

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



**МАТЕРИАЛЫ IX МЕЖДУНАРОДНОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ**

10-11 мая 2017 г.

К 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской

Часть 2
Доклады студентов бакалавриата

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2017

УДК 281.93(064)
ББК 86.372.24я5
М34

Рекомендовано к публикации
Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала №5 (961) п. 8 от 7 марта 2017 г.

Редактор-составитель:
протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории,
проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии

Тексты докладов печатаются в авторской редакции,
с учетом замечаний и исправлений составителя.

М34 Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10-11 мая 2017 г. / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2017.

Ч. 2 : Доклады студентов бакалавриата. — 2017. — 492 с.

ISBN 978-5-906627-37-7

В сборнике опубликованы материалы IX студенческой научно-богословской конференции, проходившей в Санкт-Петербургской духовной академии 10-11 мая 2017 года и посвященной 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Тематика конференции традиционно весьма широка — богословие, библистика, церковная история, литургия, церковная педагогика и психология, религиозная философия, вопросы социальной деятельности Церкви.

Рекомендуется студентам богословских учебных заведений и светских гуманитарных вузов, а также широкому кругу читателей, интересующихся вопросами церковной науки.

УДК 281.93(064)
ББК 86.372.24я5

ISBN 978-5-906627-37-7

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Агафангел (Кочетков), иеродиакон</i> Духовный облик священномученика Алексия Ставровского.....	7
<i>Агопов Георгий Владимирович</i> Учение С. Кьеркегора о трех стадиях человеческого существования.....	12
<i>Ангелич Алексей Дмитриевич</i> Возможность взаимодействия психологии и православной антропологии в решении вопроса о душе.....	17
<i>Аникин Иван Михайлович</i> Искусство — путь познания Бога.....	22
<i>Антонов Андрей Валерьевич</i> Иерей Матфей Рябцев — один из новомучеников Касимовского края в период красного террора.....	29
<i>Анчуков Руслан Арзуманович</i> Причины возникновения и развития «нового атеизма» в США и России. Сравнительный анализ.....	34
<i>Артёмьев Анатолий Викторович</i> Иеромонах Нифонт (Агафонов): путь от социализма до креста.....	42
<i>Бабак Константин Сергеевич</i> Вклад Санкт-Петербургской Духовной Академии в изучение Брестской унии 1596 года и ее последствий во второй половине XIX в. — 1918 г.	48
<i>Бабенко Владислав Сергеевич</i> Спор об имени Божиим.....	53
<i>Баранов Игорь Андреевич</i> Ярославский период служения митрополита Никодима (Ротова) в контексте гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке.....	60
<i>Беспоместных Александр Евгеньевич</i> Система жанров Псалтири.....	66
<i>Валенто Алина Александровна</i> Историко-географический ракурс феномена глоссолалии.....	72
<i>Волошин Николай Владимирович</i> Церковная правосубъектность, её структура и значение в правоприменительной практике	79
<i>Галумов Василий Васильевич</i> Епископ Угличский Амфилохий — архиерей, историк, палеограф	87
<i>Герасимов Павел Андреевич</i> Связи с общественностью приходской общины.....	93
<i>Глигич Неманя</i> Страдальная Церковь, Косовский Завет и Косовская Голгофа	100
<i>Гошев Максим Евгеньевич</i> Домовая церковь больницы как миссионерский пункт.....	105
<i>Гуцало Олег Александрович</i> Причины и история Вавилонского пленения.....	110
<i>Емельяненко Серафим Олегович</i> Исагогический обзор Второй книги Маккавеев	117

<i>Жарикова Полина Николаевна</i> Роль владыки Иоакима Корсунянина в крещении Новгорода	123
<i>Заброцкий Владимир Сергеевич</i> Нравственное состояние древнерусского общества на примере «Поучения» Луки Жидяты.....	133
<i>Завадин Михаил Юрьевич</i> Рязанское старообрядчество в XIX веке.....	138
<i>Заруцкий Алексей, диакон</i> Актуальность темы брака и семьи в современной реалии по трудам митрополита Антония Сурожского.....	146
<i>Зиппа Андрей Владимирович</i> К вопросу о границах Церкви.....	152
<i>Иванов Павел Константинович</i> Воспитание к свободе в психолого-педагогических трудах протопресвитера Василия Зеньковского	159
<i>Игнатъев Алексей, диакон</i> Критика западной философии в творчестве Владимира Соловьёва.....	166
<i>Касярум Николай Викторович</i> Гносеология преподобного Иустина (Поповича).....	174
<i>Ковалёв Мартин Анатольевич</i> Молитва (по трудам митрополита Сурожского Антония).....	181
<i>Колонтаев Иван Анатольевич</i> Трагическая судьба епископа Кирилла (Наумова).....	183
<i>Колонтаев Симеон Анатольевич</i> Потенциал изучения эпистолярного наследия преподобных Льва и Макария Оптинских.....	191
<i>Коровин Валерий Владимирович</i> Идея обожения в исихастском богословии.....	196
<i>Королев Алексей Игоревич</i> Духовный облик святого страстотерпца Евгения Боткина	205
<i>Костин Алексей Игоревич</i> Феномен русского неоязычества. Предпосылки возникновения и возможные последствия.....	211
<i>Лаврентьев Дмитрий Андреевич</i> Первый энциклопедист христианского мира (Исидор Севильский)	218
<i>Левчук Тимофей, священник</i> «Вологодские епархиальные ведомости» как источник по истории начального духовного образования в Вологодской епархии.....	230
<i>Литвинов Николай Вячеславович</i> Апокрифические источники предания о Рождестве и введении во храм Пресвятой Богородицы.....	235
<i>Макаров Ян Федорович</i> К вопросу об историчности библейского повествования о патриархе Иосифе.....	241

<i>Марков Максим Владимирович</i> Догматы православной веры в жизни святого праведного Иоанна Кронштадтского и способы их познания, по его дневникам за 1856-1860 годы	249
<i>Миллер Алексей Вадимович</i> Сотворение жены Адама в свете комментариев свв. отцов	253
<i>Михайлов Алексей Андреевич</i> Краткий очерк к вопросу о процессе формирования литературного памятника Liber Pontificalis и его влиянии на литературу раннего средневековья на примере разбора жизнеописания папы Сикста I.....	259
<i>Молчанов Дмитрий Олегович</i> Сирийские переводы Библии	270
<i>Мотин Антон Константинович</i> Учение о Предании в трудах митр. Стефана (Яворского)	276
<i>Муреня Глеб Владимирович</i> Краткий исторический обзор переводов Священного Писания на белорусский язык	281
<i>Мякишев Валентин Константинович</i> Духовно-нравственное воспитание детей школьного возраста в семье	288
<i>Мякишев Эдуард Сергеевич</i> Опыт подготовки дела для канонизации священника Андрея Сивиллова	292
<i>Назаренко Анатолий Сергеевич</i> Литургико-богословский анализ чинопоследования отпевания архиереев митр. Мануила (Лемешевского).....	300
<i>Новиков Сергей Владимирович</i> Преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии Александр Иванович Обтемперанский.....	304
<i>Острик Давид Алексеевич</i> Учение о Священном Предании в творениях сщмч. Ириныя Лионского и сщмч. Ипполита Римского (сравнительный анализ)	312
<i>Пелевин Павел, священник</i> Священномученик Иоанн Рижский: штрихи к общественному служению	320
<i>Перепелкин Андрей Васильевич</i> История дружбы Давида и Ионафана (1-2Цар.): традиционная и либеральная экзегетика.....	330
<i>Петров Михаил Юрьевич</i> Основные различия в психологическом и богословском понимании личности	340
<i>Порынов Дмитрий Андреевич</i> Учение о теодицее Лейбница в свете современной христианской апологетики	343
<i>Рагрин Виталий Алексеевич</i> Примеры методик православного духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения граждан России.....	350

<i>Розвадовский Михайл Анатольевич</i> Методы и технологии церковно-социального служения с бездомными.....	363
<i>Рыженков Максим Сергеевич</i> «Исповедничество и церковная деятельность православных архиереев в Казахстане в период 1917–1945 гг.»	372
<i>Скорец Иван Ильяриевич</i> Собор «на еретиков» 1553–1554 годов	380
<i>Степанов Александр Александрович</i> Вопросы гносеологии в творчестве профессора Киевской Духовной Академии Петра Ивановича Линицкого	385
<i>Тараут Иван Александрович</i> Православный святоотеческий взгляд на преложение Святых Даров в Тело и Кровь Христовы.....	392
<i>Тарнакин Николай Александрович</i> Анализ статей по библейскому богословию в журналах Московской Патриархии с 1946 г. по 1991 г.	399
<i>Тихон (Киреев), иеродиакон</i> Митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) и Ленинградские духовные академия и семинария.....	408
<i>Ткаченко Павел Александрович</i> Паллиативная помощь детям, как форма церковного социального служения в России	414
<i>Хланта Марк Андреевич</i> Связь антропологических положений современных богословов с педагогикой сотрудничества и ее влияние на потенциальное развитие православной педагогики.....	421
<i>Швайбович Андрей Викторович</i> Добродетель любви в трудах преподобного Порфирия Кавсокаливита.....	430
<i>Широков Павел Федорович</i> Митрополит Ярославский Агафангел (Преображенский) и его участие в высшем Церковном управлении: Позиция и взгляды.....	438
<i>Штец Василий Иванович</i> Идея Верховного Бога в контексте генотеизма	447
<i>Шутко Матфей Васильевич</i> Учение о браке в книгах Ветхого Завета.....	460
<i>Шутко Сергей Игоревич</i> Изъяснение Божественной Литургии архиепископом Николаем Кавасилой.....	468
<i>Яркин Никита Павлович</i> Послания Преподобного Максима Грека об устройстве афонских монастырей.....	472
<i>Ярославцев Даниил Константинович</i> Активизация в 1937–1938 гг. репрессивной политики против священнослужителей в кузбасских отделениях Сиблага.....	480
<i>Ястребова Светлана Евгеньевна</i> Благотворительная организация Римско-католической церкви «Каритас Италии»: некоторые аспекты.....	487

Монах Агафангел (Кочетков)*

ДУХОВНЫЙ ОБЛИК СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА АЛЕКСИЯ СТАВРОВСКОГО

На сайте Иоанна-Предтеченского женского монастыря упоминается о духовных отношениях протоиерея Алексия со святым праведным Иоанном Кронштадтским: «Прот. Алексей был младше отца Иоанна Кронштадтского всего лишь на пять лет, но в последние годы своей жизни почитал себя верным чадом отца Иоанна. Свидетельством их духовной дружбы стал снимок, запечатлевший о. Иоанна в гостях у о. Алексия»¹.

В Санкт-Петербургском архиве КФД есть снимок протоиерея Алексия Ставровского со святым Иоанном Кронштадтским, опубликованный в книге, посвященной святому праведному Иоанну Кронштадтскому. Также, благодаря сотрудникам ЦГИА СПб, было найдено письмо протоиерея Алексия Ставровского, адресованное известному Кронштадтскому пастырю.



Знакомство видных священников своего времени могло произойти в храме Архангела Михаила при Михайловской клинической больнице баронета Виллие, находящемся в пяти минутах ходьбы от места служения протоиерея Алексия Ставровского. В этом храме «неоднократно служил святой праведной Иоанн Кронштадтский»².

В письме священномученик Алексей рассказывает Кронштадтскому пастырю о своих успехах по реставрации Адмиралтейского собора и приглашает на совместное служение: «По примеру прежних лет нам

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Новомученик протоиерей Алексей Ставровский // Леушино. Газета Леушино. Избранное / URL: http://leushino.ru/arch/112_4.html (дата обращения: 2.03.2017).

² Цит. по: Гордиенко А. В. Духовные скрижали Военно-медицинской академии на все времена: актовая речь в день 218-й годовщины академии. СПб.: ВМедА, 2016. С. 33.

и нашим прихожанам желательно видеть на этом торжестве и Вас». Эта фраза указывает на длительные отношения между выдающимися пастырями своего времени и более того, показывает, что свидетелями и участниками этих взаимоотношений были постоянные члены прихода, знавшие эту дружбу, которая не могла остаться в тени, потому что сам протоиерей Алексей, будучи настоятелем храма святых апостолов Петра и Павла при Императорской Военно-Медицинской Академии, в стенах Второго военно-сухопутного госпиталя, занимался окормлением профессорско-преподавательского состава, больных и раненных офицеров и солдат. Условия госпитального служения требовали от священнослужителя немалого пастырского опыта. (Для справки: в 1888 году в госпитале числилось 1593 человека православного вероисповедования). Таким образом, основываясь на письменном свидетельстве, можно предполагать, что взаимоотношения священномученика Алексея Ставровского с праведным Иоанном Кронштадтским были продолжительными.

Подходящим свидетельством пастырского настроения священномученика Алексея стали воспоминания о нем, говорящие о том, что настоятель привлек к себе в храм насельников целого района: «протоиерей Ставровский был для них, как приходской священник»³. Прихожане отмечали в нем такие черты, как обходительность и приветливость в отношениях с людьми. «Занимая скромное место священнослужителя при церкви военного госпиталя, Алексей Андреевич, тем не менее, успел приобрести громкую известность не только в близкой ему среде — военного духовенства, но и во всех классах общества»⁴ — свидетельствовал современник.

Сохранилось поздравление диакона Петра Успенского, произнесенное в день 25-летия служения в священном сане настоятеля храма святых апостолов Петра и Павла при Втором военно-сухопутном госпитале священника Алексея Ставровского: «Да ниспошлет Он Вам продолжительную жизнь... чтобы в счастье ближних Ваших Вы как и доселе находили собственное Ваше счастье»⁵. Возможно, это

³ Пятидесятилетний пастырский юбилей... Петроград, 1915. С. 70.

⁴ Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Петропавловской церкви Санкт-Петербургского клинического военного госпиталя протоиерея А. А. Ставровского. Адрес от бывших учеников военно-фельдшерской школы. Спб. 1888. С. 43.

⁵ Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Петропавловской церкви Санкт-Петербургского клинического военного госпиталя протоиерея А. А. Ставровского. Адрес от диакона Госпитальной церкви П. Успенского. Спб. 1888. С. 38.

одно из самых ценных свидетельств, отражающих духовный облик священномученика Алексия Ставровского. Здесь под «ближними», можно предположить, широкий круг духовного родства, особенно, принимая во внимание насыщенную больничную, административную, учебную деятельность военного священника. Гляди на отношения священнослужителей, прихожане удивлялись: «какое тесное, нравственное единение существует между двумя священнослужителями госпитальной церкви»⁶. «Молю Великого Творца, чтобы Он не лишил меня и впредь Вашего доброго расположения, которым пользовался я в продолжение почти четверти века моего с Вами служения и которое с глубоким чувством признательности буду помнить до конца моей жизни»⁷ — продолжал диакон Петр.

Священномученик Алексей Ставровский также знал священномученика Философа Орнатского, который был духовным сыном праведного Иоанна Кронштадтского. Все три пастыря были выдающимися деятелями своего времени, и все втроем несли церковно-общественное и пастырское служение душепопечения. Кронштадтский пастырь не дожил до трагедии 1917-го года. Иначе сложилась судьба столичных пастырей. Протоиереи Философ и Алексей были расстреляны одни из первых в Петрограде за «систематическую агитацию против Советской власти с целью поднять восстание против нее»⁸. Очевидно, что большевистская власть в их речах оказывалась преступной, незаконной и богоборческой. Революционеры брали наиболее значимых граждан в заложники. В книге иеромонаха Нестора (Кумыша) «Новомученники Санкт-Петербургской епархии» имя священномученика Алексия Ставровского стоит на 4 месте после священномучеников Иоанна Кочурова, Петра Скипетрова, Философа Орнатского. Необходимо учесть, что большинство расстрелянных были офицеры армии и флота, а также наиболее активные монархисты. Вероятно, что священномучеников Философа и Алексия взяли как наиболее влиятельных священнослужителей Петрограда.

⁶ Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Петропавловской церкви Санкт-Петербургского клинического военного госпиталя протоиерея А. А. Ставровского. Спб. 1888. С. 14.

⁷ Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Петропавловской церкви Санкт-Петербургского клинического военного госпиталя протоиерея А. А. Ставровского. Адрес от диакона Госпитальной церкви П. Успенского. Спб. 1888. С. 38.

⁸ Электронный каталог РНБ // Петроградская правда. 1918 г. 18 октября.

В завершение можно привести в пример еще одно свидетельство, характеризующее священномученика Алексия Ставровского: «Всем, знающим почтенную личность о. Протоиерея, известно, что он всегда, во всю эту минувшую четверть века, служил для своей паствы истинным образцом и своим здоровым учением, и честным житием, и твердостью веры в Бога, и ласковым словом, и трезвенностью в повседневном поведении, и точную исполнительностью своих служебных обязанностей, и участливостью к нуждающимся. Обратим ли внимание на этот весьма благоустроенный храм, — он своим благоустройством обязан своему настоятелю. Посмотрим ли на благоговейное настроение молящихся в храме, — они научились этому благоговению от своего пастыря. Вникнем ли во внутренние отношения о. Протоиерея к своей духовной пастве, — порадуемся искренности и сердечности этих отношений. Не забудем и того, что ровно 25 лет служит в этом скромном месте, в звании военно-госпитального священника о. Алексей, не домогаясь другого, высшего и более обеспечивающего назначения... Пастырь госпиталя, особенно многолюдного, как здешний, не знает покоя, ни днем, ни ночью; каждую минуту он должен быть готов присутствовать при постели умирающего... Какие раздирающие душу картины постоянно приходится видеть ему на месте скорбей и страданий!.. Не грозит ли ему опасность вернуться домой, принявши в свое тело смертоносную заразу, или перенести ее в свою собственную семью?.. Трудился 25 лет... не преследуя своих личных целей. Это истинный подвиг, на который бывают способны только возвышенные души, горячо любящие сердца, натуры с несокрушимой силой воли и характера»⁹.

Источники и литература

1. Газета Леушино. Избранное // Леушино / URL: <http://leushino.ru/index.html> (дата обращения: 2. 03.2017).
2. Гордиенко А. В. Духовные скрижали Военно-медицинской академии на все времена: актовая речь в день 218-й годовщины академии. СПб.: ВМедА, 2016. 136 с., илл.

⁹ Двадцатипятилетний юбилей... Слово в день 25 летнего служения в священническом сане протоиерея А. А. Ставровского протоиерея Дмитрия Никитина. Спб. 1888. С. 21.

3. Двадцатипятилетний юбилей священнической службы настоятеля Петропавловской церкви Санкт-Петербургского клинического военного госпиталя протоиерея А. А. Ставровского. Спб.: типография П. П. Сойкина. 1888. 68 с.

4. *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатис Держава, 2003. 251 с.

5. Пятидесятилетний пастырский юбилей благочинного Петроградских морских церквей, настоятеля Петроградского Адмиралтейского собора протоиерея А. А. Ставровского. 1862-1912 г. Петроград: типо-литография Н. Г. Уль, 1915. 96 с.

6. Электронный каталог РНБ // Петроградская правда. 1918 г. 18 октября.

УЧЕНИЕ С. КЬЕРКЕГОРА О ТРЕХ СТАДИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Серен Кьеркегор, датский философ, которого именуют предтечей экзистенциализма ввиду того, что он первый стал употреблять этот термин в отношении человеческого бытия и обратил внимание на субъективный подход в вопросе поиска истины. Уникальность его философии состоит в том, что он, подобно Сократу, помогает своим читателям самим найти ответы на поставленные им же вопросы. В докладе будет затронуто одно из ключевых учений Кьеркегора об экзистенции — стадии человеческого существования. В основу этого учения Кьеркегор положил свой собственный жизненный опыт, а в качестве ярких образов для каждой стадии: эстетической, этической и религиозной, выбирает различных персонажей, таких как Дон Жуан, придуманный им самим судья Виллем и праотец Авраам.

Исходя из учения о трех стадиях, Кьеркегор выделяет четыре типа человека: обыватель, эстетик, этик и религиозный человек. Обыватель старается жить так, как окружающие: он заводит семью, достаточно зарабатывать, одеваться со вкусом и т.д. Обыватель не управляет своей жизнью, он всего-навсего течет по течению, смиряясь с обстоятельствами. Обыватель отличается от остальных типов людей тем, что он не осознает возможность выбора, который приведет к изменению его жизни. Возможность выбора является важным моментом в учении Кьеркегора, так как именно свободный выбор самого человека дает ему возможность перехода с одной стадии на другую.

Следующий человек — эстетик. Его экзистенция протекает на эстетической стадии. В качестве примера Кьеркегор предлагает читателю образ Дон Жуана из одноименной оперы Вольфганга Амадея Моцарта. Эстетик осознает возможность выбора и, следовательно, он сам выбирает свой путь в жизни. Результатом его выбора становится поиск наслаждений. Для такого человека целью жизни становятся удовольствия. Рассуждая о Дон Жуане, Кьеркегор пишет: «Сама его жизнь такова, что пенится как шампанское. И подобно тому как пузырьки все поднимаются и поднимаются в этом вине по мере того, как оно кипит собственным жаром...

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

так и страсть к наслаждению отзывается эхом в том стихийном кипении, каким является его жизнь»¹. Жизнь эстетика Кьеркегор называет пустой, так как в отсутствии наслаждений, он теряет интерес к жизни, находя ее пустой, и вследствие этого, доходит до отчаяния, которое открывает ему возможность выбора.

Третий тип человека именуется этиком и его жизнь проходит на второй стадии существования — этической. В отличие от эстетика, этик не считает, что его жизнь пуста. В качестве цели жизни этик выбирает следование чувству долга. Примером этой стадии Кьеркегор выбирает созданного им же персонажа — судью Виллема. Он является образцовым семьянином, и считает, что человек должен быть верен своей жене, в своих поступках он руководствуется нравственным долгом и стремится совершать хорошие поступки. Но находясь на этой стадии, человек вновь испытывает отчаяние, которое более подробно будет рассмотрено ниже. Итак, испытывая отчаяние, человек, по мнению Кьеркегора, должен совершить «прыжок веры», то есть качественное изменение своей жизни, который позволит человеку оказаться на третьей, высшей стадии — религиозной.

На этой стадии основывается экзистенция четвертого типа человека — религиозного. Для Кьеркегора только эта стадия имеет подлинный смысл существования. В качестве образца он берет отца веры — Авраама. Авраам для Кьеркегора становится воплощением религиозного человека. Размышляя над историей жертвоприношения Исаака Авраамом, Кьеркегор подводит читателя к выводу, что вера является уникальным отличительным признаком религиозного человека. Кьеркегор говорит, что «вера — это высшая страсть в человеке»² и эта страсть является разрешением абсурда, в который попадает Авраам. Под абсурдом Кьеркегор понимает попытки рассмотреть и оценить действия Авраама с точки зрения этики. Если смотреть на поступок Авраама с точки зрения общечеловечности, то вывод будет ужасен: Авраам становится убийцей собственного сына. Но с точки зрения веры Авраам является подлинным религиозным человеком, или как его называет Кьеркегор, «рыцарем веры». Находясь в таком положении в силу совершенного прыжка веры, Авраам оказывается одинок, ведь он был бы не понят окружающими его

¹ Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — С. 158.

² Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — С. 139.

людьми, предприми он попытку объяснить им свою веру в то, что Исаак останется жив. Эти размышления необходимо перенести и на каждого человека, который пожелает совершить прыжок веры и перейти в религиозную стадию. Кьеркегор предупреждает читателей о том, что на этой стадии их ждет одиночество и непросто непонимание, но, более того, осуждение со стороны общества. Несмотря на такое положение, он все же настаивает на том, что именно такая экзистенция является подлинной. Верующий человек оставаясь одиноким среди людей обретает утешение в общении с Богом. Категоричность Кьеркегора не позволяет каких-либо компромиссов в вопросе веры: человек должен качественно изменить свою жизнь.

На первый взгляд кажется, что схема перехода между стадиями очень проста, однако Кьеркегор предупреждает читателей отказаться от такого мнения. Как уже было отмечено, переход становится возможным тогда, когда человек доходит до отчаяния. Отчаяние рассматривается Кьеркегором как категория свойственная каждому из четырех типов людей. Первый тип, обыватель, он даже не сознает своего отчаяния, такой человек, по слову Кьеркегора: «...менее всего осознает свою духовность»³. Такой тип людей, как считает Кьеркегор, наиболее распространен среди людей.

Второй тип — эстетик, и такой человек уже осознает, что он подвержен отчаянию. Отчаянию эстетика Кьеркегор дает название «отчаяния-слабости», потому что в таком отчаянии человек не желает быть самим собой. Так происходит из-за цели жизни, которую эстетик полагает вне себя самого, то есть в развлечениях и наслаждениях. Отчаявшись в смысле своего бытия, такой человек замыкается в самом себе, и Кьеркегор предупреждает своих читателей, что такое положение весьма опасно. Находясь в таком состоянии герметичности, эстетик рискует закончить свою жизнь самоубийством, поэтому он должен совершить выбор в сторону отхода от эстетической стадии.

Третий тип человека, именуемый этиком, переживает уже совсем другое отчаяние. Его отчаяние, в отличие от эстетика, носит внутренний характер. Этик отчаивается в попытке стать полноправным хозяином собственной жизни, именуемое «отчаянием-вызовом». Переживая такое отчаяние, человек бросает вызов Богу. По мнению Кьеркегора, человек должен стремиться построить свое Я, но сделать это возможно только

³ Кьеркегор С. Болезнь к смерти: Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — С. 62.

находясь перед Богом, что отвергает этик, становясь, таким образом, герметичным подобно эстету.

Лишь четвертый, религиозный, тип открывает для себя истинное отчаяние. Такое отчаяние заключается в том, что человек осознает свое положение перед Богом и понимает, что его попытки построить свое Я возможны лишь с помощью Бога. Истинное отчаяние должно привести человека к вере, которая не позволяет ему замкнуться в самом себе, но напротив, делает его открытым перед Богом.

Наряду с отчаянием, важной категорией существования каждого типа человека становится страх. Кьеркегор под страхом понимает не отрицательный эмоциональный процесс. Для него страх это особый метафизический страх перед Ничто. Страх, как и отчаяние, приобретает свои особые черты для каждого из четырех типов людей. Обывателем страх, равно как и отчаяние, даже не сознается. Такое состояние Кьеркегор называет бездуховностью. Бездуховность является крайне опасной, так как человек в бездуховности пребывает в состоянии самообольщения, что для Кьеркегора является гибельным.

Страх эстетика обуславливается как страх перед Ничто, принимающего вид судьбы. Такой страх Кьеркегор сравнивает со страхом язычника, как страх перед фатумом, который способен в одно мгновение изменить его жизнь.

У третьего типа людей страх проявляется в виде вины, и Кьеркегор сравнивает такой страх со страхом иудея. Так как цель жизни этика полагается в исполнении долга, то любое отступление от его исполнения влечет за собой чувство вины. Как для иудея вина за грех снимается через жертвоприношение, так и для этика чувство вины, лишаящее его свободы, должно быть снято через жертву. Такая жертва вынуждена будет повторяться вновь и вновь, так как только с верующего посредством веры может быть снята вина.

Страх у последнего, религиозного типа людей, по мнению Кьеркегора самый опасный. Здесь страх выражается как страх перед злом и страх перед добром. Страх перед злом понимается как «страх-раскаяние», который приводит человека к осознанию своей греховности. Опасность заключается в том, что человек осознает себя греховным, но такой страх не способен снять с него греховность. Для этого нужна вера, которая позволяет обратиться к Богу и устранить эту роковую категорию. Также страх может проявляться как страх перед добром. В таком случае человек уже доходит до самой крайней точки — отвержения своего спасения.

Таким образом, Кьеркегор говорит о том, что если человек совершил прыжок веры, то он не становится в состоянии безопасности, но, напротив, его ждут самые сильные искушения, которые возможно преодолеть только лишь с помощью веры. Поэтому помимо негативного проявления, страх дает и положительный эффект. В положительном смысле, страх для Кьеркегора это «...возможность свободы...»⁴. Именно такое правильное понимание страха должно сопутствовать религиозному человеку — страх как очередной толчок к вере, которая дает возможность общения человека с Богом.

Таким образом, учение Кьеркегора о трех стадиях человеческого существования дает возможность читателям взглянуть на вопрос экзистенции как бы изнутри самих себя. Кьеркегор рисует схемы, которые должны подтолкнуть человека к мысли, что истинный смысл жизни кроется лишь в религиозном ее переживании, что смысл своего существования нельзя положить вне себя во внешних вещах и проявлениях и не только лишь в самом себе. Смысл бытия человека Кьеркегор полагает в проживании жизни перед Богом, в личных отношениях с Ним, ибо *в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков* (Ин. 1:4).

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. — М.: Российское Библейское общество, 2013. — 2047 с.
2. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти: Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — 157 с.
3. *Кьеркегор С.* Или-или. Фрагмент из жизни: Пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — 775 с.
4. *Кьеркегор С.* Понятие страха: Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — 217 с.

⁴ *Кьеркегор С.* Понятие страха: Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2014. — С. 185.

А. Д. Ангелич*

ВОЗМОЖНОСТЬ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПСИХОЛОГИИ И ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РЕШЕНИИ ВОПРОСА О ДУШЕ

Для православной антропологии понятие души является ключевым, ведь от того как определить это понятие, зависит подход к вопросу о ее происхождении, сущности, бессмертия и много других проблем. Современная наука и богословская, и светская сейчас не в состоянии поставить точку в вопросе о том, что составляет психическое в человеке. Взаимодействие подлинного религиозного знания с наукой в любом случае пойдет на пользу обеим сторонам, позволит им обогатить знания, дабы полно и целостно видеть человека, не сводя, и не абсолютизируя отдельные стороны психической жизни человека. Ведь богатый внутренний мир человека не позволяет рассматривать его как механизм, как существо, полностью подчиненное мотивам, подчиненное бессознательному, и т.д., чем грешила психология.

Сегодня важно показать миру, который захвачен секулярностью, различными оккультными, мистическими движениями, которые сегодня часто объединяются под названием Нью Эйдж, что и религиозное, православное понимание человека имеет право на существование. Более того, православная антропология, выраженная опытом многих святых отцов в течении столетий, должна претендовать на построение всеобъемлющей системы учения о человеке, чем ей помогут различные науки, в частности психология.

Необходимо также искать пути взаимодействия пастырской и психологической деятельности, которые при взаимодействии должны в допустимой мере интегрироваться, и тем самым помогать людям в разрешении их различных духовных и душевных проблем, что невозможно без правильного понимания психического в человеке. Потребность церковной практической жизни как раз состоит в том, чтобы правильное понимание психического в человеке давало правильные и необходимые результаты.

Проблема соотношения психологического и религиозного знания не нова, ей занимались исследователи и дореволюционного времени,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

но в период советского времени данная тема была забыта и выкинута из собственно научного сообщества, что было вполне объяснимо и логично на основании сложившейся исторической ситуации. Сейчас же, благодаря некоторым исследователям появляются такие научные работы, которые такие сферы как религия и психология пытаются соотнести. Данная позитивная тенденция говорит о необходимости заполнить ту пустоту, которая образовалась по причине удаления всего метафизического из науки. Поэтому важно попытаться рассмотреть, как две выше-названные сферы знания можно соотнести.

Термин «душа» в научной психологии остался за ее пределами, психика часто понималась как функциональный орган мозга, который принадлежит как человеку, так и животному, и который по сути своей не различается. Поэтому даже очень часто результаты исследования животных и человека отождествлялись. Все направления психологии старались изучить человека как механизм, что приводило к упрощению, элементаризации, схематизации богатого психического мира человека, были даже попытки изобрести этот «механизм» искусственно.¹

Многие современные психологи видят путь развития психологии в антропологическом и святоотеческом контексте. Ведь душепопечение не занималось сухими схемами, не упрощало человека, а совсем наоборот, оно стремилось приблизиться к самому человеку, понять его. Это стремление было основано на личном и живом опыте, исходя из которого святоотеческая психология и строила свое учение о душе человека, о его духовной жизни. Святоотеческий духовный опыт складывался многими столетиями, и что важно, имел свою преемственность. И в психологии святых отцов мы можем найти понятия, закономерности, принципы объяснения различных проявлений в человеке, они пользуются своим языком, но по сути описывают то же, что и психология. Исходя из знаний о природе человека, о его жизненном предназначении, святоотеческая психология соответствующим образом ставило задачи своей деятельности дабы помочь человеку достичь цели своего бытия.

Нельзя не согласиться с тем, что психолог должен быть ориентирован на развития человеческого в человеке, об этом так говорят исследователи: «Современные психология и педагогика, например, должны перестать быть пособием о способах духовного кодирования, о техниках

¹ См.: Общая психология: В 7 т. / Под ред. Б. С. Братуся. Т. 1. Соколова Е. Е. Введение в психологию: Учебник для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2005. С. 106.

социальных манипуляций; они должны становиться в подлинном смысле антропными, человеко-ориентированными науками, способными целенаправленно строить практики действительного выращивания «собственно человеческого в человеке»². Но для того, чтобы подлинно это осуществить, необходим духовный опыт, который открывается в наследии святых отцов и вообще в христианстве.

Взаимодействие психологии и православия возможно также в излечении различных психических проблем. Пастырская психиатрия, например, появляется на почве поиска общих путей научного и религиозного понимания личности. Именно на почве такого синтеза, персоналистическая антропология, учитывающая все слои бытия, развивают плодотворные отношения между богословом с одной стороны, и психиатром, и психологом с другой. Стремление анализировать человеческую ценность как целое, помогает к правильному разрешению духовных и душевных болезней. Поэтому все яснее выступает стремление оказывать взаимную помощь между богословием и психологией, и психиатрией, взаимоуважения, обмена опытом в подходе воспитания здоровой личности и лечения больных людей.

Православная антропология с ее учением о душе сама по себе зародилась не просто так, не благодаря отвлеченным мышлениям, рефлексии. Она зародилась в связи с потребностью познать Божие творение, Его волю, с желанием следовать его заповедям. Аскетическое наполнение святоотеческих творений свидетельствует об этом. Святые отцы стремились исполнить волю Творца, и поэтому опытно наблюдали за своей душой, за душой своих пасомых, чтобы победить различные страсти и привести всех ко спасению. В соединении аскетики с богословским содержанием и появляется православное учение о душе, самой главной целью которого является вовсе не показать какая душа есть на самом деле, из каких элементов она состоит, а привести эту душу к своему Создателю.

На рубеже философии и зарождающейся психологии начинается отказ от абстрактных идей о сущности души под влиянием развития эмпирических и экспериментальных исследований физиологии человека. Понятие души, духа отмирают, и рождаются такие понятия как психика, ее проявления, сознание. Не раз психология сталкивалась с кризисом, когда критиковался предмет психологии, объяснительные

² См.: Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. СПб., 2005. С. 10.

принципы. Впоследствии произошло разделение психологии на различные направления, которые видят психику и предмет психологии по-разному. Отдельные проекции психической жизни человека в качестве базовых категорий оформлялись в отдельные научные психические направления. Такая односторонность и ограниченность представлений о психике человека никак не может удовлетворять. Такая ситуация наблюдается и сегодня, что говорит, и еще раз подтверждает довод о том, что необходима такая система, которая способна вместить в себя различные знания и построить всеобъемлющее учение о человеке и о его душе. Построение подобной системы возможно только благодаря религии, которая способна заполнить все, что не хватает строго научным представлениям.³

В свете возрождающейся теологической науки подобные исследования особенно важны, ведь они обнажают существующие проблемы, которые есть в светской науке. Они должны показать, что может дать теология. Ведь раз наука ограничена строгими экспериментами, в общем тем, что можно проверить, то теология даст то, что недоступно науке. Она может благодаря Божественному Откровению, открытому через святых отцов, Священное Писание, дать метафизическое обоснование сущности души. Теология должна показать куда идти человеку, показать ему путь и способы, которые приведут к источнику жизни — Творцу.

Интересно, что движение к теологии, хоть и совершенно незначительное, существовало в советское время. Об этом свидетельствуют слова советского астрофизика Виктория Фавловича Шварцмана, который был убежден, что познание внешнего мира — это более примитивная задача, чем познание и построение внутреннего мира человека, мира духовного и этического; по его словам, технологический век скоро закончится, человечество поймет, что заблудилось, и, наконец, полностью займется душой в широком смысле этого слова.⁴ Такая позитивная нота дает мотивацию на дальнейшее изучение проблемы души и надежду на совместное сотрудничество религиозного знания и научного.

³ См.: Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. М.: Школа-Пресс, 1995. С. 65.

⁴ См.: Копейкин К., свящ. Из чего состоит мир // СПбДА / URL: <http://spbda.ru/publications/protoierey-kirill-kopeykin-iz-chego-sostoit-mir/> (дата обращения: 07.04.2017).

Источники и литература

1. *Копейкин К., свящ.* Из чего состоит мир // СПбДА / URL: <http://spbda.ru/publications/protoierey-kirill-kopeykin-iz-chego-sostoit-mir/> (дата обращения: 07.04.2017).
2. *Общая психология: В 7 т. / Под ред. Б. С. Братуся. Том 1. Соколова Е. Е. Введение в психологию: Учебник для студ. высш. учеб. заведений.* — М.: Издательский центр «Академия», 2005. — 352 с.
3. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. — М.: Школа-Пресс, 1995. — 384 с.
4. *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. — СПб., 2005. — 252 с.

И. М. Аникин*

ИСКУССТВО — ПУТЬ ПОЗНАНИЯ БОГА

Мы знаем три способа познания Бога, окружающего мира, как Божьего Творения и человека, сотворенного по образу и подобию Божьему («и сотворил Бог человека по образу Своему» [Быт. 1:27]), потерявшего в результате грехопадения этот образ («вместо божественного и нетленного знания он воспринял плотское знание, ибо ослепнув очами души... он прозрел телесными очами»¹) и получившего возможность, благодаря «обожению» человека,² вновь его приобрести, ибо «прекрасен мир — творение великого Бога, но нет ничего прекраснее человека, подлинного человека — сына Божия»³. Это религия, наука и искусство.

Религия — способ познания мира верой; «вера — это тот психологический фундамент, на котором держится всё, без оговорок, человеческое. Она абсолютно необходима человеку для того, чтобы его сознание и чувства не перегружались и не... «ломались», не выходили из строя и именно эта способность чаще всего и предохраняет наши сознание и душу от разрушения»⁴. *Наука* использует научные методы познания, базирующиеся на — объективности и логике. Основные инструменты науки, это — сознание (разум) и опыт. Наука, как способ познания — конкретна, рациональна и объективна⁵.

Искусство обладает множеством методов, основной из которых — творчество («творит и Художник, и тот, в ком произведения его находят свой отклик), но главное отличие искусства от других способов

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 2 курс.

¹ Симеон Новый Богослов, преп. Слово нравственное //13, 63–67 [SC 129, 404].

² Феодан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. Избранные поучения — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/vnutrennjaja-zhizn/16; Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы — URL: <http://predanie.ru/mandzaridis-georgiy/book/128481-obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svyatitelya-grigoriya-palamy/>.

³ Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан Афонский. Часть — URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1387>.

⁴ Живой журнал // ru-philosophy//livejournal. — URL: <http://ru-philosophy.livejournal.com/194387.html>.

⁵ Там же.

познания — это не методы, но — инструменты познания, а именно — движения человеческой души».⁶

Ряд богословов не признает другого пути к Богу, познания Бога, кроме как религии. Так, епископ Варнава (Беляев) пишет, что «Творчество, по существу, есть дар Божий, а на практике — это почти всегда дар демонический»⁷. Но мы будем придерживаться той точки зрения, что искусство — Дар Божий, а «его инструменты — движения человеческой души».

Последнее заметил еще Аристотель. Он говорил, что искусство, «не только воспроизводит *как должно быть*, оно еще *одухотворяет* материю, поднимая ее до красоты, т. е. до небесного»⁸.

Протоиерей Клеб Каледа, профессор, известный ученый, геолог, в своей замечательной рождественской проповеди «Волхвы» подробно рассматривает научный способ познания Бога, сравнивая его с путем волхвов.⁹ «В Евангельской истории волхвов можно выделить три этапа: первый <...> от момента появления звезды до прихода в Иерусалим; второй — от прихода в Иерусалим до прихода в Вифлеем; и, наконец, третий — от поклонения Христу до отшествия в страну свою <...>. Первый — от появления звезды до прихода в Иерусалим — это рассмотрение, постижение и познание воли Божией через природу. Оно потребовало от волхвов огромного труда <...> История волхвов от появления звезды до прихода в Иерусалим показывает, кроме того, невозможность через одну только науку в совершенстве познать волю Божию. Более совершенное познание ее волхвы получили в Иерусалиме из Священного Писания <...> Таким образом волхвы вошли в третий этап своего развития, поднялись к непосредственному богообщению»¹⁰. Таким образом, наука, при условии, что ученый трудится во Славу Создателя, в состоянии придти к Богообщению, постигнуть Божий замысел, но это трудный и длинный путь.

«Пути волхвов», пути к Богу через науку противопоставляется «путь пастухов», путь непосредственный, путь тех, кому Господь по неизреченной милости своей открывает истину, «путь чистых сердцем». «Пастухи

⁶ Там же.

⁷ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Том III — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Varnava_Belyaev/osnovy-iskusstva-svjatosti-tom-3/1_8.

⁸ Энциклопедический Словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона — URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>.

⁹ Каледа Г., прот. Волхвы. Рождественская проповедь // Полнота жизни во Христе. Проповеди. М., 1995 — URL: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/rek-lit/nauka/stat/volhvi.htm>.

¹⁰ Там же.

сказали друг другу: пойдём в Вифлеем и посмотрим, что там случилось, о чем возвестил нам Господь. Насколько проще история пастухов истории волхвов! Они без изучения природы, без чтения Библии, непосредственно в простоте душевной получили богооткровение, что родился Христос, и быстро, в ту же ночь, увидели Его»¹¹. Думается, о втором пути можно сказать, что это *путь искусства*.

Всякое подлинное произведение искусства по своей природе неминуемо связано с Духом Святым. Об этом, в частности, писал Гегель, рассуждая об абсолютном Духе. «В искусстве, утверждает Гегель, абсолютный дух заранее торжествует победу <...> Во вдохновении художника мысль и её объект, человеческая душа и бесконечное образуют одно нераздельное целое. Художник <...> более себе не принадлежит; для него исчезают бедствия и страдания существования, небо спускается в его душу, душа его улетает на небо. Гений искусства есть Божие дыхание, *afflatus divinus*»¹². «Искусство важно нам как стремление к этому горнему миру, и чем выше искусство, тем ближе оно к нему приближается»¹³.

Приведем несколько примеров пути к Богу через искусство. Первый из области изобразительного искусства. «В истории изобразительного искусства образ Леонардо да Винчи остается одним из самых таинственных. Музыкант и художник, ученый и изобретатель, он уже при жизни получил от своих современников эпитет «божественный». Откуда возник этот эпитет вполне понятно, если вспомнить картины Леонардо да Винчи. Все они за редким исключением были инспирированы Священным Писанием. В его библиотеке хранилось Евангелие и Псалтырь»¹⁴. Творчеству Леонардо да Винчи посвящена обширная литература. М. А. Аникин считает, что, учитывая высказывания самого Леонардо, можно сказать, что суть его богословия заключатся в познании Бога-Перводвигателя через его творение — прекрасную и загадочную природу¹⁵. Здесь уместно вспомнить святого Дионисия Ареопагита, который писал: «Мы познаем Бога не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка всех вещей,

¹¹ Там же.

¹² Гегель — Абсолютный дух: искусство, религия и философия// Гегель об абсолютном духе — URL: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/2632-gegel-ob-absolyutnom-dukhe>.

¹³ Энциклопедический Словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона.

¹⁴ Аникин М. А. Леонардо да Винчи или Богословие в красках. СПб., 2000.

¹⁵ Там же.

который содержит некие образы и подобия Божественных первообразов (παράδειγμα) — восходя к Тому, что находится превыше всего, особым путем и порядком, чрез отвлечение от всего и возвышение над всем»¹⁶. Это не есть умозаключение от следствия к причине, не есть суждение о Боге по миру, но — созерцание в образах первообраза, изображенного в изображениях, созерцание Бога в мире¹⁷.

Познать Творца, утверждал Леонардо, можно через Природу и в результате опытного творчества («Природа так обо всем позаботилась, что повсюду ты находишь чему учиться; Полюбить можно лишь то, что знаешь» [Леонардо]). Вот то, на чем должна, по его мнению, держаться мировая культура до конца времен¹⁸.

«Надмирность картин Леонардо, уровень охвата мысленным взором духовного космоса может появиться только после напряженных упражнений в молитве, только на основе бесконечного постижения глубин священного Предания и Писани»¹⁹. По мысли исследователя, Леонардо был выдающимся богословом и духовным практиком своего времени. Горный свет наполняющий его картины сродни свету, исходящему из картин Рублева, Дионисия, Феофана Грека. Его знаменитая «Джоконда», это — икона, аллегория христианской церкви. Недаром художник не хотел расставаться с этой картиной²⁰. Она постоянно находилась в его комнате. Джулиано Медичи сначала купил картину, а потом вернул ее.

М. А. Аникин считает, что в картине совмещен образ Христа и образ Мадонны. Правая часть картины — образ Христа (надбровные дуги выписаны, как в этюдах кричащего всадника для «Битвы при Ангиари»; волосы ниспадающие как у Христа в Тайной вечере; за спиной гора и река: гора — символ высшего, река жизни — символ Христа; на рентгене проступает образ Христа).

Левая часть — Мадонна. В то время в Италии была широко распространена традиция аллегорий, где совмещалось мужское и женское имела. Мария — церковь земная, Спаситель — небесная. Этим объясняется и соединение вдовьего черного наряда и пурпура: церковь одновременно

¹⁶ Цит. По: *Флоровский Георгий, прот.* Пути Богопознания.//Византийские Отцы V-VIII веков — URL: <https://azbyka.ru/bogopoznanie>.

¹⁷ *Флоровский Георгий, прот.* Пути Богопознания.//Византийские Отцы V-VIII веков — URL: <https://azbyka.ru/bogopoznanie>.

¹⁸ *Аникин М. А.* Леонардо да Винчи или Богословие в красках.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

скорбящая и торжествующая. Леонардо считал, что душа должна быть выражена через жесты и движения конечностей: на правой кисти Джоконды первые три пальца прямые, а два последние слегка согнуты. Перед нами Бог-Троица, Христос и Бог и Человек одновременно. В пользу этой версии говорит и высказывание художника: *Следует смешивать прямые противоположности, чтобы усилить одно другим.* «Мастер, — считает искусствовед, — зашифровывал свои записи, зашифровал и Джоконду. Тогда так называемое «сфумато» при ближайшем рассмотрении оказывается не чисто техническим средством позволяющим создавать таинственную дымку в его картинах, но художественным методом соединения в одном образе противоположных начал.. Джоконда по итал., значит играющая. Налицо «игра» мужского и женского, земного и небесного, слабого и сильного»²¹. И, наконец, приведем высказывание самого Леонардо: *Живописец<...> поражает разум людей, <...> заставляет их любить и влюбляться в картину, не изображающую вообще никакой живой женщины. Мне самому в свое время случилось написать картину, представляющую нечто божественное; ее купил влюбленный в нее и хотел лишить ее божественного вида, чтобы быть в состоянии целовать ее без опасения. В конце концов, совесть победила влечение и сладострастие, но ему пришлось удалить ее из своего дома.*²²

Путь Леонардо, путь познания Бога через искусство.

Другим примером пути к Богу через искусство может послужить творчество А. А. Фета. В своей лекции «А. А. Фет. Искусство и жизнь», прочитанной в 1902 году в связи с десятилетием со дня смерти Фета, В. Я. Брюсов объяснял Фета «Мысль Фета, — пишет Брюсов, — <...> различала мир явлений и мир сущностей. О первом говорил он, что это «только сон, только сон мимолетный», что это «лед мгновенный», под которым «бездонный океан» смерти <...> человеческую жизнь, которая всецело погружена в «мимолетный сон» и не ищет иного, клеймил он названием «рынка», «базара» <...> Но <...> Он верил, что для нас есть выходы на волю, есть просветы... Такие просветы находил он в экстазе, в сверхчувственной интуиции, во вдохновении. Он сам говорит о мгновениях, когда «как-то странно прозревает»»²³

Достаточно вспомнить стихотворение А. А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды»²⁴. Фет постигал Создателя, который в данном стихотворении представлен в художественном образе *солнца мира*

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Брюсов В. Я. Далекие и близкие. М., 1912. С. 20—21.

²⁴ Там же.

через вдохновенье. «Слово «вдохновение» означает, что Святой Дух воздействовал на <...> вестников или пророков независимо от того, изрекали они это слово в устной или письменной форме»²⁵. Фет считал, что служение искусству — высшая форма человеческой деятельности именно потому, что в нем присутствует вдохновение, Святой Дух, который Творец по своей милости снипослал художнику. Как писал преподобный Силуан Афонский, «человек не в силах своими силами постичь несозданное бытие Бога и нуждается в содействии Самого Создателя, Который раскрывается человеку в Своих сверхъестественных благодатных действиях. <...> Богопознание неразрывно связано с живым общением с Самим Богом и соединением с Ним. <...> Источник подлинного Богопознания — Божественная благодать Святого Духа, раскрывающаяся ищущим Бога людям»²⁶.

Современные поэты Санкт-Петербурга так же находятся на пути познания Бога через творчество. Примером может послужить Сергей Поликарпов (1947 — 2014). Его большой жизненный опыт сочетается с глубоким молитвенным настроением и искренней верой в Бога.

Люблю, мой Бог, люблю Твоё прикосновенье,
Твой знаменный распев, густой каильный дым,
Люблю, когда Ты даришь мне стихотворенье,
Скрывая авторство под именем моим<...>²⁷.

Итак, путь искусства — путь познания Бога при помощи вдохновения, при посредстве Духа святого, который дается избранным. Художник при помощи откровения постигает истину, постигает Бога и своими знаниями делится с людьми, тем самым приближая их к Господу.

«Может, цель искусства — напоминать человечеству о существовании высших духовных ценностей, о Том, по Чьему образу и подобию был создан человек, о том, что всё, что мы делаем, чувствуем, даже мыслим, оставляет след в нашей (и не только) душе?»²⁸.

²⁵ Беммелен Петер ван Божественное откровение и вдохновение — URL: <http://soteria.ru/tb002/5/>.

²⁶ Силуан Афонский, преп. О познании Бога //Богопознание. — URL: <https://azbyka.ru/bogoroznanie>.

²⁷ Поликарпов С. Стихи.Ру. — общедоступный сайт. — URL: <http://www.stihi.ru/2014/11/12/6635> (обращение 15.11.2015).

²⁸ Хомулло Е. Цель искусства — напоминать человечеству о высших духовных ценностях// Беседа с актером Дмитрием Певцовым 25 февраля 2016 г. — URL:<http://www.pravoslavie.ru/90947.html>.

Источники и литература

1. Аникин М. А. Леонардо да Винчи или Богословие в красках. СПб., 2000.
2. Беммелен П. Божественное откровение и вдохновение — URL: <http://soteria.ru/tb002/5>.
3. Брюсов В. Я. Далекие и близкие. М., 1912. С. 20—21.
4. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Том III — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Varnava_Belyaev/osnovy-iskusstva-svjatosti-tom-3/1_8.
5. Гегель — Абсолютный дух: искусство, религия и философия// Гегель об абсолютном духе — URL: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/2632-gegel-ob-absolyutnom-dukhe>.
6. Живой журнал// ru-philosophy//.livejournal.- URL: <http://ru-philosophy.livejournal.com/194387.html>.
7. Каледя Г., прот. Волхвы. Рождественская проповедь // Полнота жизни во Христе. Проповеди. М., 1995 — URL: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/rek-lit/nauka/stat/volhvi.htm>.
8. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы — URL: <http://predanie.ru/mandzaridis-georgiy/book/128481-obozenie-cheloveka-po-ucheniyu-svyatitelya-grigoriya-palamy/>.
9. Поликарпов С. Стихи.Ру. — общедоступный сайт.- URL: <http://www.stihi.ru/2014/11/12/6635> (обращение).
10. Силуан Афонский, преп. О познании Бога //Богопознание. — URL: <https://azbyka.ru/bogoroznanie>.
11. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан Афонский. Часть — URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1387>.
12. Симеон Новый Богослов, преп. Слово нравственное //13, 63–67 [SC 129, 404].
13. Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. Избранные поучения — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/vnutrennjaja-zhizn/16.
14. Флоровский Георгий, прот. Пути Богопознания.//Византийские Отцы V-VIII веков — URL: <https://azbyka.ru/bogoroznanie>.
15. Хомулло Е. Цель искусства — напоминать человечеству о высших духовных ценностях// Беседа с актером Дмитрием Певцовым 25 февраля 2016 г. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/90947.html>.
16. Энциклопедический Словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона — URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/>.

*А. В. Антонов**

ИЕРЕЙ МАТФИЙ РЯБЦЕВ — ОДИН ИЗ НОВОМУЧЕНИКОВ КАСИМОВСКОГО КРАЯ В ПЕРИОД КРАСНОГО ТЕРРОРА

Касимов — один из древнейших и красивейших городов России. Свообразие, уникальность Касимова в том, что это город двух культур, двух религий, двух историй — русской и татарской.

За время своего существования город имел несколько названий, первое из них — Городец Мещерский, данное по наименованию мещеро-угро-финского племени, обитавшего когда-то в междуречье Оки и Волги.

Городец Мещерский был основан в 1152 году основателем Москвы ростово-суздальским князем Юрием Долгоруким, как город-крепость для защиты юго-восточных границ княжества от набегов кочевников. Город представлял собой сильную и в стратегическом отношении очень выгодно расположенную крепость, но не смотря на это и героическое сопротивление жителей в 1376 г. был взят и сожжён кочевниками. Спустя немного времени был отстроен вновь, выше по реке, там, где и расположен современный центр города и получает свое второе название Новый Низовой Город.

Касимов, вследствие своей отдаленности от крупных промышленных центров и отсутствия железной дороги, получал сведения о событиях в стране с большим опозданием, особенно в осенне-зимний период. Так, достоверное известие об Октябрьской перевороте 1917 года пришло в город с опозданием на несколько недель.

Революционная борьба за установление советской власти в Касимове началась в середине декабря 1917 года. Первый съезд, состоявшийся в январе 1918 года, не увенчался успехом. Главная задача — выборы уисполкома — не была достигнута. Тогда, в феврале 1918 года, был созван второй съезд Советов. На этот раз съезд принял решение о роспуске земской и городской управ. Был избран уездный Совет Советов.

Первым новомучеником г. Касимова был отец Матвей Рябцев, третий священник Вознесенского собора. Родился и вырос будущий праведник в селе Николаевской Туме Касимовского уезда Рязанской губернии.

* Рязанская православная духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

Метрическая запись о его рождении в 1870 году гласит: «Села Николаевской Тумы у пономаря Михаила Гаврилова Рябцева с женой его Марией Тимофеевой родился сын Матфий 1 августа, крещен 6 числа. Восприемники: того ж села казенный крестьянин Ермолай Васильев и жена Татьяна Тимофеева. Крестил священник Евгений Доброхотов с причтом». При крещении младенец был посвящен Матфию, «апостолу от 70, затем из 12-ти», память которого совершается 9 августа (ст. ст.).

Воспитывался Матфий Рябцев в Касимовском духовном училище с 1880 по 1885 годы, затем обучался в Рязанской духовной семинарии с 1885 по 1891, в начале на содержании отца (уп. 1886/87 гг.), а затем в епархиальном классе (т.е. на казенном содержании — уп. 1888/89 гг.). Окончил семинарию по первому разряду и был удостоен звания Студента, получил Аттестат. Посвящен в стихарь по окончании семинарии.

По окончании в 1891 году Рязанской Духовной семинарии назначен учителем и регентом в двухклассную приходскую школу в село Полянки Пронского уезда Рязанской губернии. В 1893 году, начиная с 9 августа, получил отцовское место псаломщика в храме села Тумы Николаевской и назначен учителем и законоучителем в местную двухклассную церковноприходскую школу. В марте 1894 года (по возвращении отца на место псаломщика) он «по своему желанию» остался только учителем школы¹.

22 мая 1895 года Матфий Рябцев был рукоположен во священника и 27 мая назначен служить в храм села Макшеева Егорьевского уезда и заведующим местной школой и учителем в ней. Награждён набедренником в 1899 году. В 1903 и в 1905 годах избирался депутатом на училищный и епархиальный съезды. В 1905 году нес послушание противораскольнического миссионера по 1-му Егорьевскому благочинию.

2 сентября 1905 года отец Матфий был назначен служить в собор города Касимова. Награждён скуфьею в 1906 году. С 1906 года по 1910 год был заведующим Касимовской одноклассной церковноприходской школой и законоучителем в ней. С 1906 года состоял также законоучителем и учителем латинского языка в городской мужской гимназии. С апреля 1907 года отец Матфий — по выбору Товарищ духовного следователя в Касимовском округе, с 1909 года — член Правления Касимовского духовного училища. С 1912 по 1914 годы состоял председателем ревизионной комиссии Касимовского отделения Епархиального училищного Совета. С 1913 года — третий выбор членом Правления

¹ Зосима (Верховская), мон. Династия священнослужителей Рябцевых Рязанской губернии // Традиции и современность. Рязань, 2007. № 7. С. 64-83.

Попечительства о бедных учениках Касимовского духовного училища. До наших дней дошла одна фотография, на которой запечатлен отец Матфий среди «учащих и учащихся Касимовского духовного училища», — видимо, в 1910-х годах, когда о. Матфий был членом Правления Касимовского духовного училища. Как только началась Первая Мировая война и в городском лазарете были размещены раненые воины, отец Матфий стал служить безвозмездно в городском лазарете и духовно окормлять раненых².

Сведения о семье отца Матфия очень скудные. Извлечены они из послужного списка батюшки за 1915 год: жена Любовь Павловна (род. 3 сентября 1870 г.) и дети: Анатолий (род. 1 января 1897 г.) обучался в 5 классе, а Виктор (род. 14 мая 1901 г.) — в 1 классе Рязанской духовной семинарии. Их младший брат Борис (род. 20 января 1904 г.) учился в том году во 2 классе мужской гимназии. Дочери: Серафима (род. 12 июня 1905 г.) в 1915 году училась в начальной школе при гимназии, а Евгения (род. 31 января 1908 г.) — в начальном училище. Младшенькая их сестра Нина (род. 8 декабря 1912 г.) в 1915 году ещё не училась³.

Про двух старших сыновей отца Матфия Рябцева сохранилась ещё информация в архивных фондах Рязанской духовной семинарии. Анатолий, по окончании Касимовского духовного училища, поступил в Рязанскую духовную семинарию в августе 1911 года; выбыл из неё в 1916 году. Свидетельство выдано 18 июня с отметкой «по окончании пятого класса для поступления в высшее учебное заведение». Какое именно образование задумал получить Анатолий Матфиевич Рябцев, неизвестно. Да и удалось ли в канун таких страшных лет? Брат его Виктор обучался в Рязанской семинарии с 1915 года, включая последний учебный год 1917/1918. Учился отлично. Дальнейшая судьба детей священномученика Матфия Рябцева неизвестна.⁴

Сведения о последних днях отца Матфия Рябцева собраны и опубликованы протоиереем Владимиром Правдолюбовым.

² *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. В 7-ми книгах. Тверь: ООО «Издательский дом «Булат», 2000.

³ *Святые и праведники земли Рязанской X-XX вв.* / Автор-составитель Татьяна Веселкина. К 2000-летию Рождества Христова. Рязань, 2000.

⁴ *Моя жизнь — Христос, и смерть-приобретение: новомученики и исповедники земли Рязанской. XX век: патерик / Рязанская митрополия Русской православной церкви ; [гл. ред. митрополит Рязанский и Михайловский Павел (Пономарев)].* Рязань: Рязань. Мир, 2012. С. 344-350.

«В ноябре 1918 года (от 13 до 16-го) отец Матфий вместе с некоторыми касимовцами был расстрелян. В памяти народной остались некоторые подробности этого события, которые не были записаны и поэтому слегка варьируются. Во-первых, причина ареста (и последующего расстрела) отца Матфия. Некоторые говорят, что о. Матфий укорял лично ему знакомого комиссара Кокорева за его жестокость. (В революцию он командовал карательным отрядом и на взгляд мирных касимовцев был очень жесток). Другие — что о. Матфий протестовал против расстрелов у стены собора. Третьи уверяют (уверяли, конечно, т. к. современников события в живых уже не осталось), что о. Матфий был арестован просто как авторитетный священник. Об уважении к нему народа так рассказывал сын соборного старосты Сергей Андреевич Иванов: „Бывало, постом, к отцу протопопу (т. е. главному священнику города) — три человека на исповедь; к отцу Иоанну (Петропавлов — второй соборный священник) человек двадцать, а к отцу Матфию (который был младшим священником собора) — больше сотни!“»⁵

«Солдаты, пришедшие арестовать отца Матфия, предложили ему спрятаться и обещали, что скажут, что не застали его дома. Он не согласился и пошел с ними. Расстрел был осуществлен у стены кладбища и трупы были переброшены через ограду на кладбище, где их потом захоронили (это в дальнем левом углу кладбища). Говорят, что солдаты стрелять в о. Матфия отказались, и его застрелил сам предводительствующий отрядом карателей Кокорев. О поведении о. Матфия в момент расстрела говорят по-разному: одни — что он благословлял своих убийц рукою, как положено священникам; другие — что он проклял Кокорева. Третья версия объединяет первые две: он сказал Кокореву: „Как человек я тебя проклинаю, а как священник — благословляю“. Вскоре после этого Кокорев заболел злокачественной волчанкой. Лицо было изуродовано гнойными язвами, при трепанации черепа гной был обнаружен и в мозгу. В муках страшной и мучительной болезни Кокорев кричал: „Отец Матвей, прости!“ В марте 1919 года Кокорев умер. Народная совесть увидела в этой болезни и смерти Кокорева Божие наказание за расстрел отца Матфия»⁶.

⁵ Правдолюбов В. С., *прот.* Религиозная история Касимова. Касимов: Издание Успенской церкви г. Касимова, 1998.

⁶ Зосима (Верховская), *мон.* Династия священнослужителей Рябцевых Рязанской губернии. С. 64-83.

Могилы расстрелянных в тот ноябрьский день сохранились до наших дней. Не забывали православные своего любимого батюшку все эти годы и ухаживали за могилами. На могиле священномученика Матфия Рябцева поставлен крест. Надпись на могиле гласит: «Протоиерей соборной церкви Рябцев о. Матфей». Но о. Матфей не имел сана протоиерея, а был третьим священником в клире Вознесенского собора. Это народная любовь возвеличила новомученика в надмогильной надписи. Улица, ведущая к кладбищу, до сих пор носит имя комиссара Кокорева, и могила комиссара до сих пор у стен Вознесенского собора.

На заседании Священного Синода 27-28 декабря 2000 года вынесено Определение о прославлении священника Матфия Рябцева в лике священномучеников.

Источники и литература

1. *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. В 7-ми кн. Тверь: ООО «Издательский дом «Булат», 2000.
2. *Зосима (Верховская), мон.* Династия священнослужителей Рябцевых Рязанской губернии // Традиции и современность. Рязань, 2007. № 7. С. 64-83.
3. *Моя жизнь — Христос, и смерть-приобретение [Текст] : новомученики и исповедники земли Рязанской. XX век : патерик / Рязанская митрополия Русской православной церкви ; [гл. ред. митрополит Рязанский и Михайловский Павел (Пономарев)].* Рязань: Рязань. Мір, 2012.
4. *Правдолюбов В. С., прот.* Религиозная история Касимова. — Касимов: Издание Успенской церкви г. Касимова, 1998.
5. *Святые и праведники земли Рязанской X-XX вв. / Автор-составитель Татьяна Веселкина.* К 2000-летию Рождества Христова. Рязань, 2000.

Р. А. Анчуков*

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ «НОВОГО АТЕИЗМА» В США И РОССИИ. Сравнительный анализ

В докладе изложены основные причины, благодаря которым такое явление как «новый атеизм» появилось на свет и обрело популярность среди современного общества. Ключевой целью доклада является сравнение причин зарождения «нового атеизма» в США и Великобритании, с той действительностью, которая окружает нас в России.

Поскольку такое явление, как «новый атеизм» появилось, как феномен англо-американского свободомыслия¹, ключевые причины его зарождения следует искать в событиях и тенденциях, имевших место истории США и Великобритании.

Истоки «нового атеизма» весьма сложны и связаны с многочисленными, взаимодействующими силами. Некоторые из них, такие как процессы секуляризации, являются их долгосрочными последствиями. Другие причины, такие как террористические акты, в особенности трагедия 11 сентября, являются более непосредственными.²

1. Ричард Докинз, один из первых и основных деятелей «нового атеизма» о причинах, побудивших его к написанию своей книги «Бог как иллюзия» говорит так: «Представьте: не было террористов-самоубийц, взрывов 11 сентября в Нью-Йорке, взрывов 7 июля в Лондоне... не было взрывающих древние статуи талибов, публичного отрубания голов богохульникам.»³ Именно опасность, исходящая от религиозного терроризма играет ключевую роль в возникновении «нового атеизма».⁴

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия // Вестник Московского Университета. сер. 7. Философия. 2015. № 1. С. 107.

² См. Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism // Secularism and Nonreligion. 2013. Vol. 2. P. 65. [Электронный ресурс] URL: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/kettell/cloud/faithless.pdf> (дата обращения: 03.02.17.)

³ Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) / пер. с англ. Н. Смелковой. М: КоЛибри (Иностранка), 2008. С. 6–7.

⁴ См. Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума (The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason) / Пер. с английского М. И. Завалова. М.: Эксмо, 2011. С. 12.

«Новый атеизм» указывает на то, что «опасность со стороны религиозной веры, выразившаяся в этом трагическом происшествии, помогает снять то «абсурдное табу»⁵, которое было наложено на критику религиозной веры».⁶

Что же касается России, то известный востоковед, эксперт Московского центра Карнеги Алексей Малащенко убежден, что исламофобия [как боязнь религиозного терроризма] в России «подогревается конфликтом на Кавказе, внутренней и внешней миграцией, исламским экстремизмом».⁷

Однако, если сравнивать данные причины, то они разнятся для США и России. По заявлению директора информационно-аналитического центра «Сова» Александра Верховского, хоть в «России очень низкий уровень толерантности к некоторым этническим группам, прежде всего к выходцам с Кавказа. Но к религии ... это имеет самое отдаленное отношение».⁸

2. Следующей причиной, общей для США и Великобритании, стала обеспокоенность по поводу растущего политического влияния религии, так же как и опасности религиозных верований.⁹ Этот фактор касается растущего политического влияния религиозных групп. Хотя в жизни Великобритании отделение церкви от государства было более заметным, в то же время обе страны испытали возрастающее влияние религии в общественной сфере начиная с рубежа веков. В США это сосредоточилось на роли Правых христиан, особенно при администрации Джорджа Буша

⁵ Фраза, принадлежавшие Ричарду Докинзу, озвученная сразу после нападения 11 сентября. Цит по. *Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism* P. 65.

⁶ *Слепцова В. В.* «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук. М., 2015. С. 21.

⁷ *Вишневецкая Ю.* Отношение к мусульманам в России: где границы толерантности [Электронный ресурс] URL: <http://www.dw.com/ru/%D0%BE%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%88%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D0%BA-%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%BC-%D0%B2-%D1%80-%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8-%D0%B3%D0%B4%D0%B5-%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D1%8B-%D1%82%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8/a-18730434> (дата обращения: 04.03.17.)

⁸ См. Там же.

⁹ Concerns about the growing political influence of religion as well as the dangers of religious beliefs — *Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism // Secularism and Nonreligion*. 2013. Vol. 2. P. 65 [Электронный ресурс] URL: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/kettell/cloud/faithless.pdf> (дата обращения: 03.02.17.)

младшего¹⁰, называемого «новыми атеистами» «типичным образчиком современных религиозных властителей»¹¹

В Великобритании, в свою очередь, проявились проблемы мультикультурализма¹² и школ веры¹³. В этом контексте «новый атеизм», как выражается Кеттел, представляет что-то вроде защитного действия арьергарда, попытки выразить несогласие с посягающими на главенство силами веры.¹⁴

В настоящее время в России мы можем услышать подобные заявления. Например, Атеистическое общество Москвы (АТОМ) во время одной из своих пресс-конференций было недовольно поведением властей и СМИ во время Пасхи. Так-же внедрение священников в солдатскую среду может побудить солдат к военным действиям, например в Чечне.

Себя же атеисты видят исключительно как защитников законных прав граждан: «Сам АТОМ призван защитить взгляды, честь и достоинство неверующих граждан».¹⁵ По этому пункту мы видим полное совпадение.

3. Вместе с усилением политического влияния религиозных групп, в США наблюдалось резкое усиление протестантского фундаментализма, для которого было характерно «буквалистское прочтение Библии, отрицание достижений современной науки, а также «борьбу», «организованную оппозицию» по отношению к разрушению традиционалистских принципов.»

¹⁰ Об этом иронично заявляет Ричард Докинз, говоря: «Джордж Буш заявляет, что Бог повелел ему захватить Ирак (жаль, что Бог не соблаговолил также послать ему откровение об отсутствии там средств массового уничтожения).» — Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) // пер. с англ. Н. Смелковой. — М: КоЛибри (Иностранка), 2008. — С 91.

¹¹ Там же. С. 304.

¹² Мультикультурализм как «взаимодействие населения с мигрантами в больших городах» — Слепцова В.В. «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомышлия: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук. М., 2015. — С. 21.

¹³ Христианские школы привозят детей в «адские домики», чтобы до смерти напугать картиной того, что может произойти с ними после смерти. — Докинз Р. Бог как иллюзия. С. 333.

¹⁴ См. Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism// Secularism and Nonreligion. 2013. Vol. 2. P. 65 [Электронный ресурс] URL: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/kettell/cloud/faithless.pdf> (дата обращения: 03.02.17.)

¹⁵ Коммерсантъ. Безбожники недовольны президентом Путиным. [Электронный ресурс] URL: <http://bezbogov.ru/ateisticheskoe-dvizhenie/ateisticheskoe-dvizhenie/bezbozhniki-nedovol-nu-prezidentom-putnym.html> (дата обращения: 03.02.17.)

Например, христиане-фундаменталисты в Америке рассматривают дарвинизм как основной корень социальных и этических несчастий.¹⁶

Когда баптисты и католики — наиболее консервативные из американских христиан, прочно обосновались в недрах Республиканской партии, священник Ричард Нейгауз становится советником президента Джорджа Буша. Когда «борьба против аборт, опытов с человеческими эмбрионами и однополых браков помогла Бушу-младшему завоевать симпатии жителей американской глубинки и стать президентом», но, вдруг, началась война в Ираке и Афганистане, «оправданная цитатами из Библии.»¹⁷

Всё это заставило американскую общественность задуматься о буквально нависшей над США угрозе христианского фундаментализма и религии, что вызвало «взрывной» интерес к атеистическим произведениям, развенчивающим религию и иронизирующим над Библией.

Сравнивая эти аспекты, мы можем отметить сходное возмущение атеистов по поводу той деятельности, которая ведёт Русская Православная Церковь в вооруженных силах, а так же недовольство выказанное ими по поводу принятого закона « о защите чувств верующих»¹⁸

4. Четвёртой причиной развития «нового атеизма» стали кардинальные преобразования в глобальных медиа-технологиях и массовых коммуникациях, происходившие с начала 1980-х. Интернет, особенно в США, способствовал созданию нового пространства для атеистов. Действительно, не только бестселлеры выполняли осведомляющую функцию для тех, кто интересовался «новым атеизмом». Именно «новый атеизм» стал носить онлайн-характер.¹⁹ Большинство действий, групп и представителей «нового атеизма» предпринимались и вещали преимущественно, если не полностью, в сети Интернет. Так же большую роль сыграли такие интернет проекты как: «Проект разум» («Project Reason») и «Фонд

¹⁶ Слепцова В.В. «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук. М., 2015. — С. 21.

¹⁷ Храмов А. Что нового в «новом атеизме» // Русский журнал. 2012. [Электронный ресурс] URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=17358> [дата обращения 04.03.17].

¹⁸ См. Федеральный закон от 29 июня 2013 г. N 136-ФЗ г. Москва «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» [Электронный ресурс] URL: <https://rg.ru/2013/06/30/zashita-site-dok.html> [дата обращения 04.03.17].

¹⁹ Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism P. 66.

Ричарда Докинза» («Richard Dawkins Foundation»),²⁰ так же различные интернет форумы и предложенное ими пространство для общения.²¹

Стоит отметить, что и Россия не остается в стороне в вопросе интернет-полемики и популяризации атеизма в сети Интернет. Среди таких популяризаторов стоит отметить деятельность Александра Невзорова, ведущего как свой сайт, так и передачи по телевидению.²²

5. Необходимо так-же отметить, что характер и развитие «нового атеизма» были также сформированы властью науки и авторитетом ученых. Что тоже весьма характерно для в продвинутых в технологическом плане обществ, таких как США и Великобритания.

Особый статус «науки и учёных в общественном сознании»²³ послужил своеобразной легитимацией для идей «нового атеизма». Авторитет научности, в свою очередь, поднял статус аргументов, приводимых защитниками «нового атеизма», многие из которых нападают на религию именно с научной точки зрения.

«Научный атеизм» требует заменить религию «подлинным (научным) знанием», возводя его в ранг добродетели. Утверждая, что религия, основанная на традиции, авторитете и «откровении» как чувстве внутренней убежденности в правоте каких-то утверждений, принуждает к слепой вере, тогда как наука открывает горизонты разума.²⁴ Данные тезисы кажутся невероятно знакомыми людям, жившим в СССР. Именно в современной России, где в памяти людей осталось время когда «научный» атеизм был обязательным предметом для сдачи в ВУЗах идеи о разуме и знания над верой обретают наибольший успех.

6. Еще одним аспектом, послужившим появлению и развитию «нового атеизма» стало отношение общества к проблемам идентичности. Политика идентичности, вместо унификации политических

²⁰ <http://www.project-reason.org/> [дата обращения 02.03.17], <https://richarddawkins.net/> [дата обращения 02.03.17].

²¹ Например: «Atheist Nexus» и «Think Atheist», популярные атеистические блоги, такие как: «Pharangyula» (автор P. Z. Myers) <http://freethoughtblogs.com/pharyngula/> [дата обращения 02.03.17.], «Butterflies and Wheels» (от Ophelia Benson) <http://www.butterfliesandwheels.org/> [дата обращения 02.03.17.] и «Why Evolution is True» (от Jerry Coyne) <https://whyevolutionistrue.wordpress.com/> [дата обращения 02.03.17.].

²² См. Сайт Александра Невзорова URL: <http://nevzorov.tv/> [дата обращения 02.03.17].

²³ Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия. Вестник Московского Университета. сер. 7. Философия. 2015. № 1 — С. 117.

²⁴ См. Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия. — С. 111.

проектов, направленных на вызов крупномасштабного социального преобразования подчеркивает отдельные группы, их образы жизни, культуру и ценности. Это, в свою очередь, предполагает переключение на микрополитику личной сферы и обращает большее внимание на ландшафт культуры как к ключевому объекту социальной и политической борьбы.²⁵

Именно грамотно расставленный акцент на политике идентичности стал, по мнению некоторых исследователей, «основной движущей силой рекламных кампаний и дебатов»²⁶, проведенных «новыми атеистами».

Исходя из этой логики, выходит, что с одной стороны «новый атеизм» является результатом большого внимания, уделяемого обществом, к светской (а не религиозной) культуре, а с другой — результатом «дифференциации групп внутри самой этой светской культуры, представленной разными направлениями свободомыслия.»²⁷

7. Так же необходимо упомянуть о великолепном риторическом таланте представителей движения «нового атеизма»,²⁸ на действие которого уповают и сами «первопроходцы нового атеизма»: «Если бы моя книга сработала так, как мне хочется, то верующие читатели, дочитав её до конца, закрывали бы её уже атеистами» — утверждает Ричард Докинз.²⁹

8. Ещё одной причиной возникновения «нового атеизма» стало не соответствие служителей Церкви проповедываемому ими учению. Особенно ярко проявилась проблема сексуального насилия, совершаемого над детьми католическими священниками.³⁰ О проблеме сексуального насилия над детьми «впервые заговорили ещё в 1950-е гг. Однако, ярче всего разгорелся скандал в 2002 г., когда газета Boston Glob запустила серию разоблачительных статей. Однако опубликованные американскими журналистами факты имели под собой вполне реальную основу.» В раздувании такого рода скандала, пользуясь демократическими

²⁵ Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism P. 66.

²⁶ Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук. М., 2015. — С. 25.

²⁷ См. Там же.

²⁸ Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия. Вестник Московского Университета. сер. 7. Философия. 2015. № 1 — С. 117.

²⁹ Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) // пер. с англ. Н. Смелковой. — М: КоЛибри (Иностранка), 2008. — С. 11.

³⁰ Например, в Бразилии, 54-летний священник изнасиловал 5-летнюю девочку. см. URL: <https://ru.tsn.ua/svit/roditeli-pyatiletney-devochki-uznali-o-ee-iznasilovanii-svyaschennikom-naudya-risunki-rebenka-732260.html>

свободами страны, активно участвовала американская общественность, возмущившаяся случаями растления детей приходскими священниками. И теперь, с того случая США едва ли не ежедневно сотрясали соответствующие скандалы.³¹ К сожалению, такого рода скандалы не являются редкостью и для нашей страны.³²

Естественно, что такие возмутительные случаи очень сильно бьют по авторитету как Христианства, так и всё религиозности в целом.³³

Мы рассмотрели основные аспекты, подготовившие общество к принятию «нового атеизма» и послужившими причинами для его возникновения. Очевидно, что идентичные причины, обусловившие успех «нового атеизма» в США, существуют и России.

Источники и литература

1. Балмасов С. Почему среди священников-католиков так много педофилов. Правда. ру. [Электронный ресурс] <https://www.pravda.ru/faith/confessions/21-04-2008/264449-church-0/> (дата обращения: 02.03.17.)

2. Вишневецкая Ю. Отношение к мусульманам в России: где границы толерантности [Электронный ресурс] URL: <http://www.dw.com/ru/%D0%BE%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%88%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5-%D0%BA-%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D0%BC-%D0%B2-%D1%80%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8-%D0%B3%D0%B4%D0%B5-%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%86%D1%8B-%D1%82%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8/a-18730434> (дата обращения: 04.03.17.)

3. Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) // пер. с англ. Н. Смелковой. — М: КоЛибри (Иностранка), 2008. — 405 с.

4. Коммерсантъ. Безбожники недовольны президентом Путиным. [Электронный ресурс] URL: <http://bezbogov.ru/ateisticheskoe-dvizhenie/>

³¹ См. Балмасов С. Почему среди священников-католиков так много педофилов. Правда. ру. [Электронный ресурс] URL: <https://www.pravda.ru/faith/confessions/21-04-2008/264449-church-0/> (дата обращения: 02.03.17.)

³² См. Уголовное дело в отношении священника Глеба Грозовского. [Электронный ресурс] URL:<http://tass.ru/info/3601864> (дата обращения: 04.04.17.)

³³ О таких случаях сексуального насилия над детьми со стороны священников не бывает упомянуть и Ричард Докинз, рассказывающий о своей знакомой, подвергшейся домогательству в 7-летнем возрасте: «Заманив её в машину, к ней стал приставать с сексуальными домогательствами местный священник.» — Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) // пер. с англ. Н. Смелковой. — М: КоЛибри (Иностранка), 2008. — С. 331.

ateisticheskoe-dvizhenie/bezbozhniki-nedovol-ny-prezidentom-putnym.html (дата обращения: 03.02.17.)

5. Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного западного свободомыслия: дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук. М., 2015. — 123 с.

6. Слепцова В. В. «Новый атеизм» как феномен современного свободомыслия. Вестник Московского Университета. сер. 7. Философия. 2015. № 1 — 118 с.

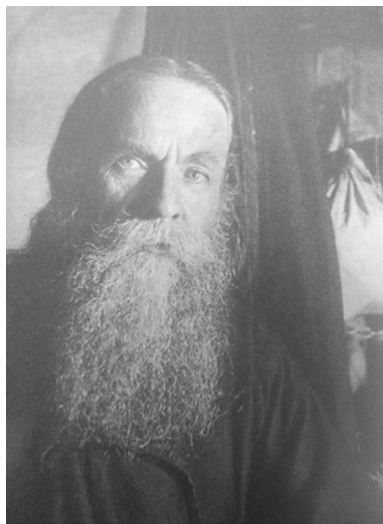
7. Храмов А. Что нового в «новом атеизме» // Русский журнал. 2012. [Электронный ресурс] URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=17358> [дата обращения 04.03.17]

8. Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума (The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason). Пер. с английского М. И. Завалова — М.: Эксмо, 2011. — 129 с.

9. Kettell S. Faithless: The Politics of New Atheism// Secularism and Nonreligion. 2013. Vol. 2. 78 p. [Электронный ресурс] URL: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/pais/people/kettell/cloud/faithless.pdf> (дата обращения: 03.02.17.)

А. В. Артемьев*

ИЕРОМОНАХ НИФОНТ (АГАФОНОВ): ПУТЬ ОТ СОЦИАЛИЗМА ДО КРЕСТА



Недалеко от Чусовского завода Пермского уезда в местечке под названием «Городище» в начале XX века был основан Благовещенский мужской монастырь. Основателем этого монастыря считается игумен Серафим (Кузнецов) получивший благословение на это дело от преосвященного владыки Палладия. Официально монастырь был закрыт властями в 1921 году, но существование монастыря прекратилось только после ареста последнего настоятеля иеромонаха Нифонта (Агафонова) в 1929 г.

Биографические сведения о схиигумене Кирилле (Агафонове) довольно скупы. Источником являются материалы архивно-следственных дел и книга В. И. Костиной «Духовный пламень Белогорья». Все, что мы знаем, это то, что схиигумен Кирилл (Николай Павлович Агафонов), 1880 г. рождения, уроженец поселка Пашия Чусовского района, семи лет был помещен в детский приют Марии Магдалины. В августе 1901 г. Николай был назначен учителем в министерскую школу в Юговский завод. Пел и читал на клиросе в Юговской церкви. В 1901 г. Николай уехал в Петербург и поступил в консерваторию. До февральской революции жил в Москве и служил артистом в одном из Императорских театров. В 1910–1917 гг. — артист и певец Московских, Ленинградских, Казанских театров. Друг Федора Ивановича Шаляпина. В 1917 г. Оставил артистическую карьеру и вернулся на родину. Жил в с. Ляды вместе с матерью — просфорницей Сретенской церкви, и сестрой Надеждой, и был псаломщиком в церкви. В 1919 — насельник Городищенского монастыря, где нес послушание на клиросе. В последствии принял постриг с именем Нифонт. В июле 1920 г. Возведен в сан иеродиакона епископом Пермским и Кунгурским

* Пермская Духовная Семинария, бакалавриат, 2 курс.

Сильвестром (А. А. Братановский). В 1921 г. он был арестован но вскоре освобожден и направлен в Введенскую церковь села Окуловка Оханского уезда. В январе 1923 года из Введенской церкви иеродиакон Нифонт был переведен на прежнее место службы в Городищенскую Благовещенскую церковь.

В 1924 г. он был возведен в сан иеромонаха и назначен настоятелем Благовещенской церкви.

В ноябре 1929 г. иеромонах Нифонт, иеродиакон Михаил и монах Паисий были арестованы и осуждены на 3 года с отбыванием срока в Вишлаг ОГПУ.

В 1932 г. после освобождения из Вишлага о. Нифонт был сослан в г. Оханск. Ему удалось устроиться сторожем в церкви Александра Невского, настоятелем которой был Иоанн Окулов.

В 1933 г. о. Нифонта снова начали вызывать на допросы. В 1935 г. к празднику Пасхи епископ Глеб (Покровский) возвел о. Нифонта в сан игумена. Позднее он принял великую схиму с именем Кирилл.

22 июля он был арестован, а 30 августа арестовали и настоятеля церкви о. Иоанна. Оба были расстреляны 22 сентября 1937 г. под Свердловском¹.

Сведения из материалов дела № 8891

19 ноября 1929 года начальнику пермского окротдела ОГПУ Коробицину был подан рапорт, в котором на основании агентурных материалов предлагалось монахов бывшего мужского монастыря под названием «Саламатова гора» Чусовского района, Пермского округа АГАФОНОВА, ОБЧИННИКОВА, и АНДРЕЕВА привлечь к ответственности по статье 58-10 УК².

После двух свидетельских показаний 19 ноября 1929 года был выдан ордер № 6 на право производства обыска и ареста вышеуказанных лиц³.

20 ноября 1929 г. в отношении арестованных была избрана мера содержания под стражей в Пермском Исправдоме № 1 в связи с тем, что находясь на свободе они могут препятствовать дальнейшему расследованию дела. После были опрошены еще 7 свидетелей некоторые из которых являлись в отношении друг друга родственниками. Все свидетельские показания похожи по структуре и по изложению фактов практически индетичны. Так, рассмотренные свидетельские показания первого свидетеля по существу являются образцом для составления

¹ Костина В. А. Духовный пламень Белогорья. Судьбы духовенства и монашества Земли Пермской XIX – XX вв. Пермь, 2015. С. 327, 330–333.

² ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 1.

³ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 20.

следующих протоколов допроса других свидетелей. Так же вызывают подозрения и постраничные подписи свидетелей — на многих листах наблюдается явное несоответствие одной и той же подписи.

21 ноября 1929 г. уполномоченным 1-ого отделения Пермского Окротдела ОГПУ Ежовым было вынесено постановление о привлечении в качестве обвиняемых насельников бывшего Городищенского монастыря. Доказательством вины иеромонаха Нифонта согласно показаниям свидетелей стали слова: «Настали последние времена. В лице коммунистов и Советской власти на землю пришел антихрист, скоро должна быть кончина мира. Жить в миру с проклятыми безбожниками становится совсем невозможно, они над духовенством издеваются, с мужика снимают последнюю рубашку, совсем голодом хотят оставить и по миру пустить»⁴. По вопросу проводимой коллективизации отзывается так: «В коммуне-колхозе будет все общее поэтому там не увидишь ни молока ни масла, коммунисты нас туда заманивают, но ходить в эти еретические коммуны не нужно, лучше не соблазняйтесь из заманчивыми расчетами. Вы знаете, что коммунистам верить ни на один грош нельзя, т.к. они всюду способны население обмануть. В этих коммунах голодом мужики насытятся и по миру с мешками пойдут <...> Честные труженики будут обрабатывать всех лодырей коммунистов, они ведь только на вас и надеются. Вступать в коммуны нужно только тогда когда узнаешь, что там не будут обдирать налогами, будут Бога почитать и заживется хорошо»⁵.

Из материалов заключительного постановления от 22 ноября 1929 г. следует:

Опрошенные обвиняемые на предъявленное им объявление виновными себя не признали и пояснили:

АГАФОНОВ НИФОНТ ПАВЛОВИЧ: «Раньше т.е. до моей артистической деятельности я занимался теоретико-познавательными вопросами К. Маркса и Ленина, теперь я этими вопросами не занимаюсь, интересуюсь больше всего работой безбожников. С амвона произношу проповеди на евангельские темы, в которых упоминаю о пришествии антихриста на землю как об обязательном явлении»⁶.

После этого следственное дело согласно приказу ОГПУ за № 172 от 1924 г. направляется на рассмотрение Особого Сопровождающего при Коллегии ОГПУ и 3 января 1930 г. коллегия ОГПУ постановила всех трех

⁴ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 69.

⁵ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 69.

⁶ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 70.

обвиняемых заключить в концлагерь Вишлаг, г. Красновишерск сроком на три года считая срок с 20 ноября 1929 г.⁷

В 1932 году Коллегия ОГПУ сократила срок заключения иеромонаху Нифонту на 6 месяцев и по отбытии срока разрешила ему свободное проживание на территории СССР⁸.

Сведения из материалов дела № 6961

5 августа 1937 г. в городе Свердловске было начато громкое дело по обвинению Агафонова Нифонта Павловича, Пьянкова Всеволода Егоровича и других по статье 58-10, 11 УК. Они обвинялись в организации фашистской банды церковников, где фигурировало до 37 человек, включая митрополитов и епископов. Согласно обвинительному заключению в Оханское Райотделение НКВД поступили сведения о том, что группа церковников ведет активную контрреволюционную деятельность, заключающуюся в к-р пораженческой пропаганде, террористических высказываниях, в совершении вредительских актов, поджогов и распространении контрреволюционной литературы. На основании этого РО НКВД были арестованы церковники: Агафонов, Пьянков, Окулов и другие в количестве 7-и человек и привлечены по делу в качестве обвиняемых. Произведенным расследованием было установлено, что группа церковников Оханского района, руководимая бывшим монахом Агафоновым и священником Пьянковым, связанная с Уральским повстанческим штабом через епископа Савельева Петра и епископа Глеба Покровского, вела активную контрреволюционную деятельность. Пьянков, будучи завербованным в контрреволюционную повстанческую организацию, произвел ряд вербовок. Эти мероприятия осуществлял и монах Агафонов. Одновременно, Агафонов, Пьянков и др. члены к-р организации привлеченные по делу распространяли к-р черносотенную литературу (протоколы сионских мудрецов) и призывали к восстанию. Все перечисленные являются активными членами контрреволюционной повстанческой организации. Будучи допрошенные с предъявлением настоящего обвинения виновными себя не признали. Имеющимися в деле материалами и свидетельскими показаниями, предъявленное обвинение названным вполне доказано, а поэтому следственное дело направляется на рассмотрение тройки УНКВД по Свердловской области⁹.

⁷ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 73.

⁸ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 74.

⁹ ПермГАНИ. Ф. 641/1 Оп. 1. Д. 6961. Л. 137, 140.

Итогом всего этого стала выписка из протокола тройки УНКВД Свердловской области 13 сентября 1937 года с постановлением Агафонова Нифонта Павловича расстрелять, а лично принадлежащее имущество конфисковать. Приговор был приведен в исполнение 22 сентября 1937 года¹⁰.

27 декабря 1954 г. сестра иеромонаха Нифонта, Надежда Агафонова обратилась к областному прокурору г. Молотов с просьбой выяснения ареста и ссылки брата, а также его местонахождения. В следствии этого прокуратура молотовской области начала проверку в марте 1955 г. законности осуждения лиц, проходящих по делу в части их принадлежности к к/р повстанческой организации. По результатам этой проверки стало известно, что Агафонов, Пьянков, Окулов и другие были арестованы Оханским РО НКВД без вынесения постановления на арест, в период с 5 по 30 августа 1937 г. Принадлежность их к к/р организации и проводимая ими анти-советская деятельность не подтвердилась. Постановлением Президиума Молотовского областного суда 27 марта 1956 года решение Тройки УНКВД Свердловской области в отношении Агафонова Нифонта и других отменить и дело производством прекратить¹¹. 1 августа 1956 года родственникам иеромонаха Нифонта было выдано свидетельство о смерти в котором было указано что он умер 21 декабря 1940 года от саркомы.

В настоящее время можно уверенно говорить о абсолютной фальсификации дела о церковниках органами НКВД. В материалах следствия, которое велось по просьбам родственников репрессированных священников, есть показания бывшего сотрудника Пермского горотдела НКВД Ветошева из которых видно, что следствие по делу церковников велось незаконными методами. Лично им был написан протокол допроса одного из обвиняемых под диктовку Мозжерина — заместителя начальника НКВД. Допрос был составлен без присутствия обвиняемого и был подписан им уже в вагонзаке при отправке в Свердловск. Также доказано, что свидетельские показания священника Калина Конона Васильевича от 16 августа 1937 года, где содержатся слова обвинения в антисоветской деятельности в адрес Агафонова, составленные бывшим начальником Оханского ГО НКВД Макаровым также сфабрикованы¹².

На сегодняшний день достоверно известно о деятельности Мозжерина в Перми. Это и диверсии на Камском мосту, и огромное количество дел с подложными документами или вообще без доказательств, но тем

¹⁰ ПермГАНИ. Ф. 641/1 Оп. 1. Д. 6961. Л. 144, 151.

¹¹ ПермГАНИ. Ф. 641/1 Оп. 1. Д. 6961. Л. 350, 360.

¹² ПермГАНИ. Ф. 641/1 Оп. 1. Д. 6961. Л. 298, 300.

не менее все обвиняемые приговорены к высшей мере наказания. Дело иеромонаха Агафонова это только первая ниточка за которую потянули следователи в 50-х годах распутывая клубок дел по фактам злоупотреблений в ходе процессов 1937-1938 гг.¹³. И хотя многие были привлечены к ответственности и к высшей мере наказания, но в том же 1942 году просьба с рассмотрением правомерности осуждения иеромонаха Нифонта была отклонена. Лишь в 1956 году власть смогла признать родственникам репрессированных в своих страшных ошибках, утаив при этом долю правды. 13 сентября 1989 г. вышло заключение в отношении иеромонаха Нифонта согласно которому он подпадает под действие статьи 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий имевших место в период 30-40-х и начала 50-х годов»¹⁴.

Сестра иеромонаха Нифонта, как и многие другие, не узнали о расстрельном приговоре осужденных и лишь только их внукам в 1991 впервые был предоставлен доступ ко всей правде. Они же и подвели итог всей этой драмы тянувшейся более полувека. Один из внуков осужденных оставил красноречивую запись на последних листах этого дела: «Считаю, что моя мать была обманута органами КГБ которые за смерть мужа, моральный ничем не восполнимый ущерб, нанесенный ей и ее детям откупились смехотворной суммой». Ответом этому было лишь молчание и дело было закрыто.

Источники и литература

1. *Дегтярева М., Дегтярева Н.* «Пусть меня расстреляют...» Следственные дела 1937 года в Пермских архивах // <http://www.pravoslavie.ru/58976.html>.
2. Дело иеромонаха Нифонта (Агафонова). ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891.
3. Дело по обвинению Агафонова Нифонта Павловича, Пьянкова Всеволода Егоровича и других ПермГАНИ. Ф. 641/1 Оп. 1. Д. 6961.
4. *Костина В. А.* Духовный пламень Белогорья. Судьбы духовенства и монашества Земли Пермской XIX — XX вв. Пермь, 2015.

¹³ *Дегтярева М., Дегтярева Н.* «Пусть меня расстреляют...» Следственные дела 1937 года в Пермских архивах // <http://www.pravoslavie.ru/58976.html>.

¹⁴ ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 8891. Л. 77.

К. С. Бабак*

ВКЛАД САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ИЗУЧЕНИЕ БРЕСТСКОЙ УНИИ 1596 ГОДА И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. — 1918 г.

Конец XVI столетия на территориях современных нам государств: части Украины, Белоруссии, Литвы и части Польши, — был ознаменован процессом, являвшимся особо важным проектом для Ватикана и папы Климента VIII, получившей наименование — Брестская уния, которая была воплощена в жизнь в 1596 году¹. Данный процесс повлек за собой разделения на религиозной и национальной почве на территориях вышеперечисленных стран². Уния сама по себе рассматривалась лишь как «...переходный этап...»³, а самой главной целью в данном проекте папский престол видел приведение русского население западных регионов исторической Руси, а также Прибалтийских государств к «...полной латинизации...»⁴, так желаемой иерархами католической церкви и политической верхушки Польского государства. Разделение Речи Посполитой в конце XVIII века привело к присоединению к Российской империи ее исторических западнорусских регионов. В данный период, а именно на рубеже XVIII и XIX столетий политические силы имперской власти направили свои усилия в данном регионе на присоединение униатов к Русской Православной Церкви⁵. Совместные усилия государства и Церкви принесли свой плод в 1839 году в городе Полоцк. Состоялся собор под председательством Преосвященного Иосифа (Семашко), являвшегося активным

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 3 курс.

¹ См.: Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 2002. С. 844.

² Апанович К. О. Православие в Речи Посполитой и Османской империи в конце XVI — первой трети XVII в. // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 61.

³ Константин (Горянов), архиеп. Брест-Литовская уния 1596 г. как церковно-политический плод догматически бесплодного унионального богословия // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 155.

⁴ Романчук А., прот., Берташ А., свящ. Иосиф (Семашко), митр. // Православная энциклопедия. Т. XXV. М., 2010. С. 659.

⁵ Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.) Критические очерки. М., 1967. С. 220.

противником унии, на котором было объявлено о воссоединении униатов с Православной Церковью⁶.

Уния и предшествующие ей процессы окатоличивания русскоязычного населения на территориях западнорусских регионов Российской империи вызывала огромный интерес для исследователей истории нашего Отечества и Русской Православной Церкви.

Как выдающиеся профессора, так и выпускники Санкт-Петербургской Духовной Академии своими научно-исследовательскими трудами в истории западнорусского региона и Брестской унии доносили мысль о неустанной борьбе против русского самосознания со стороны Польши, стремившейся «...к осуществлению своих притязаний на этнографическую часть Русской земли...»⁷. Нам бы хотелось выделить следующих профессоров и выпускника нашей Духовной Академии, внесших бесценный вклад в развитие исследовательской деятельности в данном направлении.

В дореволюционной исторической науке существовало «...особое течение — западнорусизм»⁸, которое возглавлял выдающийся профессор и преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии — Михаил Осипович Коялович (1828–1891). Его мы можем именовать первым научным исследователем феномена унии в западных регионах Российской империи⁹. Работы Кояловича крайне важны, так как профессор был лично знаком с митрополитом Иосифом (Семашко), знал его мнения по многим вопросам, но в большей степени в своих исследованиях опирался на архивные документы, что дает читателю уникальную возможность знакомства с историей унии 1596 года и ее последствий¹⁰. Рассматривая исследовательскую деятельность Михаила Осиповича, можно смело заявить, что он дышал историей унии, начиная со студенческой скамьи и до последних дней своего жизненного

⁶ См.: Цыпин В., *прот.* История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М., 2006. С. 182.

⁷ Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Мн., 1997. С. 12.

⁸ Романчук А., *прот.* Киприанович Г. Я. // Православная энциклопедия. Т. XXXIII. М., 2013. С. 730.

⁹ См.: Черепица В. Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно, 1998. С. 30–31.

¹⁰ См.: Романчук А., *прот.* Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. Москва — Минск, 2015. С. 18.

пути, что мы видим из множественных его научных трудов, но самым важным научным исследованием мы можем именовать труд «История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям» (СПб., 1884)¹¹.

Профессор Чистович Илларион Алексеевич (1828–1893) знакомит читателя с отношением российской власти к унии, имевшей целью полное соединение населения западнорусских земель с папским престолом, передавая нам исторические фазисы народной южно-русской жизни, а именно о борьбе «...за народность и существенный элемент ее — веру...»¹² в сочинении «Очерк истории западно-русской Церкви» (СПб., 1867).

Одним из выдающихся исследователей униатского вопроса является и выпускник нашей Духовной Академии, а также ученик Михаила Осиповича Кояловича — Григорий Яковлевич Киприанович (1846–1915)¹³. В его трудах особое внимание уделяется воссоединению униатов в 1839 году и личности одного из выдающихся «...русских церковных деятелей XIX века...»¹⁴ — Преосвященного Иосифа (Семашко), который был одним из тех заботившихся «...о независимости своей церкви от Римского порабощения...»¹⁵. Это мы видим в труде «Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского, и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 году» (Вильна, 1897). Данное исследование Киприановича обладает «...обширным материалом»¹⁶, что дает нам по праву именовать его «...вершиной исследований темы православными авторами в XIX веке»¹⁷.

¹¹ См.: *Черепица В. Н.* Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно, 1998. С. 31.

¹² *Чистович И. А.* Очерк истории западно-русской Церкви. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1867. С. 2.

¹³ См.: *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918 гг.): Приложения к диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия Карпука Дмитрия. СПб., 2008. С. 11.

¹⁴ *Яблонский А.* Митрополит Иосиф (Семашко) (к 100-летию со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии. М., 1968. № 11. С. 61.

¹⁵ *Иосиф (Семашко), митр.* Записки Иосифа митрополита Литовского. В 3 т. Т. 1. СПб., 1883. С. 27.

¹⁶ *Смирнов П. С.* Отзыв доцента П. С. Смирнова о том же сочинении // Журнал заседаний совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1899–1900 учебный год. СПб., 1902. С. 180.

¹⁷ *Романчук А., прот.* Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. Москва — Минск, 2015. С. 21.

Феномену унии в истории западных регионов еще неразделенного Российского государства посвящалось множество научных трудов. Особый вклад в исследование истории Православной Церкви в западнорусском крае, Брестской унии 1596 года, предшествующих и последующих ей событий, внесла и Санкт-Петербургская Духовная Академия. В период с 1889 по 1918 гг. из всех защищенных шестидесяти пяти магистерских диссертаций шесть были посвящены вышеуказанным темам, то есть более 9 % магистерских работ¹⁸. Без всякого сомнения, данная цифра указывает нам на интерес к исследованию данного вопроса.

Источники и литература

1. *Апанович К. О.* Православие в Речи Посполитой и Османской империи в конце XVI — первой трети XVII в. // *Христианское чтение.* 2016. — № 6. С. 59–74.
2. *Иосиф (Семашко), митр.* Записки Иосифа митрополита Литовского. В 3 т. Т. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1883. — 745 с.
3. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М.: Изд-во Эксмо, 2002. — 1024 с.
4. *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918 гг.): Приложения к диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия Карпука Дмитрия. СПб., 2008. — 238 с.
5. *Константин (Горянов), архиеп.* Брест-Литовская уния 1596 г. как церковно-политический плод догматически бесплодного унионального богословия // *Христианское чтение.* 1997. — № 14, С. 149–156.
6. *Коялович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Мн.: Лучи Софии, 1997. — 688 с.
7. *Романчук А., прот.* Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. Москва — Мн.: Общество любителей церковной истории, 2015. — 447 с.
8. *Романчук А., прот.* Киприанович Г. Я. // *Православная энциклопедия.* Т. XXXIII. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2013. — С. 730–731.
9. *Смирнов П. С.* Отзыв доцента П. С. Смирнова о том же сочинении // *Журнал заседаний совета С.-Петербургской Духовной Академии за 1899–1900 учебный год.* СПб., 1902. — С. 175–185.

¹⁸ См.: *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918 гг.): Приложения к диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия Карпука Дмитрия. СПб., 2008. С. 8–18.

10. Церковь в истории России (IX в. — 1917 г.) Критические очерки. М.: Изд-во «Наука», 1967. — 336 с.

11. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. — 816 с.

12. Черепица В. Н. Михаил Осипович Коялович. История жизни и творчества. Гродно: ГрГУ, 1998. — 328 с.

13. Чистович И. А. Очерк истории западно-русской Церкви. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Типография Департамента Уделов, 1867. — 112 с.

14. Яблонский А. Митрополит Иосиф (Семашко) (к 100-летию со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии. М., 1968. — № 11 (ЖМП). С. 61–65.

В. С. Бабенко*

СПОР ОБ ИМЕНИ БОЖИЕМ

XX век — эпоха максимального напряжения, политического, экономического, дипломатического, религиозного. Именно в это время возникает на Святой горе возникает новое движение, переосмысляющее вековой опыт христианской аскезы — имяславие (ономатодоксия). Появлению и распространению имяславия способствовал упадок духовности и возросший интерес к мистике. Обожение, богообщение — всё это заложено в человеческую природу и ищет возможности своей реализации. Именно по этой причине научный прогресс, даже культурное развитие и экономическое благоденствие не могут удовлетворить этой естественной человеческой потребности в общении с Богом. При этом такое общение не должно быть абсолютно безрезультатным. Порой, даже философия не может дать человеку того, чего он ищет в мистике. Именно практическая сторона христианской мистики послужила основой для возникновения движения, которое стремительно возрождало интерес к исихазму — имяславияю.

В настоящее время вопрос имяславия рассмотрен митрополитом Иларионом (Алфеевым) в его труде «Священная тайна Церкви», где изложена история возникновения вопроса о почитании имени Божия фундаментально, начиная ещё с Ветхозаветного периода. Имяславие зародилось на Афоне в 1907, чему послужила публикация книги схимон. Илариона (Дормычева) «На горах Кавказа».¹ В этом труде афонский схимник рассматривает в основном монашескую аскетику, излагая учение об Иисусовой молитве. Больше всего внимания привлекают третья и четвёртая главы, где автор кратко излагает сам имяславский взгляд и аргументацию к нему на основании Священного Писания и святоотеческих высказываний: «...Сын Божий — Сам ... во Святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми Своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества.»² Иисусова молитва становится центром

* Одесская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ См. об этом *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров — СПб., 2007. Глава V. С. 298.

² *Иларион (Дормычев), иеросхим.* На горах Кавказа // <https://www.litmir.me/br/?b=117688&p=12/>.

молитвы вообще, т.е. все молитвословия в конечном итоге приводят к имени Иисус, на котором сосредотачивается человек умом и сердцем³. Главная мысль имяславия — «имя Господа есть Сам Господь»⁴ — была использована св. прав. Иоанном Кронштадским в его знаменитом труде «Моя жизнь во Христе».⁵

Вскоре книга схимон. Илариона (Дормычева) оказывается в руках иеросхимонаха Антония (Булатовича) — будущего активного сторонника имяславского движения, но изначально его рационального критика. Само «обращение» в имяславие иеромонаха Антония носит весьма странный характер. Сперва он признал неправомерность тезиса «имя Божие есть Сам Бог», но впоследствии, узнав, кому он принадлежит, сразу же становится сторонником ономатодоксии: о. Антоний принял на веру высказывание своего духовного наставника — протоиерея Иоанна Сергиева (Кронштадского)⁶. Здесь вопрос о влиянии ещё при жизни признанного людьми святым праведного кронштадского пастыря становится остро. Однако высказывание о. Иоанна на счёт Божия имени — это вырванная из пространного контекста духовных размышлений (а не догматического сочинения!) цитата, это небольшой духовный этюд, пролетевшая мысль, не претендующая на статус догмата. Но всё же в прошлом духовное чадо прав. Иоанна Кронштадского становится сторонником имяславия именно после прочтения цитаты «имя Господа есть Сам Господь» у своего уже усопшего наставника.

В 1912 г. иеросхимонах Антоний публикует свою «Апологию» ономатодоксии⁷, где сразу же называет своих оппонентов еретиками⁸. В то же время это произведение внесло некую ясность в имяславское учение⁹. Впрочем, ригоризм Булатовича можно понять, ведь первая серьёзная синодальная критика нового почитания имени Бога была составлена тогда ещё архиепископом Антонием (Храповицким), который даже не ознакомился со всем идейным учением ономатодоксии¹⁰. Именно в это

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ См. об этом *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/moja_gizn vo_hriste/2_2/.

⁶ *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Глава VI. С. 346-347.

⁷ Там же. Глава VII. С. 421.

⁸ *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология // <http://omolenko.com/imyaslavie/apologiya.htm?p=1#p1-frwd2/>.

⁹ *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Глава VII. С. 421.

¹⁰ Там же. Глава VIII. С. 483-484.

время начинаются первые богословские схватки между сторонниками и критиками имяславия. Архиепископ Антоний (Храповицкий) отмечал, что книги Илариона (Дормычева) и Антония (Булатовича) разнятся между собой. Однако он изначально выступает ярким противником имяславия.¹¹ Действительно, доклад владыки Антония написан в довольно резкой форме. Нет никакого компромисса и попытки разрешить вопрос. «Прелесть», «нелепое суеверие»¹² — так выражает своё отношение к имяславью архиеп. Антоний.

Вторым богословом Синода, составившим негативный отзыв об имяславии, был архиеп. Никон (Рождественский)¹³. Он сделал нейтральное замечание в отношении имяславия: «Явилось учение, доселе Церковью не рассмотренное, а потому и в ее вероизложениях — ни положительно, ни отрицательно не сформулированное».¹⁴

Также одним из первых критиков имябожия выступал Сергей Владимирович Троицкий, который участвовал в «Афонском деле» как церковный канонист¹⁵. Троицкий в своей аргументации ссылается на свят. Григория Нисского и его полемику с Евномием. «Источник происхождения имён не в Боге, а в самом человеке»¹⁶, — одно из важных заключений полемики двухтысячелетней давности. Сергей Владимирович действительно взвешенно и подробно излагает и выражает мнение церковной иерархии, не поверхностно рассматривая ономотодоксию. Сравнивая последнее с евномианской доктриной, он пишет: «Если учение имябожников совпадает с учением Евномия, осуждённым и св. отцами и всю Церковью на Втором Вселенском соборе, то одно указание на такое совпадение есть уже полное ниспровержение учения имябожников»¹⁷. Впрочем, кажется одного этого основания недостаточно, однако оно уже служит весомым доводом критики. А сторонники движения ссылались на уже неоднократно упоминаемого практика монашеской жизни в миру — прав. Иоанна Кронштадтского. Осознавая это, Троицкий

¹¹ Там же. Глава VIII. С. 484.

¹² Антоний (Храповицкий), архиеп. О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» Антония (Булатовича) // http://test.pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Docum/BF/2015/06/svAntoniy_Hrapov.pdf/.

¹³ Там же. Глава VIII. С. 491.

¹⁴ Никон (Рождественский), архиеп. Меч обоюдоострый. Великое искушение около святейшего имени Божия. С. 114.

¹⁵ Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Глава VIII. С. 514.

¹⁶ Там же. Глава I. С. 2.

¹⁷ Троицкий С. В. «Об именах Божиих и имябожниках». Глава IV, с. 57.

решается обсудить назревший вопрос: «А был ли в действительности кронштадский пастырь идеологом имяславия?». Сергей Владимирович сразу же высказывается в пользу соборного авторитета Святой Церкви, констатируя тот факт, что именно Мать-Церковь является «хранительницей и выразительницей истинного учения веры»¹⁸. Однако далее он настаивает, что о. Иоанн не был никаким имябожником, оправдывая его неточным формулированием выражения. Троицкий приходит к окончательному для него выводу, что Иоанн Кронштадтский мыслил всегда в духе общецерковного учения.¹⁹

В дальнейшем главными идеологами имяславия становятся лица намного большего масштаба, чем Дормычев или Булатович. Это свящ. Павел Флоренский и русский философ А. Ф. Лосев. Первый из них — это человек нестандартного мышления, нередко выходивший за рамки ортодоксальной философии, «ведь у о. Павла и оккультизм, и мистика, и математика, и самоновейшая физика»²⁰. Если мистическая сторона имяславского вопроса была относительно ясна, то догматическая требовала строгой точности, чего в этом учении ранее не было, поскольку именно живой опыт афонской мистики составляет противовес западной схоластике. Именно Флоренский и Лосев доработали это учение, довели его до целого религиозно-философского движения. «Столп и утверждение истины» — фундаментальный труд Флоренского, который охватывает целый ряд вопросов. В этом произведении о. Павел даёт некоторые послышки на свой имяславский взгляд: «Имя Христово есть мистическая Церковь!»²¹. Вот какую сентенцию выдвигает Флоренский: «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя»²². Митрополит Иларион (Алфеев) приходит к выводу, что Флоренский в своём имяславии опирается на учение святителя Григория Паламы, который рассматривает два модуса бытия Бога: с одной стороны непостижимая Божественная сущность, с другой стороны доступная познанию Божественная энергия. И имя Божие в этом русле — пункт встречи «божественной и человеческой энергий»²³.

¹⁸ Там же. С. 152.

¹⁹ Троицкий С. В. «Об именах Божиих и имябожниках», глава IV. С. 152-171.

²⁰ Гаврюшин Н. К. Русское Богословие. Очерки и портреты — Нижний Новгород, 2011. С. 455.

²¹ Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. // <http://predanie.ru/florenskiy-pavel-ierey/book/183910-stolp-i-utverzhdenie-istiny/>.

²² Флоренский Павел, свящ. Сочинения. Т. 3, часть I, с. 358.

²³ Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви, глава XI, с. 746.

Второй яркий представитель имяславия как формы религиозной философии — А. Ф. Лосев. Лосев рассматривает философское обоснование оноματοдоксии. Здесь имяславие представлено намного ярче. Лосев отвечает и вопрос о вечности имени Божия — «имя Божие является Его силой и энергией и неотделимо от самого Бога. Имя это вечно»²⁴. Для него исихазм — неотъемлемая часть практики имяславия: «Всякий монах, решивший совершать ... Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т. н. исихастов»²⁵. Имяславие в интерпретации Лосева напоминает некое гностическое учение внутри Церкви и «остаётся в Церкви непоколебленным в течение столетий. Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов»²⁶. Именно Лосев предлагает догматическое учение имяславия в систематизированном виде. Алексей Фёдорович утверждает, что на имяславие отрицает крайности как абсолютной непознаваемости Бога, так и полной Его постижимости²⁷. В то же время величайшая из существующих и доступных человеку Божественных энергий — это имя Божие; сосудом, вместилищем этой энергии человек и призван стать. «Бог и человек владеют одним и тем же именем»²⁸, — так человеку становится доступным обожение. Но обожение это происходит не по природе, а по благодати, поскольку первое представляет из себя пантеизм. И, наконец, Лосев формулирует краткое определение всего имяславского учения: «Имя Божье есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще»²⁹. Исходя из стилистических выражений Лосева, кажется, что он рассматривает соответствие православной догматики имяславия, а не наоборот: «имяславие обосновывает и проясняет православную догматику в целом»³⁰.

Ещё одним сторонником имяславского учения был также талантливый писатель и богослов протоиерей Сергей Булгаков. Для Булгакова

²⁴ Там же. С. 746.

²⁵ Там же. С. 9.

²⁶ Там же С. 8.

²⁷ Там же. С. 14.

²⁸ Там же. С. 15.

²⁹ Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы — Издательство «Алетейя». СПб 1997. С. 15.

³⁰ Там же. С. 15.

имя — антиномия. То, что является переходом от небытия к бытию. Именно поэтому «Имя Божие никоим образом не может быть истолковано просто как синоним, описательное выражение, заменяющее Бог, но обозначает особый способ присутствия Божия, силы Его именно в Его Имени. Имя Божие соединяется и сближается с понятием Славы Божией, которая даже любителями упрощенной синонимики не может быть отнесена просто к описательным выражениям»³¹. «Имена Божии не могут рассматриваться как чисто человеческие создания»³², — далее о. Сергей рассуждает о том, что имена Божественные не вечны, однако они — продукт сверхъестественного Откровения, а значит не изобретены людьми, но Сам Бог их открыл человеку. В этом русле становится понятным, почему имя — Божественная энергия, как считают сторонники имяславия. Энергию можно понять как действие, как проявление Божественной природы, которая непостижима, однако открывает себя через эту самую энергию. В этом, разумеется, присутствуют яркие черты влияния паламизма, который обнаруживает свою взаимосвязь с имяславием по мере его развития в трудах сторонников. «Вопрос о происхождении имён Божиих рассматривается Булгаковым в контексте паламитского различения между сущностью и энергиями Божиими»³³. Этим исихастским богословием пронизано всё имяславие. Несмотря на свою близость к евномианству, пантеизму, оно всё же было лишено этих крайностей благодаря талантливым представителям этого «новоисихазма». Именно поэтому до сих пор остаётся целый ряд неосвещённых проблем. Всё это оставляет чёткое разрешение проблемы современному богословскому ренессансу.

Источники и литература

1. *Антоний (Булатович), иеросхим.* Апология // <http://omolenko.com/imyaslavie/apologiya.htm?p=1#p1-frwd2/>
2. *Антоний (Храповицкий), архиеп.* О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» Антония (Булатовича) // http://test.pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Docum/BF/2015/06/svAntoniy_Hrapov.pdf/
3. *Булгаков Сергей, прот.* Философия имени // http://krotov.info/library/02_b/ul/gakov_s_030.htm/

³¹ Булгаков Сергей, прот. Философия имени // http://krotov.info/library/02_b/ul/gakov_s_030.htm/.

³² Там же.

³³ *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. Глава XII. С. 778.

4. *Вениамин (Федченков), митр.* Имяславие //https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Fedchenkov/imjaslavie/
5. *Гаврюшин Н. К.* Русское Богословие. Очерки и портреты – Нижний Новгород, 2011.
6. *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров – СПб., 2007.
7. *Иларион (Дормычев), иеросхим.* На горах Кавказа.//https://www.litmir.me/br/?b=117688&p=12/
8. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе //https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/moja_gizn_vo_hriste/2_2/
9. *Лосев А. Ф.* Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. Издательство «Алетейя» – СПб., 1997.
10. *Лосев А. Ф.* Философия имени //http://predanie.ru/losev-aleksey-fedorovich/book/72798-filosofiya-imeni/
11. *Никон (Рождественский), архиеп.* Меч обоюдоострый. Великое искушение около святейшего имени Божия. Электронная книга – Директ-медиа М., 2014.
12. *Троицкий С. В.* «Об именах Божиих и имябожниках». СПб, 1914 //https://azbyka.ru/
13. *Флоренский Павел, свящ.* Сочинения. Т. 3 – М., 2000.
14. *Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах.//http://predanie.ru/florenskiy-pavel-ierey/book/183910-stolp-i-utverzhdzenie-istiny//

*И. А. Баранов**

ЯРОСЛАВСКИЙ ПЕРИОД СЛУЖЕНИЯ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА) В КОНТЕКСТЕ ГОНЕНИЙ НА РУССКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ В XX ВЕКЕ

XX век был отмечен нелегкой судьбой Русской Православной Церкви — были закрыты и уничтожены тысячи храмов и монастырей, десятки тысячи священнослужителей, монашествующих и простых верующих были подвергнуты репрессиям со стороны коммунистической власти.

Несмотря на то, что самый кровавый период богоборчества, начало которому положили события 1917 г., пришелся на 30-е гг. минувшего столетия, за все 70 лет существования советской власти многострадальная Русская Православная Церковь все равно в той или иной степени подвергалась гонениям.

Говоря о преследовании Православия в нашем Отечестве в целом, в качестве одного из примеров можно остановиться на истории Ярославской епархии, которая является одной из пяти древнейших кафедр РПЦ.

За более чем тысячелетнюю историю ее существования здесь трудилось немало выдающихся иерархов Русской Церкви: святители Ростовские Леонтий, Исаия, Иаков, Димитрий, митрополит Иона Сысоевич, святитель Иов, первый Патриарх Московский; священномученик Арсений (Мацеевич); Всероссийский Патриарх Тихон и многие другие. Не стал исключением и митрополит Никодим (в миру — Борис Георгиевич Ротов), которому посвящен наш доклад и который сыграл одну из ключевых ролей в сохранении духовного потенциала, давшего мощный импульс для возрождения Русской Православной Церкви в настоящий период ее истории.

Пастырская деятельность будущего митрополита началась в сложное послевоенное время, когда 17 августа 1947 года он был рукоположен во диакона, а потом пострижен в монашество с именем Никодим, в честь праведного Никодима — тайного ученика Христа. Впоследствии свое иноческое имя владыка оформил и как гражданское. Иеродиакон Никодим был приписан к Ярославскому архиерейскому дому, приехав в наш город из Рязани вместе со своим духовным наставником архиепископом Димитрием (Градусовым), переведенным в Ярославль в 1947 году.

* Ярославская духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

Через 2 года, 20 ноября 1949 года, иеродиакон Никодим был рукоположен владыкой Димитрием в пресвитерский сан и сразу приступил к выполнению своих пастырских обязанностей в эпоху, отмеченную и гонением на Церковь, и послевоенной разрухой, и голодом.

В первый этап своего служения он окормлял верующих нескольких приходов Ярославской епархии, а именно храма Рождества Христова в селе Давыдово Толбухинского (ныне Ярославского) района, потом был штатным священником Покровского храма города Переславля-Залесского, а с 7 августа 1950 года назначен настоятелем единственного действующего в Угличе храма Царевича Димитрия «на Поле» и одновременно благочинным Угличского округа.

Как вспоминает Святейший Патриарх Кирилл, о первом месте служения своего духовного наставника на Ярославской земле он услышал еще в 1965 году, учась в Ленинградской духовной семинарии, и уже будучи в то время иподиаконом приснопамятного митрополита Никодима.

«Любовь к этому месту, то есть к храму села Давыдово, — как свидетельствует Предстоятель нашей Церкви, — владыка Никодим сохранил на протяжении всей своей жизни и часто вспоминал за чайным столом — именно тогда и проходили беседы в воспоминаниях о Ярославской земле и в том числе об этом святом месте». Святейший Патриарх рассказывает, что владыка Никодим, даже находясь на Ленинградской кафедре, поддерживал добрые человеческие отношения с ярославскими священнослужителями, которые довольно часто приезжали к нему в гости.

Одним из таких посетителей был архимандрит Павел (Груздев), как известно, 18 лет проведший в сталинских лагерях. Из уважения к его исповедничеству владыка Никодим всегда принимал отца Павла в первую очередь, несмотря на то, что в приемной правящего архиерея Ленинградской митрополии могло находиться довольно много людей, и притом весьма значительных.

Впоследствии в храме села Давыдово после иеромонаха Никодима в течение 34 лет бесменно служил архимандрит Венедикт (Воробьев), который попал туда исключительно по благословию своего предшественника. Так, в 1965 году, еще совсем молодым, он поступил вместе с тогда еще Владимиром Гундяевым в Ленинградскую духовную семинарию, по окончании которой по благословию ее ректора — митрополита Никодима — он и приехал служить в село Давыдово.

Высокопреосвященнейший ректор, посылая о. Венедикта в с. Давыдово, пророчески произнес: «Служи до конца». Так все и произошло.

Несмотря на то, что в это время духовенство, редко задерживаясь на одном месте, часто переводилось в другие храмы под давлением светских властей, притом без всякой вины или дисциплинарных взысканий, в Христорождественском храме архимандрит Венедикт прослужил без малого треть века — до самой своей смерти в 2005 году.¹

Что касается служения отца Никодима в храме Царевича Димитрия «на Поле» города Углича, то до него настоятелем этого храма был не менее выдающийся пастырь Русской Церкви — священник Сергей Ярославский — впоследствии архиепископ Костромской и Галичский Кассиан. Всю жизнь этих двух людей связывали теплые дружеские отношения. Именно благодаря этим столпам Церкви Русской удалось отменить закрытие Царевского храма в 1961 году — в самый разгар хрущевских гонений на Церковь. В это время владыка Никодим, уже будучи правящим архиереем Ярославской епархии, принял единственно правильное на тот момент решение — вернув в этот храм всеми уважаемого и авторитетного архимандрита Кассиана из глухого, находящегося в дремучем лесу сельского храма Архангела, что «в Бору», где архимандрит Кассиан, кстати кандидат богословия, жил в маленькой сторожке под колокольней.²

Как храм Царевича Димитрия в Угличе, так и церковь Архангела Михаила, в это время представляли собой своеобразный «монастырь в миру», так как при этих храмах подвизались многие монашествующие не только из окрестных закрытых монастырей — Богоявленского, Алексеевского, Паисиевого и прочих, но из известных обителей, например, Валаамской.

Рассуждая о судьбе русского монашества в этот нелегкий период истории, стоит отметить, что иночествующие из закрытых российских обителей старались держаться в основном при тех приходских храмах, где настоятельствовали именно монахи. Не стал исключением и храм Царевича Димитрия.

Так, в 40-70-е гг. XX века здесь образовалась прочная монашеская община, состоящая в основном из сестер разоренного Угличского Богоявленского женского монастыря.

¹ Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла 11 сентября 2010 года в храме Рождества Христова села Давыдово Ярославской области // <https://www.youtube.com/watch?v=oNr0uXfKTo>.

² «Царевские старцы и молитвенники (духовное наследие угличского храма царевича Димитрия «на Поле»)». — Углич, 2014.

Благодаря сестрам этой общины в это время богослужения в храме совершались по монастырскому уставу. Владыка Никодим, еще будучи настоятелем этого храма, стал продолжателем дела своих предшественников — окормляя эту монашескую общину и всячески оберегая ее от посягательства богоборческой власти.

Иеромонах Никодим служил в храме Царевича Димитрия вместе с иеромонахом Авелем (Македоновым) — будущим архимандритом.

Впоследствии именно благодаря владыке Никодиму и архимандриту Авелю удалось избежать исчезновения русского монашества на Афоне, однако это тема для отдельного доклада.

Возвращаясь к личности владыки Никодима, в 1950 году, еще будучи настоятелем единственного храма в Угличе, он поступил в Ленинградскую духовную семинарию, окончил ее экстерном через 3 года и сразу же был зачислен в число студентов Ленинградской духовной академии, досрочно окончив ее курс по первому разряду через 2 года, то есть уже после смерти Сталина.

Еще обучаясь в семинарии, в январе 1952 года, о. Никодим был переведен в Ярославль и назначен клириком Феодоровского кафедрального собора, а также личным секретарем архиепископа Ярославского и Ростовского Димитрия. Через некоторое время ему было определено стать ключарем собора, а в декабре 1954 года и исполняющим обязанности настоятеля главного храма епархии.³ Пробыв в этой должности лишь год с небольшим, 25 февраля 1956 года иеромонах Никодим был назначен сотрудником Русской Духовной миссии на Святой земле и в связи с этим отбыл в Иерусалим.

Надо отметить, что это был необыкновенно сложный период существования Русской духовной миссии, так как у Советского Союза в это время не было дипломатических связей с молодым государством Израиль и, кроме того, совершенно пресекался приток паломников ко Гробу Господню из прежде православной России. Поэтому перед сотрудниками Миссии стояла сложнейшая задача сохранить позиции Русского Православия на Святой земле в сложившихся условиях.

Так закончился первый период служения будущего митрополита Никодима на Ярославской земле.

23 ноября 1960 г. — уже в сане епископа, владыка Никодим вновь прибывает на Ярославскую землю, став к тому времени еще и постоянным

³ <https://drevo-info.ru/articles/491.html>.

членом Священного Синода по долгу своей службы — как председатель Отдела Внешних Церковных Сношений.

Его служение на Ярославской земле в сане епископа было недолгим, но оставило значительный след. Видя забвение жителями Ярославской земли своих христианских корней, он учредил празднование в честь Собора Ростово-Ярославских святых в день памяти Святителя Леонтия — 5 июня.

Владыка был ревностным пастырем Церкви Русской. Это выразилось и в том, что он сохранил чтимую Ватопедскую икону Божией Матери, принадлежавшую некогда святителю Димитрию Ростовскому, и честную главу святителя Исаии, епископа Ростовского, которые впоследствии были возвращены в Спасо-Яковлевский монастырь.⁴

Как уже упоминалось выше, с владыкой Никодимом связано имя одного известного ярославского старца — архимандрита Павла (Груздева). Именно владыка Никодим постриг его в монашество и рукоположил в сан иеромонаха. Сам отец Павел, всегда с благоговением относившийся к памяти митрополита Никодима, так свидетельствовал о нем: «До сих пор имя Владыки Никодима служит предметом самых горячих споров, из которых несомненно вытекает только одно — этот человек так спешил исполнить свое предназначение, что часто повторял слова великого русского полководца: «Мне нужно воевать, а потом пусть рассудит меня история».⁵

14 мая 1963 года, то есть меньше чем через 3 года, второй этап Ярославского периода служения владыки Никодима завершился, так как Священный Синод Русской Православной Церкви освободил его от управления Ярославской епархией и назначил на управление Минской кафедрой с возведением в сан митрополита. За это время, используя возможности своего высокого положения, владыка Никодим отстоял от закрытия и передачи в ведение музея настоящей жемчужины Русского Православия — Воскресенского собора Романово-Борисоглебска с его чудотворным образом Спасителя. Туда владыка неоднократно привозил различные иностранные делегации, по возвращении которых на родину в западной прессе нередко публиковались восторженные отзывы, что значительно остудило богоборческий пыл советских властей, во что бы то ни стало пытавшихся закрыть этот прекрасный храм.

⁴ Журнал Московской Патриархии. Март 2008.

⁵ «Последний старец». Жизнеописание архимандрита Павла (Груздева). — Ярославль, 2004.

Подводя итоги сказанного, в общей сложности служению на Ярославской земле митрополит Никодим отдал 10 лет, то есть треть своей многотрудной пастырской жизни, завершившейся 5 сентября 1978 года в Риме на аудиенции у папы Иоанна Павла 1, которого уже тяжелобольной владыка Никодим пытался отговорить от открытия католических епархий на территории Украины. Надо сказать, что эти труды значительно отсрочили католическую экспансию на исконно канонической территории Русской Православной Церкви почти на 20 лет. Однако за это владыке пришлось поплатиться жизнью, как поплатились жизнью за свои религиозные убеждения и верность Христу десятки тысяч русских священнослужителей и мирян в период гонений.

Источники и литература

1. Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. «Человек Церкви». К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего экзарха Западной Европы (1929-1978) — М., 1998.
2. «Царевские старцы и молитвенники (духовное наследие угличского храма царевича Димитрия «на Поле»)». — Углич, 2014.
3. Православная энциклопедия «Древо» (<https://drevo-info.ru/articles/491.html>)
4. Журнал Московской Патриархии. — Март, 2008.
5. «Последний старец». Жизнеописание архимандрита Павла (Груздева). — Ярославль, 2004.
6. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла 11 сентября 2010 года в храме Рождества Христова села Давыдово Ярославской области. (<https://www.youtube.com/watch?v=oNr0uXfKTo>)
7. *Выдрин И.В.* «Митрополит Никодим». (http://www.odinblago.ru/istoriya_rpc/mitr_nikodim/v_yaroslavskoy_zemle).

СИСТЕМА ЖАНРОВ ПСАЛТИРИ

Псалтирь — духовно-богословское и духовно-литературное произведение, воплощающее связь и единство Бога, человека и мира. Предметом исследования является Псалтирь на церковнославянском языке, которая употребляется в богослужении Русской Православной Церкви. В состав этой книги входит 151 псалом, которые обнаруживают различную речевую композицию. Речевая композиция является компонентом структуры литературного произведения и при этом представляет собой систему стилистических приёмов¹. Она может быть ориентирована на лицо говорящего (монолог), на собеседника (диалог) и обобщение духовных переживаний на широкую аудиторию (для 1, 2, 3 лица — полилог).

Изучение речевой композиции Псалтири позволяет оценить напряжение духовного содержания Текста, особенно в тех случаях, когда происходит взаимодействие, комбинация типов речевой организации, а также выявить систему жанров псалмов, определить их специфику, и их последовательное использование как связующее звено между творениями отцов ветхозаветного и новозаветного периодов. Внимание к внутритекстовой речевой организации Псалтири позволяет обосновать жанровую квалификацию данного произведения прежде всего с точки зрения филологии.

Первым ученым, который обратил внимание на литературную форму текста Псалтири, был немецкий библеист Герман Гюнкель. Исследователь выделил пять основных жанров псалмов, учитывая при этом связь их формы и функции.

1. Гимны хвалы:
 - псалмы возведения на престол;
 - чествующие Бога как царя;
 - псалмы Сиона.
2. Групповые плачевные псалмы.
3. Царственные псалмы (имеющие отношение к земному царю).
4. Индивидуальные плачевные псалмы.

* Таврическая духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Николаев А. И. Основы литературоведения: учебное пособие для студентов филологических специальностей. — Иваново: ЛИСТОС, 2011 С. 61.

5. Индивидуальные песни благодарения.

Также учёный выделил дополнительные категории:

6. Псалмы, объявляющие благословения и проклятия.

7. Песни странников.

8. Национальные песни благодарения.

9. Псалмы, излагающие исторические события.

10. Псалмы о Законе (о Торе).

11. Пророческие псалмы.

12. Псалмы мудрости.

Профессор Уолтер Зорн, отдавая должное Гюнкелю как первому библеисту, создавшему научный подход к жанровой классификации Псалтири, тем не менее, отмечает сильное обобщение ученым жанровых границ². Классификация Белингера учитывает недостатки обобщенности предыдущих исследований. При этом обращается внимание на литературные формы, контекст, содержание текста и лексику.

Учёный выделил 4 основных жанра псалмов:

1. Хвалебные:

- гимны общего содержания;
- псалмы сотворения;
- псалмы восшествия на престол;
- псалмы Сиона;
- вводные литургии;
- гимны с пророческими предупреждениями;
- псалмы;
- псалмы благодарения;
- индивидуальные;
- групповые.

2. Псалмы плача:

индивидуальные плачи;

групповые плачи.

3. Царственные псалмы.

4. Псалмы мудрости³.

² Введение в Ветхий Завет. С заметками по истории толкования Ветхого Завета и истории библейской археологии / под редакцией Марка Мангано: Пер. с англ. – М.: Духовная Академия Апостола Павла. Религиозное издание, 2007. С. 289.

³ W. H. Bellinger Jr., *Psalms: Reading and Studying the Book of Praises* (Peabody, MA: Hendrickson, 1990), p. 23. 29.

В данном случае кроме тематического принципа применяется функциональный, но при этом одни и те же псалмы находятся в разных группах.

В более современной классификации Эрнста Р. Вэндлэнда выделяется пять основных функций:

1. Мольба: воззвание, проблема, просьба, оправдание/покаяние, исповедание веры, обещание, хвала.
2. Благодарственные псалмы: намерение прославления Господа, описание бедствия, опасности, исповедание веры, благодарение (обещание всегда славит Бога).
3. Хвалебные: призыв, причины хваления, хвала.
4. Наставление.
5. Исповедание.

Дополнительные функции: покаяние, воспоминание, воздаяние, царские псалмы, литургические песнопения⁴.

В данной классификации однотипные по теме псалмы приводятся в разных по функциям разделах.

Особый интерес для исследования представляет классификация русского ученого-библеиста А. П. Лопухина⁵, который выделяет пять жанровых разновидностей псалмов:

1. Хвалебно-благодарственные.
2. Молитвенные.
3. Покаянные
4. Учительные.
5. Мессианские.

В данной классификации функциональные основания в значительной мере поддержаны семантико-стилистическим принципом. Следовательно, в ней не встречаются повторы псалма одного типа в нескольких жанровых разновидностях.

Благодаря изучению речевой композиции Псалтири открылась перспектива обоснования жанровой классификации данного литературного памятника. В основе общепринятых классификаций, которые были приведены выше, лежит функциональный принцип, поэтому существует

⁴ Вэндленд Эрнст Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М.: Институт перевода библии, 2010. С. 26-36.

⁵ Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7-ми т. III: Исторические книги; Учительные книги / под редакцией А. П. Лопухина. 4-е изд., М.: ДАРЪ, 2009. С. 207-208.

неопределенность границ в типологии псалмов. Наиболее определенной и логичной оказывается классификация А. П. Лопухина, которая является семантико-стилистической и концептуальной. При этом ученый выделяет ведущие мотивы, темы и их концепты.

В ходе данного исследования были использованы текстологический, семантико-грамматический принцип, который характеризует языковую основу организации текста, в сочетании с семантико-стилистическим, изучающим функциональную значимость грамматических и лексических средств.

Например, речевая композиция 3-го псалма насыщена средствами выразительности на фоне смены типов речевой организации, в частности экстерииоризации его структуры (переход от внутреннего монолога к внешнему). Таким образом обеспечивается передача смены состояния полного отчаяния пророка на упование и уверенность в заступничестве Господа. Для структуры псалмов данного вида характерно наличие монологической структуры, в центре которой стоит обращение 1-го лица ко 2-му с предполагаемым ответом.

Недостаточность семантико-стилистического и семантико-грамматического анализа Псалтири обуславливается частой комбинацией внутри жанров различных видов речевой организации (монолог, диалог, полилог).

Конкретизацию жанровой классификации в данном случае можно провести также в результате концептологического анализа. Жанр в данном случае определяется не только на уровне взаимодействия действующих лиц, но прежде всего на уровне определяющего этот жанр концепта или группы концептов.

Например, в ходе контекстологического анализа текста учительных псалмов удалось установить ключевые слова, которые являются показателями данного вида псалмов. Благодаря контекстологическим сочетаниям, а именно четко обозначенной антитезе «праведный — грешный» (и их парадигм) формируется учительная часть псалмов этого типа. Данная антитеза присутствует в большинстве учительных псалмов и формирует их сюжетную композицию. Для подтверждения данного предположения использовался частотный метод анализа. Использование данного метода обусловлено исследованием на базе Псалтири, которая является «литературным произведением конкретного жанра»⁶. По мнению О. Г. Гориной

⁶ Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. 3-е изд. Воронеж, 2003, С. 101.

ключевые слова-репрезентанты не самые часто встречающиеся слова в тексте, а самые «неожиданно частотные»⁷. Поэтому поиск ключевых слов мы организовали, исходя из соотношения частотности употребления слов-репрезентантов в границах жанра и текста всей Псалтири.

По мнению З. Д. Поповой и И. А. Стернина концепт имеет такую же многокомпонентную и многослойную организацию, как и организация значения слова. Он имеет определенную речевую организацию и состоит из концептуальных признаков, которые составляют концептуальные слои⁸. Структура исследования соответствует этим слоям, то есть ядру, периферии, ближней и дальней периферии. Предварительно был проведён анализ словарных дефиниций, что позволило сузить поиск ключевых лексем, репрезентирующих данные структурные компоненты концептов. Каждый из элементов данной структуры обладает своеобразными критериями⁹, которые мы свели в таблицу (Таблица 1).

Таблица 1: Критерии элементов структуры концепта

Элементы структуры поля	Частотность употребления в тексте	Значение	Стилистическое значение	Зависимость от контекста
ядро	высокая	однозначные	без эмоционально-экспрессивных и темпоральных ограничений	минимальная
ближняя периферия	менее высокая	однозначные	стилистическая нейтральность	минимальная
дальняя периферия	невысокая	однозначные/многозначные	наличие эмоционально-экспрессивных и темпоральных ограничений	средняя
крайняя периферия	низкая	многозначные	наличие ярких стилистических и эмоционально-экспрессивных сем	большая

⁷ Горина О. Г. Применение методов корпусной лингвистики для определения контекстно-специфических слов и коллокаций // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. № 3 .Т. 7. 2011. С. 31.

⁸ Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. 3-е изд. Воронеж, 2003, С. 60.

⁹ Там же, С. 125-128.

В соответствии с критериями таблицы 1 был проведен анализ структуры концептов. Данное исследование позволило проследить реализацию концептов в тексте псалмов в виде расширенной парадигмы, что подтверждает результаты контекстологического анализа.

Благодаря применению сочетания текстологического, семантико-грамматического, семантико-стилистического и концептуального методов анализа становится возможным более точно обозначить жанровые границы Псалтири. Речевая композиция оригинального текста Псалтири будет во многом отличаться от варианта церковнославянского перевода. Тем не менее предложенная структура анализа может стать подспорьем для подобного исследования оригинального текста.

Источники и литература

1. Введение в Ветхий Завет. С заметками по истории толкования Ветхого Завета и истории библейской археологии / под редакцией Марка Мангано: Пер. с англ. М.: Духовная Академия Апостола Павла. Религиозное издание, 2007. 528 с.
2. *Вэндленд Эрнст Р.* Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М.: Институт перевода библии, 2010. 175 с.
3. *Горина О. Г.* Применение методов корпусной лингвистики для определения контекстно-специфических слов и коллокаций // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина № 3. Т. 7. 2011. С. 31.
4. *Николаев А. И.* Основы литературоведения: учебное пособие для студентов филологических специальностей. Иваново: ЛИСТОС, 2011. 255 с.
5. *Попова З. Д., Стернин И. А.* Очерки по когнитивной лингвистике. 3-е изд. Воронеж, 2003. 191 с.
6. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7-ми Т. III: Исторические книги; Учительные книги / под редакцией А. П. Лопухина. 4-е изд., М.: ДАРЪ, 2009. 960 с.
7. W. H. Bellinger Jr., *Psalms: Reading and Studying the Book of Praises* (Peabody, MA: Hendrickson, 1990), 176 p.

*А. Валенто**

ИСТОРИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ РАКУРС ФЕНОМЕНА ГЛОССОЛАЛИИ

Феномен «говорения на языках» или глоссолалия вызывает живейший интерес и разногласия не только у представителей различных вероучений, но у широкого круга исследователей. По изложению «Энциклопедии религии и общества», термин «традиционно описывает выражение глубоких религиозных переживаний незнакомыми, для говорящего, словами»¹. [1, с.] В работе Ф. Р. Гудман «Энциклопедии религий», глоссолалия рассматривается как практика «необычного речевого поведения, которое в многочисленных западных и не — западных религиозных обществах постулируется как ритуально-религиозное»². [2, с.] В. И. Миллс определяет глоссолалию как говорение на странном языке, не поддающимся пониманию, который сопряжен с опытом экстатической радости. Таким образом, феномен можно маркировать набором бесвязных звуков, иногда напоминающих речь на чуждом для говорящего языке, часто вдохновленным состоянием экзальтации.

Прежде чем практика не артикулированной речи получила свое оформление в текстовых памятниках в качестве глоссолалии (использование термина возможно с модификациями) и вошла в повсеместное употребление, она уже была известна, в основном, в экстатических культах Ближнего Востока. Так как феномен мог быть различно описан, вполне возможно его раннее происхождение, на чем настаивает, например, Х. А. В. Мейер. Энгельсен, при изучении термина, причину его непопулярности в ранних литературных памятниках объясняет тем, что «не артикулированная и не разборчивая речь принимается только как будущее экстатической речи»³ [3, с.].

В греческих источниках экстатическое бормотание, по всей видимости, было широко известно. Л. К. Мей, ссылаясь на Ломбарда, считает,

* Институт теологии Белорусского государственного университета (г. Минск, Беларусь), 5 курс.

¹ William H. S. Glossolalia // Encyclopedia of Religion and Society. London, 1998. P. 226–228.

² Goodman F. D. Encyclopedia of Religion. University of Chicago Press, 1987. P. 172.

³ Mills W. E. Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia. W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986. P. 43.

что само говорение может происходить из Средней Азии, что подтверждается Геродотом (VI — середина V в. до н. э.), который упоминает вдохновенных священников, которые вдруг заговорили на варварском языке и опыты сивилл. «Чрезвычайно важным источником истории Геродота являются не только устные рассказы должностных лиц Дельфийского храма, но и письменные «протоколы» о данных Аполлоном оракулах, хранившиеся здесь»⁴. Также говорение на языках известно Плутархом, автором так называемых «пифийских» диалогов: «Об Исиде и Осирисе», «Об устарелости оракулов». Искомая же формулировка за тот период, *glossa lalein*, употребляется единожды в двух строчках гимна *Imanthes-Asclepius*, найденного в библиотеке *Oxyrhynchus Papyri* (офисы фонда исследования Египта), в трех других случаях *glossa* появляется без глагола и с модификациями.

Ранняя иудейская традиция, оформившая текстуальную близость употребления *glossais lalein* в масоретских текстах, кумранских источниках (одно из наиболее ранних упоминаний аналогичного глоссолалии «говорение бормочущими губами и странным языком», было найдено в Благодарственных гимнах (IQH 2, 4 кумранской общины; середина II в. до н. э.) и Септуагинте (одна из самых частых ссылок — Ис. 28:11), предполагает наличие общего источника, а это, в свою очередь, обосновывает склонность Р. А. Харрисвилла технически относить рождение термина ко времени предхристианского иудаизма. Отто Бетц также считает, что первые христиане в своих опытах глоссолалии были ориентированы скорее на Ветхий Завет, филологическое же оформление «глоссолалия» было сокращением от *heteras glossais lalein*.

Непосредственную же ответственность за принятие и распространение термина внутри христианских общин, исследователи (П. Фейн, Р. А. Харрисвилл, Энгельсен и др.) приписывают Павлу. Так, было подсчитано, что в НЗ тридцать пять ссылок на то, что обычно понимается как «говорение языками», при этом двадцать восемь находится в послании Павла к коринфянам, из которых двадцать три появляется в 14 главе только этого послания, и семь в евангелии от Марка и Книге Деяний. Хотя именно Павлу приписывается введение термина в текстовые источники, исследователи подчеркивают его возможную зависимость от коринфской коммуны, которая в свою очередь созидалась в окружении эллинизма и иудаизма.

⁴ Лурье С. Я. Геродот. М.: Либроком, 2010. С. 147.

Несколько следующих веков термин продолжает употребляться такими христианскими авторами как Иоанн Златоуст, Ориген, Севериан, Кирилл Александрийский и др. Особенно известен опыт «говорения» среди монтанистов. «Есть свидетельства таких современных монтанизму христиан, как Евсевий, Ипполит Римский и Тертуллиан, дающие сведения о том, что Монтан и его пророчицы впадали в экстаз и говорили на непонятных языках... Все это содействовало тому, что монтанизм широко распространился среди христиан во втором и третьем столетиях. Затем это движение сошло на нет в четвертом столетии»⁵.

Впоследствии, отцы выказали некоторое пренебрежение к употреблению данного термина, и оно перестает использоваться в библейской и парабиблейской литературе, ввиду чего слово «глоссолалия» стало менее знакомым и распространенным. А. Маки, рассматривая лишь прямые упоминания глоссолалии пишет: «С патеристических времен до тех пор, пока сила реформации непосредственно испытала дар языков, это почти неизвестный феномен»⁶.

Долгое молчание способствовало средневековой тенденции суеверного почтения, которое выказывалось по отношению к людям, обладающим даром языка. Это считалось либо подтверждением святой жизни человека, либо наоборот, «меткой дьявола». Так как Церковь была главенствующим институтом раннего и зрелого Средневековья, именно она диктовала интерпретационный круг феномену. То есть, феномен, приписываемый святому человеку как способность говорить на иностранных языках, признавался учением церкви и принимался в качестве атрибута святости. Например, св. Франсиско Хавьер и другие известные святые-миссионеры этого периода, известны способностью говорить на многих языках, которым специально не обучались. Но народной культурой и демонам приписывалось знание огромного числа языков, поэтому часто речь или говорение таинственными словами идентифицировали как связь с дьяволом. Мыслители XIII века, знатоки греческого, иврита или арабского, всенародно расценивались как колдуны. Выдающихся ученых-лингвистов XIV века Раймонда Луллия и Арнольда де Вилленеува боялись, считая их искусными магами. Впоследствии, мнение об исследователях до начала Нового времени не изменялось ввиду специфики сплетения естественно-научной мысли с элементами

⁵ Порублев Н. В. Феномен глоссалалии. Мельбурн, 1995. С. 16.

⁶ Mackie A. The Gift of Tongues: A Study in Pathological Aspects of Christianity. New York: Doran, 1921. P. 27.

эзотерики, так, Роджер Бэкон и Фриар Бунгау имели репутацию союзников темных сил.

На протяжении XIV — XV века случаи глоссолалии как неясного бормотания проявляются все чаще. В период позднего средневековья неурожаи, войны, эпидемии, голод, подготовили почву развития страха и неуверенности в народной культуре. «Наряду с этими крупными явлениями общего характера возвестили о том, что христианский мир входит в кризис, и события, одни из которых поражали уже современников, а другие обрели свой смысл лишь в глазах грядущих исследователей»⁷. Массовые выступления и городские бунты, особенно во Фландрии, вспыхивали регулярно. Там же оформилось одно из массовых движений средневековья, в котором фигурирует глоссолалия, было движением папуштов. «Венгерский Мастер» Яков, бывший монах-цистерцианец, поддерживаемый бедняками и низшим духовенством, стал лидером движения. Известно, что он заявлял, что находится под особой протекцией Девы Марии и в результате чуда говорит на всех языках. Документально не подтверждено наличие глоссолалии у лоллардов, происхождение термина все еще дискуссионный вопрос (англ. *lollards* < ср.-нидерл. *lollard* бормотун < *lollen* бормотать (молитву)), интересно, что основные идеи лоллардов, воспитанные Джоном Уиклифом, перекликаются с основными идеями протестантизма. «Движения, похожие на лоллардистское, существовали во многих частях Европы, готовя почву, в которой могли прорасти и пустить корни идеи Реформации. Лолларды не выработали ничего, напоминающего сложные доктрины священства всех верующих или оправдания одной верой. В лучшем случае они вырабатывали мнения или общие взгляды, которые подвергали современную им Церковь суровой критике»⁸.

В народной культуре расцветает вера в использование ведьмами не имеющих смысла выражений, или бессмыслицы, связанных с теорией магического языка. Странным словам придается смысл чудесных, способных исцелить или изгнать демонов. Это относится к именам божеств, именам, данным при посвящении-инициации, иноязычным словам, или их модификациям и т. д.

На протяжении следующих веков, позиция христианства становится все более не устойчивой. Локальные случаи глоссолалии описываются

⁷ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 152.

⁸ МакГрат А. Богословская мысль Реформации. К., 2012. С. 46.

во время голода или эпидемий в нескольких детских домах нынешней Голландии, на которые указывал Франц Кнейпер. В монастырях Англии, Эстонии, Франции, зафиксированы вспышки глоссолалии, больше похожие на эпидемии, основанные не только на экономических, но отражающие также и внутрицерковные проблемы. Зачастую, подобные беспорядки были связаны с падением нравственности внутри монастырей, проявлявшихся в виде элементов народной культуры.

Движение Реформации, сотрясая всю Европу, обнажает глубокие социально-культурные изменения. Власть церковного авторитета подвергается жесткой критике, оформляются протестантские движения. К концу XVII века, у инспирационистов глоссолалия становится популярной как маркер возрождения духовности. Камизарды, экстатическое пятидесятническое движение Франции, со всеми спорными качествами пуритан и ковенантеров, признавали отдельных членов своей общины как орудий Бога, и практиковали глоссолалию, пророчества и др. После ожесточенной войны с представителями власти, заключили мир, выслав в Англию троих авторитетных пророков. В Англии приверженцы их учения получают дар языков, одним из которых, Джон Лейси, становится лидером французских пророков в Лондоне.

Кроме духовных наследников камизардов, глоссолалия распространена и среди квакеров (основатель Георг Фокс, говоривший языками), которые имели тесные связи с французскими пророками и даже устраивали совместные экстатические собрания. Фокс ко времени своего собственного служения, приобретает восторженную форму молитвы, которая называется пророческой в церкви Ирвинга, и которая вскоре повернула его внимание к протестантству, и могла направить его говорение в сторону языков.

Среди прихожан совместных встреч камизардов и квакеров, наиболее известной была Анна Ли, которая присоединилась к обществу в 1757. Она же стала матерью-основательницей движения шейкеров. На собраниях шейкеры прибегали к молчаливому созерцанию, пока на какого-либо члена общины не снисходил Святой Дух, заставлявший трястись и говорить неизвестным языком. А. Маки даже описывает случай, когда во время одного из арестов Анна выжила в заключении, а во время заседания перед судьей и присяжными стала говорить на 12 языках, чем многих удивила. После многочисленных арестов, Анна эмигрировала в Америку. Сведения об Анне Ли не всегда согласуются, по одним источникам, она была ангелом во плоти, согласно другим,

вела вульгарный и аморальный образ жизни. Само движение известно строгостью нравов, аскетичностью и целомудрием. В Америке, несмотря на нападки и угрозы со стороны населения, вызванные нарушением общественного порядка, подозрениями в шпионаже, шейкеры постепенно распространяются (1774 — НьюЙорк, 1781 — Массачусетс, Коннектикут, Огайо, Нью-Гемпшир, Мэн, 1826 — Индиана и Кентукки).

В лоне англиканской церкви оформилось еще одно течение, методизм. Его основатель, Джон Уэсли, ревнитель благочестивой жизни, стремился реформировать увядающее англиканство. «Двести лет, прошедшие после разрыва Генриха VIII с Римом, были периодом непрестанной религиозной борьбы, отрицательно сказавшейся на религиозно-нравственном облике английского общества, обычаи и нравы которого к началу XVIII века стояли на чрезвычайно низком уровне»⁹. В Уэльсе 1760 года упоминаются прыгуны как вид методистского движения, на чьих собраниях люди кричат разными голосами, используют слова, которые никому не понятны.

Эдвард Ирвинг, пастор шотландской церкви, организовал «Католическую апостольскую церковь» примерно в 1822, Лондон. Можно сказать, что он был очень религиозным человеком и, скорее всего, мистиком, эта вероятность неплохо бы объясняла противоречивость сведений. Пророчества и глоссолалия стали неотъемлемым элементом все более популярных собраний ирвингитов. Однако, мистическую составляющую учения Ирвинга осуждали и пресвитериане, с которым его маленькое движение впоследствии сольется, и даже простые верующие, которые имели дар говорения. Изначальный план Ирвинга был в том, чтоб создать общину по принципу апостолической в первые века христианства.

Основатель мормонизма, Джозеф Смит, в юности увлекавшийся откровениями и сверхъестественными явлениями, описывал свою веру схожей с деноминацией методизма. В церкви святых последних дней глоссолалия появляется под влиянием шейкеров. «Дом Смита и страна шейкеров были по соседству. А происхождение дара между ирвингитами может быть соотнесено с влиянием французских пророков (камисарды)»¹⁰.

В Америке XIX века, с течением времени, глоссолалия становится все более распространенной, перекрещивается с различными течениями,

⁹ Зноско-Боровский М., прот. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 142.

¹⁰ Mackie A. The Gift of Tongues. P. 171.

и обретает все большую популярность. «Феномен, который мы ожидаем считать за знак божественного присутствия, и который мы связываем в последующие года с «Великим американским пробуждением», был основой молитвы таких людей как Георг Фокс и Джон Уэсли»¹¹. Массовость, страстный интерес к религии, эмоциональный накал, а вместе с ними, нередко и глоссолалии, являлись отличительными чертами пробуждений как в Англии, так и в Америке. Сама по себе глоссолалия не является носителем специфических религиозных идей, однако часто выступает в симфонии мистико-эзотерических выражений религии.

Источники и литература

1. *William H. S. Glossolalia* // *Encyclopedia of Religion and Society*. London, 1998.
2. *Goodman F. D.* *Encyclopedia of Religion*. University of Chicago Press, 1987. 472 p.
3. *Mills W. E.* *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*. W. B. Eerdmans Publishing Company, 1986. 537 p.
4. *Лурье С. Я.* Геродот. М.: Либроком, 2010. 214 с.
5. *Порублев Н. В.* Феномен глоссалалии. Мельбурн, 1995. 47 с.
6. *Mackie A.* *The Gift of Tongues: A Study in Pathological Aspects of Christianity*. New York: Doran, 1921. 300 p.
7. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 561 с.
8. *МакГрат А.* Богословская мысль Реформации. К., 2012. 106 с.
9. *Зноско-Боровский М., прот.* Православие, римо-католичество, протестантизм и сектантство. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. 329 с.

¹¹ Mackie A. *The Gift of Tongues*. P. 45.

*Н. В. Волошин**

ЦЕРКОВНАЯ ПРАВОСУБЪЕКТНОСТЬ, ЕЁ СТРУКТУРА И ЗНАЧЕНИЕ В ПРАВОПРИМЕНИТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ

Развитие Церкви как общественного института ставит перед специалистами в области канонического права всё новые задачи, касающиеся регламентации юридического статуса участников церковных правоотношений. Однако, правоприменительная практика церковной жизни, в большинстве случаев, оперирует лишь отдельными элементами такого статуса, объективизируя их в правовых нормах. При этом субъективные свойства участников церковных отношений в их совокупности не рассматриваются, что оставляет без должного внимания такую фундаментальную категорию как церковная правосубъектность.

Объединив все действующие в правовой науке представления о данном понятии, И. Г. Оборотов формулирует наиболее полное определение церковной правосубъектности¹.

Отметим, что церковные правоотношения, имея свою специфику, всё же имеют много общих черт с секулярными отношениями, а значит и рассмотрение категории церковной правосубъектности не теряет своей актуальности и в рамках канонического права. Однако в области данной науки церковная правосубъектность в её широком значении практически не затрагивается, а внимание учёных в основном сосредотачивается на пространной характеристике одного из элементов этой категории — церковной правоспособности. При этом остаётся нерассмотренным ряд вопросов, касающихся церковной дееспособности (способности субъекта церковных отношений своими действиями реализовывать имеющиеся у него права и обязанности) и церковной деликтоспособности (способности такого субъекта нести юридическую ответственность за свои действия или бездействия). Для наиболее полного анализа характерных черт каждого из элементов церковной правосубъектности,

* Киевский национальный университет, юридический факультет, бакалавриат, 3 курс.

¹ *Оборотов И. Г.* Канонічна правосуб'єктність: сутність і елементи / *И. Г. Оборотов* // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / редкол. : С. В. Ківалов (голов. ред.), Л. І. Кормич (заст. голов. ред.), Ю. П. Аленін [та ін.] ; МОН України, ОНЮА. — Одеса : Фенікс, 2009. — Вип. 38. — С. 220.

следует воспользоваться понятиями общей и специальной церковной правосубъектности.

Общей церковной правосубъектностью обладают все члены Церкви, принявшие дары Святого Духа в Таинстве Крещения. Её составляющие возникают не одновременно, а вследствие наступления конкретного юридического факта.

В Требнике различаются два отдельных юридических факта, с которыми церковный канон связывает начало воцерковления человека.

Первый из них представляет собой совершение священником особых молитв в сороковой день после рождения ребёнка с целью «*начало прияти вводитися в Церковь*»². Однако, не представляется возможным связывать начало церковной жизни человека с совершением над ним только указанного чинопоследования, поскольку в Требнике чётко установлено, что данные молитвословия следует совершать исключительно «*по крещении*»³. Поэтому, в современной приходской практике, Таинство Крещения и чин воцерковления либо разделяются, либо объединяются в одно богослужение, но при этом, учитывая особую духовную благодать Даров Духа Святого, которые получает человек в Таинстве Крещения, чин воцерковления выступает только объективным фактом вхождения человека в церковный организм, но никак не началом его церковной правоспособности.

Процесс получения человеком общей церковной правоспособности, согласно богослужебному канону, включает в себя последование чина оглашения, собственно Крещение и следующее за ним Таинство Миропомазания. При этом, следует отметить только наличие всех трех стадий в совокупности, даёт возможность говорить о возникновении у крещаемого полной церковной правоспособности⁴. Юридическим документом, подтверждающим факт наличия у человека церковной правоспособности, является свидетельство о Крещении с одновременным внесением его имени в приходскую метрическую книгу.

Особым способом возникновения общей церковной правоспособности является присоединение к Православной Церкви крещёных, но отлучённых от неё людей, либо крещённых вне православия лиц.

² Требник. Глава 4. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/book/1863>. Дата обращения: 01.04.17.

³ Там же.

⁴ *Филарет (Дроздов), митр.*. Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/cathechism_philaret.htm#_Тoc5244440075. Дата обращения: 01.04.17.

До сегодняшнего времени процедура присоединения к Церкви инославных проводится тремя способами, описанными в 95-м правиле Трулльского Собора: через крещение, миропомазание и посредством покаяния.⁵

Утрата общей церковной правоспособности, согласно канонам, связана либо с личным отпадением человека от Церкви в следствие уклонения в раскол или ересь, либо с применением к конкретному лицу канонической санкции в виде анафемы. Следует также отметить, что, в отличии от норм секулярного гражданского права, которые связывают прекращение правоспособности человека с его смертью, согласно нормам церковного права, христианин после своей кончины продолжает оставаться членом Церкви, но уже не земной, а небесной. Протоиерей Владислав Цыпин объясняет данную парадигму тем, что «церковная правоспособность усопших сохраняется в том отношении, что молитвы об их упокоении «в селениях праведных» возносятся земной Церковью»⁶.

Вторым элементом общей церковной правосубъектности является дееспособность. Данное юридическое свойство представляет собой возможность субъекта церковных отношений самостоятельно или через другое лицо осуществлять имеющееся у него права и обязанности.

Анализируя категорию церковной дееспособности, следует отметить, что она является производной от церковной правоспособности и не существует вне её. Церковная дееспособность в своём содержании включает в себя два основных критерия: интеллектуальный и волевой. Некоторые учёные объединяют эти критерии в отдельный элемент правосубъектности, который обозначается ими как «вменяемость»^{7 8}.

Практическое применение указанных критериев происходит, в частности, при принятии человеком решения участвовать в церковных таинствах исповеди и причастия, что является как правом, так и обязанностью каждого православного христианина.

Согласно 18-му правилу Тимофея Александрийского, исповедь перед причастием совершается при достижении человеком возраста

⁵ *Никодим (Милаш), еп.* Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravoslavnoe-tserkovnoe-pravo. Дата обращения: 01.04.17.

⁶ *Протоиерей Владислав Цыпин.* Каноническое право. — 2-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — С. 274.

⁷ *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права. — М.: Юристъ, — С. 395;

⁸ *Общая теория государства и права: (основные понятия, категории, правовые конструкции и научные концепции): Учеб. пособие. /Под ред. А. В. Зайчука, Н. М. Онищенко. — К.: Одиссей, 2008. — С. 239.*

10 лет. Однако в богослужебной практике сложилась благочестивая традиция совершать первую исповедь ребёнка по достижении им семи лет, которая нашла своё отображение в документе, принятом Архиерейским Собором РПЦ «Об участии верных в Евхаристии»⁹. Согласно мнению протоиерея Василия Певцова, в возрасте семи лет дети уже имеют достаточное понимание и осознание греха¹⁰. С таким мнением нельзя полностью согласиться, поскольку психическое развитие ребёнка может отставать от физического, и установление конкретного возраста, с наступлением которого связывается возникновение у ребёнка церковной дееспособности не всегда может быть реально применимо на практике. Рассматривая данный вопрос в исторической ретроспективе, следует отметить, что римское право связывало возраст 7 лет с возникновением у ребёнка лишь частичной дееспособности (*impuberes*)¹¹, а Литовский статут 1529 года уже устанавливает возможность наступления уголовной ответственности для семилетнего ребёнка, совершившего преступление¹².

Учитывая данную противоречивую проблему, следует обратить особое внимание на случаи, когда священнослужители не допускают к Причастию детей в возрасте от 7 до 10 лет без предварительной Исповеди, не учитывая при этом ни индивидуальных психологических особенностей ребёнка, ни степени воцерковлённости такового. При возникновении подобных ситуаций, священнику, по нашему мнению, необходимо подходить к каждому случаю индивидуально и решать данный вопрос в рамках конкретной ситуации, применяя имеющиеся знания в области пастырской психологии, придерживаясь принципа икономии.

Стоит отметить, что в случаях обращения человека к Православию в зрелом возрасте, канонически установленный момент возникновения церковной дееспособности по понятным причинам уже не будет играть своей роли. В таких случаях, субъект может считаться дееспособным с момента совершения им активных действий в церковной жизни в аспекте реализации своих канонических прав и обязанностей.

Процедура ограничения и лишения общей церковной дееспособности осуществляется клириком или архиереем путём применения

⁹ Об участии верных в Евхаристии. Р. 6. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html>. Дата обращения: 02.04.17.

¹⁰ Певцов В. Г., прот. Лекции по церковному праву. — Пг., 1914.

¹¹ Новицкий И. Б. Римское право. — М.: ЗЕРЦАЛО — М, 2006. — С. 48-49.

¹² Байбарин А. А. Уголовно-правовая дифференциация возраста. — М.: Высшая школа, 2009. — С. 29.

к человеку канонических запретов в реализации своих прав. Основными санкциями являются малое отлучение (епитимья) и великое отлучение (анафема). Причём, при назначении епитимьи, происходит ограничение или лишение только дееспособности субъекта, а при анафематствовании — и дееспособности и правоспособности. Прекращение общей церковной дееспособности, в отличие от правоспособности, связано с физической смертью субъекта церковных отношений.

Третьим элементом общей церковной правосубъектности является деликтоспособность члена Церкви. В теории права данная категория рассматривается с двух позиций: как отдельный элемент правосубъектности и как составляющая дееспособности физического лица.

В церковном праве, на наш взгляд, деликтоспособность следует рассматривать в неразрывной связи с дееспособностью в части установления канонических санкций при её ограничении и лишении. При этом, смысл церковного прещения, согласно Основам социальной концепции РПЦ, состоит в том, что Церковь «понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего»¹³.

В правоприменительной практике при лишении или ограничении церковной дееспособности, первостепенную роль играет состояние вменяемости человека. Поэтому, необоснованным следует считать мнение И. Г. Оборотова, который разграничивает общую каноническую деликтоспособность на частичную и полную, устанавливая в качестве критерия разграничения возраст человека¹⁴. Такой подход приводит к отождествлению церковного и гражданского правового поля, что в данном случае является недопустимым.

При установлении священником факта того, что человек не способен осознавать значение своих действий и руководить ими (в том числе — в следствие наличия психических заболеваний), применение канонических санкций в ряде случаев не будет считаться целесообразным. В данном контексте, церковное право вступает в разрез с правом гражданским, где ограничение и лишение дееспособности как раз

¹³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Р. 9. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>. Дата обращения: 05.04.17.

¹⁴ Оборотов І. Г. Канонічна правосуб'єктність: сутність і елементи / І. Г. Оборотов // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / редкол. : С. В. Ківалов (голов. ред.), Л. І. Кормич (заст. голов. ред.), Ю. П. Аленін [та ін.] ; МОН України, ОНЮА. — Одеса : Фенікс, 2009. — Вип. 38. — С. 224.

и связано с наличием у человека психических заболеваний. Несмотря на то, что невменяемый человек покаяться не может, лишение его права на причастие Святых Христовых Тайн приводит к разрыву живого евхаристического общения с Христом и Его Церковью. Только в ряде случаев, когда психическое расстройство является хроническим (шизофрения, эпилепсия и т. п.) и наличие такого расстройства имеет опасность для общества, духовником и лечащим врачом могут быть установлены определённые ограничения в реализации человеком своих церковных прав, в частности — права присутствия на общественных богослужениях.

Кроме проанализированной нами общей церковной правосубъектности, в каноническом праве следует также выделять и специальную правосубъектность. Ею обладают члены Церкви с особым правовым статусом. Такими субъектами являются церковнослужители, священнослужители (клирики и архиереи) и монашествующие. Общими признаками специальной церковной правосубъектности являются следующие:

1. Она возникает исключительно на основе общей церковной правосубъектности. Так, кандидат на священническое служение обязан быть крещённым, а значит — правоспособным.

2. Все элементы специальной церковной правосубъектности возникают одновременно с получением субъектом особого правового статуса в следствие наступления указанного в канонических нормах юридического факта.

3. Специальная правосубъектность предусматривает наличие канонически установленных требований для её получения: возраст, нравственные качества, наличие богословского образования, процессуальный статус и ряд других.

4. Для возникновения правосубъектности данного вида, каноны устанавливают чёткий возрастной ценз. 14-м и 15-м Правилom Трулльского Собора установлен возраст, с наступлением которого, у человека возникает возможность получить специальную правосубъектность церковнослужителя и священнослужителя.

5. Для лиц, обладающих специальной правосубъектностью, основными наказаниями являются извержение из сана и запрещение в священнослужении. Данные санкции по своей сути могут быть приравнены к анафеме и епитимье с учётом особенностей их применения для священнослужителей.

6. Правосубъектность монашествующих имеет сложный состав, который представлен тремя взаимозаменяемыми формами, которые соответствуют его чину (рясофорный монах, мантийный монах, схимонах).

Подытоживая вышеуказанное, следует прийти к выводу, что церковная правосубъектность является сложной и многоаспектной категорией, которая охватывает собой не только область богословия, но и сферу юридической науки. Глубокий и всесторонний анализ церковной правосубъектности в целом и её элементов — в частности, даёт возможность наиболее полно понять сущность церковных правоотношений и определить правовой статус участников таких отношений. Дальнейшее изучение всех особенностей данной категории даст возможность усовершенствовать правоприменительную практику церковной деятельности, и тем самым — вывести развитие науки канонического права на качественно новый уровень.

Источники и литература

1. *Оборотов І. Г.* Канонічна правосуб'єктність: сутність і елементи / І. Г. Оборотов // Актуальні проблеми політики : зб. наук. пр. / редкол. : С. В. Ківалов (голов. ред.), Л. І. Кормич (заст. голов. ред.), Ю. П. Аленін [та ін.] ; МОН України, ОНЮА. — Одеса : Фенікс, 2009. — Вип. 38. — С. 220.

2. Требник. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.pravmir.ru/library/book/1863>.

3. *Филарет, митрополит.* Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.holytrinitymission.org/books/russian/cathechism_philaret.htm#_Тoc524440075.

4. *Никодим (Милаш), епископ Далматинский.* Православное церковное право. СПб., 1897. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravoslavnoe-tserkovnoe-pravo.

5. *Протоиерей Владислав Цыпин.* Каноническое право. — 2-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — 864 с.

6. *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права. — М.: Юристъ, — С. 395.

7. Общая теория государства и права: (основные понятия, категории, правовые конструкции и научные концепции): Учеб. пособие. /Под ред. А. В. Зайчука, Н. М. Онищенко. — К.: Одиссей, 2008. — С. 239

8. Об участии верных в Евхаристии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3981166.html>.

9. *Певцов В. Г.* Лекции по церковному праву. — Пг., 1914.

10. Новицкий И. Б. Римское право. — М.: ЗЕРЦАЛО — М, 2006. — С. 48-49.
11. Байбарин А. А. Уголовно — правовая дифференциация возраста. — М.: Высшая школа, 2009. — С. 29.
12. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>.
13. Устав Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133139.html>.

В. В. Галумов*

ЕПИСКОП УГЛИЧСКИЙ АМФИЛОХИЙ — АРХИЕРЕЙ, ИСТОРИК, ПАЛЕОГРАФ

Русская Православная Церковь Синодальной эпохи имеет много знаменитых архиереев, митрополитов, архиепископов и епископов. Каждый из них прославился и стал знаменитым в разных сферах. Кто-то известен благоустройством жизни своей епархии, кто-то был известным ректором семинарии и академии, кто-то был сподвижником миссии в отдаленных епархиях Империи. Но, что интересно, сталкиваясь с их личностями и исследуя их труды, у большинства среди печатных изданий и трудов можно найти только сборник проповедей. Единицы занимались богословием, библеистикой, еще меньше архиереев интересовала история и церковный устав. Но есть и видимые исключения. Таким является Преосвященный епископ Амфилохий, епископ Угличский, викарий Ярославской епархии. Он был не только архиереем, но еще и историком, литургистом и палеографом.

Биография будущего архиерея существенным образом не отличалась от других. В миру его звали Павел Иванович Казанский. Родился он в семье причетника в селе Любичах Малоярославского уезда Калужской губернии. Учился в Боровском Духовном Училище (1829–1835), а затем в Калужской Духовной Семинарии, после окончания которой в 1840 году поступил в Московскую Духовную Академию.¹

Через год после поступления в Академию 14 ноября 1842 года он принял монашество, 1 августа 1844 года рукоположен в сан иеромонаха. В 1844 году окончил МДА со степенью кандидата богословия.² Среди сокурсников, с которыми учился Преосвященный, можно назвать высокопреосвященнейшего Сергия, митрополита Московского, архиепископа Харьковского Амвросия, архиепископа Кишинёвского Неофита, ректора Московской Духовной Академии протоиерея Сергия Смирнова, а также протоиерея Ипполита Михайловича Богословского-Платонова и протоиерея Димитрия Ивановича

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Воскресенский Г. А., проф. Амфилохий Епископ Угличский. Некролог. М., 1894. С. 5.

² Православная энциклопедия. Т. 1. URL: <http://www.pravenc.ru/vol/i.html> (03.04.17.)

Кастальского и других известных деятелей Русской Православной Церкви.³

После окончания Академии он назначен смотрителем Суздальского Духовного Училища. Там же он преподавал греческий язык, географию и нотное пение.⁴ Состояние духовного училища с момента вступления его на пост смотрителя училища, состояние там было весьма строго. «Когда я приехал сюда на должность, — писал о том сам отец Амфилохий от 14 ноября 1846 года, — то на 29-ти кроватях было только 10 войлоков, а подушек ни одной между тем как бурсаков было 65 человек».⁵ С 1852 года возведён в сан архимандрита. Переведён в ростовские духовные училища, настоятель Борисоглебского монастыря на реке Устье монастыря, а с 1858 года являлся настоятелем Новоиерусалимского монастыря. В 60-х годах числился в числе братии Угрешского во имя свт. Николая, затем московского в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастырей, отличавшихся своей миссионерской направленностью. Одновременно с этим вел научную работу. С 1874 года архимандрит Амфилохий стал настоятелем Данилова московского монастыря. 1 мая 1888 г. хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии.⁶ Скончался архиерей 20 июля 1893 года в Ростове в Спасо-Яковлевском Димитриевском монастыре после непродолжительной болезни на 76-м году своей жизни.

Владыка Амфилохий являлся почетным членом СПбДА и МДА, действительным членом Московского Археологического общества, действительным членом — корреспондентом. Императорского Московского Археологического общества (с 1868), Одесского общества истории и древностей, московского Общества любителей духовного просвещения. Он являлся старейшим членом как сотрудник и цензор общества, член — председатель состоявшего при обществе отдела иконоведения.⁷

Основные научные интересы владыки лежали в области славянской и греческой палеографии. Он исследовал и издал такие важные памятники славянской письменности, как Галицкое Евангелие 1144 г., болгарские Струмицкий Октоих XIII в. и Карпинский Апостол нач. XIV в.,

³ Корсунский И. Н. Памяти архиепископа Саввы, епископа Амфилохия, проф. А. И. Павинского и гр. М. В. Толстого. М., 1893. С. 45.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Цит. по: Цит. по: Корсунский И. Н. Памяти архиепископа Саввы, епископа Амфилохия... С. 46.

⁶ Православная энциклопедия. Т. 1. URL: <http://www.pravenc.ru/vol/i.html> (04.04.17.)

⁷ Воскресенский Г. А., проф. Амфилохий Епископ Угличский. Некролог. С. 5.

Румянцевский Апокалипсис нач. XIV в., опубликовал слова и поучения свт. Димитрия Ростовского. Владыка получил Демидовскую премию за исследование о Пандекте Антиоха, Ломоносовскую премию имп. СПб Академии Наук (1883) за труды по греческой палеографии и издание текстов и вариантов Псалтири и Галицкого Евангелия, был удостоен Высочайшей благодарности за труд «Житие, страдания и чудеса св. Димитрия царевича». Важнейший труд архиерея по греческой палеографии — «Палеографическое описание греческих рукописей с IX по XVII в. определенных лет». Как исследователь он отличался редким трудолюбием (напр., в изобилии калькировал образцы почерков для палеографических занятий), работоспособностью и продуктивностью. Однако из-за отсутствия серьезной филологической подготовки в его трудах встречаются неточности. В связи со своими научными занятиями. Владыка Амфилохий собирал древние рукописи (отчасти через духовную консисторию из числа конфискованных у старообрядцев), по окончании работы над определенной темой соответствующие рукописи он передавал в публичные библиотеки.⁸

Плоды трудов владыки Амфилохия, которые появились в печати в период с 163 по 1888 годы, а также другие публикации, которые были в периодических и непериодических изданиях, чрезвычайно разнообразны по содержанию, но все они не только по преимуществу, но и почти исключительно археологического характера, в частности, исторического, филологического, палеографического.⁹ Среди сочинений владыки Амфилохия можно выделить следующие:

1. Жизнь преподобного Иринарха, затворника Борисоглебского монастыря, что на Устье реке. М., 1863, 18742.

2. Летописные и другие древние сказания о святом благоверном великом князе Данииле Александровиче... и отстроенном им за Московью-рекою Даниловском монастыре. М., 1875.

3. Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки. М., 1875; Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII вв. М., 1879.

4. Палеографическое описание греческих рукописей с IX по XVII в., определенных лет. М., 1879-1881. 4 т..

5. Древнеславянская Псалтирь (Псалтирь Симоновская до 1280 г.), сличенная с рукописными Псалтирями XI–XVII в. и старопечатными XV и XVI в. с греческим текстом X в. сличенным с Псалтирью в Синайской

⁸ Православная энциклопедия. Т. 1. URL: <http://www.pravenc.ru/vol/i.html> (05.04.17.)

⁹ Цит. по: Корсунский И. Н. Памяти архиепископа Саввы, епископа Амфилохия... С. 46.

Библии, Псалтирью 862 г. Псалтирью X в. Норовскою, Псалтирью X–XI в. М., 1880–1881. 4 т.

6. Четвероевангелие Галичское 1147 г., сличенное с древнеславянскими рукописными Евангелиями XI–XVII вв. и печатными. М., 1882–1883. 3 т.

7. О первоначальном переводе Апостола св. Кириллом и Мефодием. М., 1888. Полн. библиогр. см.: Венгеров. Словарь. Т. 1. С. 509–511; КМЕ. Т. 1. С. 63–65.

8. Житие, страдания и чудеса св. Димитрия царевича, с оригинала подлинного почерка св. Димитрия Ростовского. — М., 1889.

9. Заметка о служебнике Преподобного Сергия // Моск. цер-ков. ведомости. — 1887. — № 13.

10. Замечания на древнеславянский перевод Псалтири XIII–XIV веков с греческим текстом Феодоритовой Псалтири по древним памятникам: В 2 т. — М., 1874–1877.

11. Замечания о греческих миниатюрах X века на листах Евангельских чтений // Изв. Имп. археол. о-ва. — 1872. — Т. 7.

12. Замечания о миниатюрах в греческом сборнике Житий святых и поучений 1063 года // Вестник О-ва древнерус. искусства. — 1875. — Вып. 6–10.

13. Исследование о Пандекте Антиоха XI века, находящемся в Воскресенской Новоиерусалимской библиотеке архимандрита Амфилохия, удостоенное Демидовской премии в 1863 году в 714 р. с. — М.: Тип. Кудрявцевой, 1880. — 184 с.

Удивляет такая искренняя и пламенная любовь епископа Амфилохия к археологическим изысканиям и занятиям. Находясь в глубоко смиренном положении в числе братии Покровского монастыря в Москве, он единственное утешение находил в таковых изысканиях и занятиях. «Испротив, — как сам о себе свидетельствует, — благословение глубоко уважаемого, глубоко ученейшего, знаменитейшего пастыря нашей церкви митрополита Филарета, в начале 1863 года на занятия нашими славянскими и греческими древностями в церковных Московских библиотеках и особенно в богатейшей из них Московской Синодальной библиотеке и не имея возможности, по крайней скудости материальных средств, ездить на экипаже, отец Амфилохий почти ежедневно путешествовал в Синодальную библиотеку пешком, в самом скромном, чтобы не сказать больше, одеянии, и последние гроши свои тратил на удовлетворение своей ученой любознательности в покупку книг и рукописей, на переписку и снимки.»¹⁰

¹⁰ См.: Корсунский И. Н. Памяти архиепископа Саввы, епископа Амфилохия... С. 46.

Епископ Амфилохий подвергался и критике. Так, например, своим изданием текстов Псалтири и Евангелия, которые увенчались целой Ломоносовской премией, Преосвященнейший подвергся критике известного академика И. В. Ягича. Так им было написано четыре превосходных критических статьи и все были приложены к отчету о присуждении Ломоносовской премии.¹¹

В статье известного в то время профессора и академика Ф. И. Буслаева «Об элементарных правилах филологической критики по поводу книги архимандрита Амфилохия «Описание Юрьевского Евангелия» сказано, что в изданиях владыки заметно отсутствие строгой системы, филологической методы и приемов исследования, часто нет желаемой точности в передаче славянских текстов, нередко недостает желаемой полноты относительно документов и вариантов.¹²

Описывая текст апокалипсиса XIV века, епископ Амфилохий в предисловии рассказывает о его описании: «Текст Апокалипсический здесь во многих рисунках, хотя и грубых, выполнен весь, согласно Апокалипсическому тексту. Сравнивая свой лицевой Апокалипсис XVIII века, не описанный господином Буслаевым, с другим, своим Апокалипсисом Петровских времен, во многих случаях пробел обгорелых верхов у картин восполняем был удовлетворительно».¹³

В предисловии на исследование греческого кондакария, епископ Амфилохий пишет: «Занимаясь в 1864 и в 1865 годах черновыми палеографическими Греческими снимками для себя, в первый раз обратил внимание на греческий кондакарий Московской Синодальной библиотеки... Во время занятия своего в 1867 году палеографическим описанием Греческих рукописей для изготовляемого моего труда в Академию наук, я не пропускал ни одной рукописи, как Греческой так и Славянской, где есть кондаки и икосы, чтобы не сделать выписок и последований филологических для Греческого Кондакария XII–XIII века.»¹⁴

В заключение хочется еще раз обратить внимание на уникальность научной деятельности епископа Угличского Амфилохия. Помимо своей архиерейской и пастырской деятельности, он занимался очень редкой и специфической деятельностью, затрагивал в своих трудах такие

¹¹ Там же. С. 47.

¹² Воскресенский Г. А., проф. Амфилохий Епископ Угличский. Некролог. С. 5.

¹³ См.: Амфилохий (Сергиев-Казанский), архим. Апокалипсис XIV века. М., 1887. С. 2.

¹⁴ См.: Амфилохий (Сергиев-Казанский), архим. Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII веков. По рукописям Синодальной библиотеки. М., 1879. С. 4.

исследования, которые никто никогда не разобрал. В списках известных палеографов Русской Церкви, имя Пресвященного Амфилохия бесспорно стоит на первом месте. Современники называли его очень ревностным, бескорыстным, неутомимым тружеником и недюжинным учёным. Учёным самородком. Его имя не гремит в пособиях и исследованиях в области богословской науки Русской Церкви, но, несомненно, он является уникальной личностью, архиереем, чья деятельность удивляет и восхищает человека, который хоть раз в жизни сталкивался с его трудами и исследованиями.

Источники и литература

1. *Амфилохий (Сергиев-Казанский), архим.* Апокалипсис XIV века. М.:1887. — 154 с.
2. *Амфилохий (Сергиев-Казанский), архим.* Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII веков. По рукописям Синодальной библиотеки. М.: 1879. — 385 с.
3. *Воскресенский Г. А., проф.* Амфилохий Епископ Угличский. Некролог. М., 1894. — 15 с.
4. *Корсунский И. Н.* Памяти архиепископа Саввы, епископа Амфилохия, проф. А. И. Павинского и гр. М. В. Толстого. М.:1893. — 96 с.
5. Православная энциклопедия. Т. 1. URL:[<http://www.pravenc.ru/vol/i.html>].

П. А. Герасимов*

СВЯЗИ С ОБЩЕСТВЕННОСТЬЮ ПРИХОДСКОЙ ОБЩИНЫ

На данный момент, тема связей с общественностью как в Русской Православной Церкви, так и в мире, в принципе, является важной и ключевой. В век стремительно развивающихся технологий и современного устройства жизни человека стремительно растет потребность в правильном выстраивании PR-коммуникаций. Это необходимо делать для того, то бы та или иная организация, за счет правды и максимальной информативности, выглядела в глазах общественности в положительном и привлекательном образе. Православные организации не лишены той составляющей, которая могла бы привлекать здравомыслящего и рассуждающего человека. Православные организации призваны нести в мир проповедь евангельских истин. Задача связей с общественностью Русской Православной Церкви, согласно с ее миссией, формулируется в использовании СМИ и прочих методах коммуникации с общественностью с целью религиозного образования и духовного просвещения, формирования общественного сознания с акцентом на православный уклад жизни, возрождения и укрепления семьи, воспитания детей в духе Заповедей Христовых, развития патриотического духа у народа, знания истории, и защиты положительных идеалов.¹

Жизнь в приходских общинах зачастую заключена в обращении священнослужителя к людям с амвона, в частных беседах священника с прихожанами к нему людьми, но в меньшей степени представлена в информационном пространстве интернета, слабо освещена в светских СМИ. Патриарх Кирилл, трудами которого создавалось и существует свидетельское служение Церкви в эпоху новых информационных технологий, говорит о том, что Интернет может быть уникальным инструментом для донесения до человека церковной проповеди, посредником в живом общении с ближним, находящимся вдали, проводником к богослужебной жизни Церкви.²

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Камышников С. Крауш В. Связи с общественностью Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.wisely.info/?p=116> (дата обращения 08.04.2017).

² Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (22 декабря 2010 г.) [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обращения 08.04.2017).

Однако деятельность по осуществлению связей с общественностью прихода не должна ограничиваться только лишь организацией работы в интернет пространстве. Приходская община, которая состоит из массы самых разнообразных представителей общества (с разными интересами, трудоустройством, образованием, и пр.), может позволить организацию самых разнообразных мероприятий, и через это делать привлекательной деятельность и жизнь православной общины для еще не воцерковленных и вовсе не крещеных людей.

Инструменты PR-коммуникаций на приходском уровне

Церковь призвана обращаться к миру, обществу, людям для проповеди наиболее важного послания — вести о спасении; заинтересована в том, чтобы доносить и передавать людям весть о таком устройении человеческой личности и человеческих отношений, которое формируют полноту бытия.³ Цели, которые ставит перед собой Церковь, и задачи, которые призвана решать непрестанно, остаются неизменными на протяжении уже очень многих веков. Однако, в виду воздействия различных факторов, инструменты достижения этих задач и целей могут изменяться. В век развивающихся технологий, ответственные церковные структуры, отвечающие за работу с общественностью, призваны идти в ногу со временем, тем самым не допускать разрыв в способах и инструментах свидетельства миру о Церкви и ее делах. Присутствие Церкви в медийном пространстве приобретает особую важность в наши дни, когда информация имеет очень большое значение для формирования общественного мнения.⁴ Зачастую, о тех событиях и мероприятиях, которые проводит та или иная православная организация, нет никакой информации не только в светских СМИ, но и в церковном информационном поле они освещаются не всегда полноценно, и часто безынтересно и непривлекательно.

Следовательно, необходимо разрабатывать особые методы и варианты донесения до общества свидетельства о деятельности Церкви, епархиальных отделов и приходских общин, так называемые инструменты PR-коммуникации с внешним миром. И здесь речь пойдет

³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 3 апреля 2012 года. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2135410.html> (дата обращения 08.04.2017).

⁴ Там же.

о возможностях православных организаций, которые могут и должны осуществлять диалог с обществом.

Положительное мнение человека (быть может даже не церковного) о приходской общине, а, следовательно, и о Церкви может формироваться как от многих проявлений ее деятельности, так от посещения сайта прихода, где он в публикациях увидит жизнь общины, катехизационные материалы и прочую интересующую его информацию. В этом смысле, важно, чтобы приходская община имела в своем распоряжении сайт, на котором бы содержалась максимально возможная информация как о жизни общины, относящейся к какому-либо храму. Создание приходского сайта оправдано, потому что он является: средством информации; свидетельством миру о деятельности и жизни, организованной в приходской общине; внутренней коммуникацией; инструментом катехизации.⁵

Такими же инструментом коммуникации может выступить повод проведения какого-либо мероприятия, организатором к проведению которого выступит приходская община. Это может быть, к примеру, товарищеский матч по футболу между сборной приходской общины храма с воспитанниками детского дома. Спортивное мероприятие, в этом случае, выступит в рамках диалога и общения православных верующих с представителями подрастающего поколения. Возможно, что после приятных впечатлений и общения с верующими людьми, какая-то часть воспитанников детского дома потом захочет прийти в храм и, в будущем, будет делать это регулярно, тем самым приобщаясь к богослужебной жизни приходской общины. Это всего лишь один пример проведения мероприятия, которое может позволить православной организации общаться с отдельной группой подрастающего поколения, которые являются частью нашего современного общества.

Таким образом, Церковь, заключенная в массе приходских общин, организованных при храмах, и является частью нашего общества, может использовать самые различные способы и инструменты общения с внешним светским миром, тем самым свидетельствовать евангельские истины примером ее членов. Однако, нельзя не заметить, что инструменты и варианты связей с общественностью не могут являться самой целью

⁵ Приход в медиамире. Пособие по информационному освещению деятельности православных приходских общин и организации информационной работы в приходах/ под ред. Е. Е. Жуковской. — М.: ИК «Просветитель», интернет-портал «Приходы», 2016. С. 20.

деятельности приходских общин и прочих православных организаций. Связи с общественностью необходимы православным организациям для получения возможности построить диалог с светским миром, добиться доверительного и искреннего взаимного общения, собственным примером и знаниями привести человека к Богу и участию в богослужебной жизни Церкви.

Взаимодействие прихода со светскими СМИ

В информационную эпоху жизни нашего общества, ключевым вопросом для приходских и епархиальных ответственных структур за осуществление связей с общественностью стоит взаимодействие со светскими СМИ. Важным этот вопрос определяется в силу неконкурентоспособности православных и проправославных СМИ в отношении к светским. Зачастую, та информация, которая публикуется и оформляется светскими журналистами бывает некорректной, если и вовсе представляет Церковь в негативном свете. Следовательно, масса нашего общества, опирающаяся на светские СМИ, в результате предложенной информации, относится с недоверием к церковно- и священнослужителям, и в конечном итоге, к Православному вероучению. Его Святейшество, Патриарх Кирилл замечает, что в условиях устройства жизни нашего современного общества: «проповедь в храме недостаточна — сегодня слово о Христе мы должны нести, в том числе и опираясь на СМИ»⁶. В конечном счете, основной целью осуществления деятельности по взаимоотношению прихода со светскими СМИ является создание и закрепление в массах людей правдивого и позитивного образа Православной Церкви. Таким образом, если ответственные на приходе лица должным образом контактируют с светскими медиа- и пресс-службами, существует возможность участвовать в формировании общественного мнения.

Если говорить о благотворительных и социальных мероприятиях, проводимых приходской общиной, то важно отметить печальный факт не освещенности этих событий в светских СМИ. Обусловлено это тем, что светских журналистов зачастую привлекают скандальные события, производящие яркое впечатление. Однако, в православных организациях, деятельность которых полагает за основу жизнь по Евангелию,

⁶ Встреча Святейшего Патриарха Кирилла с участниками V Международного фестиваля православных СМИ «Вера и слово». Ответы на вопросы [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2560710.html> (дата обращения 08.04.2017).

непрестанно осуществляются дела милосердия, как и многие другие события и мероприятия, несущие в мир добро исключительно добро. Благо, что, не смотря на общую тенденцию, все же есть СМИ, которые освещают и иные события из жизни приходской общины. Но к сожалению, как правило, журналисты отдают предпочтения именно событиям скандального характера. В таком случае, формируется проблематика темы взаимоотношений приходских общин с светскими СМИ. Каким образом можно добиться внимания журналистов к жизни прихода? Как информацию о деятельности общины сделать яркой, насыщенной, и освещенной грамотно? Или же вовсе выйти на более широкую аудиторию православных людей за счет церковных СМИ, которые испытывают недостаток в количестве интересных, хороших историй и статей.

Действительно, то что существует в настоящее время: публикация событий общецерковного характера и новости касающиеся личности Предстоятеля, звучат голоса высшего священноначалия, епархиальных архиереев на федеральном уровне. Далее, в информационном поле, достаточно редко встречаются голоса священнослужителей, свидетельства о жизни верующих людей еще реже. Также публикуются события приходской проблематики на федеральном уровне. Проблема взаимодействия приходских общин, как и прочих православных организаций с СМИ реально присутствует и ее следует решать. Если говорить о том, когда светские журналисты освещают церковную тематику, то это, как правило события скандального характера. Однако, стоит отметить и факт того, что иногда представители церковных структур воспринимают журналистов негативно. Поэтому, было бы хорошо, если в распоряжении епархии, благочиния или прихода был человек, знающий журналистов, работающих по религиозной тематике в данном регионе. Это бы давало возможность православным организациям и структурам предупреждать публикацию негативных и скандальных новостей в СМИ. Необходимо заранее налаживать контакты, быть может прибегая к проведению каких-либо общих мероприятий. Связи с общественностью могут осуществляться в конструктивных взаимоотношениях с представителями пресс-службы самых разнообразных организаций. Диалог и взаимоотношения могут возникнуть в результате совместных проектов с местными органами власти, образовательными, социальными, культурными, научными учреждениями и общественными структурами. Результат будет ощутим в случае проведения совместной работы по организации интересных для обеих сторон акций, направленных на закрепление в обществе правильных

нравственных ценностей и принципов. А возможность для сотрудничества можно найти в организации просветительских, социальных, благотворительных, образовательных, культурных проектов, в дни проведения церковно-общественных мероприятий.⁷ В таком случае, православная организация получила бы возможность выполнения просветительской функции, и налаживания контактов.

Что касается вопроса публикации не скандальных церковных событий на федеральном уровне, на региональном телевидении и прочих средствах коммуникации, то можно отметить условия, при которых церковное (приходское) мероприятие может быть освещено. Наиболее важными условиями можно выделить масштабность и нетривиальность (своеобразие) церковного события или мероприятия. Также интерес к церковному событию может возникнуть, если религиозная тематика перекликается на стыке с другими областями, в случаях, когда Церковь заявляет о своей социальной значимости. То есть, это может быть благотворительность, нетривиальные истории их жизни и деятельности приходов, церковно-культурные события, молодежные проекты, участие в общегосударственных программах, интервью с интересным верующим человеком, и прочие мероприятия, носящие исключительный характер, или заключающие в себе положительный пример Церкви в жизни общества.

Вместо заключения

В конце концов, можно говорить и о прочих вариантах деятельности приходской общины, отвечающей ее задачам по осуществлению связей с общественностью. В результате рассуждений на тему настоящего доклада, можно прийти к выводу о том, что на данный момент состояние Церкви в сфере связей с общественностью выглядит не лучшим образом. Обусловлено это рядом причин, одной из которых можно назвать отсутствие должного количества кадров на место специалиста в области PR-коммуникаций. Выстраивание связей с общественностью на приходском уровне так же затрудняется в сфере взаимодействия с светскими СМИ. Однако, приходские общины вовсе не должны ограничиваться взаимодействием с обществом только через СМИ. Необходимо проявлять деятельность и в прочих аспектах жизни и деятельности общины, которые она может иметь в своем распоряжении.

⁷ Жуковская Е. Е. Методические указания по организации работы епархиальной пресс-службы. М., 2010. С. 10.

Источники и литература

1. Жуковская Е. Е. Методические указания по организации работы епархиальной пресс-службы. — М., 2010. 72 с.
2. Приход в медиамире. Пособие по информационному освещению деятельности православных приходских общин и организации информационной работы в приходах/ под ред. Е. Е. Жуковской. — М.: ИК «Просветитель», интернет-портал «Приходы», 2016. 96 с.
3. Камышников С. Крауш В. Связи с общественностью Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.wisely.info/?p=116> (дата обращения 08.04.2017).
4. Встреча Святейшего Патриарха Кирилла с участниками V Международного фестиваля православных СМИ «Вера и слово». Ответы на вопросы [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2560710.html> (дата обращения 08.04.2017).
5. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета 3 апреля 2012 года. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2135410.html> (дата обращения 08.04.2017).
6. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (22 декабря 2010 г.) [Электронный ресурс]: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html> (дата обращения 08.04.2017).

Н. Глигич*

СТРАДАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ, КОСОВСКИЙ ЗАВЕТ И КОСОВСКАЯ ГОЛГОФА

За последние полвека тирании безбожного коммунизма над нашей и другими православными народами был убит не только народный ум и разум за веру Христову и Церковь Православную, но и деформирована душа, совесть, и сердце ужасными неморальными нормами. Включено было систематическое разрушение человеческого личного характера, всякого религиозного и нравственного подвига чистоты, нравственности, уважения, правдолюбия, истинолюбия, нелицемерного человеколюбия, а тем более было убито боголюбие. В современном мире, его боготорборческая борьба гораздо более лукавая и подлая. Пишет владыка Атанасий (Евтич): «недавно сказал один агроном, что нужно пять лет, чтобы землю засоленную и отравленную искусственными удобрениями (химическими веществами, фосфатами), чтоб она выздоровела, и это глубокая пахота и лечение почвы. И это еще больше займет время в нашей Церкви Сербской, чтоб вылечить народ от коммунистических ядов и отложений тех отравленных солей в убитых душах, сердцах и совести людей»¹. Долгие года Сербский народ был отделен от своей Церкви, и таким образом от самого себя. Долгие годы народ бегал и участвовал в поисках нового счастливого общества, забывая свое собственное общество, на принципах нововековой и современной европейской культуры. Но сегодня, когда пришло время остановиться от этого бега, так же пришло и время возвращаться к исходным истокам народа, которые присутствуют в Сербской — Святосавской истории. Идеологические тиски прошлого века сломались, пришло время к освобождению сознания от шизофрении, которой этот народ был подвержен. Великий французский генерал Пьер-Мари Галоа, который приходил много раз в Сербию и сам он приветствовал Патриарха в Париже на приеме, говорил, что Сербь в последние годы боролись за достоинство не только Сербского народа, но и Французского, и всей христианской — истинной Европы. Он понял, что тут идет не политическая игра, а доминирование

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Атанасије (Евтић) влад.* Живо предање у Цркви. Братство св. Симеона Мироточивог, Видослов тврдошки 1998. С. 15–16.

и переделывание Балканского полуострова, который касался вопроса наследия христианской Европы, основанный на достоинстве европейских народов. Эту уязвимость европейских ценностей Христианства и христианской цивилизации, мог видеть только тот, кто ходил в Косово. Как Косово было защитником Христианской Европы и первой ударной линией исламского и арабского мира с востока 1389, так осталось и сегодня: в Косове защищается Христианская Европа! «Ой, Косово, страшное судилище!» Это судилище уже более чем на шестой год. На нем происходят судьбоносные события не только за Сербский народ и балканские народы, но и за Европейский народ и весь мир. На нем «теряется» один мир, и «получает» другой. Иногда, а может быть сегодня — на нем теряется оба мира. В то время как в Косово вел бой царь Лазарь Честным Крестом, терял этот мир, но заработал вечный. Сегодня, когда бой бьет неверие знаком «цели», все теряется, даже и образ. В Косово сегодня суд всему миру. На нем можно выявить правонарушения и преступления нашего народа, деяния и преступления Шиптара (Албанец, живущий в Косово), дела и лицемерие Европы. В Косове и Метохии сегодня поражается разум и человечность. Глубже говоря, думая о Косове все в недоумении. Европа показывает на Косовском примере свое истинное лицо, показывает ненависть к православию и неблагодарность за дело святого Князя Лазаря и всех косовских мучеников, которые свою жизнь положили на пороге Европы для Царства Небесного и христианской Европы! Европа «возвращает долг» по отношению к Косово, создавая государство Албанию и позволили Шиптарам иметь права, которые не приличны человеческому разуму. Позволили бомбардировку Сербии и Косово, позволили снос монастырей, показывая «благодарность» Богу. Такое нечестное убийство народа, есть стрельба в Бога. Снос храмов, которые являются украшением Европы, которые являются свидетельством не только Сербского народа, но и их культуры, а так же всецело Европы и мира. Косовские драма и трагедия не началась вчера, она длится более чем 6 веков. Она длится от прихода турок на эти места. Это есть место Голгофы, место где играет и где будет идти борьба между человеческой несправедливости и Божьей справедливости. Как «сумасшедший ветер» мира сего, который во зле лежит, стремится на протяжении веков, чтобы потушить в мире огонь свечи Ветхого и Нового Завета в Земном Иерусалиме, таким образом он тоже бушует на протяжении веков и в историческим странах и соборной душой нашего Святосаввского народа, чтоб от духовного и исторического битья православных

Сербов вырезал и наследием сдувал плодородную ветвь его Косовского Завета, чтобы таким образом Сербов отлучить и отчуждить от их векового соборного присоединения Христу Спасителю в Его Царствии Небесному. Сербский народ который на протяжении веков говорил и вел себя словами жизни: «за Крест честный и свободу золотую», «свобода или смерть» — свобода во Христе на этой Земле, или смерть в Господе нашем за жизнь вечную. Поэтому всеми способами делается так, чтобы из души вырвалась вера во Христа и в Его Царствие. Наибольшие разрушения Сербского народа, живого народа одной из поместных православных Церквей началось с девяностых годов, и наиболее нечеловеческое именно было в 1999 году во время агрессии НАТО союза на Сербию. Это было за Сербский народ даже хуже, чем агрессия, которую проводили усташе (Хорваты) вместе с Гитлером 1941 — 1945. Такое действие они называли «милосердный ангел». Самым нечеловеческим поступком было то, что эти бомбы наполнены «обогащенным ураном», который отравил воздух, землю, плоды, который принес разные смертельные заболевания. Это было систематически, чтобы народ заболел, дабы таким образом отравили поколения и их поколения. Не являет ли это геноцидом над одним народом. В свете этой исторической истины и трагической реальности, бомбардировки Сербии, Косово и Метохии, как и самого сердца Сербских стран 1999 года Господня, и в нем выражено намерение и стремление мировых центров силы, чтобы по цене каждой несправедливости и каждого преступления, пропаганды и заговора о статусе этнической независимости от Сербов почти «очищенной» — шиптарской лжестраны «КосовИ» (Шиптары Косово называют КосовЕ или КосовИ), не представляют ничего, кроме как узаконить (оправдания) и продолжить старые и новые преступления и насилия. С той разницей, что теперь, они больше не делают во имя джихада или нации — фашизма и большевизма, но, увы, во имя так называемых прав человека и демократии — этого единственного критерия и меры справедливости и правды в похристианском мире сегодня, которую ее создатели проводят с помощью бомбардирских обстрелов и с полным сотрудничеством с террористическими образованиями на земле, симулякрально и цинично названным «Освободительной армии КосовЕ. Сокращенно «учкаэлие», «учкари» или «учке» (по шиптарски «УСК, У- ЧЭ — КА). В то время как в Косово и Метохии все еще яростно бушуют преступления над незащищенным народом в 1999 года, хотя и раньше это было в предыдущих войнах, и кровь, и слезы бедного народа не останавливаются,

Европа и Америка поднимают нечеловеческий шум и создают новую дорогу своего нового империализма земным народам. Пришло время Запада, чтобы Сербов поставили на эту дорогу. Целью Америки и Европы было поставить «этот небольшой и непокорный народ», по мере несправедливости, эгоистических и высокомерных человеческих страстей, всеми устами своей тиранской дипломатии и ними управляющими СМИ с тотальной сатанизации Сербского народа. То, что очень интересно в всей этой лжи, было то что в зоне военных действий все ждали голоса Церкви, хотя Церковь постоянно оглашалась о приостановлении войны, кровопролитии и всего, что в те годы происходило в Косово и Метохии. Другими словами они не хотели, чтоб остановилось кровопролитие, а хотели чтоб Церковь им подчинилась, их капитализму и неокOLONиализму. Как пишет митрополит Амфилохий (Радовић), сам переживший полную трагедию Косова и Метохии — почувствовал ее в глубине своей души, сердца и на своей коже: «Ничего из этого, кажется, господа на Западе не признают, пока и Сербская Церковь не начнет говорить с позицией и лексикой командования НАТО — союза, пока Церковь не двинется, чтобы «активно поддерживала проективную новую реальность» Балкана, по пути старых захватчиков»². То, что Европа и Запад делает с Сербским народом, и тем боле с его Святой Земли, его колыбелью, его Иерусалимом — Косовом и Метохией, есть прямой удар на Церковность и соборность народа, на его национальную идентичность.

По словам преподобного Иустина Челийского: «Балканы — это перекресток миров, где на протяжении веков сталкивались Восток и Запад. На протяжении многих веков были в них бушевали вторжения орды, которая разрушала то, что другие сотворили, и не было легко там выжить. Но благодаря своей ориентации на Небесное Царство, которые не только Косовского Князя великомученика Лазаря, и еще Святого Симеона и Святого Саввы, Сербский народ успел подарить благословенные плоды своего проживания на этой земле, и выжить до сегодняшнего дня, пройдя много искушений, испытаний и распятия, которые проходят и сегодня»³. И ничто другое не смогло сохранить этот народ, чтобы выжить там, только Церковь Божия смогла это сделать, которая глубоко

² Амфилохије (Радовић) митр. Љетопис новог косовског распећа. Књига 1. Цетиње, 2011. С. 20.

³ Амфилохије (Радовић) митр. Часни Крст Христов и косовски завет. Цетиње, 2010. С. 333.

погружается в сознание народа и даже в тот период, когда государства не было, но народ остался собранным.

Именно потому, что большие сильные мира сего от Сербского народа и из их души на все способы забирают, завоевают все эти территории, которые являются для Сербов храмом Божиим, которые кровью мучеников и других Сербских героев освящались и просвещались на их костях построенных. Именно эти страны (Косово и Метохия, Крайна Босниская и Республика Сербска Крайна, Республика Сербска и Герцеговина, Войводина и Старый Рас — Рашкий район) за Сербов их свидетельство, культура, история, сила воли и вера в одного лишь Бога, это место — подтверждение союза народа с Богом, место Сербской Голгофы, победа и свидетельство победы одного народа над падшим ангелом, самим сатаной и его легионами. Это ориентация на Бога, теоцентричность, именно живое свидетельство присутствия Божия в этом мире, Его — «личность Христа является стержнем всех событий прошлых, современных и будущих»⁴.

Источники и литература

1. *Атанасије (Јевтић) еп.* Живо предање у Цркви. Братство св. Симеона Мироточивог, Видослов тврдошки 1998.
2. *Амфилохије (Радовић) митр.* Летопис новог косовског распећа. Књига 1. Цетиње, 2011.
3. *Амфилохије (Радовић) митр.* Часни Крст Христов и косовски завет. Цетиње, 2010.
4. *Амфилохије (Радовић) митр.* Свети Сава и Светосавски Завет. Цетиње, 2009.

⁴ Срав. *Амфилохије (Радовић) митр.* Свети Сава и Светосавски Завет. Цетиње, 2009. С. 389.

*М. Е. Гошев**

ДОМОВАЯ ЦЕРКОВЬ БОЛЬНИЦЫ КАК МИССИОНЕРСКИЙ ПУНКТ

Как известно, в больницу попадают люди, имеющие тяжелые заболевания, лечение которых не может осуществляться на дому. Безусловно, таким людям кроме лекарств для тела, необходимы лекарства для души — молитва, участие в таинствах, слово утешения, добрый совет. Без духовных лекарств человек страдает и не может быть полностью здоров, подвергаясь действию страстей, подчинение которым, лишает человека не только духовного, но и физического здоровья. К примеру — тревоугодие, которое вызывает сердечно-сосудистые заболевания, излишний вес, риск заболевания диабетом и даже некоторые виды рака. Церковная молитва за болящего укрепляет его силы, исцеляет, побуждает начать духовную жизнь.

Домовая церковь

Домовая церковь по своему устройству и молитвенной жизни является такой же церковью как и приходской храм. Однако имеются некоторые различия.

Домовая церковь функционально отличается от соборных приходских или монастырских храмов тем, что она устраивается в богоугодных и благотворительных учреждениях, таких как больницы, детские дома, а также в учебных заведениях, помещениях частных обществ. Она предназначена для участия в богослужениях тех, кто постоянно или временно пребывает в данных учреждениях.

Очень часто домовая церковь принадлежит приходу, на территории которого она находится. В отдельных случаях, она может принадлежать иному приходу, или быть самостоятельным церковным учреждением.

В синодальный период устраивать домовые церкви дозволялось только епархиальной властью, а в Москве и Санкт-Петербурге — Святейшим Синодом, который позволял устройство домовой церкви лишь лицам, имеющим особое уважение по высокому положению и высоким заслугам. Такая церковь была приписана к приходу и в случае

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 3 курс.

ее упразднения, все имущество подлежало передаче в приходской храм¹.

В наше время домовая церковь обычно устраивается при больницах и учебных заведениях. В рамках нашей работы изучению подлежит домовая церковь больницы.

Молитвенная жизнь в стенах домового храма

Основа молитвенной жизни любого храма — богослужения, которые совершаются в нем. Особенное значение имеет Божественная Литургия, к которой присоединяются остальные богослужения. На Божественной Литургии, поминаемые на проскомидии имена живых и усопших, омываются кровью Христовой, и это имеет огромное миссионерское значение. Церковь молится не только о присутствующих в храме, но и о всех прихожанах, которые оставили записки. Огромную пользу болящему человеку приносит участие в таинствах. Церковные таинства дают силы, воскрешают человека к духовной жизни.

Начало духовной жизни в Церкви, как правило, начинается с покаяния, к которому призывает нас Сам Господь наш Иисус Христос: ... *покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4:17). Покаяние включает в себя переход на качественно иной образ мысли, переход от греха к добродетельной жизни. Покаяние является духовной баней, омывает и исцеляет многолетние греховные язвы. Оно примиряет человека с Господом.

Церковь в христианской традиции воспринимается как лечебница. Вхождение в Церковь и отречение от греховной болезни дарует духовное здоровье и заметно укрепляет телесное².

Таинство Елеосвящения особым образом служит для помощи больным. Апостол Иаков говорит о нем в своем Послании: *Болен ли кто из вас пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь, и если он соделал грехи, простятся ему.* (Иак. 5:14-15).

В таинстве Евхаристии мы соединяемся со Христом и это соединение бывает не символическим и образным, а реальным, истинным

¹ Цыпин В., прот. Домовая церковь / Православная энциклопедия. Том XV. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. — С. 640-641.

² Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004. — С. 171.

и всецелым. Как Христос пронизывает Собою хлеб и вино, наполняя их Своим Божеством, так Он входит в человека, наполняет его тело и душу Божественной энергией и Своим животворящим присутствием. По учению святых отцов мы становимся сотелесными Христу и он входит в нас, как в утробу Девы Марии³.

Полноценная духовная жизнь и участие в таинствах Церкви укрепляет и физическое здоровье человека. К сожалению, среди людей, которые называют себя православными христианами велика доля номинальных христиан, которые практически не бывают в храме и не участвуют в таинствах, а следовательно не имеют в себе сил к духовной жизни. Подвергаясь воздействию болезни, которая лишает человека сил и угрожает лишить его жизни, человек обращается с молитвой к Богу, просит у него помощи, исцеления и защиты. Такой человек и желает попасть в церковь — да не может, физические силы на исходе. Если же в больнице имеется домовая церковь, то даже к самым тяжелым больным можно пригласить священника, который поможет им участвовать в спасительных таинствах Церкви и во время богослужения помянет их в молитве. В больницу всегда можно пригласить приходского священника, но он не может иметь столько сил и возможностей для окормления больных. К тому же, при многих больничных храмах существуют сестричества милосердия, богоугодная деятельность которых не оставит ни одного пациента без ухода и духовного утешения.

Миссионерская деятельность больничного храма распространяется также на родственников пациентов, которые так остро нуждаются в духовной поддержке и утешении, а также на медицинский персонал больницы, служение которого получает духовную основу и более полное осмысление.

Стены домового храма исцеляют людей от самых лютых душевных и телесных болезней. Нужно только иметь веру с горчичное зерно: *и ничего не будет невозможного для вас...* (Мф. 17:20).

Миссионерская деятельность

Богослужение в домовом храме больницы, участие пациентов больницы в таинствах, просвещение их светом православного вероучения и молитва о них, все это, способствует обращению человека ко Христу, воскрешению его для духовной жизни. Из бесплодной смоковницы

³ Там же. С. 164.

под благодатным действием церковных таинств и молитвы человек становится деревом плодовитым и приносит плод. Вся миссионерская деятельность больничного храма является непрестанной проповедью о Христе Иисусе, приводит человека к Богу. Знания безусловно важны, но самое главное свидетельство заключается не в знании, а в убедительности житейского опыта, который можно донести до человека⁴.

Человек, мучимый телесным недугом, возможно впервые в жизни понимает всю необходимость молитвы, которая является духовной пищей, примиряет и соединяет с Богом. Через молитву приходит осознание, что Бог участвует во всем, что происходит в нашей жизни. Беседа с Богом должна быть не фоном нашей жизни, а ее основным содержанием⁵. Именно поэтому потребность в молитве не угасает, когда человек вновь обретает здоровье.

Такое служение ближнему приносит огромную пользу верующему, который приобретает через него опыт добродетельной жизни. Через опыт добродетелей человек изменяет себя и становится ближе к Богу⁶. Верующий, посвятивший себя такому служению, помогает обрести болящему мир в сердце со Христом, покой и путь к исцелению⁷.

Община

Как известно, духовной жизнью больничного храма руководят священнослужители, совершающие в нем свое служение. Помогает священнослужителям в этом непростом деле община. Каждый прихожанин такого храма стремиться оказать свою помощь. Одна часть прихожан задействована на клиресе и помогает священнику в совершении богослужения, другая — состоит из сестер и братьев милосердия, которые осуществляют уход за больными, еще одна часть помогает при уборке храма, а также участвует в богослужественной жизни храма и различных мероприятиях. Остальные прихожане стремятся

⁴ Пантин В., *свящ.* Служение мирян в Церкви. Круглый стол. // Милосердие и профессионализм. Сборник докладов, бесед и стенограмм образовательного курса по христианской диаконии. СПб.: Издание Санкт-Петербургской благотворительной организации «Покровская община», 2003. — С. 91-92.

⁵ Иларион (Алфеев), *игум.* О молитве. Клин: Христианская жизнь, 2001. — С. 6-7.

⁶ Лука (Пронских), *иерод.* Влияние социальной деятельности на духовную жизнь христианина // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции 13-14 мая 2014 года. СПб.: Издательство СПбДА, 2014. — С. 328.

⁷ Лука (Войно-Ясенецкий), *архиеп.* Дух, душа и тело. М.: Дарь. — 1997. — С. 34.

помочь такому храму и священнику материально или прикладывая собственные усилия.

Заключение

В рамках данной работы была предпринята попытка рассмотрения домового храма больницы как миссионерского центра.

Если стены домового храма наполнены молитвой и активной миссионерской деятельностью, то трудно найти более подходящий пример для столь активной миссии. Долгие годы атеистическая власть разрушала храмы и стремилась разрушить внутренний храм души человека. Теперь же настало время созидать. Долгие годы вера уничтожалась, много лет потребуется и для того, чтобы ее насадить. В современном обществе каждый человек на виду, особенно это проявляется среди жителей провинциальных городов. В такой ситуации, взрослому человеку трудно отбросить стереотипы и переступить порог храма. В условиях же больницы или паломнической поездки, такие люди и исповедаются, и причащаются, что является их первым шагом к Богу и дает мощный импульс к духовной жизни.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Синодальный перевод. — М.: Российское Библейское общество, 2008. — 2047 с.
2. *Иларион (Алфеев), еп.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2004. — 301 с.
3. *Иларион (Алфеев), игум.* О молитве. Клин: Христианская жизнь, 2001. — 71 с.
4. *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Дух, душа и тело. М.: Даръ. — 1997. — 127 с.
5. *Лука (Пронских), иерод.* Влияние социальной деятельности на духовную жизнь христианина // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции 13-14 мая 2014 года. СПб.: Издательство СПбДА, 2014. — 367 с.
6. *Пантин Виктор, свящ.* Служение мирян в Церкви. Круглый стол. // Милосердие и профессионализм. Сборник докладов, бесед и стенограмм образовательного курса по христианской диаконии. СПб.: Издание Санкт-Петербургской благотворительной организации «Покровская община», 2003. — 430 с.
7. *Цыпин Владислав, прот.* Домовая церковь. / Православная энциклопедия. Том XV. — М.: Церковно — научный центр «Православная энциклопедия», 2007. — 749 с.

О. А. Гуцало*

ПРИЧИНЫ И ИСТОРИЯ БАВИЛОНСКОГО ПЛЕНЕНИЯ

Со времен окончания сорокалетнего странствования Израиля по пустыни существовало единое царство, состоящее из двенадцати колен. Но из-за внутренних конфликтов при царе Ровоаме, сыне царя Соломона, произошло разделение на два враждующих между собой царства. Но, ни одно из них не смогло выстоять самостоятельно против врагов.

В 722 году до Р. Х. Израильское (Северное) царство со столицей Самарией было разгромлено ассирийскими завоевателями. Просуществовать оно смогло едва ли двести лет. Население этого царства, которое составляло из десяти колен Израиля, было уведено из родного ареала и рассеяно по Ассирийской империи.

Иудейское (Южное) царство, состоявшее из двух колен, со столицей в Иерусалиме, просуществовало на сто тридцать три года больше. Но и это царство не избежало печальной участи: его жители были рассеяны победителями, но иудеи смогли сохранить свое религиозное самосознание, что и помогло им не смешаться с другими народами.

После смерти царя Иосии Иудейское царство попало под владычество Египта. Египет при фараоне Нехао был очень силен, но ему противовесом была Ассиро-Вавилония, поэтому фараону какое-то время была безразлична судьба маленького Иудейского царства. Воспользовавшись данным обстоятельством, иудеи выбрали нового царя, Египту не понравилась такая самостоятельность иудеев, и через послов фараон Нехао напомнил, что они Египту не понравилась такая самостоятельность иудеев, и через послов фараон Нехао напомнил, что они находятся по отношению к нему в вассальном положении.

Со временем равновесие сил поменялось, и на первое место вышел Вавилон, который быстрыми темпами стал могущественной империей¹. Навуходоносор II начал расширять свою империю, завоевывая новые земли, которые раньше находились под властью еще недавно могущественного Египта. Конечно же, на этом пути нового властителя встала и Палестина, которая должна была стать частью империи. Пророк

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. С. 318.

Иеремия предсказал опасность завоевания, но его, как это часто бывало и ранее, царь и большая часть народа не пожелали слушать. Только тогда, когда царь Вавилона Навуходоносор оказался под стенами Иерусалима, все убедились в реальности пророчества. Народ с ужасом взирал на все происходящее, но царь все равно отказывался верить в падение города и в ответ на услышанное в стечении народа предсказание «в раздражении вырвал свиток из рук чтеца, сам его изрезал и бросил в топившуюся печь, желая этим обличить пустые бредни полумных людей»².

Вторгшись в Палестину, Навуходоносор потребовал от иудейского царя покориться Вавилону и разорвать все связи с Египтом. Но каждый новый царь продолжал тайно поддерживать отношение с Египтом и мечтать сбросить с себя ярмо Вавилона, тем самым ускоряя гибель своего отечества и грядущее завоевание.

Последний, двадцатый царь Иудейский, после которого Господь отнял милость от Своего народа, а тот был уведен в плен, был Седекия. Навуходоносор поставил его управлять жалкими остатками народа. В течение всех одиннадцати лет его правления народ был обложен огромными налогами, а сам царь не избежал печального опыта своих предшественников, отложившись от Вавилона и обратившись за помощью в Египет. Это привело к тому, что войско Навуходоносора II в очередной, но уже последний раз оказалось под стенами Иерусалима. Несмотря на мужественную и самоотверженную оборону, осада города продолжалась относительно недолго³. Стены Иерусалима не выдержали, он был ограблен, разрушен, победители убили первосвященников, а большую часть населения увели в плен.

Подвергнув жестокому разорению Иерусалим, Навуходоносор не желал окончательно стереть его с лица земли. Эта местность по его замыслу должна была играть роль провинции, служащей заслоном против Египта.

Политические и религиозные причины пленения иудеев

1. У Вавилона, как единственной империи, не должно было быть сильных и не зависимых противников в лице свободных народов, которые могли нанести ему вред или угрозу.

² Там же. С. 319.

³ Там же. С. 321.

2. Людями, у которых нет своей родины, намного легче управлять и навязывать свои правила.

3. Чем больше завоеванных народов, тем больше Вавилон богател, наращивая финансовую структуру, армию, живую силу и т. д. Благодаря этому происходило укрепление на политической арене.

4. Попытка создать одно общество в единой империи с помощью политики ассимиляции, которая запускала процессы «однородного общества, которое становилось одинаковым как в языковом, так и в культурном отношении»⁴.

5. Уведенные в плен народы обеспечивали Вавилон не только экономическими ресурсами, но и живой силой. Также для империи были важны физические и умственные способности людей. В первую очередь вводили «родовитую знать, священников, воинов, квалифицированных рабочих вплоть до ремесленников и слесарей»⁵. Их задачей было поддержание своими талантами и силой могущества империи.

6. Одним из факторов пленения было то, что произошло разделение избранного народа на два враждебных между собою государства. Не было единства, не было братской любви и взаимопомощи, когда пришла беда. Сначала пало Северное царство, а потом и Южное.

7. Множество врагов, которые хотели взять вверх над своими соседями. Став беззащитной, Иудея не смогла препятствовать вторжению в ее пределы недоброжелателей. Пограничные земли были захвачены. «Амонитяне и моавитяне напали с востока, филистимляне с запада и самаритяне с севера. Довершили дело, в конце концов, вавилонские войска»⁶.

8. Сами Иудейские цари, за редким исключением, не заботились о своей стране. Они не укрепляли свое государство, а, наоборот, подтачивали государственную машину изнутри. Цари старались выжить из своих уже небогатых владений как можно больше ресурсов для своих нужд, облагая жителей большими налогами. Все это сильно подрывало финансовую структуру Иудеи и ускоряло ее гибель.

⁴ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета. Вавилонский плен / Библия – Центр. [Электрон, ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/book/context/captivity/> (Дата обращения: (18.02.2017).

⁵ Теун В. Л. Краткий очерк внутренней истории еврейского народа, В 2 т. Т. 1. – М., 1998. С. 78-79.

⁶ Ойербах М, р. История еврейского народа от разрушения Первого Храма до наших дней. Израиль., 1992. С. 2.

9. Кроме того, иудеи должны были уплачивать дань в «сто талантов серебра и один талант золота, — сумму, которая была невыносима»⁷.

10. Недальновидная внешняя политика, заключавшаяся в неоднократном возобновлении политических отношений против Вавилона с ослабевшим Египтом, что повлекло за собой сначала жесткие наказания, а потом уже разрушение Иерусалима. «Иудейское царство подверглось величайшим бедствиям от внешних завоевателей, и к этому именно привел союз с Египтом»⁸.

11. Неудачное месторасположение Палестины, которое привело к агонии между двумя мощными державами.

12. Господь хотел образумить свой народ, так как он совсем очерствел: «Должно было произойти духовное и национальное обновление»⁹. «Ибо только Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду» (Иер. 29:11).

13. Из-за упадка религиозно-нравственного чувства в народе храм отходит на второй план. Благодетель превращался в мертвое исполнение обрядов. Духовная сторона все более и более теряла свое значение, поэтому нужен был радикальный выход из сложившейся ситуации. «Пророки открыто высказывали превосходство дел милости и любви над обрядовыми делами»¹⁰.

14. У избранного народа была ясная цель — соответствовать своему призванию. Вместо того, чтобы быть светом для всех остальных народов и нравственно подготавливать их к приобщению к царству Божьему, Израильское и Иудейское царства с радостью и всецело предавались растлению. Произошло непоправимое, когда один из нечестивых царей поставил истукан в самом Храме Божьем. Люди говорили, что при множестве богов им жилось хорошо. «Будем им воздавать славу. Будем, кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима;

⁷ Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. СПб., 2005. С. 238.

⁸ Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль., 1986. С. 318.

⁹ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета. Вавилонский плен / Библия — Центр. [Электрон, ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/book/context/captivity/> (Дата обращения: 18.02.2017).

¹⁰ Там же. С. 323.

потому что, прибавляли они, тогда мы были сыты и счастливы, и беды не видели» (Иер. 44:17).

Освобождение и возвращение в землю обетованную

Новый царь Кир, который завоевал Вавилон, обещал «многочисленным пленникам свободу или, по крайней мере, облегчение их положения, чем сумел обеспечить себе с их стороны сочувствие и содействие»¹¹.

В числе пленных были и иудеи которые подверглись первой депортация которая произошла в 589 году после короткой осады и захватила Иерусалима Навуходоносором II второй депортации которая состоялась из-за неудачного восстания против Вавилона и союзничества с Египтом, которое поднял Седекия. Город пал и полностью был разрушен. Царь казнен, а жители за малым исключением, уведены в Вавилон»¹². Произошло долгожданное освобождение.

После победы иудеи встретили Кира как своего освободителя¹³. Расходы на этот проект полностью ложились на плечи персидской казны. Так же по его приказу возвращались «иерусалимскому храму золотые и серебряные храмовые сосуды, в свое время унесенные Навуходоносором II при разрушении Иерусалима»¹⁴. Этими действиями царь хотел поддержать свою славу освободителя, так же он хотел выразить признание тому народу, который был на его стороне еще до взятия Вавилона. В начальные годы существования Персидской державы Кир и его приемники принимали во внимание статус дома Давида¹⁵. Не будем также забывать, что освобождение евреев связано и с тем, что новый правитель Вавилона заинтересовался историей этого народа. Древние пророчества ясно свидетельствовали о том, что именно ему надо быть

¹¹ Лопухин А. П. Вавилонское пленение / Лопухина А. П. // Православная Богословская Энциклопедия, В 12 т. Т. 3. — СПб., 1902. С. 57.

¹² Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета. Вавилонский плен / Библия — Центр. [Электрон, ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/book/context/captivity/> (Дата обращения: 18.02.2017).

¹³ Лопухин А. П. Вавилонское пленение / Лопухина А. П. // Энциклопедический словарь Брокгауза Ф. А и Ефрона И. А, В 86 т. Т. 5. — СПб., 1891. С. 328.

¹⁴ Там же. С. 79.

¹⁵ Сорокин В. Историко-культурный контекст Ветхого Завета. Вавилонский плен / Библия — Центр. [Электрон, ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/book/context/captivity/> (Дата обращения: 18.02.2017).

освободителем иудеев из плена. «Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы» (Ис. 45:1).

Безусловно, Кир был язычником, и его манифест выказывает почтение Богу Израиля как обычным богам в пантеоне, поэтому не может быть подозрений, что он отойдет от своих заблуждений в вопросах веры, чему можно найти множество свидетельств. Он приносит обильные жертвы Мардуку, возвращает городам их любимых идолов.

Так закончилось семидесятилетнее пленение Вавилонское, в 538 году до Р. Х. евреи отправляются на свою родину под предводительством «знатного человека из царского рода, потомка Давидова Зерубабеля и первосвященника Иешуа»¹⁶. На милость царского указа откликнулись все иудеи, которые дорожили Богом и домом, который был потерян. Возвращались также и те, кто не смог ничего добиться, кого уже ничего не держало, за редким исключением эти люди были бедны.

Рассматривая состояние иудеев в плену, можно сказать, что оно было непростым, но именно такое положение требовалось для полного переосмысления отношений человека и Бога. Бог относится к Своему творению с любовью, но для спасения души он готов к суровым решениям, которые в последствие приведут к необходимой цели. Он всегда готов смягчить Свой приговор или же обратиться к милости. Целью всех наказаний служит покаяние народа, как блудливой жены ходящей вслед своих любовников (идолов) и возвращение ее к своему любящему и ждущему мужу истинному Богу.

Вавилон сохранился как самое ненавистное имя в памяти иудеев. Впоследствии новозаветные писатели и позднейшие иудеи не находили ужасней имени, называя Рим.

Источники и литература

1. Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль., 1986.
2. Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль., 1986. С. 318.
3. Лопухин А. П. Вавилонское пленение // Православная Богословская Энциклопедия. В 12 т. Т. 3. — СПб., 1902.
4. Лопухин А. П. Вавилонское пленение // Энциклопедический словарь Брокгауза Ф. А и Ефрона И. А, В 86 т. Т. 5. — СПб., 1891.

¹⁶ Теуш В. Л. Краткий очерк внутренней истории еврейского народа. В 2 т. Т. 1. С. 79.

5. *Ойербах М, р.* История еврейского народа от разрушения Первого Храма до наших дней. Израиль., 1992.
6. *Сорокин В.* Историко-культурный контекст Ветхого Завета Вавилонский плен / Библия – Центр. [Электрон, ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/book/context/captivity/> (Дата обращения: (18.02.2017).
7. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма. СПб., 2005.
8. *Теуш В. Л.* Краткий очерк внутренней истории еврейского народа, В 2 т. Т. 1. – М., 1998.

С. О. Емельяненко*

ИСАГОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ВТОРОЙ КНИГИ МАККАВЕЕВ

Священное Писание Ветхого Завета проникнуто идеей сохранения веры и знания о Едином Истинном Боге, которые были утрачены после грехопадения прародителей. На протяжении всей истории еврейского народа, видно, на сколько он пренебрегал милосердием своего Творца. Для спасения Своего народа Бог попускал иудеям пройти через многочисленные испытания. Первая и Вторая Маккавейские книги хотя и являются неканоническими, но очень значимыми, поскольку описывают гонения на библейскую веру и освободительную борьбу против языческого эллинского влияния.

Неканонический характер книги и ее значение в составе Библии

Неканонические книги были авторитетны как у иудеев Палестины, так и у иудеев Александрии, о чем свидетельствует существование неканонических книг в александрийском корпусе. Но при этом существовало строгое отличие этих книг от канонических, как у иудеев, так в христианской Церкви.

В Западной Церкви, начиная с Тридентского собора 16 века, Вторая Маккавейская книга была объявлена канонической. В Восточной Церкви продолжали рассматривать эти книги «чтимыми и святыми», но не богодухновенными. Суждение свт. Афанасия Александрийского о пользе чтения неканонических книг для оглашенных позволяет употребление этих книг в богослужебной практике. Так, например, на праздник Происхождение (изнесение) Честных Древ Животворящего Креста Господня и 7-ми мучеников Маккавеев (1 августа по старому стилю) за богослужением читаются отрывки из 7 главы Второй Маккавейской книги.

Из Второй книги Маккавеев мы черпаем достаточно ясное учение о воскресении мертвых: «... ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых» (2 Макк.12: 44); значение молитвы умерших за живых (2 Макк. 15: 12-16).

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

Язык книги и переводы

На основании предания и анализа языка книги, блж. Иероним утверждал, что она была первоначально написана на греческом языке, за исключением двух писем переведенных с еврейского или арамейского. Гебраизмы в книге, объясняются тем, что автор был еврей, но, которому, всё-таки был чужд природный еврейский язык. Как и все иудеи-эллинисты, он пишет на греческом языке. Древний латинский перевод составлен с греческого текста.

В комментариях на Книги Маккавейские указывается, что до нашего времени текст дошел в трех рукописях, написанных так называемым унциальным письмом и в тридцати рукописях курсивного письма, а также в рукописях, содержащих латинский, сирийский и армянский переводы.

Отметим, что славянский и русский тексты 2 Маккавейской книги, представляют собою точный перевод греческого текста Александрийского кодекса.

Время создания и авторство

В тексте есть указание на время написания второго письма: « В сто восемьдесят восьмом году...» (2 Макк. 1: 10). С учетом соответствия между двумя летоисчислениями, можно установить, что 188 год селевкидской эры является 124 годом до Р. Х. На время создания книги проливает свет и упоминание автором того факта, что Иерусалим оставался во власти евреев во все годы его жизни, а это означает, что книга написана гораздо позднее описываемых в ней событий (176-161 гг. до Р. Х.), но не позднее завоевания Иудеи римлянами (70 г. до Р. Х.).

Анализируя расставленные автором Второй Маккавейской книги акценты: критическое отношение к политике Иоанна Гиркана, разрушение храма на горе Гаризим и т. п., Георг Энгель делает вывод, что «Вторая Маккавейская книга» в дошедшем до нас виде была написана вскоре после 124 г. до Р. Х. Первое упоминание о книге, как о «Книге Маккавейской» встречается в христианской литературе у Климента Александрийского в «Строматах» и в 85 Апостольском правиле, в котором говорится: «для всех вас, принадлежащих к клиру и мирян, чтимыми и святыми да будут книги, Ветхаго Завета... Маккавейских три...»¹

¹ Книга правил святых Апостол, святых Соборов вселенских и поместных, и Святых Отец. Синодальная типография. М., С. 398.

Об авторе, личность которого не установлена, есть небесспорное предположение, что изящность его греческого языка указывает на принадлежность автора к александрийским иудеям. То, что книга написана одним автором, говорит цельность и единство Второй книги Маккавеев. В первой и во второй частях книги главной темой является идея святости Иерусалимского храма, чего трудно было бы достичь, если бы у книги были разные авторы. Хорошее знакомства автора с историей Палестины, с отношениями евреев с соседними народами так же свидетельствуют о его палестинском происхождении.

Изложение автора основывается на пяти книгах Иасона Кирийского, которые автор обработал и сократил, чтобы доставить: «облегчение старающимся удержать в памяти» (2 Макк. 2: 26). Вместе с тем материал книги расположен не всегда в той последовательности, как у Иасона.

Некоторые исследователи книги, изучая содержание двух писем, предваряющих главную часть книги, отрицают их историческую подлинность из-за содержащихся в них грубейших исторических ошибок².

Литературно-стилистические особенности

В литературно-стилистических особенностях книги следует отметить изобилие риторических оборотов в тексте, что является характерным признаком для сочинений эллинистических писателей. Автор — рассказчик, проповедник и значительно меньше как историк, ибо цель его — пробуждение религиозного единства между иудеями, но при этом он демонстрирует свою осведомленность о политической жизни общества, представления об устройстве института власти завоевателей.

Расположение четырех писем (2 Макк. 11: 16-38) показывает настрой автора защитить иудаизм, а иудеев представить гражданами, лояльными к власти, не наносящей ущерб вере отцов, но самоотверженно сопротивляющихся всякого рода извращениям этой веры со стороны эллинизма.

Композиция книги

Композиция книги в значительной степени определена желанием автора привлечь внимание иудеев к судьбе Иерусалимского храма — центру их религиозной жизни, который всячески осквернялся

² *Богоявленский В., свящ.* Вторая книга Маккавейская. Опыт исагогического исследования. Казань, 1907. — С 61-62.

завоевателями — язычниками. Не случайно поэтому, автор разместил материал книги так, что и первая книга (2 Макк. 4: 1-10; 8), и вторая (2 Макк. 10: 9-15: 36) заканчиваются грозным предупреждением для тех, кто посягает на неприкосновенность святилища: в конце первой части описываются страдания и смерть Антиоха Епифана (2 Макк. 9:28-29) и установление праздника Очищения Храма. В конце второй части автор повествует о поражении и смерти другого гонителя иудеев — Никанора и также установлением в память этого события праздника (2 Макк. 15: 28-36).

Адресат и цель написания

В книге развивается идея иудейско — теократического мировоззрения, сущность которого в том, что народ Израиля назначен Богом для вечного существования и который время от времени Господь наказывает за отступления от Его воли для вразумления, что бы Израиль не дошел до крайнего грехопадения. В жизнь прочих народов Бог не вмешивается до тех пор, пока не переполнится Его чаша терпения. То есть правосудие Божие к Израилю и к прочим народам различно. И все это имеет одну цель — вразумить языческие народы, что Бог, которого исповедуют иудеи — всемогущ и является Богом истинным, доказать единство израильтян, где бы они не находились. И цель эта прослеживается в приглашении к единению в молитве (2 Макк. 1: 24-29).

Книгу можно рассматривать как послание к александрийским единоверцам — иудеям с целью пробудить в них желание не только почитать Иерусалимский храм, но и по возможности посещать его. Дело в том, что александрийские иудеи довольно часто вступали не только в дружественные, но и родственные связи с эллинами, тем самым у них приглушалось религиозно — национальное чувство, которым была проникнута жизнь иудеев из Палестины. Александрийские иудеи привыкали к мысли, что храмовые священнодействия и жертвоприношения сами по себе не существенны в религиозном отношении.

По мнению профессора Юнгера П. А.: “вследствие вытеснения греческим языком еврейского языка, образованные иудеи свободнее пользовались греческим языком, чем своим родным природным”.³

³ Юнгеров П. А. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги / Отд. оттиск из журн. «Православный собеседник» за 1904-1906 гг. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Казань, 1907. — С. 382-383.

Цель автора Второй Маккавейской книги показать, что единственным законным местом для служения Богу является Иерусалимский храм. О чем палестинские иудеи пытаются убедить иудеев александрийских.

Соответствие содержанию книги историческим фактам и летоисчислению

Надо учитывать, что целью автора книги было лишь краткое изложение главнейших фактов, но не строгий анализ их, чтобы не утомлять читателя. Кроме того, сомнения о исторической достоверности изложенных в книге фактов основываются на различной датировке одних и тех же событий. Например, поход Антиоха Евиатора в Первой Маккавейской относится к 150 году до Р. Х., а во Второй Маккавейской — к 149 году до Р. Х. Но надо учесть различие летоисчислений этих книг: «Первая Маккавейская следует еврейскому обычаю — год начинается с весеннего месяца Нисана, а Вторая Маккавейская следует сирийскому исчислению — год начинается с осеннего месяца Тишри.»⁴

К тому же автор Второй Маккавейской книги излагает некоторые исторические факты, согласующиеся с изложением авторитетных исторических источников. Например, упоминание о Птолеме Макроне (2 Макк. 10: 3) наместнике о. Кипра, согласуется с фактом из истории Полибия, указывающим, что этот Птоломей действительно управлял Кипром.

О хорошем знании автором Второй Маккавейской истории говорит и сходство титулов, званий упоминаемых в книге сановников с их титулами, известных из других исторических источников. Например, титул Лисия «опекун и родственник царя» (2 Макк. 11: 1) аналогичен его титулу у Полибия.

Исторический и культурный фон

Анализируя исторический фон эпохи, прот. А. Мень отмечает: «Во II в. до Р. Х. отношение между иудейством и эллинизмом перешло в острый конфликт. Он привел к кровавому гонению на ветхозаветную Церковь, восстанию Иуды Маккавея и созданию его братьями независимого государства в Палестине.»⁵ В 2-й Маккавейской книге излагаются

⁴ *Богоявленский В., свящ.* Вторая книга Маккавейская. С. 121.

⁵ *Мень А. В.* Исагогика: Курс по изучению Свящ. Писания: Ветхий Завет. Фонд им. А. Меня: Общедоступ. правосл. ун-т. М., 2000. — С. 512.

события с конца царствования Селевка IV (предшественника Антиоха Епифана) происходившие в течении пятнадцати лет.

Эллинская культура оказывала влияния на все народы. Не избежали этого воздействия и иудеи: возникает греко-еврейская философия и историография. Благодаря переводу Библии на греческий язык (перевод LXX), к ней получили доступ язычники. Но при этом эллинизм, в основе которого лежало язычество, угрожал подрыву главного достоинства иудеев — веры в истинного Бога.⁶

Гонения на ветхозаветную Церковь привели к восстанию Иуды Маккавея, в результате которого образовалось независимое иудейское государство. Но когда Палестина была завоевана династией Селевкидов, началась активная эллинизация страны. В 168 году до Р. Антиох издает указ, согласно которому иудеи должны «оставить свой закон», при этом не только запрещались службы в Иерусалимском храме, но в 167 году до Р. Х. во дворе Храма был сооружён языческий алтарь небесному покровителю Антиоха — Зевсу.

Началось восстание, во главе которого встал род Маттафия. Вскоре Маттафия передает власть военного вождя своему сыну Иуде, по прозвищу Маккавей. Уже в 164 году до Р. Х. Маккавей очищает Иерусалим от язычников. Вскоре был освящён поруганный Храм. Борьба с завоевателями шла с переменным успехом. В 160 году в Селевкиды вновь завоёвывают Иудею.

Источники и литература

1. Библия. Книги священного Писания Ветхого и Нового Завета с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2013. — 2047 с.
2. Книга правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., — 873 с.
3. *Юнгеров П. А.* Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги / Отд. отиск из журн. «Православный собеседник» за 1904-1906 гг. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Казань, 1907. — 298 с.
4. *Мень А. В.* Исагогика: Курс по изучению Свящ. Писания: Ветхий Завет. Фонд им. А. Меня: Общедоступ. правосл. ун-т. М., 2000. — 631 с.
5. *Богоявленский В., свящ.* Вторая книга Маккавейская. Опыт исагогического исследования. Казань, 1907. — 346 с.

⁶ *Богоявленский В., свящ.* Вторая книга Маккавейская. С 344.

П. Н. Жарикова*

РОЛЬ ВЛАДЫКИ ИОАКИМА КОРСУНЯНИНА В КРЕЩЕНИИ НОВГОРОДА

Согласно летописным известиям, первым новгородским владыкой был Иоаким Корсунянин. Ряд древнерусских летописей связывает его имя с событиями крещения Новгорода. Однако различные летописи передают этот рассказ по-разному, дополняя его теми или иными подробностями. Определение степени достоверности информации летописных статей об участии Иоакима Корсунянина в крещении новгородцев является одной из задач доклада.

Древнейшей летописью, повествующей об этих событиях, является Новгородская первая летопись младшего извода. В ней интересующее нас известие содержится под 6497 (989/990) г. Согласно нему, крестившись, Владимир поставил в Киеве митрополита, а в Новгороде владыку «Акима Корсунянина», который разрушил требища и велел бросить идол Перуна в Волхов. Далее рассказывается легенда о питьблянине (то есть о жителе окрестностей реки Питьба), который не дал идолу пристать к берегу¹. Однако в ряде других летописей после сообщения о низвержении Перуна приводится еще одна подробность легендарного характера — рассказ о бесе, который, войдя в идола, бросил свою палицу на Великий мост, из-за чего, якобы, пошел обычай новгородцев устраивать бои на мосту. Однако упоминание Великого моста в связи с событиями X в. является анахронизмом, что свидетельствует о его позднем происхождении.

Подробный текстологический анализ летописных статей о крещении Новгорода был произведен академиком В. Л. Яниным. По мнению исследователя, более древняя редакция этого известия, содержащаяся в Новгородской первой летописи старшего извода и не дошедшая до нас из-за дефектности списка, вовсе не знала легендарных сюжетов о питьблянине и о палице Перуна, которые появились не раньше первой половины XV в.² Гораздо позднее в летописи были добавлены известия о том,

* Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории, бакалавриат, 3 курс.

¹ Новгородская первая летопись младшего извода — Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ) Т. 3. М., Л., 1950. С. 159.

² Там же. С. 46.

что первых архиереев на Русь прислал патриарх Фотий, а в качестве первого митрополита называется Леон³.

Известие о крещении Новгорода и о поставлении в нем епископа Иоакима помещено в различные летописи в хронологическом промежутке от 6496 (988/989)⁴ до 6500 (992/993)⁵ г. По замечанию В. Л. Янина, такое большое расхождение в датах не может быть связано с одной лишь разницей календарных стилей. Помещение интересующего нас сюжета в Львовской летописи под 6496 г. исследователь объясняет механической ошибкой переписчика, случайно продублировавшего предыдущую дату⁶. От себя добавлю, что, по всей видимости, то же можно сказать и об аналогичной датировке, приведенной в Устюжской летописи по списку Мациевича. Помещение информации о крещении Новгорода в статью 6496 г. в Холмогорской летописи, очевидно, связано с тем, что ее составитель обращался к тексту Львовской летописи⁷. Но даже если отбросить крайнюю нижнюю датировку, разброс в хронологии остается существенным. Причину следует искать в попытках поздних летописцев связать данные события с появлением на Руси первого киевского митрополита и определением его имени.

Вопрос о личности первого митрополита до сих пор остается дискуссионным в историографии. Более того, ответ на него не был очевиден не только для современных исследователей, но и для средневековых летописцев. Как уже отмечалось, в ряде летописей первым митрополитом, присланным в Киев из Константинополя, назван Леон, с его же именем связывается и поставление в Новгород Иоакима Корсунянина. Эта же традиция отражена в списках митрополитов и епископов, составленных в Новгороде и читаемых в составе многих летописей⁸. Однако параллельно существовала и другая версия, изложенная в Уставе князя Владимира, где первым киевским митрополитом назван

³ Новгородская Карамзинская летопись — ПСРЛ Т. 42. СПб., 2002. С. 55.

⁴ Львовская летопись — ПСРЛ Т. 20 Ч. 1. СПб., 1910. С. 81; Холмогорская летопись — ПСРЛ Т. 33. Л., 1977. С. 29; Устюжская летопись по списку Мациевича — ПСРЛ Т. 37. Л., 1982. С. 24.

⁵ Никоновская летопись — СПб., 1862. С. 64; Летопись Авраамки — ПСРЛ Т. 16. СПб, 1889. Стб. 39.

⁶ Янин В. Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев: О возможном источнике Иоакимовской летописи // Русский город: Исследования и материалы. Вып. 7. М. 1984. С. 40–41.

⁷ Лурье Я. С. Холмогорская летопись // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 138.

⁸ Новгородская первая летопись младшего извода — ПСРЛ Т. 3 С. 163; Новгородская IV летопись — ПСРЛ Т. 4 Ч. 1 Вып. 3 С. 625; Новгородская V летопись — ПСРЛ Т. 4 Ч. 2 Вып. 1 С. 93 и др.

Михаил⁹. По мнению Янина, именно попытка совместить эти две традиции стала причиной того, что в некоторых летописях дата крещения Новгорода и начала епископства Иоакима была изменена на более позднюю. Наиболее явно это прослеживается на примере Никоновской летописи, которая упоминает о крещении Новгорода дважды: первый раз — при участии митрополита Михаила, второй — после поставления Иоакима Корсунянина новым митрополитом Леоном. Однако, несмотря на явный искусственный характер такого соединения, сообщения Никоновской летописи о крещении Новгорода представляют для исследователя больший интерес, чем это может показаться на первый взгляд. Их уникальность состоит в упоминании воеводы Добрыни, а также Анастаса Корсунянина в качестве важных действующих лиц в процессе крещения новгородцев¹⁰. По предположениям исследователей, составитель Никоновской летописи позаимствовал эту информацию из не дошедшего до нас источника (возможно, использованного и в Русском Хронографе 1512 года)¹¹.

Возвращаясь к статье о крещении Новгорода, можно сделать вывод, что в Новгородской первой летописи старшего извода она, скорее всего, читалась под 6497 (989/990) г., еще до того, как в рассказ проникло имя митрополита Леона. Не было в ней и легендарных подробностей о перуновой палице и питьблянине, которые не находят исторического обоснования. А. А. Гиппиус считает, что впервые это известие появилось в своде 60-х гг. XI в., составителем которого, возможно, был новгородец. Этот свод не имел хронологической сетки: сведения о событиях в Новгороде входили в состав общего рассказа о крещении Руси, поэтому однозначно утверждать, что поставление Иоакима Корсунянина и крещение новгородцев произошли в один год, нельзя¹².

Спорным источником для определения роли владыки Иоакима в событиях крещения Новгорода является так называемая «Иоакимовская летопись». Этот памятник дошел до нас только в составе «Истории Российской» В. Н. Татищева. По словам самого Татищева рукопись досталась ему от его родственника, архимандрита Бизюкова монастыря

⁹ Древнерусские княжеские уставы XI — XV вв. / Я. Н. Шапов. М., 1976. С. 14–15.

¹⁰ Никоновская летопись — ПСРЛ Т. 9 С. 63.

¹¹ *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 167 — 168. Янин В. Л. Указ. соч. С. 49.

¹² *Гиппиус А. А.* К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // *Древняя Русь и средневековая Европа: Возникновение государств.* М., 2012. С. 44–48.

Мелхиседека Борщова, который впоследствии умер, а манускрипт бесследно исчез. Приводимая Татищевым выдержка начинается со слов: «О князѣхъ русскихъ старобытныхъ Несторъ монахъ не добръ свѣдомъ бѣ, что ся дѣяло у насъ славянъ во Новѣградѣ, а святитель Иоакимъ добръ свѣдомый написа...»¹³. Далее идет рассказ о расселении славян и об иных событиях древнейшей истории Руси, не находящих аналогии в других известных летописях. Продолжается «Иоакимовская летопись» подробным рассказом о крещении Новгорода. Согласно ему крестить новгородцев был отправлен Добрыня — дядя и воевода князя Владимира. Жители города, «разметавше мость великий», вышли к Добрыне с оружием. Автор от первого лица описывает проповедь, которую в эти дни вели священники на Торговой стороне города. Толпа язычников тем временем разрушила дом Добрыни, но здесь в события вмешался киевский тысяцкий Путята, который вместе с ростовскими воинами тайком пробрался в город и расправился с местным тысяцким Угоняем и «передними мужами». Затем начались бои, язычниками была разрушена церковь Преображения Господня, разграблены дома христиан. Однако Добрыне все же удалось склонить новгородцев к миру: он учинил поджог на Софийской стороне, и людям пришлось тушить начавшийся пожар. После этого идолы были сокрушены, а жители Новгорода крещены. Заканчивается рассказ словами: «Сего дѣля людѣ понося новгородцев: Путята крести мечемъ, а Добрыня огнемъ»¹⁴.

История «Иоакимовской летописи», изложенная Татищевым, кажется загадочной и даже подозрительной. Не удивительно, что уже с XVIII в. разразилась дискуссия о подлинности этого произведения. Такие исследователи, как М. М. Щербатов¹⁵ и И. Н. Болтин¹⁶, Н. М. Карамзин¹⁷, С. М. Соловьев¹⁸ и Е. Е. Голубинский¹⁹ выдвигали зачастую

¹³ Татищев В. Н. История Российская. Кн. 1, Ч. 1. М., 1768. С. 30–31.

¹⁴ Татищев В. Н. Указ. соч. С. 40.

¹⁵ Щербатов М. М. Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю, в оправдание на некоторые сокрытые и явные охуления, учиненные его истории от господина ген.-майора Болтина... М., 1789. С. 11–24.

¹⁶ Болтин И. Н. Ответ ген.-майора Болтина на письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории. СПб., 1789. С. 12.

¹⁷ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. М., 1799. С. 24.

¹⁸ Соловьев С. М. Писатели русской истории XVIII в. — Архив истор.-юр. сведений, относящихся до России / издаваемый Н. Калачовым. Кн. 2, 1-я пол. М., 1855. Отд. III. С. 23–25.

¹⁹ Голубинский Е. Е. О так называемой Иоакимовской летописи Татищева. М., 1881. Кн. 4. С. 18–31.

противоположные мнения. Наиболее примечательна в дореволюционной историографии работа П. А. Лавровского, который вводит условное разделение текста «Иоакимовской летописи» на две части: до и после призвания Рюрика. По наблюдениям историка, первая часть «летописи» содержит малодостоверную информацию, опирающуюся на сведения позднесредневековых польских и чешских хроник. Однако рассказ о крещении Новгорода исследователь считает достаточно достоверным. Кроме того, Лавровский предполагает, что автором этого рассказа был сам Иоаким Корсунянин или же его современник²⁰.

Говоря о проблеме «Иоакимовской летописи», нельзя не коснуться позиции выдающегося специалиста в области летописания, академика А. А. Шахматова. В его известной работе «Общерусские летописные своды XIV и XV вв.» делается вывод, что, несмотря на позднее происхождение памятника, процитированного Татищевым, в его основе лежит древнее сказание о крещении Новгорода, обличающее современника. При этом Шахматов также не исключает авторства самого Иоакима Корсунянина. Однако ответ на вопрос, почему сведения, переданные Татищевым, не сохранились в древнейшем летописании, Шахматов не дает.

Научные достижения XX в. позволили исследователям по-новому взглянуть на многие аспекты истории древнего Новгорода, и в изучении проблемы «Иоакимовской летописи» начался новый этап. В связи с этим стоит выделить статью В. Л. Янина, опубликованную в 1984 г. По мнению ученого, сказание о крещении новгородцев, представленное в «Иоакимовской летописи», отсылает нас к тому же источнику, что и соответствующие статьи Никоновской летописи и Хронографа 1512 г. Как уже отмечалось, Никоновская летопись является единственной из древнерусских летописей, в которой упоминается участие Добрыни в крещении Новгорода²¹. Сам же этот источник, по мнению Янина, мог опираться на скандинавские сказания. Этой же точки зрения придерживается автор одного из новейших исследований — С. В. Конча²².

Главным же аргументом в апологии «Иоакимовской летописи», предложенной Яниным, являются множественные археологические находки. К ним стоит отнести медный нательный крест, найденный в Неревском

²⁰ Лавровский П. А. Исследование о летописи Якимовской // Ученые записки II отделения императорской Академии наук. СПб, 1855. Кн. 2. Вып. 1. С. 77–160.

²¹ Никоновская летопись — ПСРЛ. Т. 9. С. 63.

²² Конча С. В. Скандинавские элементы Иоакимовской летописи и вопрос о ее происхождении // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2012. С. 100–102.

конце на Софийской стороне (то есть именно там, где по косвенным свидетельствам «Иоакимовской летописи» проживали христиане), попавший в землю ранее 989 г. На 989 — 990 гг. приходится обширные пожары в Неверском конце. Кроме того, многие новгородские клады этого времени остались не востребованы, что также свидетельствует об имевших место разрушениях и пожарах, связанных с восстанием населения²³.

Исследование Янина произвело определенный резонанс в научных кругах, во всяком случае, все последующие авторы, обращавшиеся к проблеме «Иоакимовской летописи» и крещения Новгорода, так или иначе, опирались на его работу. Большинство поздних советских и современных исследователей также склонно считать, что в основе приводимого Татищевым памятника лежало древнее сказание, содержащее достоверные сведения. Тем не менее, существует и противоположная точка зрения. Так, А. П. Толочко приписывает сочинение «Иоакимовской летописи» исключительно одному Татищеву. Однако, на мой взгляд, размышления Толочко содержат ряд логических противоречий. Почти все доказательства в пользу того, что автором «Иоакимовской летописи» является Татищев, построены на анализе не самого памятника, а подробностей его обнаружения и последующей пропажи, описанных в «Истории Российской». Исключение составляет указание Толочко на упоминание в тексте «Иоакимовской летописи» Нестора-летописца. О том, что именно он являлся автором древнейшей летописи, по мнению исследователя, не могло быть известно никому, кроме самого Татищева²⁴. Это не совсем так. Имя Нестора упоминается в заглавии Повести временных лет в составе Хлебниковского списка Ипатьевской летописи, который датируется серединой XVI в. Этот список был обнаружен лишь в 1809 г. Н. М. Карамзиным, однако само проникновение в него имени Нестора, как автора Повести временных лет, по-видимому, было обусловлено бытовавшим ранее преданием. В пользу последнего свидетельствует и то, что в Киево-Печерском патерике, широко известном на Руси, монаху Нестору приписывается составление некоего «летописца». То есть данный тезис Толочко, занимающий ключевое место в его доказательстве, нельзя признать убедительным. Другие аргументы историка были подробно разобраны и опровергнуты в статье С. В. Кончи «Исследования о летописи

²³ Янин В. Л. Указ. соч. С. 54–55.

²⁴ Толочко А. П. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005. С. 205.

Иоакима»²⁵. Замечу также, что ни один из них не касается сказания о крещении Новгорода, к анализу которого Толочко вовсе не обращается. Кроме того, назвать причину, по которой Татищеву потребовалось бы сочинение данного рассказа, невозможно.

Подводя итог, можно сказать, что хотя «Иоакимовская летопись» и являлась литературным памятником достаточно позднего времени (особенно в своей первой части), вошедший в ее состав рассказ о крещении Новгорода, по всей видимости, основывался на древнем источнике, который, однако, подвергнулся впоследствии литературной обработке. Об этом свидетельствуют упоминания таких легендарных личностей, как Богомил, Соловей, Угоняй и Воробей, явно вымышленных, и анахронизмы вроде Великого моста или Путяты, жившего на рубеже XI — XII вв. С другой стороны, с большой долей вероятности, в этом уникальном источнике, составленном не позднее XI в., содержались такие сведения, как участие Добрыни в крещении новгородцев, начавшееся в связи с этим языческое восстание, погромы в христианском квартале на Софийской стороне, наконец, поджог домов язычников, учиненный воеводой. Все эти факты подтверждаются либо другими письменными источниками, либо данными археологии и дендрохронологии.

Однако вернусь к главному вопросу доклада: какова же роль епископа Иоакима в описанных выше событиях? Ведь, как видим, его имя даже не упоминается в рассказе о крещении Новгорода в «Иоакимовской летописи». Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо установить последовательность крещения Новгорода и поставления Иоакима на новгородскую владычную кафедру.

Здесь необходимо обратиться к вопросу о первоначальной церковной организации на Руси. По мнению Я. Н. Щапова, киевская митрополия была учреждена не ранее 996 г., когда в летописях упоминается освящение Десятинной церкви, и не позднее 997/998 г., на что есть указания в византийских перечнях митрополичьих кафедр. Что касается новгородской епископии, то ее учреждение Щапов относит ко времени одновременно с киевской митрополией или сразу после нее, то есть в 996 — 999 гг. Однако последнему предположению противоречит тот факт, что согласно спискам новгородских владык, имеющим нелетописное происхождение²⁶,

²⁵ Конча С. В. Исследования о летописи Иоакима // Начала русского мира. СПб, 2014. № 1 (1). С. 160–162.

²⁶ Хорошев А. С. Летописные списки новгородских владык // Новгородский исторический сборник. Вып. 2 (12). Л., 1984. С. 127–132.

Иоаким занимал кафедру в течение 42 лет²⁷. Скончался он в 1030/1031 г., а соответственно, рукоположен был в 989/990 г. (по системе распространённого в Древней Руси «включающего» счета). На этот факт обращают внимание многие исследователи, в частности, Н. И. Милютенко. Она же предполагает, что Иоакима Корсунянина мог рукоположить митрополит Ефесский Феодор, сопровождавший царевну Анну на Русь. Таким образом, поставление Ефрема в епископы еще до учреждения киевской митрополии кажется вероятным²⁸. Милютенко считает, что крещение Новгорода Добрыней произошло еще до поставления Иоакима и даже до Корсунского похода²⁹. Однако у нас нет оснований не верить летописным свидетельствам о разрушении требищ и свержении Перуна, в котором участвовал Иоаким. Эти сведения имеют достаточно древнее происхождение.

И все же, остается необъясним тот факт, что Иоаким Корсунянин как действующее лицо не фигурирует в рассказе «Иоакимовской летописи». Быть может, прав Шахматов, и автором сказания являлся сам новгородский епископ? Нужно сказать, что такой возможности не исключают и современные исследователи, например, уже упомянутый С. В. Конча³⁰. Тем более что участие Иоакима в древнейшем новгородском летописании признавалось еще Шахматовым. По мнению Гиппиуса, Иоаким также является «проводником» Корсунской легенды в древнерусское летописание³¹.

Так или иначе, участие владыки Иоакима в крещении Новгорода около 989/990 г. можно утверждать с большой долей достоверности. По всей видимости, будучи выходцем из Херсонеса, Иоаким знал славянский язык. Именно он проводил активную проповедь среди населения Торговой стороны в то время, пока Добрыня подавлял языческий мятеж на другом берегу Волхова. Проповедь эта была успешной: «И тако пребыхомъ два дни нѣколико сотъ крестя», — сообщает автор «Иоакимовской летописи»³². Демонстративное свержение и «наказание» Перуна

²⁷ Новгородская IV летопись — ПСРЛ Т. 4 Ч. 1 Вып. 3 С. 625 и др.

²⁸ Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб, 2008. С. 27–28.

²⁹ Эти выводы основаны на предыдущих, также гипотетических построениях автора относительно крещения Киева. Там же. С. 334.

³⁰ Конча С. В. Указ. соч. С. 100.

³¹ Эта мысль впервые была высказана Шахматовым — Шахматов А. А. Указ. соч. С. 185. Гиппиус А. А. Указ. соч. С. 47.

³² Татищев В. Н. Указ. соч. С. 39.

по приказанию Иоакима Корсунянина имело символическое значение, было призвано подорвать авторитет старой религии в глазах новгородцев. В первые годы после крещения Новгорода Иоаким также предпринял ряд действий по укреплению позиций христианства в городе. Свои владычные палаты он расположил в центре Новгородского Кремля, тем самым подчеркнув новый статус церковной организации в городе³³. Здесь же была построена церковь Иоакима и Анны, названная в честь небесных покровителей самого владыки и супруги князя Владимира Святославича³⁴. При дворе Иоакима Корсунянина было положено начало новгородскому летописанию. Появляется школа, одним из учеников которой был будущий летописец³⁵.

Таким образом, можно сделать вывод, что Иоаким Корсунянин принимал самое активное участие, как в крещении Новгорода, так и в последующем распространении христианской религии и культуры среди населения города. Его роль в этих событиях не может быть оставлена без внимания.

Источники и литература

1. Древнерусские княжеские уставы XI — XV вв. / Я. Н. Щапов. 241 с.
2. Летопись Авраамки — ПСРЛ Т. 16. СПб., 1889. 241 с.
3. Львовская летопись — ПСРЛ Т. 20 Ч. 1. СПб., 1910. 426 с.
4. Никоновская летопись — ПСРЛ Т. 9. СПб., 1862. 281 с.
5. Новгородская Карамзинская летопись — ПСРЛ Т. 42. СПб., 2002. 224 с.
6. Новгородская первая летопись младшего извода — Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ) Т. 3. М., Л., 1950. 576 с.
7. Новгородская IV летопись — ПСРЛ Т. 4 Ч. 1 Вып. 3. Л., 1929. 158 с.
8. Новгородская V летопись — ПСРЛ Т. 4 Ч. 2 Вып. 1. Пг., 1917. 264 с.
9. Устюжская летопись по списку Мациевича — ПСРЛ Т. 37. Л., 1982. 235 с.
10. Холмогорская летопись — ПСРЛ Т. 33. Л., 1977. 256 с.
11. Болтин И. Н. Ответ ген.-майора Болтина на письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории. СПб., 1789. 183 с.
12. Гиппиус А. А. К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // Древняя Русь и средневековая Европа: Возникновение государств. М., 2012. С. 41–49.

³³ Гордиенко Э. А. Владычная палата Новгородского Кремля. Л., 1991. С. 11–12.

³⁴ Там же. С. 55–56.

³⁵ Новгородская первая летопись младшего извода — ПСРЛ. Т. 3. С. 437.

13. *Голубинский Е. Е.* О так называемой Иоакимовской летописи Татищева. М., 1881. 39 с.
14. *Гордиенко Э. А.* Владычная палата Новгородского Кремля. Л., 1991. 104 с.
15. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 1. М., 1989. 640 с.
16. *Конча С. В.* Исследования о летописи Иоакима // Начала русского мира. СПб, 2014. № 1 (1). С. 146–165.
17. *Конча С. В.* Скандинавские элементы Иоакимовской летописи и вопрос о ее происхождении // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2012. 98 — 111.
18. *Лавровский П. А.* Исследование о летописи Якимовской // Ученые записки II отделения императорской Академии наук. СПб, 1855. Кн. 2. Вып. 1. С. 77–160.
19. *Лурье Я. С.* Холмогорская летопись // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 135–150.
20. *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. СПб, 2008. 576 с.
21. *Соловьев С. М.* Писатели русской истории XVIII в. — Архив истор.-юр. сведений, относящихся до России / издаваемый Н. Калачовым. Кн. 2, 1-я пол. М., 1855. Отд. III. С. 23–25.
22. *Татищев В. Н.* История Российская. Кн. 1, Ч. 1. М., 1768. 262 с.
23. *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. 322 с.
24. *Толочко А. П.* «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005. 543 с.
25. *Хорошев А. С.* Летописные списки новгородских владык // Новгородский исторический сборник. Вып. 2 (12). Л., 1984. С. 127–132.
26. *Щербатов М. М.* Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю, в оправдание на некоторые сокрытые и явные охуления, учиненные его истории от господина ген.-майора Болтина... М., 1789. 149 с.
27. *Янин В. Л.* Летописные рассказы о крещении новгородцев: О возможном источнике Иоакимовской летописи // Русский город: Исследования и материалы. Вып. 7. М. 1984. С. 41–54.

В. С. Заброцкий*

НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ДРЕВНЕРУССКОГО ОБЩЕСТВА НА ПРИМЕРЕ «ПОУЧЕНИЯ» ЛУКИ ЖИДЯТЫ

Лука Жидята — Новгородский епископ в 1035-1060 гг. Является первым из писателей Древней Руси, которых мы знаем по имени. Из его творческой деятельности сохранилось его поучительное наставление, которое нам известно, как «Почтение к братии». «Почтение к братии», которое, как полагают исследователи, было произнесено святителем в виде проповеди, и являлось напутственным словом к своей пастве.

«Почтение к братии» важно не только своей древностью, но и тем, что оно составлено одним из первых архипастырей нашего отечества. Епископ Лука — является первым русским проповедником по времени, который жил в 11 веке, и который действовал в духе русского просвещения. Предполагается, что это поучение является первым русским церковным словом (анализируя содержание и его тон), которое святитель произнес, как только вступил на паству (возможно, в 1036-1037 гг.)¹.

В этом поучении нет искусственного красноречия, нет и очень глубоких мыслей; напротив, поучение основано на простоте и на кратких, общих, первоначальных истинах веры и нравственности.

Прежде, чем говорить о самом поучении, нужно отметить, что святитель Лука был вторым Новгородским епископом после Иоакима Корсунянина, который крестил Новгород в 989 году. Поэтому, от крещения Новгорода до написания поучения прошло почти полстолетия. Нравственное поучение Луки является для нас исторически важным памятником, так как оно отображает нам духовно-нравственное состояние древнерусского народа, который жил в христианской проповеди уже 50 лет.

«Почтение к братии», Лука Жидята делит на несколько блоков, которые четко просматриваются в самом тексте. Однако делать объективные выводы о нравственном состоянии народа мы можем лишь с указаний на проступки, которые автор перечисляет обращаясь к адресату. А также

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: *Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В.* Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. IX. М.: Мир философии, 2016. С. 56.

с общих требований относительно нравственности новообращенной среды.

«Москолоудство вамъ, братие, нелепо имети, ни молвити срамна слова, ни гнева на всякъ день имети, не похритаися (т. е. не надругаться) ни посмеися никакому же»². Здесь мы видим, что святитель Лука описывает реальные наблюдения, которые были выявлены в новгородской среде. Лука говорит о нежелательности сразу нескольких безнравственных поступков, каждый из которых в жизненных ситуациях порождает цепную реакцию взаимосвязанных пороков: «москолоудство» (издевательство), срамословие, проявление крутого нрава, ведущего к ссорам, выражению презрения и насмешкам.

«Не кленитесь Божиимъ именемъ, ни иного заклинаите, ни проклинаите»³. Лука запрещает упоминать имя Бога во время клятв. Это связано с неизжитым древним обычаем: наложения на противников клятв во время распрей. Также пастырь формулирует правило, согласно которому запрещается применять клятвы. Согласно библейским установкам христианства, епископ рекомендует воспитывать в себе праведность, вплоть до готовности пострадать за правое дело: «Но боуди правдивъ тако, яко не каися правды дела и закона Божия и приложа главы да сочтеть тя Богъ съ святыми»⁴. Такие нравственные наставления предполагают изживание традиций, которые существовали на протяжении долгого дохристианского времени: ругательства, клятвы, заклипания, проклятия в ссорах. Всё это продолжало существовать, не смотря на то, что уже 50 лет народ жил в христианской вере.

Также мы можем увидеть, что Лука обращается и говорит о милостыни, которую они должны проявлять к странникам, к убогим, к заключенным, к слугам: «Помните и милоуйте страннныя и оубогыя и темничники, и своимъ сиротамъ милостиви боудете»⁵. Такими делами, как милостыня, судебные расправы и т. д. могли заниматься чиновники и богатые люди. Поэтому поучение могло быть направлено к людям власть имеющим, можно предположить, что поучение было написано святителем из-за конкретной нужды, повода, или из-за совокупности поводов. Поэтому, возможно, причиной возникновения этого обращения

² *Бугославский С.* Поучение еп. Луки Жидяты по рукописям XV-XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. XVIII. Кн. 2. С. 224.

³ Там же. С. 255.

⁴ Там же. С. 223.

⁵ См.: Там же. С. 223.

к братии могла скрываться в претензиях, которые святитель Лука предъявляет братии.

Также святитель дает наставления связанные с раздорами, ругательствами, осуждает различные непристойности, которые возникают во время ссор среди новгородской знати. Всё, что осуждает Лука в своем поучении, говорит нам о том, что святитель был под впечатлением от раздоров, вражды, взаимных претензий. Здесь, пожалуй, сконцентрированы самые нелицеприятные высказывания Луки в адрес своих современников, но и они облечены в весьма сдержанную и деликатную форму. Архипастыря должны были услышать и понять те, к кому он дипломатично и тонко обращался, начиная с первых слов проповеди. Лука умело переводит общеморальное звучание своих наставлений в конкретно-историческую плоскость. Комбинируя положения своего назидания, он, таким образом, констатирует, что моральный облик «братии» оказывается далеким от требований богоугодности, поскольку в поведении верхов общества он не наблюдал проявления любви, смирения, терпения и правдивости. При этом Лука решает проблему исправления нравов корректно, чтобы не возбудить недовольства и раздражения у могущественной «братии» новгородской⁶.

Таким образом, Лука умело наставляет людей в своей проповеди, говоря им, что в любых отношениях должны быть, заложены не гордость, вражда, месть и озлобление, но правдивость и любовь к ближнему, а также порождаемые любовью терпение и прощение. Всеобщий призыв к любви выступает главным принципом христианских отношений, именно через заповедь любви, владыка старается исправить нравственные недостатки своих современников⁷.

С позиций любви и всепрощения действует и сам проповедник, ибо отношение к грехам одновременно принципиальное и сдержанное, лишённое акцентов бичевания. Увещательные послылы строятся не на критике и тем более не на прямом осуждении паствы, способном оттолкнуть ее от пастыря и Церкви, а на постулировании должного.

Нужно отметить, что святитель Лука для закрепления своих наставлений также делает акцент на страхе Божиим. Он создает нравственное напряжение, в основе которого ставит ответ за проступки. И если смотреть в целом на всё поучение, то именно это является связующим

⁶ См.: Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель... С. 59.

⁷ См.: Там же. С. 62.

звеном между основой христианства и теми моральными принципами, которые мы видим в «Поучении».

В целом, то, к чему призывает Лука, не является чем-то невыполнимым, даже не предполагает особо сильных усердий, наоборот, это легко воплотить в жизнь. Поучение Луки не является законом, который необходимо неукоснительно исполнять. Это поучение носит увещательного-просветительский характер.

Подводя итог, мы можем сказать, что нравственное состояние людей, к которым обращается с напутствием святитель не идеальное. Несмотря на то, что люди приняли христианство, они не стали жить праведной жизнью наполненной любви к ближнему. Однако здесь нужно отметить два момента:

- 1) Русь приняла христианство не за несколько мгновений. Это был долгий и трудный путь. Люди принимали новую веру, однако не до конца понимали, как нужно менять свою жизнь. Одни крестились и жили как и раньше, другие крестились и совмещали свои языческие обряды и традиции с новыми христианскими заповедями, третьи отрекались от своей языческой жизни и полностью принимали новую веру. Поэтому нравственное состояние народа было смешанное. Однако нужно отметить, что это были не грубые нарушения церковных канонов, это были укорененные повседневные традиции древнерусского народа, которые были основой их языческой жизни. Поэтому потребовалось время, чтобы христианство вошло и полностью изменило жизнь народа.
- 2) Поучение, святитель Лука, скорее всего, написал по нужде, видя непристойную жизнь новгородских высокопоставленных деятелей. Поэтому в первую очередь оно направлено на людей не совсем живущих христианской жизнью. Таким образом, нам сложно оценивать действительное нравственное состояние всей паствы святителя Луки лишь по одному «Поучению к братии», однако мы видим, что до высокой нравственной жизни народ далек, хотя уже стоит на пути к той цели, которую проповедует им Лука Жидята.

Нужно подчеркнуть, что это поучение обрисовывает лишь адресата, к которому обращается святитель, поэтому оценивать всё общество лишь по этому поучению является делом сложным и не нужным. Однако это поучение хорошо отображает нам проблемы древнерусского общества, которые возникают при столкновении с христианством.

В любом случае Поучение к братии является очень важным историческим памятником, который отображает действительную жизнь того времени. Можно привести слова Сергея Михайловича Соловьёва, который дает следующий комментарий об этом поучении: «Это слово драгоценно для потомства, потому что вполне обрисовывает общество, к которому обращено для поучения»⁸.

Источники и литература

1. Бугославский С. Поучение еп. Луки Жидята по рукописям XV– XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1913. Т. XVIII. Кн. 2.

2. Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. IX. М.: Мир философии, 2016. — 416 с.

3. Святитель Лука Жидята, епископ Новгородский. Святые Новгородской земли X — XI век. Новгородская святость. // Новгородская епархия Русская Православная Церковь Московского Патриархата / URL: <http://www.vn-eparhia.ru/novgorodskaya-svyatost/106-svyaty-e-novgorodskoj-zemli-x-xi-vek/96-svyatitel-luka-zhidyata-episkop-novgorodskij>.

⁸ См. Цит по: Святитель Лука Жидята, епископ Новгородский. Святые Новгородской земли X—XI век. Новгородская святость. // Новгородская епархия Русская Православная Церковь Московского Патриархата / URL: <http://www.vn-eparhia.ru/novgorodskaya-svyatost/106-svyaty-e-novgorodskoj-zemli-x-xi-vek/96-svyatitel-luka-zhidyata-episkop-novgorodskij> (дата обращения: 25.11.2016).

РЯЗАНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В XIX ВЕКЕ

В Рязанской губернии старообрядчество было весьма разнообразно в своих толках. Присутствовали общины беглопоповского толка, Белокрыницкой иерархии и беспоповцы (поморский, спасовский, федосеевский и филипповский толки). Старообрядчество начало складываться в северных и центральных областях Рязанской губернии — Егорьевском, Рязанском, Зарайском, Пронском, Клеповском, Сапожковском¹. Сложно сказать, как конкретно складывалась жизнь старообрядческих общин с периода раскола и до всего XVIII века, в особенности богослужебные порядки, ведь епископата они не имели. Но, вероятно, их священство пополнялось за счет так называемого беглопоповства. Появление епископата (а значит и заметное расширение общин и умножение последователей) появляется у старообрядцев лишь к середине XIX века.

Отчет Рязанских Епархиальных Ведомостей от 1890 года сообщает, что общее число старообрядцев по епархии составляет 1535 человек². Центрами распространения раскола были Егорьевский уезд (4890 человек), Рязанский (4304 человек), Спасский (1688 человек), Пронский (1401 человек), Сапожковский (1136 человек), Зарайский (836 человек), Скопинский (236 человек), Михайловский (140 человек), Ряжский (102 человека) и Касимовский (31 человек). Статистика может быть не совсем точной в виду того, что не все могли открыто объявить себя старообрядцами. Впрочем многие из старообрядцев дружелюбно относились к официальной Церкви, некоторые даже говорили о том, что перешли бы в Православие, если бы им не запрещали их старцы³.

Такое дружелюбное отношение старообрядцев к Православной Церкви связан с тем, что многие держались старого обряда только из соображений традиций своих отцов, личные убеждения и воля не играли тут никакого отношения. Отрядам миссионеров старообрядцы признавались

* Рязанская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Савинцев В., *свящ.* Очерки по истории рязанского старообрядческого епископата // Рязанский богословский вестник. 2014. № 2 (10). С. 79.

² Рязанские епархиальные ведомости. 1890. № 10. С. 542-543.

³ Отчет о деятельности братства святого Василия, епископа Рязанского, за 1890 год. Рязань, 1891. С. 17.

в том, что возможно «они люди темные и их вера неправая, а вера официальной Церкви правая», но поскольку их предки жили и верили так, то в этой вере они умереть и хотят⁴.

Во всей Рязанской губернии у старообрядцев была одна школа в селе Спасо-Клепики, где дети обучались основам «старой веры», однако в остальных местах старообрядцы отдавали своих детей и в обычные приходские школы, где они вместе со всеми совершали общую молитву перед и после учением, а так же читали вместе с другими детьми православный Символ Веры⁵. Была надежда на то, что они в будущем смогут перейти в официальную Русскую Церковь. В целом же уклонения в раскол зафиксировано не было, но 48 лиц обоих полов перешли в Православие⁶.

В I-м Рязанском округе общая численность старообрядцев была 127 человек, все они принадлежали к Белокрыницкому согласию⁷. Узаконенной моленной у них не было, зато была опасность совращения православных из за активной деятельности московских белокрыницких старообрядцев, которые активно орудовали в этих местах с походными храмами, раскладными престолами, имея возможность отслужить службу в любом месте⁸. Так к ямским староверам приехал иерей Феодор Ларионов с когортой московского старообрядческого архиерея Савватия и с полноценной походной церковью, которую он расположил в доме Егора Трубина. Его деятельность могла прельстить православных людей и склонить их к расколу, но, при содействии официальной Церкви опасность быстро миновала и лжеиерей был удален из Ямской слободы. В земской школе учатся 16 детей старообрядцев (12 мальчиков и 4 девочки), обучение которых благотворно влияет на их переход в Православие, а через них и родителей.⁹

Во II-м Рязанском округе коренных старообрядцев нет, но есть временные поселенцы. В основном это арендаторы местных землевладельцев и относятся к течению поповцев. Они с большой неохотой рассказывают о своих убеждения и всячески уклоняются от бесед религиозного характера, которые с ними пытаются завести местные священники.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 24.

⁸ Там же. С. 25.

⁹ Там же. С. 26.

В III-м Рязанском округе староорядцев 4 человека, попытки вернуть их в Православие местным духовенством никакого успеха не имеют, раскольники всячески стараются уклоняться от разговоров и настаивают на чистоте старой веры без должной аргументации¹⁰.

В IV-м Рязанском округе старообрядчество сосредоточилось в приходе села Муромина, в количестве 29 человек, принадлежат к беспоповцам.

В V-м Рязанском округе старообрядцы находятся в селах Екшуре, Бусаеве, Верее и Спасо-Клепиках. В Спасо-Клепиках старообрядцы разных согласий, из них: беглопоповцы в количестве лиц 78 мужского пола и 78 женского; белокриницкого согласий «окружников» в количестве лиц 107 мужского пола и 133 женского; белокриницкого согласий «противо-окружников» в количестве лиц 175 мужского пола и 170 женского; беспоповцы признающие брак в количестве лиц 48 мужчин и 35 женщин; беспоповцы не признающие брак в количестве 2 мужчины и 5 женщин.

В приходе Спаса-Клепиков у старообрядцев беглопоповцев находится молельня в доме крестьянина Тимофея Семенова, а уставщик Николай Кондратов¹¹. Округники имеют у себя молельню в деревне Селезневой, под руководством иерея Адреана, у противо-окружников главой общины является иерей Пармен из села Исад.¹² Беспоповцы, признающие брак, управлялись уставщиками и начетчиками, то есть образованные и начитанные люди из среды старообрядцев, так как своего священства они не имели, а их молельный дом располагался в селе Деевой. Беспоповцы, которые не признают брак, жили закрытой жизнью и их количество не увеличивалось.

Причина сохранения старообрядцев того времени обусловлена несколькими причинами. Первая, старообрядцы ведут весьма замкнутую жизнь, находясь в послушаниях у начетников и уставщиков, которые задают прецедент за общение с «никонианами» и держат свою паству в культурной изоляции, запрещая читать любую другую литературу, кроме старых книг и их собственные рукописные брошюры. Второе, старообрядцы поддерживают дух общности, оказывая поддержку друг другу, находясь в единомыслии и подобии первохристианского собрания. Однако есть и те, кто находятся в расколе по причинам традиции, и не посещая молельни и не участвуя в богослужбной жизни, а так же

¹⁰ Там же. С. 27.

¹¹ Там же. С. 30.

¹² Там же. С. 30.

не относя себя ни к одному из толков, показывая свое полное равнодушие к религиозным вопросам.

Но некоторые перешли из Спас-Клепиков в Вереи, где старообрядцев насчитывали в количестве 704 человека всех согласий, но интересно то, что несмотря на их общую ненависть к официальной Церкви, старообрядцы разделялись между собой на разные секты и течения, где каждая отдельная секта противопоставляла себя другим¹³. Православные священники пытались по отцовски увещевать раскольников и присоединить их к Русской Православной Церкви, при этом используя способы пропаганды от статей до стихов.

В IV-м Рязском округе старообрядцев в количестве 136 человек, которые располагались в селах: Васильеве, Погорелове, Сербине, Смоленеве, Толстых Ольхах, Турове, Ухлове¹⁴, в последнем раскол был внесен из-за торговых сношений с Москвой. В Толстых Ольхах раскол произошел из-за обращения в старообрядчество местного бурмистра Ивана Ключева, за которым последовали остальных. Недосмотр паствырей, особая атмосфера в старообрядческих общинах, недостаток школ для простых людей — все это вкуче влияло на распространение староверия.

В I-м Пронском округе было около 1397 человек старообрядцев беспоповцев федосеевского согласия, распределенных по приходам: Семенске (307 мужского пола и 310 женского), в Соборном (91 мужского пола и 126 женского), в Покровском (1 мужского пола и 7 женского), Благовещенском (1 мужчина и 3 женщины), Архангельском (150 мужского пола и 195 женского), Никольском (71 мужчин и 130 женщин), Чувиновском (2 мужчин и 1 женщина)¹⁵. Во II-м Пронском округе общее количество старообрядцев 135 человек. Примечательно, что все раскольники происходили из крепостных крестьян Г. Барычева, который строго преследовал уклонение в старую веру, поэтому все его крестьяне-староверы были таковыми тайно, кроме одного крестьянина Никанора Степанова Зимина, на которого не действовали строгие меры помещика. После отмены крепостного права имп. Александром II, многие тайные старообрядцы-крестьяне стали исповедовать свою веру открыто. Семейства Зимина, Симанова, Баранова и другие перестали ходить в новообрядческий храм и прекратили общение с православными.

¹³ Там же. С. 37.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 50.

В I-м Сапожском округе статистика старообрядцев, которых удалось переписать в 1891 году в отчете Братства, распространилась следующим образом¹⁶:

1. В селе Коровке беспоповцев 361 человек мужского пола и 341 женского пола, белокриницкие поповцы в количестве 26 мужчин и 23 женщин.

2. В Чемборе беспоповцев 84 мужчин и 89 женщин.

3. В Соборном приходе города Сапожке 1 мужчина и 3 женщины беспоповцы.

4. В Березовке 3 мужчин и 4 женщины, а в приходе Николаевском 5 мужчин и 2 женщин — все беспоповцы.

Старообрядцы появились в Коровке примерно в 20-х годах XIX века, а занес старую веру некий портной, который был родом из Москвы. Он обратил сначала богатого крестьянина, с которым они вместе ездили в Москву на Преображенское кладбище за старообрядческими книгами и иконами, а по возвращению в Рязанскую губернию, активно распространяют беспоповский раскол среди православных крестьян. Раскол все больше привлекал в свои ряды новых членов и тогда на деньги московских старообрядцев были построены две молельны. А после, были организованы школы, где обучались дети новоявленных староверов в количестве: Чемборе 9 учеников, а в Коровке учились 50 человек. Так же влияние старообрядцев из Коровки добралось и до II-го Сапожковского округа, где, по сообщению отчета, было 102 старообрядцев-беспоповцев. В IV-м Сапожковском округе было 23 старообрядца и существовали они там с XVII века.

В Скопинске старообрядцы присутствовали в двух округах. В I-м округе было 53 человека. Во II-ом Скопинском округе было 79 мужчин и 80 женщин старообрядцев белокриницкого согласия, у них была своя молельня, а появились они там в середине XIX века.

В I-м Спасском округе: в Старой Рязани было 99 мужчин и 90 женщин старообрядцев, в Исадах 136 мужчин и 136 женщин, в остальных местах проживало около 33 человек исповедующих старообрядчество, все австрийского согласия, кроме 38 членов беглопоповского согласия в селе Исады. Раскол в эти края был занесен богатыми купцами, но дух раскольников в Исадах и в Старой Рязани был всегда¹⁷.

В III-м Спасском округе в селах: Феодосеевой Пустыне было 87 старообрядцев мужского пола и 95 женского, в Дегтяном 43 старообрядца

¹⁶ Там же. С. 52-55.

¹⁷ Там же. С. 62.

мужского пола и 45 женского, в Городном 8 старообрядцев мужского пола и 13 женского, в Ижевском 33 раскольника мужского рода и 155 женского. В Феодосеевой Пустыне раскольники существовали с самого начала — середины XVII века, в Дегтяное старообрядцы приезжали из Егорьевского уезда и Старой Рязани¹⁸. Среди них нет образованных и начетчиков, от разговора с миссионерами уклоняются, ссылаясь на то, что будут идти по пути Спасения своих предков.

В самой Рязани старообрядцы расположились в приходах Введенском, Новоямском и Спасопреображенском¹⁹. Все они находятся в расколе не по собственным убеждениям, но из соображений традиции, это выявляется в частных беседах со священниками, некоторые из старообрядцев даже осуждают порядки в ямских молельнях. Это разномыслие поражает даже семьи, когда в одном доме могут жить люди с разными убеждениями и с разным пониманием «старой веры».

Есть показательный случай, когда сын Ивана Васильевича Трубина, Савелий Иванович Трубин, заявил о своем желании перейти в Православие, но об этом узнали его родители и в наказание вырвали ему волосы на голове и на бороде²⁰. Однако, некоторые общины с терпимостью, и даже с теплом, воспринимали Православие, без смущения посещая православные храмы во время венчания, крещения или погребения родственников.

В Рязани было много староверческих толков, все они между собой враждовали и считали «истинными христианами» только себя, единственное, что объединяло всех рязанских старообрядцев — ненависть к официальной Православной Церкви. Представление об «истинной старой вере» у каждого толка были тоже свои. Например, перекрещенцы отвергали священство, поэтому совершать крещение у них мог каждый, а исповедь состояла у них из прощения грехов друг другу. Брак они отвергали, но у них были новорожденные дети и они считали это в порядке вещей, считая, что человек сотворен из грязи и поэтому дети должны рождаться в грязной нравственности окружающих. Так же они считали, что изменение имени «обнуляет» грехи и Господь не помянет преступления совершенные старым именем, поэтому перед смертью перекрещенцы спрашивали новое имя у своих старцев.

¹⁸ Там же. С. 63.

¹⁹ Отчет о состоянии братства святого Василия, епископа Рязанского, за 1884 год. Рязань, 1885. С. 4-5.

²⁰ Там же. С. 5.

Вражда между разными толками все больше усиливалась, это ярко показывает случай, когда старообрядцы разных толков перестали хранить своих покойников на одном кладбище, а два противоборствующих толка (поповцы австрийцы и беспоповцы) построили каждый для себя новое кладбище и хранили умерших только у там²¹. Постоянные споры дают повод миссионерам из Православной Церкви усиливать свои старания по возвращению старообрядцев в лоно официальной Церкви. Как сообщает один из миссионеров Исадов, вера там держалась за счет женщин, которые умилялись монастырскому уставу и строгости старых обрядов, а мужчины относились к общественным молениям с холодностью и даже перестали посещать молельни²². Хотя были нередки случаи перехода старообрядцев из одного толка в другой.

Интересный момент, как рязанские староверы решали проблемы совершения некоторых церковных таинств с участием священника. Например, в приходе Воскресенской церкви, где уставщиком был крестьянин Артамкин, венчались в Москве у беглопоповцев, документов при этом не выдавали²³. Причастием считали обрядовое принятие крещенской воды, которая символизировала «освященную воду в невечернем Богоявлении». По наблюдениям рязанского православного владыки Феофиста (Попова), в некоторых молельнях старообрядцев богослужение совершали не просто миряне-уставщики, но и женщины, а то и девицы, за что сам владыка старался увещевать староверов, рассказывая им о смысле Таинств Церкви и о порядках их совершения²⁴.

Но, несмотря на оттенок сектантства и невежества некоторых общин, в отчетах мы можем видеть реакцию старообрядцев на увещевания и беседы миссионеров с ними. Как правило, старообрядцы краснеют, осознают свою необразованность в вопросах веры и истории, соглашаясь с доводами новообрядцев²⁵. Как мы уже называли, причин сохранения раскола было несколько:

1. Отсутствие должного образования;
2. Воспитание в духе раскола и следование традиции;
3. Косность и консерватизм;

²¹ Там же. С. 12.

²² Там же. С. 88-89.

²³ Там же. С. 116-117.

²⁴ Рязанские епархиальные ведомости, 1886. № 22. С. 505.

²⁵ Известия по рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1895. № 2. Рязань, 1895. С. 126.

4. Тайное распространение старообрядческой литературы, авторы которой были весьма успешны и почитаемы в своих кругах и внесли большой вклад в распространение раскола;

5. Идеологическая подкованность уставщиков, старцев, наставников и начетников, которые успешно обращали высокопоставленных людей (за которыми в последствии шли и простые люди), а так же купцов и сельскую духовную элиту;

6. Общинная сплоченность старообрядцев, которая привлекала как простые слои, так и заинтересованных в связях купцов;

7. За счет развитого общинного строя, в старообрядческом приходе часто оказывали поддержку бедным и попавшим в беду, поэтому нищих у староверов было меньше, чем у православных;

8. Родственные связи, боязнь порвать с преемственностью предков;

9. Обрядоверие и поиск духовности в старом обряде.

XX век начался для старообрядцев строительством полноценной церкви и поставлением в Рязань старообрядческого епископа австрийского согласия.

Источники и литература

1. Савинцев В., *свящ.* Очерки по истории рязанского старообрядческого епископата // Рязанский богословский вестник. 2014. № 2 (10). С. 79.
2. Рязанские епархиальные ведомости. 1890. № 10. С. 542-543.
3. Отчет о деятельности братства святого Василия, епископа Рязанского, за 1890 год. Рязань, 1891. С. 17.
4. Отчет о состоянии братства святого Василия, епископа Рязанского, за 1884 год. Рязань, 1885. С. 4-5.
5. Рязанские епархиальные ведомости, 1886. № 22. С. 505.
6. Известия по рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1895. № 2. Рязань, 1895. С. 126.

*Диакон Алексей Заруцкий**

АКТУАЛЬНОСТЬ ТЕМЫ БРАКА И СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ РЕАЛИИ ПО ТРУДАМ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ СУРОЖСКОГО

В одной из своих бесед, посвященной браку, митрополит Антоний Сурожский, как-то сказал, что «в мире, законом которого сейчас является разъединенность, противоположение, напряженное отношение между отдельными людьми, общественными группами и народами, эта тема чрезвычайно важна»¹.

Тема семьи и брака действительно была и остается актуальной на сегодняшний день. Часто о браке мы говорим сквозь призму прошлого. Например, брак в XIX веке являл собой общественный институт гораздо в большей степени, нежели просто отношения двух людей в нынешнее время. В XIX веке брак заключался родителями, и люди, вступавшие в него зачастую не видели и не знали ничего друг о друге.

Сейчас трудно себе представить, что браки в нашей стране часто заключались даже без волеизъявления молодых. Особенно, это касается Древней Руси, где родители жениха и невесты играли решающую роль, и устраивали жизнь своих детей, часто без их согласия, а иной раз могли и заставить вступить в брак². Положение начинает меняться лишь в начале XVIII века, когда Петр I, стремясь преобразовать традиции на европейский манер, разрешил мужчинам и женщинам самостоятельно знакомиться друг с другом, вместе проводить время на балах и прочих увеселениях. Однако, люди еще долгое время не принимали нововведений и свято чтити обычаи. Кардинально отношение к браку изменилось лишь в годы октябрьской революции XX века, когда сам институт религии был упразднен, а ведь именно на нем веками держалась семья — теперь же церковный брак объявили частным делом.

Современный человек, оказался в непростом положении: снаружи его окружает мирская пучина отказа от всяких ценностей, отовсюду пропагандируемая, а изнутри, он не знает, как же распорядиться той

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Антоний (Блум), митр. Брак и семья. Киев, 2004. С. 7.

² См.: Шапов Я.Н. Брак и семья в Древней Руси // Библиотека Аналес / URL: http://annales.info/rus/small/dr_brak.htm/ (дата обращения: 24.10.2016).

свободой чувств и свободой выбора, которую он получил. И это касается людей не только светских, но и воцерковленных. XX век, который внес в брак изменение, а именно то, что браки могут совершаться по любви, привел к тому, что союз двух людей оказался теперь непрочным. Однако впервые отношения двух людей вышли на первое место. То есть, если раньше социальный институт семьи регламентировали общественные, экономические, родовые связи, то теперь на первое место выдвигаются отношения личностные, за которые не нужно нести ответственность.

Отныне социальная структура, которая поддерживала законодательство, бытовой уровень, больше не поддерживает брак. Получается, что брак может держаться только деятелями отношений, поэтому браки стали так не надежны, ведь они строятся на человеческих отношениях. Теперь же некому научить этим отношениям любви, отношениям ответственности. В наш век технологий легко ввести человека в заблуждение обилием профанической информации, семейные ценности всячески попираются. И проблема заключается в том, что у нас есть аскетическая и монашеская литература, но практически нет богословия семьи. Человек бессилён, не способен отстоять христианское понимание брака вне Церкви. Необходимо хранить любовь, жить напряженной семейной жизнью — это огромный труд, к которому никто не приучит. И среди христиан не все в силах сохранить единство до конца жизни. Христианские браки распадаются почти также как и не христианские.

В середине XX века появляется попытка ответить на актуальные вопросы, касающиеся богословия брака не только в целом, но и затрагивающие проблему современного общества. Митрополит Антоний становится одним из ярких проповедников этого времени. Здесь мы бы хотели остановиться на трех важных аспектах, которые владыка затрагивает в своих беседах: таинство любви, брачная близость, актуальность брака.

Таинство любви

Брак, говорит митрополит Антоний: «является чудом восстановления единства там, где оно не может быть восстановлено человеческими силами»³.

Однако, необходимо понять, что такое любовь? Это слово мы часто употребляем по отношению к нашим родителям, жене, детям, но также можем говорить и просто так, абсолютно не вкладывая никакого смысла.

³ Антоний (Блум), митр. Таинство любви. Клин, 2004. С. 5.

Любовь — это такое чувство, состояние, которое раскрывается в сущности того человека, чьи глубины постигаются всем нашим существом. И здесь самое возвышенное чувство любви, когда мы смотрим на человека и не желаем обладать им, или властвовать, а просто изумляемся той красотой, которая нам открывается в нем. Ведь, когда мы находимся с человеком рядом, смотрим на него всей своей любовью, глазами заботы, а не безразличия, то здесь начинается грань общего. Эта грань заключена в глубине, далеко уходящая за пределы наших эмоций, или каких-либо слов. И здесь митрополит Антоний, дает прекрасный образ того, как должен смотреть человек верующий на чистую любовь — как на икону, как на образ Божий⁴. Каждый из нас — это икона, но проблема в том, что мы не можем этого разглядеть. Конечно, икона еще не указывает на несомненное совершенство, потому что «любая красота может быть изуродована — небрежность, обстоятельства, злоба могут изуродовать самый прекрасный предмет»⁵. И в этой иконе, мы можем разглядеть или красоту, которая в ней заложена, или испорченность. И здесь область любви заключается в том, что мы можем всю жизнь отдать для того, чтобы восстановить эту поврежденность. Дело любви — это и радость о красоте природы человека и одновременно боль за его несовершенство.

В нашем мире, можно часто встретить безразличность одного человека, по отношению к другому. Но если спросить у любящего: что он увидел в том, или ином человеке? Он ответит из глубины своего сердца, что видит прекрасного человека, такого, каким может видеть только любящий. В то время как безразличный, или ненавидящий, будет видеть в том же человеке только раненность.

Настоящая любовь не заканчивается, она до конца, и живет во всем человеке и не может отречься или осудить. Но напротив она вылечивает то изуродованное, что есть в человеке, даже готова жизнь свою положить за это, чтобы хоть как-то помочь исправиться. Такая любовь еще называется целомудренным отношением⁶.

Однако, как можем мы созерцать такие глубокие и живые отношения? Ответ кроется в глубине обоих, когда один способен чувствовать и понимать другого без всяких слов. И здесь митрополит Антоний, приводит прекрасный пример о том, как бывает, когда в теплый и вечерний час, мы находимся рядом с близким для нас человеком. Длительное общение,

⁴ См.: Антоний (Блум), митр. Таинство любви. С. 6.

⁵ Там же. С. 7.

⁶ См.: Там же. С. 8.

переходит в тишину и постепенно мы можем вслушиваться в звуки тикающих часов, а затем наступает чувство, когда ты становишься так близок этому человеку. Происходит глубинное общение, переживание, в котором совершенно не нужно слов, но оба во взаимной любви становятся единым.

Брачная близость

И вот это глубинное переживание относится к браку как таковому, не только к общению в мысли, не только к чувству, но и к телесному общению⁷. Однако, необходимо твердо понимать, что телесное общение это не есть начало для двух любящих сердец. Лишь тогда наступит полнота, когда «два человека стали едины сердцем, умом, духом»⁸. Тогда и телесные отношения явятся не как жадное обладание одним другого, а именно Божиим действием, таинством.

И далее митрополит Антоний, говорит, что брачная близость подобна одному из церковных таинств – Евхаристии подобно тому, как подходя к чаше с любовью и верой, мы соединяемся во Христе⁹.

В Божественном Писании, брак выражается в форме полноты радости и любви. И самый возвышенный образ брака, заключается в том, что Бог становится человеком и отдает всего Себя за весь мир.

Апостол и евангелист Иоанн Богослов, также приводит прекрасный образ, когда говорит о Церкви, как о Невесте Агнца (Откр. 21:9). Размышляя над этим местом митрополит Антоний предлагает задуматься над значением слов «невеста» и «Агнец». В буквальном смысле невеста – это девушка, которая всей своей силой любви смогла полюбить лишь одного человека, ради которого готова пойти до конца. Слово «Агнец» переносит нас к событиям, которые описываются в книге Исход. В ночь перед бегством еврейского народа из Египта, впервые был заклан пасхальный ягненок.

Впоследствии, оба образа были перенесены на Спасителя, где Христос подобно непорочному Агнцу принял муки за весь род человеческий. И подобно Невесте, которая готова идти до конца за своим женихом, принял участие в судьбе всего мира. И заключая митрополит Антоний Сурожский, говорит: «оба эти образа говорят о любви: любви совершенной, любви жертвенной до конца, любви ликующей»¹⁰.

⁷ См.: Там же. С. 12.

⁸ Там же. С. 12.

⁹ См.: Там же. С. 12.

¹⁰ Там же. С. 16.

Актуальность брака

В современном мире, брак — это зачастую неустойчивое понятие, потому как горе, которое входит в семью в виде её распада сейчас повсеместно. Идеал брачной жизни, данный еще когда-то, оказался для многих людей непонятен. Для кого-то это ячейка общества в государстве, а для кого-то просто частный договор.

Хотя, многие вступают в брак, или лучше сказать сожителство, просто потому что они друг к другу проявляют симпатию. Целью здесь является удовлетворение физического, или психологического характера. Таких людей не интересует, получают ли они Божие благословение или смогут стать полезными для общества и внести в него что-то новое.

Многие люди ищут брака, потому что между ними есть не полная, но все же согласованность. И тут митрополит Антоний поясняет, что многое зависит от их убеждений: «одни — неверующие — будут строить общество без Бога, но искать всю доступную им глубину по отношению к человеку; другие — верующие — будут искать какого-то иного измерения»¹¹. Например, веря в какую-то высшую силу, божество, такие люди будут ждать благосклонности к себе. Конечно, верующие люди в основе брака, будут ссылаться на модель христианства. Это значит, что брак для таких будет заключаться в единстве и в вечности. Потому как, если мы говорим человеку, что любим его, это ведь то же самое, что мы скажем ему, что нет смерти, что «ты будешь жить вечно»¹².

И тогда становится понятно, что брак — это динамическая сила, которая выражается особенно в богослужении. И древний обряд венчания — это не просто религиозная роспись. Через эту глубину, Господь пытается приобщить нас к любви и научить, насколько важны человеческие отношения. Поэтому наше богослужение наполнено такой глубокой символикой.

Чтобы лучше разобраться в том, что такое символ, необходимо поговорить о его различии с определением. Так, митрополит Антоний, говорит: «определение, старается как бы положить пределы тому, о чем оно говорит. Оно старается все уловить и выразить, насколько это вообще выразиимо. Символ, наоборот, всегда указывает вне себя»¹³. И для лучшего понимания, приводит пример: человек, видя в озере

¹¹ Там же. С. 22.

¹² Там же. С. 23.

¹³ Там же. С. 24.

отображение неба, первоначально вглядывается в высь, а только потом всматривается в воду. Также и символ, включает в себе нечто такое, что уловить мы можем лишь чувствами, нечто такое что отводит нас так далеко в себя, где мы его сможем познать. Таинство венчания, во многом подчеркивает эту глубину человеческой любви. Обычай, который укоренился во всей своей полноте в сознании Церкви, напоминает всем верующим о том, как важно помнить и думать о том, что может быть так легко забыто. Для людей открывается величайшая возможность узнать настоящие отношения любви в браке.

Многовековой опыт веры нашей Церкви особенно раскрывается, когда мы вглядываемся в обряды. Мы рассматриваем их через символику, иконографию, образы. И здесь даже человек неверующий, не живущий церковной жизнью в храме может приобщиться к этой глубине, любви, через которую он может увидеть и свою душу.

Митрополит Антоний основал такую общину, которая стала центром православия во всей Западной Европе. В то время, когда проповедническая деятельность в советской России не поощрялась, на Западе он становится возможно одним из самых успешных проповедников XX века.

Весьма примечательно, что митрополит Антоний затрагивает ряд вопросов, касающихся темы брака. Обращаясь к данным мыслям, любящие можно сказать руководствуются в правильном направлении. Известно, что далеко не каждая семейная пара ходящая в храм готова жить по духовному регламенту, поскольку христианские браки, зачастую распадаются почти также как и не христианские. Митрополит Антоний в своем богословии брака привносит нечто актуальное, нечто новое, нечто такое, что интересует людей. Он говорит о возвышенной любви языком современности.

Источники и литература

1. *Антоний (Блум), митр.* Брак и семья. Киев: Пролог, 2004. — 304 с.
2. *Антоний (Блум), митр.* Таинство любви. Клин: «Христианская жизнь», 2004. — 125 с.
3. *Щапов Я. Н.* Брак и семья в Древней Руси // Библиотека Аналес / URL: http://annales.info/rus/small/dr_brak.htm/ (дата обращения: 24.10.2016).

К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

Границы Церкви — термин, используемый в христианском богословии для определения принадлежности к единой Христовой Церкви как отдельных лиц, так и христианских сообществ (конфессий, деноминаций, общин). Вопрос о границах Церкви является одним из самых актуальных в современной экклезиологии. Он представляет собой сложную богословскую проблему и рассматривается с нескольких точек зрения: канонической, догматической, сакраментальной и харизматической¹.

Приведем основные богословские позиции по данному вопросу:

Митрополит Макарий (Булгаков) считает, что Православная Церковь признает действительность инославных таинств по причине их правильного совершения².

Митрополит Антоний (Храповицкий) и архиепископ Иларион (Троицкий) держались позиции священномученика Киприана Карфагенского, который говорил: «вне Церкви нет освящающей благодати, нет Крещения, нет других таинств»³. Их позиция в том, что раскольники, еретики и инославные приравниваются почти что к нехристианам, и то, что Православная Церковь не перекрещивает их только исходя из икономических соображений. Эта мысль говорит о предположении, что самим фактом присоединения к Православной Церкви, все формы церковных таинств произведенных ранее в инославии, наполняются благодатным содержанием⁴.

Протоиерей Сергей Булгаков определял, что граница между Православной Церковью и инославием выражается в каноническом запрете пребывать в молитвенном общении с раскольниками и еретиками⁵. Он пишет: «Невозможно общение в молитвах без общения в вере»⁶.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная Энциклопедия. Т. 12. М., 2006. С. 256.

² Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1884. М., 1999. Т. 2. С. 197.

³ Зайцев А. А. Границы Церкви. Православная Энциклопедия. С. 256.

⁴ Там же.

⁵ Булгаков С. Н., прот. Очерки учения о Церкви. 3: Церковь и «инославие» // Путь. 1926. № 4. С. 3.

⁶ Там же. С. 5.

Но вместе с видимым внешним расколом между Церковью и инославием существует и невидимая таинственная связь. Даже понятия «ересь» и «раскол» — церковные. Они уже указывают на их былую общность в самом главном, тогда как совсем неприменимы в отношении к иноверию, с которым у Церкви нет ничего общего⁷.

Так, протоиерей Сергей Булгаков делает вывод, что Церковь считает своими всех, кто прошел через Крещение⁸.

Он говорит, что для достижения Церковного единства необходимо полное принятие инославными православной точки зрения⁹.

Протоиерей Иоанн Мейендорф считает, что сакраментальные границы Церкви шире канонических, основываясь на том, что Церковь, когда признает таинства, совершенные в инославии, не превращает то, чего не было раньше, в существующее. Она видит реальность присутствия благодати в таинстве, совершенном за ее каноническими пределами¹⁰.

Позиция протоиерея Иоанна Мейендорфа схожа с позицией протоиерея Георгия Флоровского во мнении о действительности таинств вне Православной Церкви.

Алексей Степанович Хомяков считал, что признавать себя христианами могут только те общины, которые сохраняют общение с восточными патриархами или вступают в это общение, в единство¹¹. Поэтому, учитывая факт самого разрыва, можно считать, что инославные сообщества находятся за пределами Церкви, и их нецерковность обусловлена больше разрывом общения, чем догматическими отступлениями. Если говорить о таинствах, он считает, что таинства инославных не действительны, пока человек, в них участвующий остается инославным, но как только он присоединяется к Православной Церкви, все совершенные над ним ранее таинства становятся действительными в благодати присоединения. Возможность спасения он не ограничивает рамками Православной Церкви¹².

⁷ Там же.

⁸ Булгаков С. Н., *прот.* Очерки учения о Церкви. С. 3.

⁹ Булгаков С. Н., *прот.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1964. С. 391.

¹⁰ Мейендорф И., *прот.* Живое предание: Свидетельство Православия в совр. мире. М., 2004. С. 158.

¹¹ Хомяков А. С. Церковь одна // Собр. соч. М., 19075. Т. 2. С. 25.

¹² Там же.

Святитель Филарет (Дроздов) считает, что только Православная Церковь является истинной, но не берется утверждать, в каком отношении инославные находятся к Святому Духу¹³. По его мнению, главная мерка для экклезиологического оценивания тех или иных христианских конфессий состоит в оценке того, как их вероучение соотносится с изначальной догматической истиной древней Церкви, насколько соответствует и как далеко отклонилось. И степень этого соотношения у разных конфессий различна. Он замечает, что харизматические, сотериологические и сакраментальные границы Православной Церкви могут не совпадать с каноническими границами Православной Церкви¹⁴.

Епископ Сергей (Страгородский) считал, что с точки зрения Православной веры не может быть разделения Церквей. Потому что Церковь есть единое тело, а единое тело не может быть рассечено, иначе отсеченные части перестанут жить. Он отмечает, что те христианские общины, которые отделились от единой Евхаристической Чаши, находятся вне полноты истинного Тела Церкви¹⁵.

Митрополит Сергей (Страгородский) пишет, что первое правило святителя Василия Великого разделяет инославные сообщества на три группы. Первая включает в себя еретиков, совершенно отторгнувшихся Церкви и отчуждившихся в самой вере. Здесь митрополит Сергей заметил, что именно поэтому отцам было угодно совершенно не признавать крещение еретиков. Вторая группа включает в себя раскольников, которые отделились от Церкви из-за не столь существенных вопросов, как в случаях с еретиками. Их заблуждения не такие резкие и допускают уврачевание. Поэтому отцам было угодно принимать их крещение действительным, признавая их не чуждыми Церкви. Третья группа включает в себя самочинные сборища. Митрополит Сергей уточняет, что раскольники в том смысле, который мы придаем им сейчас, то есть отделяющиеся от Церкви по дисциплинарным, личным вопросам, принимаются третьим чином, через покаяние, все-таки как более близкие к Церкви, чем раскольники¹⁶.

¹³ *Филарет (Дроздов), свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. М., 1843. С. 15.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Сергий (Страгородский), еп.* Что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1902. № 45. Стб. 1411-1412.

¹⁶ *Сергий (Страгородский), патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1994. № 5. С. 3.

Отсюда вывод о том, что за оградой Церкви не сразу лежит абсолютный мрак. Здесь нет черного и белого. Между Церковью и еретичествующими сообществами лежит некая, образно говоря, полутьма, которая обозначает самочинников и раскольников, которых нельзя определить окончательно отторгшимися от Церкви, совсем чуждыми её.

Все они отпали, однако есть разные степени отпадения. Одни отпали по причине искажения веры в Троидного Бога. У таких еретиков крещение является попросту пустым омовением. Таким образом, необходимо даровать жизнь этим духовно мертвым людям в таинстве крещения. Иные откололись от Церкви ввиду некоторых вопросов, хотя, несмотря на это свято чтут веру в Пресвятую Троицу. Так что, хоть они и отпали, все же не совсем, потому что некоторая связь с Православной Церковью у них осталась. И вместе с этой связью все-таки осталась какая-то возможность питаться благодатью Святого Духа, наполняющей Церковь¹⁷.

Вывод митрополита Сергия говорит о том, что нет никакого противоречия между признанием действительности в инославии Крещения, а иногда и других таинств и учением о единой спасающей Церкви. Инославные сообщества отделившиеся от Церкви, но оставаясь не чуждыми её совершенно, тем не менее лишены сакраментальной полноты, осуществляющейся только в единой Евхаристии¹⁸.

Таким образом позиции святителя Филарета (Дроздова) и митрополита Сергия (Страгородского) выражают разную интенсивность, разную степень искажения Православной веры инославных Церквей при абсолютной истинности Православной Церкви.

Профессор Антон Владимирович Карташёв придерживался мнения, близкого к теории ветвей. Он думал, что существует реальное единство всех христианских конфессий. И это, уже существующее, единство нуждается только лишь в видимом, внешнем признании¹⁹.

Протопресвитер Николай Афанасьев считал, что таинства либо полностью совершаются, либо не совершаются вообще. Все церковные таинства взаимосвязаны между собой и составляют одно целое. Если мы признаем возможность совершения одного таинства за границами Церкви, значит мы должны будем признать и другие таинства. И если мы признаем

¹⁷ Там же. С. 4-5.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Карташев А. В.* Соединение церквей в свете истории // Христианское воссоединение. С. 107.

таинство совершившимся, значит оно совершилось в Церкви, а Церковь способна совершать не только одно таинство, но все²⁰.

Позиция протопресвитера Николая Афанасьева говорит о Церкви, как евхаристической общине, неважно, прервано ли это евхаристическое общение в её Церквях или нет. Он уравнивает в истинности и Православную и Католическую Церковь, отмечая, что в любой из этих православных Церквей таинства действительны, хотя впрочем, для своей Церкви.

Протопресвитер Евгений Аквилонов пишет, что все, кто был крещен во имя Пресвятой Троицы, остается полноправным членом нераздельной и единой Христовой Церкви²¹. Как и протоиерей Василий Зеньковский, он определяет истинность Церквей наличием крещения во имя Пресвятой Троицы.

Протоиерей Павел Светлов писал, что все христианские Церкви в своем основном догматическом веровании согласны между собой, разве что с незначительными различиями²². Он утверждал, что все, существующие в мире, христианские конфессии являются частями единого организма нераздельной, внутренне единой Вселенской Церкви и считал различные конфессии и деноминации поместными Церквями²³. Протоиерей Павел Светлов, как и Николай Александрович Бердяев, выражает мысль о единстве всех Христианских Церквей, являющимися частями единой Христовой Церкви. Важно лишь исповедание Пресвятой Троицы и вера в Иисуса Христа как Сына Божия.

Протоиерей Ливерий Воронов в статье «Конфессионализм и экуменизм: Отношение Православия к инославию» основывался на такой посылке, что видимые канонические границы Церкви могут не совпадать с харизматическими. Он делает принципиальное различие между активными раскольниками и еретиками и пассивными их последователями. Он определяет грех только на инициаторах, потому как разделение есть проявление нелюбви²⁴.

²⁰ Афанасьев Н. Н., *протопр.* Границы Церкви // ПМ. 1949. Вып. 7. С. 158.

²¹ Аквилонов Е. П., *протопр.* Церковь: Науч. определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894. С. 189.

²² Светлов П., *прот.* Где Вселенская Церковь? К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Серг. Пг., 1905. С. 5.

²³ Светлов П., *прот.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. К., 1914. Т. 1. С. 209.

²⁴ Воронов Л., *прот.* Конфессионализм и экуменизм: Отношение Православия к инославию // ЖМП. 1968. № 8. С. 67.

Русская Православная Церковь выработала свою официальную позицию по вопросу о границах Церкви в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», который был принят Архиерейским юбилейным Собором РПЦ в 2000 году. Документ этот гласит, что Православная Церковь тождественна созданной Иисусом Христом Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви, хранительнице и подательнице святых таинств во всем мире. Отделившиеся же от единства с Православной Церковью христианские сообщества представляют собой только ту или иную степень отпадения от церковной Полноты. Спасение же возможно только в единой Христовой Церкви. Отпавшие от единства с Православной Церковью общины никогда не рассматривались как абсолютно лишенные благодати Божией. Разрыв церковного общения в любом случае повреждает благодатную жизнь, но не всегда ее полностью уничтожает в отделившихся сообществах. Именно с этим положением связана практика присоединения к Православной Церкви переходящих из инославных сообществ не только через Таинство Крещения²⁵.

Источники и литература

1. Аквилонов Е. П., *протопр.* Церковь: Науч. определения Церкви и апостольское учение о ней как о Телѣ Христовом. СПб., 1894.
2. Афанасьев Н. Н., *протопр.* Границы Церкви // ПМ. 1949. Вып. 7.
3. Булгаков С. Н., *прот.* Очерки учения о Церкви. 3: Церковь и «инославие» // Путь. 1926. № 4. С. 3-26.
4. Булгаков С. Н., *прот.* Православие: Очерки учения Православной Церкви. Париж, 1964.
5. Воронов Л., *прот.* Конфессионализм и экуменизм: Отношение Православия к инославию // ЖМП. 1968. № 8. С. 52-72.
6. Зайцев А. А. Границы Церкви // Православная Энциклопедия. Т. 12. М., 2006.
7. Карташев А. В. Соединение церквей в свете истории // Христианское воссоединение. С. 82-120.
8. Макарий (Булгаков), *митр.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1884. М., 1999. Т. 2.
9. Мейендорф И., *прот.* Живое предание: Свидетельство Православия в совр. мире. М., 2004.

²⁵ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения: 21.01.17).

10. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Архиерейский Собор 2000 г. Официальный сайт Московского Патриархата <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения: 21.01.17).
11. *Светлов П. Я., прот.* Где Вселенская Церковь?: К вопросу о соединении Церквей и к учению о Церкви. Серг. Пг., 1905.
12. *Светлов П., прот.* Христианское вероучение в апологетическом изложении. К., 1914. Т. 1.
13. *Сергий (Страгородский), патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1994. № 5. С. 80-98.
14. *Сергий (Страгородский), еп.* Что нас разделяет со старокатоликами // Церковный вестник. 1902. № 45. Стб. 1411-1412.
15. *Филарет (Дроздов), свт.* Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Кафолической Церкви. М., 1843.
16. *Хомяков А. С.* Церковь одна // Собр. соч. М., 19075. Т. 2. С. 3-25.

*П. К. Иванов**

ВОСПИТАНИЕ К СВОБОДЕ В ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО

В своем труде «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» В. В. Зеньковский рассматривает сложившиеся проблемы воспитания личности и излагает свое видение их решения в свете христианской антропологии. Именно понятие личности он выделяет как центральное понятие педагогики, потому что лишь в контексте личности можно обеспечить «процесс интероцепции», процесс в результате которого «навыки и знания не внешне, не механически закрепляются в личности, но связываются с ее внутренним содержанием, с ее внутренней жизнью». Воспитание вне конкретной личности приведет к обезличиванию такого ребенка, к потере начала его личности, потому что извне навязанное, не став внутренне необходимым, не превратившись во внутреннюю силу личности, не станет ее достоянием, а внутри так и оставит пустоту. Но с другой стороны автор предостерегает педагога от признания понятия личности как верховного принципа, в виду которого происходит абсолютизирование личности, которое само по себе невозможно, и «абсолютный характер понятие личности получает лишь в применении к Богу; в человеке же начало личности является умаленным и ограниченным с разных сторон». Поскольку личность не может быть отделена от остального мира, социального целого, системы ценностей, культуры, не является самосущим началом, и не может существовать и развиваться вне Бога, без обретения опоры и восполнения в Нем, то «нельзя превращать начало личности в какую-то самосущую, ни от чего не зависимую силу, отделять личность от всего того, что определяет смысл ее жизни»¹. Таким образом, здоровая жизнь личности не может протекать вне обретения смысла своей жизни, и именно смысла нравственного, смысла направляющего ее жизнь к полноценной жизни во Христе.

Но такое цельное развитие жизни личности, по мнению Зеньковского, к сожалению претерпевает разъединение в тенденциях воспитания

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1996. — С. 29.

личности, и или совершенно бросается на слепое развитие личности по пути, диктуемому любыми желаниями самой личности, или интуитивно предвидя наличие смысла жизни личности, не находит его в исполнении заповедей и стремлении к Богу. Первая тенденция неопределенного, ненаправленного, нерегулируемого, то есть стохастического раскрытия сил человека ведет к «педагогическому анархизму» и превращает воспитание в сущности в бессодержательную задачу»². Другая тенденция придерживается осуществлению осмысленного воспитания в векторе формирования благих сил, но, определенных педагогом, лежащих в сфере его личного видения, на «душевной периферии». «Педагогическое внимание сосредоточено здесь на том, чтобы развить в ребенке те функции, которые сделают его сильным и творческим в условиях современной жизни и освободят его от возможных конфликтов или неверных путей»³. Такое сосредоточение внимания на развитии присущих ребенку дарований, социальных сил и навыков, творческой мощи личности очень ценно, но оно не может останавливаться на этом, т. к. воспитание только личностных сил детей «не сможет предохранить их от трагедий, от жестоких и мучительных неудач, от безрадостности и даже бессмысленности жизни»⁴.

Зеньковский видит одной из задач воспитания раскрытие внутренней жизни, установление условий внутреннего равновесия. Без чего ребенок не сможет разрешить возникающие конфликты на глубинном уровне души, а не на ее периферии, не сможет «разобраться в себе». Необходимость осознания ребенком того, что может происходить в этой таинственной сфере является первостепенной потребностью и должно удовлетворяться взрослыми опытными людьми — педагогами. Зеньковский постулирует это положение как аксиому педагогики: «мы должны помочь детям в первую очередь в том, в чем они не могут обойтись без нашей помощи», и помогать им можно, только соблюдая их свободу⁵. «Все подлинное в человеке может быть только свободным, идущим изнутри... внутренняя динамика души противится всякому принуждению». Но «что значит свобода в детской душе, каковы ее условия, каково место ее в человеке?». Свобода — это неотъемлемый Божественный дар, это «начало освобождения человека от власти природы, от своего

² Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 29.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 32.

прошлого, от своих привычек и страстей». Но свобода в ребенке находится еще в незрелом, подсознательном состоянии, и ее тоже надо воспитать, «освободить». «В этом смысле воспитание имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу»⁶.

Когда Зеньковский говорит о свободе духа, он подразумевает свободу как возможность подниматься над случайными, периферическими желаниями и освобождении от зла в себе. В ракурсе такой духовной свободы осуществление благого послушания будет лишь временным ограничением свободы, и притом свободы другого рода, свободы, не являющейся духовной, и должно приводить к правильному устройению. Но возникает серьезный вопрос, как же понять по какому пути способен идти человек, что в нем следует жестко пресекать и ограничивать, а что будет являться его индивидуальным расположением, которое отличается от стандартного мышления и от текущего видения педагога, но не является греховным. Иными словами, как отделить естественные, свойственные данному ребенку вкусы и интересы, стремления и желания от противоестественных, греховных, если природа человека смешана с грехом. По слову преподобного Иоанна Лествичника требуется рассуждение⁷. Но многие ли находятся на этой ступени рассуждения? Поэтому важно верно определить гармоничную форму дисциплины, которая бы не сломала ребенка с одной стороны, не отбила бы у него всякую любовь и искреннее желание к познанию себя и мира, а с другой, направила бы ребенка верным путем, по евангельскому слову тесным, который поначалу может быть очень суровым. Поскольку понятие свободы многогранно, то и вопрос сохранения свободы в совмещении с утеснением ветхого человека сложен и тяжело решается третьим лицом по отношению к носителю свободы. Поэтому «дар свободы — великий, но и страшный дар; без него не цветет, не раскрывается личность, но в свободе же источник всех трагедий, всех испытаний человека». Вне свободы «воспитание превращается в дрессировку», а в условиях свободы ребенок может очутиться на пути зла. «Не нужно быть придирчивым к современности, чтобы признать, что современный человек не умеет отстоять в себе добро, что он чрезвычайно легко поддается соблазнам и искушениям. Зло стало таким открытым, дерзким и часто безнаказанным...». Во избежание этого, полагает Зеньковский, надо сформировать четкое знание у ребенка,

⁶ Там же. С. 33-34.

⁷ *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. — М.: Отчий дом, 2010. — С. 244 (26:1).

что есть добро. Потому что нельзя развивать свободу «вне ее связи с добром». Но «как превратить начало свободы в источник творчества, а не произвола?»⁸.

Когда мы становимся лицом к лицу с загадкой свободы, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой зла, которое может прийти в любой момент и все испортить, все погубить, и с проблемой воспитания добра. «Глубина свободы в человеке, если угодно, мешает воспитанию, но, что бы мы ни говорили, нельзя воспитать к добру как-то помимо свободы и вне ее»⁹. Именно через свободу (свободу стремления к добру, желание добра) — знание о добре, понуждение к добру, заученные правила могут превратиться в реальное добро, которое станет необходимостью души, любимой пищей, когда вне свободы и личного желания правила так и останутся мертвым грузом.

Вырабатывание это желания добра может и будет идти годами. В детстве важно лишь заложить само чувство добра, любовь к нему и самое главное потребность в нем. Тогда оно сможет питать ребенка в самые трудные и решающие моменты жизни. Это коррелирует с учением о доминанте Ухтомского. Заложив в ребенке живое, искреннее желание добра, последующее понуждение к нему будет уже не тягостно, а радостно, потому что будет удовлетворять внутреннюю потребность — доминанту. И тогда всякое послушание будет идти без надрыва, не приведет к озлоблению, отстранению, оно будет всегда желаемо. И тому есть физиологическое объяснение¹⁰. Таким образом, в сфере развития добродетельной доминанты возможно наиболее естественное укоренение добрых поступков. Без формирования доминанты, что удобнее всего делается в детском возрасте, человеку уже придется прикладывать больше трудов к понуждению себя, ибо его еще не излеченная свобода будет направляться от добра к противоположному, что хорошо выражено у прп. Иоанна Лествичника¹¹.

Таким образом, истинная, окончательная свобода тогда является свободой, когда она направлена к добру и направлена к добру осознанно и осмысленно. Всякое же стремление ко злу есть лишение свободы, узы, темница. Поэтому как нельзя разъединить воспитание со свободой,

⁸ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 35.

⁹ Там же. С. 36.

¹⁰ См.: Ухтомский А. А. Доминанта души: Из гуманитарного наследия. — Рыбинск: Рыбинское подворье, 2000.

¹¹ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 251 (26:28)

следовательно, так нельзя и «освободить воспитание от задачи развития добра в душе ребенка». Свобода в добре и добро в свободе — вот, что является целью воспитания, а не приспособление ребенка к жизни¹². Зеньковский призывает воспитывать «дар свободы», активно преодолевать зло через раскрытие и укрепление духовных сил человека. Некая степень свободы открывается человеку, только когда он пребывает в добре. Отсюда воспитание к свободе и производится через христианскую жизнь. «Путь стояния перед Богом — это есть путь воспитания в себе внутреннего человека»¹³. Согласно православному мировоззрению, человек становится свободным лишь во Христе, она сообщается при общении со Христом, то есть в Церкви: «По слову Спасителя, мы ничего не можем делать без Него (Ин 15:5), — и это вовсе не ослабляет и не уменьшает нашей свободы, а означает только, что наша свобода расцветает лишь в общении со Христом, что вне этого мы бессильны и ничтожны». Потому свободу педагог называет не индивидуальной функцией человека, а «проявлением церковности в нас»¹⁴.

Но заложена ли в детской душе воля к добру, «залог добра»? Да, заложена, и на этом основана вера в детскую душу, которая необходима для процесса воспитания, «нам нужна вера в детскую душу, но ее нельзя объявлять «предрассудком» и в то же время на нее опираться; нам нужна вера в человека, но она должна быть «bene fundata», как говорил Лейбниц».

Мы сталкиваемся с вопросом, а что если жизнь человека оборвется раньше, чем окончится его воспитание? Зеньковский ставит «проблему отношения к вечности», с которой рано или поздно столкнется любая личность. «Перед лицом смерти мысль о детях, забота о них, проникновение в глубину того, что в них совершается, ставят вопрос о нахождении внутренней связи между воспитанием к жизни и воспитанием к тому, что есть за смертью». «Воспитание должно готовить к жизни во времени, но и к жизни в вечности — к жизни земной и к жизни небесной»¹⁵.

Вопрос вечного бытия тесно связан с темой спасения, поэтому воспитание должно осуществляться в свете идеи спасения. «Воспитание в последнем своем смысле и должно ставить проблему спасения — ставить

¹² Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 37.

¹³ Зеньковский В. В. Педагогика. — М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. — С. 43.

¹⁴ Зеньковский В. В. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский // Педагогическая библиотека российского зарубежья. Т. 2. — Саранск, 2003. — С. 174–175.

¹⁵ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 38.

ее более остро и серьезно, чем в другой постановке ее». Спасение души — и есть наивысшее благо для ребенка¹⁶.

В своем размышлении над тем, что и как воспитывать в ребенке, Зеньковский обращает внимание на то, что развитие духовности само по себе также может привести к бедам, и быть может еще менее поправимым, как если не развивать ее в принципе: «Многочисленные примеры того, как развитие естественной духовной жизни часто не приближает нас к спасению, а отдаляет от Бога, красноречиво говорят о существенной необходимости объективного ее регулирования, каковое и может быть найдено лишь в Церкви». Как бы ни старался человек, в силу неполноты своей внутренней саморегуляции, легкости устремления к самовозвеличиванию, стремлению к психологическим, мнимо-духовным переживаниям, он не сможет выправить свою духовную жизнь вне церковной жизни, без благодатной помощи свыше и опытного руководителя¹⁷. Поэтому он предостерегает педагога от стремления пробудить духовную жизнь ребенка в своем естественном начале, поскольку далеко не любое духовное восхождение имеет истинное спасительное направление. Возрастание вне восприимчивости аскетического опыта святых отцов, вне евангельской жизни сможет полагать свое основание на гордости. «А всякий, кто слушает слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф 7:26–27). По словам преподобного Макария Оптинского, самым незыблемым основанием, ниже которого уже никуда человек не может упасть, является смирение¹⁸. Поэтому, держась святоотеческого Предания, Зеньковский утверждает, что духовное возрастание, укрепляющее в человеке его духовную силу, без смиренного обращения к благодатной помощи Божией, усиливает в нем темное начало духовности, придает греховности более тонкие и более опасные формы¹⁹. Таким образом, абсолютно недостаточно пробудить в человеке дух, ибо его направленность легко может явиться отрицательной.

Таким образом, все проблемы воспитания, формирования внутренней жизни, свободы начальной и развития свободы окончательной,

¹⁶ Там же. С. 39-41, 132.

¹⁷ Там же. С. 130.

¹⁸ Душеполезные поучения Преподобного Макария Оптинского. / Сост. архим. Иоанн (Захарченко). — Козельск: Изд-во Введенской Оптиной Пустыни, 1997. — С. 704.

¹⁹ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 131.

отвержения зла, греха, возможности спасения должны решаться в русле христианской антропологии под руководством святоотеческого Предания Церкви.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. — М.: Российское Библейское общество, 2013. — 2047 с.
2. Душеполезные поучения Преподобного Макария Оптинского. / Сост. архим. Иоанн (Захарченко). — Козельск: Изд-во Введенской Оптиной Пустыни, 1997.
3. *Зеньковский В. В.* Педагогика. — М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. — 154 с.
4. *Зеньковский В. В.* Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский // Педагогическая библиотека российского зарубежья. Т. 2. — Саранск, 2003.
5. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1996. — 272 с.
6. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. — М.: Отчий дом, 2010.
7. *Ухтомский А. А.* Доминанта души: Из гуманитарного наследия. — Рыбинск: Рыбинское подворье, 2000.

*Диакон Алексей Игнатьев**

КРИТИКА ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Владимир Соловьев один из самых известных философов 19-го века, с его именем связано развитие русской философии, чтобы кратко характеризовать его вклад приведем цитату современника, Льва Михайловича Лопатина: «...Мне кажется, что за последние 25 лет В. С. Соловьев был самым оригинальным автором во всей Европе»¹, — тем самым выразив его значимость для России.

Интерес представляет его магистерская диссертация, написанная в 1874 году — «Кризис западной философии: против позитивистов» — в которой описана история становления западной философии, а также её критика. Ознакомившись с комментариями на магистерскую работу, нельзя не подчеркнуть множественность мнений, как позитивных, так и негативных, но мы постараемся, не занимая ни одну из сторон проанализировать ход развития, а также философские ошибки, которые были допущены, по мнению Владимира Соловьева.

Схоластика

Начинает свой путь западная философия по Владимиру Соловьеву от Иоанна Эригена и Абельяра, а именно от их спора, когда первый утверждал, что авторитет должен быть согласен с разумом, второй же говорил, что авторитет вызывает внутреннее не согласие, а именно сомнение, которое «...возбуждает исследование, исследование открывает истину...»². В последствии мы видим, что философия идет не путем схоластики, которые примиряют разум с верою, но новым, а именно, путем исследования. Таким образом отодвигая религиозные догматы на задний план, говоря, что их невозможно примирить с разумом.

Знаменитый спор реализма с номинализмом об *universalia*, приводит к тому, что школа скептического номинализма Оккамы, отдала

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Лопатин Л. Философское мировоззрение В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии — 1901 — № 1 — С. 46.

² Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель, 1966. С. 32.

все метафизические вопросы делу веры, при этом не давая основания для веры, логически стала отрицать веру³. И после того как философия перестала уделять внимание вопросам метафизики, она само собою начала движение в постижении существующего мира. «В средние века... человеческому разуму противостоял абсолютный авторитет веры, так что разуму оставалось бороться за свое существование путем самостоятельного установления истин. В конце Средневековья человеческий разум развился настолько глубоко и широко, что уже мог обходиться сам, своими собственными средствами»⁴ — как в схоластике разум боролся с церковным авторитетом, так в новой философии разум — с внешним бытием природы, он пытается поглотить в себя мир, познать окружающий его мир и стать выше него.

Декарт

В начале новой философии у Декарта Соловьев рассматривает последствия становления разума превыше всего, разум, отрицает всякую живую силу, и признает её как механизм, и содержание человеческого духа сводит к простому действию мышления. Декарт создает сложную систему: он признает, что есть множество субстанции, у которых протяжение и мышление есть — их атрибуты. Возникает вопрос: чем одна субстанция отделяется от другой? Одна протяженная, но не мыслит, вторая мыслит, но не протяженная, то есть все различие происходит только в атрибутах, но не в самих субстанциях. А сами субстанции одинаковых атрибутов отличаются только частными формами, то есть своим размером, величиной, массой и т. д., то же самое относится и к мыслящей субстанции.⁵ Таким образом Соловьев делает заключение, что, если различие происходит только в атрибутах, тогда есть только одна субстанция, а значит это пантеистическое учение Спинозы в чистом виде⁶.

Спиноза

Основополагающей идеей Спинозы есть учение о субстанции, из определения которой Соловьев выводит такие логические заключения:

³ См.: *Клайн Д.* Гегель и Соловьев // *Вопросы философии* — 1996 — № 10 — С. 84.

⁴ *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев. 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1994 — С. 81.

⁵ См.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев. С. 82.

⁶ См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 36.

она должна быть бесконечна и охватывать всю действительность т. к. не может быть ограничена другим объектом, в противном случае возникает противоречие с её определением. Атрибутом её выступает протяжение и мышление, и основываясь на том что они из одной среды и имеют тождество в видоизменениях, делается вывод, что эти два модуса есть один и тот же предмет, только выраженный в разных направлениях субстанции. Следственно все что мы наблюдаем вокруг, есть конечные модусы субстанции, все из нее проистекает и в нее же возвращается, а так как в ней не может быть ограниченности, тогда число этим модусам есть бесконечность. «Вл. Соловьев прекрасно отдает себе отчет и в противоречивости учения Спинозы о множественности вещей, и в наличии у Спинозы механических элементов, и в большой условности его «геометрического метода», и в отсутствии у Спинозы историзма»⁷, — недостаца данного учения, состоит в том, что субстанция, как Абсолют не должна ни в ком нуждаться, даже в своих модусах. А если ничто не может существовать случайно, тогда модусы не существует, и ничего не существует, но это не так, попытка объяснить Бога, по мнению Владимира Соловьева, приводит к отрицанию действительности⁸.

Лейбниц

Лейбниц критикуя Декарта говорил, что его ошибка есть то, что он имеет неправильное понятие о деятельной силы, субстанции, по его мнению, эта сила находится между способностью действовать и самим действием, таким образом ей не нужно брать причину творения из вне, но наоборот вступает сама собою. Владимир Соловьев пишет, что Лейбниц вводит понятие о монаде, о некоей постоянно действующей силе, которая непрерывно изменяется и непременно несет в себе представление, о том во что изменяется, и таким образом возникает множественность монад, из них и состоит вся материя⁹.

В то время как Декарт и Спиноза отдавали творение материи абсолютному источнику, Лейбниц все разнообразие материи улаживает в это представление монад, то есть от объективного переходит в субъективное. По мнению Соловьева, автор теории приводит слишком сомнительные доводы, говоря о гармонии между миром и представлением каждой

⁷ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. С. 86.

⁸ См.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 38-39.

⁹ Там же. С. 41.

монады, о том, что монада есть, как бы зеркало отражающее весь мир, таким образом ставя под сомнение фактор общности всех монад¹⁰.

Английская школа

Чтобы полностью охватить развитие новой философии, Соловьев далее к рассмотрению берет английскую школу. Как родоначальник эмпирического направления выступает Бэкон, который говорил, что мир существует сам по себе независимо от нас, и что бы его познать надо освободиться от «idola», так называемых предрассудков. Следующим идет Гоббс, который настаивал на телесности мира, что кроме видимого ничего не существует. Очень интересные мысли развиваются у Локка, который говорит о том все наше познание мы получаем только из нашего опыта потому что душа остается пассивной в данном процессе. Сам опыт делится на две части, наблюдая за внешним миром в нашем сознании возникают образы, и после эти образы находят отражение на нашем психическом бытии¹¹. Таким образом он переходит в субъективный идеализм, в котором все познание мира выходит, только от представления человека о мире, и все вещи есть лишь наши представления о них.

Также и Беркли подобное утверждал, все вещественные вещи есть только идеи, и так как они пассивны, то они не могут влиять друг на друга. Но чтобы не вложить целый мир в субъективную мысль человека, он пишет, что существует два духа, наш внутренний, отвечающий за наши фантазии, мысли и т. д., и другой дух, который дает нам представления о предметах, этот дух сильнее первого и по мнению философа он — абсолютен¹².

Давид Юм поступил следующим образом, ту причинную связь, которую установил предыдущий автор, между познающим объектом и абсолютным духом, он отрицает и тем самым превращая закономерность преставлений в набор из случайных совпадений, ничем не контролируемых, а сам дух становится неизвестностью, обретая наименование Х. И¹³. Как мы видим, развитие новой философии пришло к полному отрицанию метафизики, что и приводит нас к утверждению позитивизма. «Настоящий позитивизм...представляет собой последовательный

¹⁰ См.: Мочульский К., «Гоголь, Соловьев, Достоевский». М.: «Республика», 1995. — URL: <http://www.rodon.org/mkv/vsjiu.htm> (Дата обращения 30.03.2015).

¹¹ См.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 44-46.

¹² Там же. С. 48.

¹³ См.: Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 44.

феномализм, или сведения бытия к явлениям к положительным данным чувственного опыта»,¹⁴ — следует дальше наблюдать за развитием историей философии, чтобы утвердить либо опровергнуть рассматриваемое положение. Догматизм Вольфа был выражен идеей, что существует объективный мир, некий мир, который лежит вне нас, но мы познаем его рассудком, с помощью наших врождённых идей. Но у данного учения есть существенные недостатки, Вл. Соловьев пишет, что оно не объясняет, как мы можем познавать то, что находится за нашим бытием, даже с помощью врождённых рассудком идей то что находится вне нашей досягаемости познать невозможно¹⁵.

Кант

Основная идея Канта выражена в том, что существуют категории, по которым мы познаем мир, и они предшествуют опыту, что говорит о их субъективности. Окружающий нас мир познается и определяется данными формами, все что лежит за нашим познанием есть самобытная действительность, которая носит название — «Вещь в себе» — она находится вне нашей территории познания, и является вполне недосягаемой для нас. И о его существовании мы можем судить только из того, как она на нас влияет. И тем самым автор оставляет неразрешенным вопрос по поводу воздействия её на человека, Вл. Соловьев говорит, что Кант описывает её влияние на человека через эмпирический материал ощущений, который берет формы априори и воздействует на рассудок, что и образует впоследствии наш опытный, познаваемый мир, но если происходит влияние на нас, тогда она обладает качественным и действительным признаком, но так как эти черты присущи лишь субъективным формам, и к ней не применимы, то выходит логический пробел, в котором Вещь в себе не может быть существующей. Кант считал, что нельзя построить метафизику, как доказанное знание, в этом Владимир Соловьев полностью соглашался с ним, лишь с тем отличием, что для утверждения метафизики можно использовать духовное мистическое восприятие¹⁶.

¹⁴ Пул Р. Э. Русская диалектика между неидеализмом и утопизмом (Ответы Вл. Соловьеву) // Вопросы философии — 1995 — № 1 — С. 71.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Введенский А. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии — 1901 — № 1 — стр. 12-13.

Гегель

Следующим этапом развития философии стала система Гегеля, которая говорит о понятии, как об абсолютном начале. Все существующее есть проявление понятия, оно в свою очередь есть деятельность, которая состоит из своего различия, но и само различие включает в себе отрицание. И поэтому переход одного отрицания в другое не есть кардинальное изменение понятия, но в своей сущности понятие остается тем же что и было, только находит себя заново. И через отрицание возвращается к себе, только уже свободное от противоречий. Данная система носит название абсолютного рационализма, И Владимир Соловьев говорит, что она по своей сущности не может быть отвергнута, поскольку не имеет противоречий. Но в то же время данная система была отвергнута, поскольку *понятие не есть все*¹⁷, только находясь у нас в голове оно является действительностью, в реальной же жизни мы не можем утверждать такого.

Преодолеть барьер схоластиков смог Гегель в своей логической философии, где понятия являются не абстракцией рассудка, но действительно существующая идея. Но Гегель, как пишет Вл. Соловьев, не мог признать идею, как форму истинно сущего, поскольку его логика отрицала все существующее, и отрицая движение рассудка диалектическим понятием, передавая всю действительность именно этому понятию. Из этого выходит, что истинно существующее есть понятие само по себе, то есть он пришел к схоластической субстанции, с чем и пытался бороться¹⁸. Но проблема Гегелевской философии по мнению Владимира Соловьева заключается в том, что понятие своими внутренними процессами уже создают содержания, но содержание еще не есть существующее, но только мыслимое, в реальном мире оно не берет формы — «Гегель — это вершина европейского рационализма, но он оперировал только абстрактными категориями, что тоже было односторонностью, поскольку бытие содержит в себе категории, но само по себе вовсе не есть только категории разума»¹⁹. Владимир Соловьев очень хорошо понимал всю недостаточность Гегелевской философии: «Он [Владимир Соловьев], совершенно ясно понимал и глубокую несостоятельность старого рационалистического

¹⁷ См.: *Клайн Д.* Гегель и Соловьев. С. 85.

¹⁸ См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 56.

¹⁹ *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев. С. 105.

идеализма Гегеля и его школы, видевшего в бесконечном разнообразии мировой жизни лишь каким-то непостижимым чудом воплощённую и получившую предметную действительность диалектическую игру абстрактных понятий»²⁰ — в его философии происходит процесс абстрактности понятий, в действительности в логических понятиях, мы познаем возможности существующего, но никак не само существующее. Очень важен вопрос об отношении идеи к природе, по данной философии идея переходит в природу и создает её, но так как идея есть *prius* природы, то она не может обладать отвлеченностью, следовательно, не может иметь отношения к природе. Но раз не имеет тогда, логические понятия есть общие формы бытия, а раз так значить они зависят от нашего рассудка, из этого выходит что логические идеи являются абстракцией нашего рассудочного мышления, — Соловьев пишет, что это единственный разумный исход Гегелевской философии. Но в таком случае нарушается логическое понятие переходит от абсолютного начало, до субъективного рассудка, и если логическое понятие не обладает действительностью, тогда признается ограниченность философской логики²¹.

На этом этапе заканчивается история логической или априорной философии, и начинается новое движение позитивной философии, которые клали в основание лишь знание, которое достигается опытным путем, то есть естественным. В своей работе Владимир Соловьев отлично высказался по этому поводу: «С первого взгляда может показаться странным ... что такое учение как материализм, ... отвергнуто было еще Лейбницем, затем в корне подорвано Кантом и, наконец совсем уничтожено великим Фихте, — что тем не менее после всего этого материализм опять появляется и становится господствующим воззрением»²², — далее автор указывает основную причину утверждения данного течения — «...эмпирические ученые, химики, зоологи...»²³ — то есть те кто тесно связан с природным миром, и для которых философия не является, как таковым, основным объектом изучения.

²⁰ См.: *Лопатин Л.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева. С. 57.

²¹ См.: *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 103.

²² Там же. С. 65.

²³ Там же. С. 66.

Источники и литература

1. *Лопатин Л.* Философское мирозерцание В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии — 1901 — № 1.
2. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель, 1966.
3. *Клайн Д.* Гегель и Соловьев // Вопросы философии — 1996 — № 10.
4. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев. 2-е изд., доп. — М.: Мысль, 1994.
5. См.: *Мочульский К.*, «Гоголь, Соловьев, Достоевский». М.: «Республика», 1995. — URL: <http://www.rodon.org/mkv/vsjiu.htm> (Дата обращения 30.03.2015).
6. *Пул Р. Э.* Русская диалектика между неоидеализмом и утопизмом (Ответы Вл. Соловьеву) // Вопросы философии — 1995 — № 1.
7. *Введенский А.* О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии — 1901 — № 1.

Н. В. Касярум*

ГНОСЕОЛОГИЯ ПРЕПОДОБНОГО ИУСТИНА (ПОПОВИЧА)

Гносеологические взгляды преп. Иустина (Поповича) всецело формируются из церковного святоотеческого догматического сознания. Его понимание познавательной деятельности человека органично происходит из его общего антропологического взгляда. Уже одним названием своей докторской работы («Проблема личности и познания по учению преп. Макария Великого») отец Иустин выражает свое отношение к познанию человека, как проблема. В основе его антропологических и в частности гносеологических взглядов лежит установка, что весь видимый и слышимый мир, все создаваемое человеком, его философия, искусство, культура и любое другое творчество является и представляется самому человеку именно таким, каково общее состояние его природы. А это общее состояние как раз и является проблемой.

Однако, познание для преп. Иустина (Поповича) — это разрешимая проблема, и не абстрактно, а жизненно. Вся гносеология сербского святого находит свое разрешение и свой центр единственно в подвиге Господа Иисуса Христа и в Его досточудной всесвятой Личности.

Для отца Иустина гносеологическая проблема человека заключается в первую очередь в том, что вся человеческая природа после грехопадения поражена. Поражена грехом. Вся природа человека подверглась дезинтеграции, «Бого-человеческий образ жизни заменился образом, чуждым человеческому естеству»¹, Бого-образие заменилось грехо-образием, зло-образием. Человек потерял центр своей природы. А зло стало всеобщим законом. «Грех пророс во всех видах тварного бытия»² — говорит отец Иустин. Человек умер для Бога и **стал жить только собственным естеством**³. Это итог всего грехопадения. Это и есть самая трагическая точка во всех разделах науки о человеке.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 243.

² Там же. С. 244.

³ См.: там же.

Преп. Иустин отмечает, что само грехопадение человека было гносеологическим, человек выбрал познание добра и зла без Бога, по методу сатаны⁴. А метод сатаны — это «высокоумие или *гордоумие*» (ὕψηλοφροσύνη). По этому методу человек, пытаясь жить без Бога «как бог», не живет совсем, он умер для Бога, потому что, по слову прп. Иустина, «только Бог живет Своим собственным естеством, а все прочее живет, сопричащаясь Его жизни»⁵. В силу этого умственная жизнь человека становится, как определяет сербский богослов, «гносеологическим идолопоклонством».

Утратив центр своей жизни, жизнь Бога, человек обожествляет, делает идолами свои многочисленные мысли, они становятся для него «как боги», в его жизни появляется столько центров, сколько у него идолопоклоннических мыслей, «а имя им — легион»⁶ — пишет отец Иустин. Таким образом своим методом, своим умом в умственную жизнь человека входит сам сатана. И поэтому каждый акт познания человека становится «продуктом комбинированного человеческого духа с греховным духом сатаны»⁷. «Дьявол облекся в человека как в свою одежду»⁸ — говорит прп. Иустин. «Облекся в душу человеческую»⁹. После чего всякая мысль человека является в тоже время и мыслью сатаны. И отделить собственные мысли от мыслей греха человек сам по себе не может. Его логика поработана греху. Его мышление — это сплошной рационализм, поставление своего центра только в самом себе. Для отца Иустина жизнь ума в себе, как в гробу, без какого-либо личного отношения к другому, т. е. к Богу и ко всей твари, — это самый настоящий ад¹⁰. Во грехе человек делает себя «само-истуканом». По словам отца Иустина «грех — это то, что скрывает от Я *всю* реальность, так как видеть реальность — это и значит выйти из самого себя и перенести свое Я в не-я, в другое Я, в видимое, т. е. возлюбитель»¹¹. «Поэтому грех — это средостение, оставляющее Я между самим собой

⁴ См.: там же. С. 251-252.

⁵ Там же. С. 252.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 243.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского. // *Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)*. Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 253.

¹¹ Там же.

и реальностью». А отсюда неведение, солипсизм, изоляция, тьма, бесконечное повторение одних и тех же явлений и т. д.

Таким образом, за высокоумием неминуемо возникает рабство дьяволу и аду, и первейшее следствие этого — неведение, *слепота ума*. И не просто слепота, а отравление ума, слепота, несущая нравственную болезнь и искажение. «Своей проказой грех пагубно растлевает орудия познания, которые неизбежно производят зараженные проказой знания...»¹² — пишет сербский святой.

Зло формирует в человеке новые органы чувств — это страсти. А страсти в самом общем понятии для прп. Иустина — это «мир», это «плотское житие и мудрование по плоти». В отношении к уму и его способности видеть, проникать, т. е. познавать отец Иустин обозначает эту болезнь как «плотолюбие или (ἡ φιλοσωματία)¹³. Это следующее следствие «гордоумия». Ум человека по меткому выражению сербского святого «*опьянен материей*». Все существующее ум, будучи по природе, как говорит отец Иустин, «тонким и нежным»¹⁴, воспринимает через плоть, грубо и твердо. Поэтому ему недоступно видение Бога, он не воспринимает людей как вечных, богообразных существ, с бессмертными душами¹⁵. Всякий ближний для такого ума представляется безвидным, лишенным всякой глубины, и, по словам отца Иустина, мертвым существом. Такой ум не способен удивляться жизни, видеть чудо жизни, понимать единственность смысла жизни. Потому что преступает к познанию твари не через Творца и создателя жизни, а через самого себя, по сути — убийцу жизни¹⁶.

По св. Иустину (Поповичу) такому человеку, неспособному себя воскресить, словно Лазарю во гробе, остается только ожидать Того, Кто есть воскресение и жизнь. Только Богочеловеком Христом в мире происходит невиданное чудо, всюду, где есть Он, происходит воскресение. Лекарством для человека является только Христос — Сын Божий. «Во Христе, — пишет отец Иустин, — человеку дана вся психо-физическая реальность совершенной личности; в Лице Богочеловека человек

¹² Там же. С. 255-256.

¹³ См.: *Иустин (Попович), прп.* Гносеология святого Исаака Сирина. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 314.

¹⁴ См.: там же. С. 319.

¹⁵ *Иустин (Попович), архим.* Толкование на 1-ое соборное послание святого апостола Иаонна Богослова. М., 1998. С. 93.

¹⁶ См.: там же. С. 92.

зрит безгрешный оригинал своей души, зрит христообразную сущность своей личности и обретает себя совершенным»¹⁷. В Нем человек видит себя как в чистом зеркале, видит святость «собственного непоруганного образа Божия».

Прп. Иустин продолжает святоотеческую поэтическую полемику с ветхозаветным Екклесиастом и называет Господа Иисуса Христа тем самым **единственно «новым под солнцем»**, которого искала вся ветхозаветная мудрость. «Если и есть существо, — пишет он, — в котором слились все священные тайны неба и все печальные тайны земли, то это существо — Иисус из Назарета. Всё небесное, потустороннее, метафизическое, Божественное достигло в Нем своей земной, поюсторонней, физической реальности. Благодаря Ему невидимое стало видимым, небесное — земным, Божественное — человеческим, потустороннее — поюсторонним, трансцендентное — имманентным, Бог — человеком... Он — самое большое чудо во всех мирах, чудо как для людей, так и для Ангелов. Если бесы чему и дивятся, так это Богу во плоти. Поэтому Он — «единственное новое под Солнцем»»¹⁸.

Отныне все остальное «старое» в Богочеловеке Христе становится «новым». Новым становится и способ познания, способ постижения и способ прикосновения к этому «Новому» — все становится небесно новым.

«Появление безгрешного тела в мире тварей, — пишет отец Иустин, — означает первый онтологический переход и мост между духовной сущностью Бога и сущностью тварей. Явление безгрешного Богочеловека — это явление первой всецелой Личности, в Которой метафизическое и физическое соединяются до нераздельности, в Которой тайна Троичного Божества проявляет себя в сфере физического, телесного, человеческого и человеческое — в сфере Божества»¹⁹. Только воплощенный Бог Слово, Богочеловек является лекарством и единственный путем спасения человека.

Осуществляется это спасение, по отцу Иустину, путем непосредственного опытного **приобщения всей реальности Богочеловека**. Как пишет

¹⁷ Там же. С. 258.

¹⁸ *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. М.: Паломник, 2006. С. 305.

¹⁹ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 260.

сам отец Иустин: «Процесс восстановления личности совершается путем постепенного вочленения в живое, вечно живое Богочеловеческое Тело Христа Спасителя, до полного со-воплощения Христу, до полного соединения со Святой Троицей, до полного о-троичения»²⁰.

Это означает, что со стороны человека должно происходить постепенное усвоение всего Евангелия Христова, всех евангельских добродетелей, которые начинаются с веры; ведут путь через надежду, смиренную молитву и приходят к евангельской Христовой, всецело жертвенной любви, которая для отца Иустина является **«центральный гносеологическим орудием»**, «кто не любит, тот не познал Бога»²¹ — говорит сербский богослов. Только через жертвенную христообразную любовь стирается солипсическая замкнутость человека, уничтожается первоначальная установка грешного и слепого человеческого ума — **гордоумие** (ὕψηλοφροσύνη). И только любовью с человеком происходит таинственный процесс μετουσίωσις (пресуществления)²², обожение, становление причастником Божеского естества²³, которое и есть любовь. Важным пунктом в понимании духовного пути обожения для св. Иустина (Поповича) является синергизм благодати и воли человека. Восстановление человека в богоподобное существо возможно только в новозаветной Церковной реальности синергии благодати Святого Духа, в которой человек «приемлет силу Христову»²⁴ и собственной добровольной самоотверженности.

Начало этого пути, как было сказано, вера. Это первая ступень выздоровления ума. Его прозрения. Богочеловек Христос, вочеловечившийся Бог Слово, со всей Бого-человеческой реальностью Своей земной жизни должен встать перед очами веры человека подлинной более истинной действительностью, чем все существующее²⁵. Для отца Иустина Истина = Личность Богочеловека²⁶. Именно это становится крестом для гордого ума, привыкшего **себя** полагать истинной всех вещей. Вера становится крестным подвигом.

²⁰ Там же. С. 264.

²¹ См.: там же. С. 277.

²² Там же.

²³ 2Пет. 1:4.

²⁴ Там же. С. 281.

²⁵ См.: *Иустин (Попович), прп. Подвижнические и гносеологические главы. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 354-355.*

²⁶ См.: там же. С. 301.

Поэтому отец Иустин выделяет два аспекта веры. Первый — **отрицательный**, на котором человеку предстоит отречься от себя, в самом буквальном смысле этих слов, мученически умереть для самого себя. В подвиге веры человек познает глубину собственного заражения грехом. Данный мучительный процесс является необходимой ступенью рождения подлинного самосознания, которое для прп. Иустина (Поповича) означает жгучее сознание того, что собственное «самосознание стало грехо-сознанием, что мое я срастворено с грехом, что мое я — это «я» греха»²⁷. И это глубоко личный, субъективный акт, в котором человек переносит реальную смерть грехообразного «я» и перенос центра своей личности в Бога «Невидимого»²⁸. Именно этот процесс отец Иустин называет «метанией, μετάνοια» (покаянием), пробуждением от неведения, от нечестивых помыслов, отрезвлением от опьяненностью материей, вхождением в Вечность. Также он говорит, что так совершается существенная «переоценка всех ценностей» и всех критериев²⁹.

Неотрывно с отрицательным аспектом веры совершается и **положительный**, т. е. чистая любовь. Или «небесная вера», которая посылается от Бога, и которая создает внутри человека некую новую реальность, сначала двойит человека, а потом вводит его в благодать Святой Троицы, делает его «новой тварью во Христе»³⁰. Тогда ум человека утончается, просветляется и сподобляется уже выше-естественного, духовного знания — ощущения тайн, видения невидимого³¹. Главная особенность знания такого ума — это смирение. В большом смирении ум становится способным учиться от Самого Святого Духа³². Отчего становится возможным особый способ видения и знания, исходящий непосредственно от Святого Духа — созерцание, которое само по себе также различается по степени благодати. Ум человека становится тогда, как ум херувимов, престолом Христовым и всей Святой Троицы³³. Он вводится в область совершенной любви³⁴.

²⁷ Там же. С. 266.

²⁸ См.: там же. С. 267.

²⁹ См.: там же. С. 271.

³⁰ Там же. С. 266.

³¹ См.: *Иустин (Попович), прп.* Гносеология святого Исаака Сирина. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 322.

³² См.: там же. С. 328.

³³ *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004. С. 298.

³⁴ Там же. С. 332.

Таким образом, гносеологические взгляды прп. Иустина (Поповича), игумена Челийского всецело происходят из глубочайшего духовного опыта Церкви, Ее святых богоносных отцов. Истинное человеческое познание для отца Иустина возможно только в Богочеловеке Иисусе Христе и только Им одним. Начиная с самоотверженной веры в Его Богочеловечество, не без поддержки благодатью Святого Духа человек проходит трудный путь горького прозрения, умирания, обновления и в итоге о-христовления, обожения.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2013.
2. *Иустин (Попович), архим.* Толкование на 1-ое соборное послание святого апостола Иаонна Богослова. М., 1998.
3. *Иустин (Попович), прп.* Гносеология святого Исаака Сирина. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004.
4. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. М.: Паломник, 2006.
5. *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и гносеологические главы. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004.
6. *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. М.: Паломник, 2004.

М. А. Ковалёв*

МОЛИТВА (по трудам митрополита Сурожского Антония)

Очевидно, священник, который не уделяет молитве достаточно времени, не может быть хорошим священником, точно так же, как говорит святой Евагрий Понтийский, что, кто не молится, то не может быть богословом¹. Для нас представляет интерес то, что говорит о молитве наш современник — митрополит Антоний Сурожский.

Итак, что из себя для нас представляет молитва? Обычно на ум сразу приходят мысли об утренних и вечерних молитвах, молитвами перед и после еды, церковные службы, правило ко Причастию — то есть набор рекомендованных церковью текстов, которые нужно неукоснительно вычитывать. Ни времени, ни, тем более, желания у нас на это нет, и все в итоге сводится к ситуациям типа: «Не прочитал последование ко причастию, поэтому не буду причащаться». Вместо того, чтобы «умирить нашу жизнь», молитва скорее ей мешает. Возникает вопрос о сочетании молитвы и жизни, и здесь митрополит Антоний говорит, что молитва и жизнь — одно, если в жизни отсутствует молитва, то это жизнь неполноценная, «в которой отсутствует важнейшее ее измерение»². Наша молитва рождается из наших отношений с Богом, ведь те молитвы, которые мы имеем, не сочинялись святыми за академическим столом, но вырывались из сердца в самые трагические или радостные моменты жизни, как, например, пятидесятый псалом появился, когда царь Давид осознал, что стал фактически убийцей другого человека и эта мысль ударила как кинжал прямо в сердце и молитва вырвалась так, словно кровь бьет из раны³. Когда мы общаемся с кем-то из друзей, то обычно стараемся быть внимательными, иначе собеседник может почувствовать себя не очень удобно. Более того, чем дороже нам человек, тем больше в этих отношениях играют роль не столько слова, сколько дела, нет,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Евагрий Понтийский*. Творения. Слово о молитве. — М.: Мартис, 1994. С. 79.

² *Антоний (Блум)*, митр. Жизнь и молитва — одно // Труды. Книга первая. 3-е изд. М.: Практика, 2014. С. 823.

³ См.: *Антоний (Блум)*, митр. Беседы 2000-2001 гг. Молитва. // Труды. Книга вторая. 3-е изд. М., «Практика», 2014. С. 52-55.

мы не перестаем разговаривать, но каждый разговор для нас — радость, приобретение, то, что мы очень ценим. Тем не менее, если дружба со-зидается долго, то разрушить ее можно мгновенно, достаточно одного поступка. Этот пример отношений вполне можно перенести и на наши отношения с Богом, ведь Христос говорит «Вы — друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам» (Ин 15:14). В таком контексте молитва представляется уже не каким-то скучным занятием, а тем необходимым обстоятельством, которое помогает нашей встрече с Живым Богом⁴. Ведь Господь нам говорит: «стою у двери и стучу» (Откр 3:20), но даже если мы этого не чувствуем, то надо самим просить, Иоанн Златоуст говорит «Зная, что бывает во время молитв, подражай хананейнке; Иеремия был в грязной яме — и привлек к себе Бога; Даниил был во рву львином — и благорасположил к себе Бога»⁵. Иногда нашей молитве мешают внешние обстоятельства, но митрополит Антоний как раз и настаивает на том, что невозможно научиться молиться, если не стать до конца солидарным со всей окружающей нас реальностью и не начать принимать ее как то, что Бог нам дал. Надо научиться относиться к каждому дню как к дару Божию, все что ни случится в этот день — как Божию волю. «Всякий раз, когда вы встречаетесь с той или иной ситуацией, вы — тот, кого Бог туда поставил, чтобы нести служение христианина, быть частицей Тела Христова и действием Божиим. Если вы будете так поступать, то легко увидите, что в каждое мгновение вам придется поворачиваться к Богу и говорить: «Господи, просвети мой ум... поги мне!»⁶.

Источники и литература

1. Библия, Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в синодальном переводе с комментариями и приложениями. РБО. Москва, 2011.
2. Антоний (Блум), митр. Труды. Книга первая. 3-е изд. М., «Практика», 2014. 1097 с., 51 ил.
3. Антоний (Блум), митр. Труды. Книга вторая. 3-е изд. М., «Практика», 2014. 977 с., 62 ил.
4. Иоанн Златоуст, свт. Беседы духовно-нравственного содержания. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2000. 464 с.
5. Евагрий Понтийский. Творения. Слово о молитве. «Мартис» — М., 1994.

⁴ См.: Антоний (Блум), митр. Труды. Книга первая. 3-е изд. М., «Практика», 2014. С. 731.

⁵ Иоанн Златоуст, свт. Беседы духовно-нравственного содержания. М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 2000. С. 83.

⁶ Антоний (Блум), митр. Труды. Книга первая. 3-е изд. М., «Практика», 2014. С. 825.

*И. А. Колонтаев**

ТРАГИЧЕСКАЯ СУДЬБА ЕПИСКОПА КИРИЛЛА (НАУМОВА)

Данная статья посвящена непростому жизненному пути епископа Кирилла (Наумов Василий Николаевич; 25.12.1823-10.02.1866), который является выпускником Санкт-Петербургской Духовной Академии. Основная деятельность его связана с Русской духовной миссией в Иерусалиме, куда он был назначен начальником в сане епископа, а позднее после политических интриг и конфликтов отправлен на покой в Спасо-Преображенский монастырь Казани. Его жизненный путь закончился трагически, а его личность осталась в неизвестности.

Василий Николаевич Наумов родился 25 декабря 1823 года в городе Калуге. Дата его рождения по новому стилю относится к 1824 году. Мальчик родился в потомственной семье священнослужителей. Отец Василия, Николай Милайлович Наумов¹ был диаконом Михаило-Архангельской церкви города Калуги, а его дяди протоиерей Иоанн Михайлович Наумов и протоиерей Степан Михайлович Наумов окончили Санкт-Петербургскую Духовную Академию (далее СПбДА) и несли свое служение в Петербурге. Протоиерей Иоанн проявлял заботу к своим племянникам: Василию, Николаю и Елизавете. Николай был младшим братом Василия, учился также в СПбДА, окончив свое обучение двумя годами позже. Детские годы Василий провел в доме бедного отца, у которого была большая семья. С детства мальчик был окружен религиозным духом семьи, что впоследствии оказало влияние на его выбор служить Церкви.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 400. Л. 20-23. Послужные списки архимандритов, иеродиаконов, иеромонахов, монахов и послушников Александро-Невской Лавры 1860 г. Отец Николай (Наумов) после вдовства согласно прошению его был зачислен в число братии Александро-Невской Лавры. Из духовного звания пострижен в монашество по указу Святейшего Синода 31 мая 1847 г. Затем 29 июня 1847 г. рукоположен во иеромонаха. На него была возложена обязанность духовного старчества для наблюдения за поведением послушников обители и приготовления их к достойному принятию монашества. 5 июня 1853 г. определен исполняющим должность благочинного Лавры с увольнением от обязанности духовного старца над послушниками. Утвержден в должности благочинного 17 марта 1854 г. От должности благочинного уволен и определен помощником духовника Александро-Невской Лавры 23 августа 1861 г.

Начальное образование Василий получил в калужских духовных училищах. Он окончил обучение в приходском и уездном духовном училище, годы обучения (1832-1838 г.). Поступление в эти учебные заведения было характерно для детей священства. Во время своего обучения он учился прилежно и отличался скромностью и кротким характером².

Интерес Василия к наукам и хорошее поведение было замечено уже в первый год обучения в семинарии. После окончания Калужской Духовной семинарии в составе богословского класса Василий Николаевич был назначен к поступлению в СПбДА³.

В 1843 году Василий Николаевич Наумов поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию. Он является студентом XVII курса, который по своему составу был довольно большой. В Петербургской Академии В. Н. Наумов учился с большим успехом, среди его товарищей были такие выдающиеся, талантливые в учености люди, как Евграф Иванович Ловягин и Моисей Александрович Голубев, которые после окончания обучения в СПбДА впоследствии стали вместе с Наумовым профессорами родной им Академии. Первые три магистра курса: Евграф Ловягин, Моисей Александрович Голубев и иеромонах Кирилл (Наумов). Все они были оставлены при Академии бакалаврами, а также 4-й — П. Е. Колоссовский⁴.

В журнале внутреннего правления в ведомости за 1845 г. архимандрит Макарий дает такую характеристику студентов высшего отделения — Евграфа Ловягина и Василия Наумова: «отличались строгой точностью в исполнении всех своих обязанностей, любовью к науке и тихостью нрава;»⁵. В окончательном списке по поведению за весь академический курс В. Н. Наумов был поставлен первым среди всех его товарищей.

В 1847 году В. Н. Наумов окончил академический курс третьим магистром, а в этом же году 7 июня принял монашеское пострижение с именем Кирилл. После пострижения в монашество, в этом же году 22 июня он был возведен в сан диакона, а 21 июля рукоположен во иерея. Автор некролога Е. Н. Булгаковой пишет: «Молодой брат В. Н. под влиянием отца аскета,

² См.: *Титов Ф., свящ.* Пресвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 5-6.

³ См.: Там же. С. 6.

⁴ См.: *Родосский А. С.* Списки первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1907. С. 58.

⁵ Цит. по: *Титов Ф., свящ.* Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. 1. Киев.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого. 1895. С. 203.

идеально строгого к себе монаха, еще во время прохождения им академического курса, постригается под именем Кирилла»⁶.

Иеромонах Василий был определен на кафедру нравственного богословия, которая считалась в академическом курсе одной из важнейших. Иеромонах Кирилл был утвержден Святейшим Синодом в звании бакалавра 31 октября 1847 года. Он занял свободную кафедру, которую возглавлял иеромонах Феофан (Говоров), отправленный Святейшим Синодом в Иерусалим для исполнения поручений и поклонения святым местам⁷. В этот же год с 12 декабря иеромонах Кирилл был назначен помощником инспектора академии⁸.

Позднее освободится должность инспектора Академии, которую занимал архимандрит Иоанн (Соколов). На его место 16 января 1855 года по ходатайству митрополита Макария (Булгакова) был назначен иеромонах Кирилл, которого вскоре возвели в сан архимандрита⁹.

В звании экстра-ординарного профессора отец Кирилл с успехом преподавал в Академии нравственное и пастырское богословие¹⁰. За свою диссертацию «Пастырское богословие» в 1855 году получает степень доктора богословия, а 12 апреля 1855 года архимандрит Кирилл был назначен на должность ординарного профессора Академии¹¹. Кроме этого, архимандрит Кирилл написал книгу «Минуты уединенных размышлений христианина», а также составил канон, акафист и жизнеописание св. Александра Невского¹².

Жизнь архимандрита Кирилла в Духовной Академии продолжалась размеренно до 1857 года. Молодой ученый монах постепенно продвигался по иерархической и карьерной службе. Он с усердием исполнял, возложенные на него обязанности инспектора и профессора, посвящая себя всецело этим занятиям.

⁶ Памяти Е. Н. Булгаковой // Церковный Вестник, 1992. № 11. С. 175.

⁷ См.: Там же. С. 6-7.

⁸ См.: *Смирнова И. Ю.* Епископ Кирилл (Наумов) // Православная Энциклопедия. Т. XXXIV. М., 2014. С. 515.

⁹ См.: *Титов Ф., свящ.* Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 7.

¹⁰ См.: *Смирнова И. Ю.* Епископ Кирилл (Наумов) // Православная Энциклопедия. Т. XXXIV. М., 2014. С. 515.

¹¹ См.: *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 344–345.

¹² Епископ Кирилл (Наумов) // Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 2. СПб.: П. П. Сойкина, 1913. С. 1942.

Однако 1 марта 1857 года ректора академии преосвященного Макария (Булгакова) назначают епископом на Тамбовскую кафедру, тем самым следовало ожидать, что его преемником на должность ректора будет назначен архимандрит Кирилл. Тем более в его пользу было то, что временное исполнение обязанностей ректора поручили ему.

Человеческие ожидания не оправдались, на должность ректора Академии был назначен архимандрит Феофан (Говоров). Архимандриту Кириллу предлагают в сане епископа возглавить учреждаемую Русскую духовную миссию (далее РДМ) в Иерусалим. Вначале он отказывается, но затем дает свое согласие¹³.

Не смотря на недостатки в организации учрежденной РДМ, а также неточности данной им инструкции от Министерства Иностранных Дел, 26 октября 1857 года члены Миссии под руководством преосв. Кирилла (Наумова) отправились к месту своего служения из Петербурга в Иерусалим.

«Торжественна была встреча, сделанная греческим духовенством и православным населением первому посетившему Палестину русскому архиерею, когда он в феврале 1858 г. въезжал в Иерусалим. Но с первых же дней начались столкновения, которых и следовало ожидать»¹⁴. Первое время были натянутые отношения с Патриархом Иерусалимским Кириллом II и греческим духовенством, а затем начались проблемы с нашими светскими представителями интересов России.

Можно говорить о том, что деятельность Преосвященного Кирилла по улучшению положения русских богомольцев приходилась на начальный этап пребывания Миссии в Иерусалиме и выразилась в следующем: 1) собрал сведения о положении русских паломников и передал свои наблюдения правительству, 2) принял меры для улучшения жизни русских паломников, в том числе улучшение помещений и надзор за нравственной стороной. 3) греки предоставили по его просьбе некоторые монастыри для размещения паломников, однако их состояние оставляло желать лучшего. 4) на средства Миссии нанимались частные дома для размещения паломников 5) организовал открытие небольшой больницы на 10 кроватей¹⁵.

¹³ См.: Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская старина. 1889. Т. LXIV. Декабрь. С. 798.

¹⁴ Хитрово В. Н. Собрание сочинений и писем. Т. 1. / Православие в Святой Земле. — М.: ИППО; СПб.: Олега Абышко, 2011. С. 105-106.

¹⁵ См.: Титов Ф., *свящ.* Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 387-394.

К заслугам епископа Кирилла также можно добавить организацию караванов для паломников, а также устройство богослужений на церковнославянском языке¹⁶. В. Н. Хитрово добавляет к личной заслуге преосвященного Кирилла то, что благодаря его личным переговорам с французским консулом Баррером, «...дождь не льется более на часовню Гроба Господня и ее покрывает купол, сооруженный на совместные средства русского и французского правительств»¹⁷.

Однако после шести лет успешной работы в Иерусалиме епископа Кирилла, было принято решение о его увольнении на покой, причиной этому было трения, зависти и подозрения в большей степени со стороны светских представителей интересов России на Православном Востоке.

Светские учреждения и консул лишали всякой власти начальника Русской духовной миссии, что привело к столкновениям. Уже в 1860 г. на заседании Палестинского комитета было решение о том, что нужно изменить иерархический статус начальника РДМ. Назначение епископа на эту должность признавалось ошибкой. Эту ошибку объясняли тем, что РДМ не должна иметь такого высокого статуса, особенно в условиях, когда в Иерусалиме созданы светские учреждения¹⁸.

Кроме тяжелых взаимоотношений епископа Кирилла с светскими структурами, на него поступило донесение в Азиатский департамент Министерства иностранных дел от иерусалимского консула А. Н. Карцева: «Епископ Кирилл — алкоголик до припадков белой горячки, скорморох, окружающий себя арабскими комедиантами и женщинами...»¹⁹. Епископа Кирилла (Наумова) убрали с поста начальника РДМ 28 июня 1863 г. по решению Александра II, до которого доходили все эти многочисленные наветы²⁰.

Если говорить о разграничении функции духовных и светских, что и сделал великий князь Константин, то этого невозможно сделать: «Разграничение в Иерусалиме светских дел от духовных невозможно, если же передать духовному представителю, как и следует, духовные дела,

¹⁶ См.: *Воробьева И. А.* Русские миссии в Святой Земле в 1847-1917 гг. М.: РАН, 2001. С. 70.

¹⁷ *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. М.: ИППО; СПб.: Олега Абышко, 2011. С. 211.

¹⁸ См.: *Смирнова И. Ю.* Епископ Кирилл (Наумов) // Православная Энциклопедия. Т. XXXIV. М., 2014. С. 517.

¹⁹ Цит. по: *Воробьева И. А.* Русские миссии в Святой Земле в 1847-1917 гг. М.: РАН, 2001. С. 74.

²⁰ См.: Там же. С. 74.

то светскому представителю придется или ничего не делать, или отдать себя под начальство духовного лица, чего наши консулы допустить не хотели»²¹.

Как писал историк Палестинского общества А. А. Дмитриевский, «первые наши деятели на Ближнем Востоке — преосвященные Порфирий и Кирилл — если и не достигли тех положительных и осязательных результатов, какие от них вправду было ожидать Отечество имея в виду их таланты и характеры, то все же благодарные преемники их, мы уверены, всегда помянут их добрым словом признательности и не забудут, что эти деятели сошли со сцены не по своей вине»²².

После долгого путешествия из Иерусалима, преосвященный Кирилл 7 июля прибыл в Казань, это было накануне праздника в честь Казанской иконы. Архиепископ Казанский с радостью принял долгожданного гостя. Епископ Кирилл в своем письме к митрополиту Макарию (Булгакову) написал: «Спасибо и обществу казанскому всех слоев, и оно всячески старается приласкать и приголубить странника и пришельца»²³.

Образ жизни епископ Кирилл «вел чисто постнический и питался одним только киселем»²⁴. Архиепископ Афанасий предложил ему быть викарным архиереем Казанской епархии, но преосвященный Кирилл отказался от этого предложения «и до самой смерти не принимал никакого участия в делах епархии»²⁵. В своем письме он пишет: «В дела епархиальные я не вмешиваюсь; досуг свой наполняю чтением, в котором, при огромной библиотеке владыки, недостатка нет; он же и новинками со мной делится.»²⁶. Кроме того, «он из академического ученого и из администратора, с огромным кругозором для церковной деятельности, по прибытии в Казань, сумел превратиться в монаха молитвенника»²⁷. Возможно, эта перемена в его жизни была самой сложной, поскольку он привык быть церковным деятелем.

²¹ Там же. С. 106-107.

²² *Дмитриевский А. А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века: (1882-1907). М.; СПб., 2008. С. 15-16.

²³ Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская старина. 1890. Т. LXVIII. Октябрь, ноябрь, декабрь. С. 196.

²⁴ *Титов Ф., свящ.* Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 440.

²⁵ Там же. С. 440.

²⁶ Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская старина. 1890. Т. LXVIII. Октябрь, ноябрь, декабрь. С. 198.

²⁷ Памяти преосвященного Кирилла, епископа Мелитопольского, погребенного в алтаре церкви Св. Киприана и Иустины в Спасо-Преображенском миссионерском монастыре. Казань, 1904. С. 21.

Однако после приезда в Казань здоровье преосвященного Кирилла постепенно ухудшалось, 10 февраля 1866 он скончался. В журнале «Православный собеседник» напечатана речь, сказанная на погребении преосвященного Кирилла. «Так я объясняю себе смерть Кирилла, епископа Мелитопольского: если бы счастье улыбалось ему, как улыбалось в первые 10-12 лет службы, он жил бы; но придавила беда, придавила все-российская и европейская известность его беды — и он угас, а по смерти 13 дней пролежал нетленный, каким несомненно пошел и в могилу, потому что в нем все телесное умерло прежде смерти»²⁸.

Судьба епископа Кирилла сложилась трагически. «Он был без суда и следствия смещен со своей должности и отправлен в Казань настоятелем одного из монастырей — практически в ссылку. При этом, не зная за собой никакой вины, владыка Кирилл не согласился с решением Синода, основанным на клевете и недобросовестной подтасовке фактов. История епископа Кирилла (Наумова) в XIX столетии сопоставима по сути с историей Арсения Мацеевича столетием раньше»²⁹.

Источники и литература

1. РГИА. Ф. 815. Оп. 14. Д. 400. Послужные списки архимандритов, иеродиаконов, иеромонахов, монахов и послушников Александро-Невской Лавры 1860 г. 132 л.
2. Воробьева И. А. Русские миссии в Святой Земле в 1847-1917 гг. М.: РАН, 2001.
3. Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекающую четверть века: (1882-1907). М.; СПб., 2008.
4. Епископ Кирилл (Наумов) // Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т. 2. СПб.: П. П. Сойкина, 1913.
5. Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская старина. 1889. Т. LXIV. Декабрь.
6. Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская старина. 1890. Т. LXVIII. Октябрь, ноябрь, декабрь.
7. Н. Н. Лисовой. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. № 35. М., 1999.

²⁸ Цит. по: Никанор (Бровкович), архиеп. Минувшая жизнь из быта белого и монашеского духовенства второй половины 19-го века. В 2 т. Т. 1. Одесса, 1913. С. 164-165.

²⁹ Лисовой Н. Н. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. № 35. М., 1999. С. 43.

8. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Минувшая жизнь из быта белого и монашеского духовенства второй половины 19-го века. В 2 т. Т. 1. Одесса, 1913.
9. Памяти Е. Н. Булгаковой // Церковный Вестник, 1992. № 11.
10. Памяти преосвященного Кирилла, епископа Мелитопольского, погребенного в алтаре церкви Св. Киприана и Иустины в Спасо-Преображенском миссионерском монастыре. Казань, 1904.
11. *Родосский А. С.* Списки первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1907.
12. *Смирнова И. Ю.* Епископ Кирилл (Наумов) // Православная Энциклопедия. Т. XXXIV. М., 2014.
13. *Сухова Н. Ю.* Митрополит Макарий (Булгаков) и епископ Кирилл (Наумов): страница из истории «ученого монашества» 1840–1860-х гг. // Христианское чтение. 2017. № 1.
14. *Титов Ф., свящ.* Макарий (Булгаков) митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. 1. Киев.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого. 1895.
15. *Титов Ф., свящ.* Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902.
16. *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем. Т. 1. / Православие в Святой Земле. — М.: ИППО; СПб.: Олега Абышко, 2011.
17. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.

С. А. Колонтаев*

ПОТЕНЦИАЛ ИЗУЧЕНИЯ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ ПРЕПОДОБНЫХ ЛЬВА И МАКАРИЯ ОПТИНСКИХ

Эпистолярное наследие преподобных Оптинских старцев Льва и Макария незаслуженно остаётся в теневой стороне нашего богословия и русской патрологии. Несмотря на то, что их письма на протяжении двух столетий читали и продолжают читать многие и многие, а при слове Оптина, сразу же возникает ряд великих преподобных, мы до сих пор не имеем ни одного серьёзного исследования богословского содержания писем и учения преподобных Льва и Макария! Но почему именно они? Как мы знаем, традиция старчества и духовного окормления, а также аскетическая жизнь в середине XIX зародилась именно, благодаря иеросхимонаху Льву и иеросхимонаху Макарию. Они стали первыми и основными родоначальниками и продолжателями традиций исихазма, старчества, а также откровения помыслов духовному отцу, и многого другого о чём пойдёт речь далее.

Исследование аскетического делания и моментов духовной жизни с практической точки зрения было главным направлением в изучении и издании трудов по наследию преподобных Льва и Макария. На данный момент мы имеем только лишь второстепенные труды, касающиеся отчасти вопросов богословия первых оптинских старцев. В частности, о них писали: священник Павел Флоренский¹, протоиерей Георгий Флоровский², Г. М. Запальский³, И. К. Смолич⁴, архимандрит Леонид (Кавелин)⁵,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Флоренский П. А., *свящ.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). (Часть 4) Имя рода (история, родословие, и наследственность) // Флоренский П. А., *свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: 1999.

² Флоровский Георгий, *прот.* Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

³ Запальский Г. М. Оптина пустынь и её воспитанники в 1825–1917 годах. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

⁴ Смолич И. К. Русское монашество (988-1917). Жизнь и учение старцев. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1997.

⁵ Леонид (Кавелин), *архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 4-е. М., 1885; Его же. Оптинский старец Макарий. Жизнеописание и записи.

святитель Игнатий (Брянчанинов)⁶ и многие другие, но по большей части они рассматривали практическую сторону их наследия и восстанавливали связи и влияние старцев на выдающиеся личности нашей Церкви XIX — XX веков.

Преподобный Лев и Макарий являются продолжателями учеников Паисия (Величковского). Они переняли рукописи святоотеческой литературы и хорошо знали многих древних отцов, поучая святоотеческим словом обращающихся к ним (Нил Сорский, Варсанофий Великий, Симеон Новый Богослов, Феодор Студит, Исаак Сириянин, Максим Исповедник и многих других), так же старцы усвоили умную молитву, о которой написал книгу преподобный Макарий и о том, как проходить умную молитву⁷.

Православие в середине XIX века, а особенно монашество, находилось в плачевном состоянии, касательно оптинского монашества свою оценку дал исследователь оптинских воспитанников Глеб Михайлович Запальский: «История старчества в Оптиной пустыни нельзя представлять лишь как галерею портретов, почитаемых всеми старцев. В монастыре и вне его стен шла тяжёлая борьба со старчеством. Однако большая часть братства приняла традицию духовного наставничества, и она смогла прижиться на жиздринских берегах»⁸, во многом не принимали и не понимали в монастырях старцев, против них строили козни, вызывали к епископам, обвиняли в ереси, но Богу было угодно восставить нечто похожее на старчество преподобного Серафима Саровского и преподобного Сергия Радонежского, только уже в Синодальное время. Иеросхимонах Лев принял на себя больше всего скорбей от своих же православных братьев: «проходя умное делание по руководству старца Паисия и много из-за этого пострадали от невежественных ревнителей внешнего подвига»⁹, так свидетельствует о жизни на Валааме со старцем

California: Saint Herman of Alaska Brotherhood. Platina. 1975; Его же. Историческое описание скита во имя Св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 2-е. СПб., 1862; Его же. Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861.

⁶ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). В 6 т. Т. 4. М.: Паломник, 2002.

⁷ *Макарий Оптинский, преп.* Предостережение читающим духовныя отеческия книги и желающим проходить умную молитву Иисусову и о смирении. Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Сергиев Посад: типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908.

⁸ *Запальский Г. М.* Оптина пустынь и её воспитанники в 1825–1917 годах. С. 60–61.

⁹ Жизнеописание Оптинского Старца Иеромонаха Леониды (в схиме Льва). Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991. С. 9.

Феодором и Клеопой жизнеописание преподобного Льва. Подвижников обвиняли в ереси и возмущении братии против игумена, их поставили перед ответом на вопросы для рассмотрения их учения — ответ был таков: «С удивлением прочитал о. Илларион ответы простых старцев, заметив: святое буйство их оказалось выше мудрости человеческой»¹⁰. Старчество не принимали, его просто не понимали, не то чтобы простые люди, но монахи и учёные богословы того времени, поэтому явление это было редкое и исключительное. Общенародное распространение получили лишь оптинские старцы, когда Лев с учениками Паисия (Величковского) скрывались в лесу, их неоднократно находили, так же случилось и на Валааме, и конечно же в Оптиной Пустыне, когда Лев, уже со своими учениками поселился в Предтеченском скиту, к дверям начали стекаться люди разных чинов и сословий.

Игорь Корнильевич Смолич, в своём труде «Русское монашество» отмечает: «старчество было мощным аскетическим течением в истории монашества синодального периода, весьма плодотворным явлением в церковной жизни России... В старчестве проявилось стремление к возрождению древнехристианского аскетического духа»¹¹. Синтез древнехристианского опыта и русского духа, простоты, а также живой веры стали важным фактором становления старчества и влияния его на современное общество.

Содержание писем к мирянам по большей части составляют наставления аскетического и практического направления. Что касается эпистолярного наследия к монашествующим и духовенству, в последствии ставших известными русскими святыми и верными пастырями¹², здесь мы уже находим более сложные по содержанию письма, содержащие в себе интересные для русской патрологии и богословия моменты. Это не систематическое богословие в привычном нам виде, это скорее богословие как образ христианской жизни, по слову апостола Павла, жизнь по Духу. Когда обычные наставления, являлись действием Духа и следствием жизни во Христе.

Едва ли возможно расположить в привычной для догматики и богословия структуре то, о чём учили преподобные старцы Оптинские, тем

¹⁰ Там же. С. 12.

¹¹ Смолич И. К. Русское монашество (988-1917). С. 351.

¹² Адресаты преподобных Льва и Макария: Антоний (Амфитеатров), преп. Амвросий (Гренков), Антоний (Бочков), Антоний (Медведев), Алипий (Чернов), свт. Игнатий (Брянчанинов), архим. Леонид (Кавелин), Мелетий (Антимонов), Моисей (Путилов), Филарету (Амфитеатрову), свт. Филарет (Дроздов) и многие другие.

не менее мы постараемся выделить основные направления и актуальные темы современного богословия, затрагиваемые преподобными в письмах.

Такие направления богословия как: триадология, пневматология, экклезиология, христология, сотериология, антропология, ангелология, всё это несомненно хранится на страницах писаний преподобных Льва и Макария. Важно отметить, не всегда приведённые темы касались практических моментов жизни, что и вызывает интерес к детальному их изучению и дополнению нашего представления о том или ином направлении богословия. Отметим, что язык, которым старцы описывали духовную жизнь в письма нельзя назвать только богословским или только практическим. Их слово было простым и плотно связано с действительностью, в которой жили современники. Преподобные Лев и Макария свободно владея Священным Писанием и Преданием, без догматических дополнений и высокоумия донести цель христианской жизни, хотя их проповедь не является только лишь практическим богословием, они наставляли к реальной жизни во Христе. Осознанное понимание того, кто есть человек, во что он верит и чему служит, было неотъемлемой частью каждого их письма, они раскрывали смысл каждого движения души, каждого момента жизни во всей полноте, ссылаясь на мнения святых отцов и прежде всего на Господа Иисуса Христа, во всём подавшего людям пример.

Наше богословие и практическое пастырское руководство сейчас находится в зародышевом положении. Несомненно, если бы не век безбожного ига на Русской Земле, ситуация могла бы кардинально отличаться от настоящего, но мы живём ныне и встречаемся с определёнными проблемами. Корень которых хранится в отсутствии живой веры и жизни по Духу, о которой нам пишет апостол Павел в послании к Римлянам, нам чужда живая вера, духовное рассуждение и общение друг с другом на темы, которые как мы узнаём из эпистолярного наследия преподобных являлись совершенно обычными и можно сказать, тривиальными, они не писали трактаты по догматике, но в их словах на вид простых, таится гораздо больше мудрости, чем может показаться, прежде всего, это духовный опыт, а не буйство ума, это плоды веры и любви. Наследие преподобных это как раз то, чего так не хватает в современной Церкви Христовой, в Духовных академиях и семинариях, в духовнической практике и монастырях, воссоздание духовного единства начнётся, как только наше богословие и церковные науки вновь воспримут в себя эти духовные сокровища Церкви, собранные верными её чадами, положившие всю свою жизнь в непрестанной аскетической жизни и подвиге.

Источники и литература

1. *Агапит (Беловидов), архим.* Жизнеописание Оптинского старца иеросхимонаха Макария. М.: 1996.
2. Душеполезные поучения преподобных оптинских старцев. В 2 т. Т. 1. Козельск: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 2003.
3. Жизнеописание Оптинского Старца Иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1991.
4. *Запальский Г. М.* Оптина пустынь и её воспитанники в 1825–1917 годах. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.
5. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Полное собрание творений святителя Игнатий (Брянчанинова). В 6 т. Т. 4. М.: Паломник, 2002.
6. *Лев (Наголкин), преп.* Письма Оптинского старца Льва к монаху Иоанникию (Бочарову). Козельск. Свято-Введенская Оптина Пустынь. 2002. — 108 с.
7. *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 4-е. М., 1885.
8. *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание скита во имя Св. Иоанна Предтечи Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 2-е. СПб., 1862.
9. *Леонид (Кавелин), архим.* Оптинский старец Макарий. Жизнеописание и записи. California: Saint Herman of Alaska Brotherhood. Platina. 1975.
10. *Леонид (Кавелин), архим.* Сказание о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861.
11. *Макарий (Иванов), преп.* Собрание писем преподобного Макария Оптинского к мирским особам. В 5 т. / сост. С. О. Захарченко; комментарии: С. О. Захарченко, Т. В. Панюковой, В. В. Кашириной; текстологическая подготовка писем: Е. Н. Вяль, С. О. Захарченко, Т. В. Панюкова, А. И. Солопова, К. В. Сизюхина, О. А. Соновская, И. С. Ярышева. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2010 — 2014.
12. *Макарий Оптинский, преп.* Предостережение читающим духовныя отеческие книги и желающим проходить умную молитву Иисусову и о смирении. Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. Сергиев Посад, 1908.
13. *Смолич И. К.* Русское монашество (988-1917). Жизнь и учение старцев. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 1997.
14. *Флоренский П. А., свящ.* У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики). (Часть 4) Имя рода (история, родословие, и наследственность) // *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: 1999.
15. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Изд. 3-е. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

ИДЕЯ ОБОЖЕНИЯ В ИСИХАСТКОМ БОГОСЛОВИИ

Жизнь представляется высшей ценностью для христианина, ибо её дал Сам Бог. И земное странствие представляет собой одну из её сторон, которая исполнена многих невзгод и скорбей, но имеет благую и утешительную цель — это достижение благодатной жизни со Своим Творцом. Как говорит об этом митрополит Иларион (Алфеев): «Целью христианской религии является достижение такой полноты богообщения, при которой мы самым тесным образом приобщаемся к Божеству»¹.

И средства, которые использует христианин на этом пути, зачастую зависят от его возможности и решимости приобщаться к духовному и благодатному, очищая свое сердце и наполняя его любовью для полноценного приобщения к Богу, как единственному источнику Жизни. Одним из таких средств является аскетический подвиг монашества как полное и всецелое посвящение себя Богу. В нем самом имеет место сугубый подвиг для более результативного достижения первоначальной цели — стремление к Богу. Исторически этот феномен получил наименование «Исихазм», от греческого слова «исихия» — «безмолвие».

В основе этой традиции лежит разработанное учение о духовном делании, которое помогает христианину достигнуть наивысшего блага, данное Богом — обожения. Сама идея обожения является твердым основанием христианского вероучения с самого начала Церкви, ибо она неразрывно связана с Воплощением Второй Ипостаси Святой Троицы и полнотой жизни с Богом. Владимир Лосский раскрывая понятие «обожения» говорит: «Познать тайну Пресвятой Троицы в ее полноте — значит войти в совершенное соединение с Богом, достичь обожения своего существа, то есть войти в Божественную жизнь, в саму жизнь Пресвятой Троицы, и стать, по апостолу Петру, «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4)»².

* Одесская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры. Введение в православное богословие. X. // <http://predanie.ru/ilarion-alfeev-mitropolit/book/67903-tainstvo-very-vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie/>

² Лосский В.Н., проф. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/4.

Цель нашего доклада заключается в рассмотрении учения об обожении (θεώσις) в понимании отцами-исихастами (XI–XV вв.). Каждое поколение подвижников излагало свою интерпретацию этого феномена, преломляя её через призму своего духовного опыта. Отдельные представители исихастской традиции нами выбраны, поскольку результат их подвижнического труда занимает особое место в православном богословии., ибо на их основе создана догматическая парадигма монашеского созерцательного богословия. Данный доклад это попытка систематизировать учение представителей исихастского богословия о феосисе.

Среди многих научных работ, посвященных данной теме, можно выделить труды митрополита Каллиста (Уэра)³ и архимандрита Георгия (Капсаниса)⁴.

Митрополит Каллист (Уэр) в своей статье относительно феосиса выделяет следующие аспекты разбираемого вопроса⁵:

1. Всеобщность обожения — оно возможно для всех членов Церкви и этот «процесс начинается для каждого из нас здесь и теперь».
2. «Метаничность» — «Православное мистическое богословие — это богословие славы и преображения, но также и богословие покаяния».
3. Мистериальность — обожение возможно только в Церкви посредством участия в таинствах.
4. «Социальность» обожения — сам по себе человек спастись не может, главным евангельским условием спасения является любовь к ближнему.
5. Триадологичность — «Как три Лица Троицы «пребывают» одно в другом, так и мы должны «пребывать» в наших братьях, живя не для себя, но в других и для других».

Архимандрит Георгий (Капсанис) в статье «Обожение как смысл человеческой жизни» называет важными следующие аспекты⁶:

³ Каллист (Уэр), митр. Бог и человечество // https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/bog-i-chelovechestvo/#0_5.

⁴ Георгий (Капсанис), архимандрит. Обожение как смысл человеческой жизни // https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/obozhenie-kak-smysl-chelovecheskoj-zhizni/

⁵ Каллист (Уэр), митр. Бог и человечество // https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/bog-i-chelovechestvo/

⁶ Георгий (Капсанис), архим. Обожение как смысл человеческой жизни // https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/obozhenie-kak-smysl-chelovecheskoj-zhizni/

1. *Христологический аспект*, раскрывающий Боговоплощение как залог обожения. «Новым корнем человеческого естества, Новым Человеком стал Богочеловек Иисус Христос – Сын Божий и Слово Божие – воплотившийся чтобы положить новое начало, новую закваску человечества».

2. *Мариологический*. Добровольное предание Девы Марии в руки Божии позволило осуществить сам факт Боговоплощения, став таким образом Новой Евой содействующая Новому Адаму.

3. *Экклезиологический*. Как и митрополит Каллист, архимандрит Георгий утверждает, что обожение возможно только в Церкви и всё что в ней находится – таинства, молитвы, пост, духовные делания – всё ведет к обожению.

4. *Энергийный*. Причастность Божеству возможно только через Его энергии, которые суть Сам Бог, но не являются Его Сущностью.

Взяв за основу выведенные аспекты двух современных богословов, покажем их раскрытие в творениях святых отцов исихастов.

Триадологический аспект

Единосущный Бог, исповедуемый в Трех Ипостасях, т. е. Пресвятая Троица, Единосущная и Нераздельная, является объединяющим Началом всех христиан в Себе Самом, и в этом находится вершина возможного богопознания и обожения.

Прп. Симеон Новый Богослов утверждает, что «Святая Троица собирает всех и сочетает, соединяет и связывает в Себе»⁷, и «свет Её удаляет от мира и возносит причастника Своего к будущей славе, насколько это может человек сам воспринять»⁸. «Потому через посредничество Сына мы примиряемся с Отцом Небесным посредством Святого Духа»⁹.

Приобщение человека Божественной благодати является причастием благодати всей Святой Троицы. Свт. Григорий Палама говорит: «Люди

⁷ *Симеон Новый Богослов, преп.* Главы богословские, умозрительные и практические преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена обители святого Мамаса Ксирокеркского. III. 2. // https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavy-bogoslovskie-umozritelnye-i-prakticheskie-prepodobnogo-otca-nashego-simeona-novogo-bogoslova-igumena-obiteli-svjatogo-mamasa-ksirokerkского/#0_3.

⁸ Там же. I. 2.

⁹ *Симеон Новый Богослов, преп.* Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. Том 5. – М., 2004. С. 40.

становятся сынами Божиими по причине даруемой благодати, общей для трех Ипостасей»¹⁰.

Вслед за святителем Григорием Паламой свт. Феофан Никейский в контексте энергийной причастности верных Божественной полноте говорит, что это «благодать и естественная энергия Святой Троицы»¹¹.

Христологический аспект

Именно факт Боговоплощения, когда совершилось ипостасное единение природ во Христе, позволяет человеческой природе достигать полноценного обожения.

По Симеону Новому Богослову «цель воплощенного строительства — соделать нас причастными того, что есть Его, возводя род наш по благодати в то, что Сам Он есть по естеству, рождая нас свыше благодатью Святого Духа и тотчас вводя в Царство Небесное»¹². Восходящий на высоту духовного созерцания «Самого Бога непрелестно созерцает, и совершившееся в нем изменение ясно видит, как облаченный в багряницу, так как верующие во Христа облачаются в Него»¹³.

Свт. Григорий Палама утверждает, что «наряду с ангелами, ум человеческий допускает возможность прикоснуться к свету Божьему и удостоиться сверхприродного богоявления»¹⁴, подобно тому, как испытали ученики на горе Фавор, когда «божественное тело Христа осветило учеников извне, а теперь оно освещает их души изнутри, потому что срастворено с ними и пребывает внутри них»¹⁵.

«Фаворский Свет, — говорит свт. Марк Ефесский, — был Светом Божества Святой Троицы, несозданным и не являющимся Божественной сущностью. Сам Бог, будучи Светом неприступным (1 Тим. 6,16),

¹⁰ Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы IX, 132 // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/sto-pjatdesjat-glav-posvjashennyh-voprosam-estestvennonauchnym-bogoslovskim-i-nravstvennym/

¹¹ Феофан Никейский, свт. Похвальное слово Пресвятой Богородице. Цит. по: Макаров Д. И. Мариология Феофана Никейского в контексте Византийской богословской традиции VII-XIV вв. — СПб., 2015. С. 100.

¹² Симеон Новый Богослов, преп. Добротолюбие. Том 5. С. 49.

¹³ Там же. С. 26.

¹⁴ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. I. 3. 4. // https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/#0_6.

¹⁵ Триады. I. 3. 1, 3, 38.

«существует как сущностный для Него и природно-неотделимый от Него и как различный с Ним по энергии»¹⁶. Этим светом происходит обожение человеческой природы, так как свет этот является тем «даром, который нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17).

Свт. Симеон Солунский говорит, что «Бог Слово избирает человека и истинно соединяется с ним, воспринимая Духом Святым в Свою Ипостась всё человеческое естество. С воплощением тело наше получило и хранит начатки бессмертия, а душа, воспринятая с телом, соединяется с Богом, входит в общение с Ним и обильно озаряется приемля Божественный свет, преисполняясь мудрости от обладающего Премудростью. Близость становится как бы родственной, рождая смиренномудрие»¹⁷.

Экклезиологический аспект

В пределах Церкви возможен путь восхождения к благодатному обожению посредством участия в таинствах.

Именно в причастии Тела и Крови — по выражению прп. Симеона Нового Богослова — человек возвышается до самого высокого состояния, делаясь Божиим наследником, общником и сыном: «Вкусив Твою плоть, приобщаясь Твоей я природы (т. е. естества (2 Пет. 1:4)... и мню, что и сыном Твоим становлюсь, одарив Своей благодатью»¹⁸. А посредством таинства покаяния — открывается причастие Святого Духа¹⁹.

Свт. Григорий Палама делает же акцент на двух таинствах: крещении и Евхаристии, через которые любой христианин становится причастником нетварной Божественной благодати²⁰. Это не отрицание благодатности других таинств, но сконцентрированное внимание к этим двум таинствам, так как крещение полагает начало обожения, а Евхаристия

¹⁶ Марк Эфесский, свт. Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов // Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. — М., 1999. С. 132.

¹⁷ Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. — М. 2009. С. 16-17.

¹⁸ Симеон Новый Богослов, преп. Избранные гимны. I. 6. // https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/izbrannye-gimny/

¹⁹ Симеон Новый Богослов, преп. Главы богословские, умозрительные и практические. II. 45, 46. // https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavy-bogoslovskie-umozritelnye-i-prakticheskie-prepodobnogo-otca-nashego-simeona-novogo-bogoslova-igumena-obiteli-svjatogo-mamasa-ksirokerkskogo/#0_2.

²⁰ Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы // <http://predanie.ru/mandzaridis-georgiy/book/128481-obozenie-cheloveka-po-ucheniyu-svyatitelya-grigoriya-palamy/>

является постоянным источником Божественной благодати, приобщающей нас энергийно к нашему Спасителю²¹.

Об этом же говорит свт. Симеон Солунский: «Цель всех Таинств — чтобы мы соединились тесно с Богом, особенно через причастие Плоти и Крови Самого Христа, ибо через Таинства Господь будет с нами невидимым образом пока не «откроется... как Он есть» (1 Ин. 3:2). «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные» (Евр. 2:14) ради того именно, чтобы мы имели общение с Ним²².

Продолжая мысль свт. Григория свт. Феофан Никейский раскрывает энергийную природу обожения как «приобщение плоти Сына Божия, т. е. причастие заключенной в ней Божественной благодати и энергии»²³.

Мариологический аспект

Высшее почтение воздаваемое Божией Матери находит свое отражение в трудах паламитов, как не только «Честнейшей Херувим», но и Той, Кто дала возможность человечеству достичь состояния обожения, помогая в этом до сего времени.

Свт. Григорий Палама в своей беседе на Введение во Храм отмечает, что «Родив Бога, Пречистая сотворила людей сынами Божиими»²⁴, «обильно изливая благодать на почитающих Ее»²⁵. Она стала тем Древом, которое «посажено при потоках вод» (Пс.1:3) Духа²⁶, чтобы «открыв источник нескончаемого освящения, дать всем нам участие в даре освящения»²⁷. «Богородица — причина обожения не только людей, но и Ангелов»²⁸. «Она — единственная, кто привел в совершенство богомыслие

²¹ Григорий Палама, свт. Собеседование православного Феофана с возвратившимся от варлаамитов Феотимом, или О божественности и о том, что в ней причастуемо, а что непричастуемо. 30. // https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/Sobesedovanie_pravoslavnogo_Feofana/

²² Симеон Солунский, свт. Премудрость нашего спасения. С. 78.

²³ Феофан Никейский, свт. Похвальное слово Пресвятой Богородице. Цит. по: Макаров Д. И. С. 252.

²⁴ Григорий Палама, свт. Беседы (омилии). Беседа на Введение во Свята Святых Пречистыя Владычицы наша Богородицы. 4 // https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/homilia/55.

²⁵ Григорий Палама, свт. Беседа на Введение во Свята Святых. 6.

²⁶ Там же. 14.

²⁷ Там же. 20.

²⁸ Там же. 22.

или, другими словами, созерцание, благодаря соприкосновению с Богом по причине рождения и молитвенного общения»²⁹.

Праведный Николай Кавасила в своих трудах тоже возвеличивает участие Божией Матери в деле нашего обожения. «Благодатные дары даны были Ей прежде всех и преимущественно перед всеми, чтобы через Нее достались всем, ибо Она приготовила воскресение людям»³⁰. «Не став наследницей греховных страстей, Она стала поводырем по дороге, ведущей к Богу»³¹, исполнив чаяния всех людей на блаженство, «крепко соединив людей со Христом, приобщив Его нашему естеству»³². И небу было оказано благодеяние, дав возможность Ангелам, Началам и Властям стать премудрее и чище, и лучше, нежели прежде познавать Божию благодать и премудрость. И так Пречистая — это единственная путеводительница к достижению божественной истины³³.

Свт. Феофан Никейский говорит, что «Божия Матьерь и Промыслитель, и щедрый Распорядитель пира божественного обоживающего наслаждения, всех превыше естественных и нетварных даров Божественного Духа, с помощью которых мы становимся братьями и сонаследниками Христу»³⁴.

Исследование идеи обожения в богословии представителей исихазма и его результаты дали основания прийти к следующим выводам:

Мы увидели, что учение об обожении, не смотря на критику и негативное отношение его противников, является традиционным для православного учения, так как имеет основания в Священном Писании и Предании Святой Восточной Церкви.

Мы убедились в том, что обожение имеет тесную связь с такими ключевыми аспектами православной догматики, как триадология, христология, экклезиология и мариология.

Все приведенные основания имеют отражения в Священном Писании и в святоотеческом учении Восточной Церкви, поэтому идея обожения

²⁹ Там же. 8.

³⁰ *Николай Кавасила, прав.* Слово на Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии. I // <http://predanie.ru/nikolay-kavasila-pravednyy/book/67937-tvoreniya/#toc14>.

³¹ *Николай Кавасила, прав.* Слово на достопоклоняемое и преславное Успение Пресвятой и Пречистой Владычицы нашей Богородицы. VIII // <http://predanie.ru/nikolay-kavasila-pravednyy/book/67937-tvoreniya/#toc14>.

³² Там же. III.

³³ *Николай Кавасила, прав.* Слово Успение Пресвятой Богородицы. IV.

³⁴ *Феофан Никейский, свт.* Похвальное слово Пресвятой Богородице. Цит. по: Макаров Д. И. С. 98.

в эпоху поздней Византии достигает своего расцвета и высокого уровня развития.

Таким образом, в целом можно утверждать, что благодаря подвигам отцов-исихастов стало возможным воплощения в жизнь и введение в научно-богословский оборот интеллектуальных богатств ортодоксии, сохранив цельность и неповрежденность Истины для последующих поколений верных учеников Христовых.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М. 2008.
2. *Георгий (Кансанис), архим.* Обожение как смысл человеческой жизни // https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/obozhenie-kak-smysl-chelovecheskoj-zhizni/
3. *Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии). Беседа на Введение во Святая Святых Пречистыя Владычицы наша Богородицы // https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/homilia/55.
4. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих // https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/
5. *Иларион (Алфеев), митр.* Таинство веры. Введение в православное богословие // <http://predanie.ru/ilarion-alfeev-mitropolit/book/67903-tainstvo-very-vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie/>
6. *Лосский В. Н., проф.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/ocherk-misticheskogo-bogoslovija-vostochnoj-tserkvi/4.
7. *Макаров Д. И.* Мариология Феофана Никейского в контексте Византийской богословской традиции VII-XIV вв. — СПб., 2015.
8. *Макаров Д. И.* Проблема человека в паламитском исихазме: историко-философский анализ: Дис. докт. филос. н.: — Екатеринбург, 2006.
9. *Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы // <http://predanie.ru/mandzaridis-georgiy/book/128481-obozhenie-cheloveka-ro-ucheniyu-svyatitelya-grigoriya-palamy/>
10. *Марк Эфесский, свт.* Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов / Путь к священному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999.
11. *Николай Кавасила, праведный.* Слово на Благовещение Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // <http://predanie.ru/nikolay-kavasila-pravednyu/book/67937-tvoreniya/#toc14>.
12. *Симеон Новый Богослов, преп.* Главы богословские, умозрительные и практические преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена

обители святого Мамаса Ксирокеркского // https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavy-bogoslovskie-umozritelnye-i-prakticheskie-prepodobnogo-ottsa-nashego-simeona-novogo-bogoslova-igumena-obiteli-svjatogo-mamasa-ksirokerkского/#0_2.

13. *Симеон Новый Богослов, преп.* Деятельные и богословские главы // Добролюбие. Том 5. — М., 2004.

14. *Симеон Солунский, свят.* Премудрость нашего спасения. — М., 2009.

А. И. Королев*

ДУХОВНЫЙ ОБЛИК СВЯТОГО СТРАСТОТЕРПЦА ЕВГЕНИЯ БОТКИНА

«Заповедь новую даю вам, — говорит Спаситель, — да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин 13:34). «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15:13). Так просто сформулировал Господь всю суть Писаний. Святой апостол Иоанн Богослов говорит, что тот, кто имеет в себе любовь, тот имеет в себе Бога.

Святой Евгений и был воплощением этой самоотверженной любви и доброты с самого детства: «Он был бесконечно добрым, — вспоминал его брат Петр. — Можно было бы сказать, что пришел он в мир ради людей и для того, чтобы пожертвовать собой»¹. И жертвовал собой он уже с детства: сам не терпя драк и всякого насилия, он старался разнять дерущихся мальчишек, хотя ему самому могло перепасть².

Должно быть, именно из желания служить другим, и видя пример его отца-врача, святой Евгений решил стать врачом и поступил в Императорскую Военно-медицинскую академию сразу, как только появилась такая возможность. Его брат Петр писал: «Профессией своей он избрал медицину. Это соответствовало его призванию: помогать, поддерживать в тяжелую минуту, облегчать боль, исцелять без конца»³. Закончив обучение, доктор Боткин, имея возможность получить работу в престижных клиниках, идет служить в Мариинскую больницу для бедных.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: Верный Императору, верный Христу. Жизнь и подвиг святого страстотерпца Евгения Боткина // Сайт Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря г. Екатеринбурга. [Электронный ресурс] URL: <http://www.sestry.ru/church/content/masterskie/archives/events/32> (дата обращения: 10.02.2017).

² Цит. по: Ронжин С. Г., Рязанцев А. А., Ронжин И. С. «Жизнь государю, честь — никому»: Нравственный выбор Евгения Сергеевича Боткина (к 140-летию со дня рождения) // Бюллетень сибирской медицины. Томск, 2006. № 1. С. 110.

³ Цит. по: «Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни» (Откр 2:10) // Официальный сайт Валаамского монастыря. [Электронный ресурс] URL: <http://valaam.ru/publishing/10688> (дата обращения: 29.03.2017).

Как вспоминала его дочь Татьяна, святой Евгений «никогда не позволял себе пользоваться именем своего отца»⁴.

Обладая любящим сердцем, святой Евгений и учеников своих учил, что главным лекарством против любой болезни является сердечное отношение к человеку: «У вас еще не початый край этого чувства — так не скупитесь же им, приучайтесь широкой рукой давать его тому, кому оно нужно, кому оно по праву принадлежит, и пойдите все с любовью к больному человеку, чтобы вместе учиться, как быть ему полезным»⁵.

Помимо Мариинской больницы, с 1897 года он начинает свою деятельность в общинах милосердия Российского Общества Красного Креста. В Свято-Троицкой Общине Сестер Милосердия он стал трудиться с ноября 1897 года⁶. С 1 января 1899 года был назначен главврачом Общины св. Георгия⁷. В Елизаветинской Общине значился уже на 6 апреля 1899 года⁸.

С началом русско-японской войны святой Евгений добровольцем отправляется на фронт. На пути в Харбин он писал домой такие слова: «Преобладающее ощущение — будто со старой жизнью у меня все порвано, и я начал новую; будто все, что было, осталось в прошлом, или было только сном, — что нет у меня ни семьи, ни «Общины», ни старых друзей, и что предстоит что-то новое, неведомое.»⁹ Святые отцы, такие как преподобные авва Дорофей и Иоанн Лествичник именно оставление мира с его привычками, знакомствами и подставят первой ступенью на лестнице восхождения к Богу¹⁰. Святой Евгений, таким образом, приобщился пути отцов, оставляющих мир ради совершеннейшего исполнения заповедей Господних. Именно в этот период жизни ему удалось совершить один из главнейших духовных

⁴ См.: Боткина Т. Воспоминания о Царской Семье // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб.: Изд. «Царское дело», 2010. С. 68.

⁵ Цит. по: Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб., 2010. С. 17.

⁶ См.: ЦГИА. Ф. 206. Оп. 1. Д. 246. Л. 67.

⁷ См.: ЦГИА. Ф. 403. Оп. 1. Д. 277. Л. 10 об.-11.

⁸ См. там же. Л. 33.

⁹ Боткин Е. С. Свет и тени русско-японской войны 1904–5 гг. Из писем к жене д-ра Евгения Сергеевича Боткина. [Электронный документ] URL: http://az.lib.ru/b/botkin_e_s/text_1908_svet_i_teni_olderfo.shtml/. С. 1.

¹⁰ См. например: Иоанн, *прп.* Лествица. Сл. 1. [Электронный документ] Электрон. дан. (1 диск). СПб.: СПбПДА, 2010. С. 14–19.

шагов в духовной жизни: он полюбил тех кого считал своими врагами¹¹. Впоследствии письма святого Евгения были опубликованы в виде книги «Свет и тени русско-японской войны», прочитав которую царица Александра Федоровна пожелала, чтобы доктор Боткин стал царским лейб-медиком¹².

С вступления его в эту должность, доктор Боткин всю свою заботу перенес на Царскую Семью, особенно же он привязался душой к многострадальному Наследнику царевичу Алексею и старался, как только мог, внести лишнюю ноту радости в его жизнь. Часто святой Евгений от переутомления засыпал в ванной, из которой перебирался в постель только под утро, когда вода становилась холодной¹³. Когда однажды святой Евгений серьезно заболел, то царь Николай в разговоре с братом святого Евгения Петром выразил свое отношение к больному: «Он нас напугал. Когда вас уведомили телеграммой, я был в большой тревоге... Ваш брат для меня больше, чем друг... Он все принимает к сердцу, что с нами случается. Он даже делит с нами болезнью... Ваш брат работает за десятиерых»¹⁴.

И такое его отношение к Царской Семье не было одним лишь внешним исполнением долга. Он был действительно привязан к Семье настолько, что категорически отказался оставить ее, когда их объявили арестованными¹⁵. А позже вместе с ними отправился и в Тобольск, снова доверив свою семью Промыслу Божьему.

В Тобольске святой Евгений полностью отдался врачебному служению. Жители Тобольска очень доверяли ему и обращались к нему за врачебной помощью. Святой Евгений никому не отказывал, только при необходимости. Посещения его были расписаны на 2-3 недели вперед. Он посещал самые труднодоступные уголки местности. При этом за помощь совершенно не брал денег¹⁶. «Работа дает мне силы выжить и переносить все испытания, посланные мне судьбой»¹⁷, — писал святой Евгений.

¹¹ Боткин Е. С. Свет и тени русско-японской войны 1904–5 гг... С. 44.

¹² См.: Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине. С. 7.

¹³ См.: Боткина Т. Воспоминания о Царской Семье. С. 166.

¹⁴ Там же. С. 174.

¹⁵ См. там же. С. 314–315.

¹⁶ См.: Боткин Е. С. Письмо от 26.06.1918 брату А. С. Боткину // ГАРФ. Ф. 740. Оп. 1. Д. 212. Л. 2 об.–3 об.

¹⁷ Боткин Е. С. Письмо от 12.12.1917/20.03.1918 брату Петру // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб., 2010. С. 376.

Когда настало время новой ссылки в место, о котором никто на тот момент не знал, то святой Евгений вновь собрался ехать с Царской Семей. Узнав о таком его решении, царь Николай, взяв его за руку, сказал: «Но ваши дети останутся одни! Что будет с ними?» Святой Евгений ему ответил: «Ваше Величество, мой долг по отношению к Вам стоит на первом месте»¹⁸.

Будучи в заключении в доме Ипатьева, за неделю до расстрела, святой Евгений написал свое последнее письмо. В нем он в том числе выражает свое переживание о детях, писем от которых он давно не получал. Он описывает и бесовские наваждения, в которых слышал отчетливо будто бы голос дочери Татьяны, зовущий “папуля”, а также видел мертвое лицо своего сына Юрия¹⁹. «Утешаю себя только тем, что раз мне легче быть анатомически мертвым, то, значит, детям моим лучше, что я еще жив, т. к., когда я с ними в разлуке, мне всегда кажется, что, чем мне хуже, тем им лучше»²⁰. Но в целом святой Евгений писал, что он на тот момент был «духом бодр, несмотря на испытанные страдания,... и бодр настолько, что приготовился выносить их в течение целых долгих лет»²¹. Он признавался, что сил ему давала твердая вера в то, что «претерпевший до конца спасется» (Мф 10:22), а также сознание, что он верен «принципам выпуска 1889-го года»²². Письмо это он писал, так и не дописав, 26 июня (ст. ст.) 1918 года.

В полночь 4 июля 1918 года Царскую Семей со слугами разбудили и повели через двор в другое помещение²³. Когда они шли, то царь Николай держал царевича Алексея на руках, поскольку у Наследника были парализованы ноги²⁴. По свидетельству одного охранника Святой

¹⁸ См.: Боткина Т. Воспоминания о Царской Семей. С. 382.

¹⁹ См.: Боткин Е. С. Письмо от 26.06.1918 брату А. С. Боткину // ГАРФ. Ф. 740. Оп. 1. Д. 212. Л. 1–1 об.

²⁰ Боткин Е. С. Письмо от 26.06.1918 брату А. С. Боткину // ГАРФ. Ф. 740. Оп. 1. Д. 212. Л. 1.

²¹ См. там же. Л. 1 об.

²² См.: Боткин Е. С. Письмо от 26.06.1918 брату А. С. Боткину // ГАРФ. Ф. 740. Оп. 1. Д. 212. Л. 1 об.

²³ См.: Док. № 96. Протокол допроса С. П. Медведева от 21–22.02.1919 (н. ст.) // Росс. Н. Гибель Царской Семей. Материалы следствия по делу об убийстве Царской семей (Август 1918–февраль 1920). С. 161.

²⁴ См.: Док. № 93. Постановление от 12.02.1919 (н. ст.) // Росс. Н. Гибель Царской Семей. Материалы следствия по делу об убийстве Царской семей (Август 1918–февраль 1920). С. 152.

Евгений сказал Государю: «Ваше Величество, давайте я помогу Вам нести Алексея Николаевича, я вижу как Вы устали»²⁵. Придя на место, предназначенное для расстрела, Их Величества и Царевич сели на стулья, остальные же встали позади у стены, «причем все были спокойны»²⁶. Когда же в них стали стрелять, то святой Евгений пытался закрыть собой Царя с сыном.²⁷ «...Какое же блаженство должна испытывать человеческая душа, переходя из своего темного, тесного вагона к Тебе, о, Господи, в твою неизмеримую, безоблачную, ослепительную высь!..»²⁸. Так размышлял святой Евгений по поводу смерти одного из многих солдат, отдавших свою жизнь за Родину во время русско-японской войны.

Закончился и его земной путь. Он умер с теми, кого так любил. «Сколько поколений России страдало и умирало, чтобы подарить нам эту счастливую мирную жизнь, которой мы жили некоторое время, наслаждаясь. Теперь нам выпала судьба страдать и умирать, чтобы поколения, следующие за нами, смогли жить в лучших условиях...»²⁹ Эти слова святой Евгений писал еще в 1915 году своему брату по поводу идущей тогда войны, и, наверное, не мог предполагать, насколько актуальными они окажутся в отношении его самого и судеб многих его соотечественников.

В данном докладе был сделан акцент на главном качестве святого Евгения — самоотверженной любви. Без которой пусты все остальные таланты человека. В отношении же личности святого Евгения в целом можно согласиться со словами О. Ковалевской, что святой Евгений был человеком «колоссальной культуры, недюжинного ума, великой души, высокого духа...»³⁰

7 февраля 2016 года Евгений Сергеевич Боткин был прославлен в лике святых Русской Православной Церкви³¹.

²⁵ Цит. по: Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине. С. 47.

²⁶ См.: Док. № 93. Постановление от 12.02.1919 (н. ст.). С. 152.

²⁷ См.: Боткина Т. Воспоминания о Царской Семье. С. 62.

²⁸ См.: Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине. С. 36.

²⁹ Цит. по: Боткина Т. Воспоминания о Царской Семье. С. 245.

³⁰ См.: Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине. С. 7.

³¹ «Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни» (Откр 2:10) // Официальный сайт Валаамского монастыря...

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (в Синодальном переводе с комментариями и приложениями). М.: РБО, 2013. 2047 с.
2. Боткина Т. Воспоминания о Царской Семье // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб.: Изд. «Царское дело», 2010. С. 53–433.
3. ЦГИА. Ф. 206. Оп. 1. Д. 246.
4. ЦГИА. Ф. 403. Оп. 1. Д. 277.
5. Верный Императору, верный Христу. Жизнь и подвиг святого страстотерпца Евгения Боткина // Сайт Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря г. Екатеринбург. [Электронный ресурс] URL: <http://www.sestry.ru/church/content/masterskie/archives/events/32> (дата обращения: 10.02.2017).
6. Иоанн, преп. Лествица. [Электронный ресурс] Электронный дан. (1 диск.) СПб.: СПбПДА, 2010. 228 с.
7. Ковалевская О. «Теперь судьба выбрала нас...» Слово о Боткине // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб., 2010. С. 5–48.
8. Ронжин С. Г., Рязанцев А. А., Ронжин И. С. «Жизнь государю, честь — никому»: Нравственный выбор Евгения Сергеевича Боткина (к 140-летию со дня рождения) // Бюллетень сибирской медицины. Томск, 2006. № 1. С. 109–116.
9. Боткин Е. С. Свет и тени русско-японской войны 1904–5 гг. Из писем к жене д-ра Евгения Сергеевича Боткина. 54 с. [Электронный документ] URL: http://az.lib.ru/b/botkin_e_s/text_1908_svet_i_teni_oldorfo.shtml/.
10. Боткин Е. С. Письмо от 12.12.1917/20.03.1918 брату Петру // Царский лейб-медик. Жизнь и подвиг Евгения Боткина. СПб., 2010. С. 373–377.
11. Боткин Е. С. Письмо от 26.06.1918 брату А. С. Боткину // ГАРФ. Ф. 740. Оп. 1. Д. 212. Л. 1–4.
12. Док. № 93. Постановление от 12.02.1919 (н. ст.) // Росс. Н. Гибель Царской Семьи. Материалы следствия по делу об убийстве Царской семьи (Август 1918–февраль 1920). С. 149–155.
13. Док. № 96. Протокол допроса С. П. Медведева от 21–22.02.1919 (н. ст.) // Росс. Н. Гибель Царской Семьи. Материалы следствия по делу об убийстве Царской семьи (Август 1918–февраль 1920). С. 159–164.
14. «Будь верен до смерти и дам тебе венец жизни» (Откр 2:10) // Официальный сайт Валаамского монастыря. [Электронный ресурс] URL: <http://valaam.ru/publishing/10688> (дата обращения: 29.03.2017).

*А. И. Костин**

ФЕНОМЕН РУССКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА. ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ВОЗМОЖНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ

Русское неоязычество стало известно в 90-х годах прошлого века, как одно из течений русского национализма, но данное течение является лишь одной из граней неоязычества. Алексей Гайдуков характеризовал неоязычество не как религиозное течение, а как субкультуру¹.

Современное общество не может вернуться к традиционному язычеству. Н. И. Толстой в одной из своих работ подробно это объясняет².

Современное неоязычество процветает потому, что не имеет чёткой догматической базы, которая заменяется абстрактными формулировками веры в «природу», «энергии» и проч. и таким образом является весьма удобной «религией».

О. В. Асеев выделял в неоязычестве четыре группы:

а) Общины, ориентирующиеся на славянское язычество (культ воина и славянские боевые искусства).

б) Общины, создающие эклектическую, собранную из разных (кельтской, индуистской...) религию.

в) Полисинкретические общины, исповедующие более широкий набор заимствованных отовсюду символов и представлений, включающих даже христианские.

г) Общины, пропагандирующие сближение с природой, и оздоровление (последователи Порфирия Иванова).

Все категории кроме последней связаны с политикой.

В. Прибыловский делит язычников на два полюса:

- 1) Слабо политизированный фольклорно-игровой
- 2) Предельно политизированный национал-патриотический.

* Курская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества. Автореферат диссертации ... канд. философских наук. СПб., 2000.

² См.: Толстой Н. И. Язычество было экологией природы, христианство стало экологией духа / Вавилонская башня. Новое религиозное сознание в современном мире. М., 1997.

Однако, границы между полюсами размыты.

О. Кавыкин различает среди русских язычников «толерантных» и «нетолерантных», подчеркивая, что и те, и другие весьма чувствительны к «расовым проблемам» и небезразличны к «принципу крови».

В итоге неоязычество предстаёт перед нами не как религиозная секта, а как сильная система националистически настроенных организаций, которые чаще всего созданы на базе традиционных спортивных и нетрадиционных секций боевых искусств, пропагандируют трезвый и здоровый образ жизни, и держатся на авторитете лидеров, чаще всего известных спортсменов, таких как, например, Поветкин. При этом подобного рода организации могут быть в разной степени политически активны, вплоть до радикальных. С древним славянским, кельтским или любым другим язычеством практически не соотносится.

Предпосылки возникновения

Неоязычество — феномен уникальный и разнородный. Рассматривать его следует с разных сторон: как национал-патриотическое движение, как мировоззрение, как религиозное направление. В вопросах религии свойственны: секуляризация, не стабильная иерархическая структура, особое отношение к сверхъестественному. Как общественное движение, неоязычество ориентировано на поиск автономии и нового стиля жизни. На зарождение и развитие неоязычества в России повлияло несколько факторов.

Самый значимый — Социально-культурный фактор. После «Перестройки» 90-х, люди стали заполнять духовный вакуум всем подряд. Непривыкший к свободному независимому принятию решений разум тянулся то к баптистам, то к чудесам Кашпировского, то в различные мистико-спиритические верования, то в язычество. Стоит заметить, что в последние годы неоязычество обретает всё большую значимость, благодаря спортсменам, преимущественно представителям боевых искусств, примкнувшим к этой субкультуре.

Кроме культурного фактора нельзя не упомянуть о социально-экономических и социально-структурных условиях. Одной из причин формирования субкультуры является напряженность и беспокойное состояние общества, связанных с экономической нестабильностью и рядом экономических кризисов недавнего времени, что в свою очередь привело к быстрым изменениям в соц. сфере. Сторонников

субкультуры становится всё больше благодаря экономическим факторам. К таковым относятся безработица и частичная занятость населения. Так же свою роль играет перенаселённость больших городов. Основную массу подобных организаций составляют люди возрастом до двадцати пяти лет.

С социально-экономическим фактором тесно связан фактор социально-политический. Дело в том, что представители этой субкультуры хотят громко заявить о себе и получить определённые политические полномочия. Небывалый взлёт демократии и терпимости, желание общества отдалиться от изжившей себя советской модели общественного устройства, позволили им это сделать. Различного рода собрания, кружки по интересам уже не контролировались свыше какими-либо организациями. А митинги, богослужения, акции социального протеста и т. д. даже поощрялись обществом.

НЕОЯЗЫЧЕСТВО И ПРАВОСЛАВИЕ

У неоязычников относительно лояльное отношение к Православию, но крайне неприязненное отношение к Русской Православной Церкви. Официально РПЦ к неоязычеству относится отрицательно, как и к прочим сектам и субкультурам, которые пропагандируют идеи, недопустимые для нашего многонационального государства и негативно влияющие не только на adeptов, но и на общество в целом.

Внутренние проблемы Церкви и влияние запада

Неоязычество имеет очень зыбкое основание. Но что в таком случае заставляет православных христиан, а большинство неоязычников являются нашими отошедшими от веры братьями, менять крест на коловорот?

Отчасти причина активности неоязычников — влияние Запада. Западные политические лидеры заявляют: главная проблема России — Русская Православная Церковь.³ Православие — крайне неудобная и несговорчивая религия, для погрязшего в толерантности и нездоровой политкорректности запада. Нельзя убедить образованного, знающего свою веру, православного христианина в том, что чёрное это белое, а белое

³ Акиншин В. Язычество, как ответ на неэффективность Православных общин // «Русская улица». Электронный ресурс: URL: <http://russianstreet.club/валерий-акиншин-язычество-как-ответ/> (дата обращения 01.05.2016) Яз. рус.

это чёрное, потому как по слову апостола Павла Церковь есть «Столп и Утверждение Истины» (1. Тим.3:15)⁴.

Всё дело в том, что современная Русская Православная Церковь проигрывает неоязыческим кружкам по целому ряду важнейших критериев. Во-первых, неоязыческая организация — это крепкая мужская община, члены которой могут постоять за себя, друг за друга и за свои убеждения. Этим далеко не всегда может похвастаться община православного храма. Во-вторых, неоязычество — религия удобная, удобнее православия, но проблема даже не в этом. Не всегда найдётся в храме человек, который объяснит приходящему в церковь искателю истины почему и зачем «Нудится» Царство Небесное, в то время как окунувшись в неоязыческую среду, этот искатель получит исчерпывающее количество информации, так необходимой, чтобы заполнить духовную пустоту. Важную роль играют лидеры общин. Авторитет православного священнослужителя по известным причинам сильно упал в глазах простого народа за последние десятилетия. В противовес смиренному русскому батюшке ставится брутальный, состоятельный, добившийся всего в земной жизни спортсмен, тренер и бизнесмен в одном лице с несколькими высшими образованиями в придачу. Эти и ряд менее значительных факторов склоняют неокрепших в вере христиан стать частью этой новой субкультуры.

Опасность неоязычества для России

За последние десятилетия неоязычество и национал-социализм тесно переплелись. Скинхеды часто появляются во время «мирных» митингов современных язычников. А у скинхедов методы не мирные. Чаще всего представители подобных маргинальных групп склонны высказывать своё мнение по тем или иным вопросам в провокативной форме. Лидеры неоязычников охотно сотрудничают с национал-социалистами. Например в девяностых при петербургском «Союзе вenedов» действовала скинхедская группа «волоты». Скинхедов привлекает к своей деятельности привлекает неоязыческий ССО СРВ(Калуга). Волгоград («Донские волки»), Нижний Новгород («Волки Хорса»)..⁵

⁴ Гундаров И. А. В муках рождается цивилизация // Знание. Понимание. Умение. — 2011. — № 3. — С. 9.

⁵ Шнирельман В. «Русское родноверие: язычество и национализм в современной России». М.: Издательство ББИ, 2012. С. 242.

Со стороны может показаться, что для беспокойства нет повода и неоязычество не является серьёзной угрозой для России и Русской Православной Церкви. Однако стремительное распространение, развитие и укоренение русского неоязычества за последние десятилетия свидетельствует об обратном. Согласно всероссийскому исследованию «Арена» — Атлас религий и национальностей России», представленному 16 января 2013 года исследовательской службой «Среда» и Фондом «Общественное мнение», язычниками «Исповедующими традиционную религию предков, поклоняюсь богам и силам природы» себя назвали 1,5 % россиян, что составляет более двух с половиной миллионов человек. И эта цифра растёт.⁶

Патриарх Алексий II на открытии XVIII всемирного русского народного собора в Москве сказал: «Для того, чтобы граждане России жили в мире и согласии друг с другом, они не должны отказываться от своей национальной памяти. Но на пути сохранения этой памяти возникают достаточно болезненные и опасные явления. К таким относятся попытки конструировать псевдорусское неоязыческое верование»⁷

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Неоязычество — понятие очень обширное и разностороннее. Большинство исследователей определяют неоязычество как субкультуру, но с оговорками. Оно затрагивает практически все аспекты общественной жизни. При этом даже необразованному человеку понятно, что возвращение к многобожию и идолопоклонству движение регрессивное. А деградация в какой либо одной области, ведёт к всеобщей деградации. Несмотря на это у неоязычества всё больше и больше последователей.

Зародилось неоязычество из идеи патриотизма. Поэтому и сейчас большинство представителей этой субкультуры крайне остро реагируют на политические и социальные проблемы.

Основным вопросом для неоязычников является социальная справедливость, но не для всех, а для «Русского народа». Куда деть остальные

⁶ Википедия [Электронный ресурс] : свободная энциклопедия — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_России (Дата обращения 1.03.2016). последнее изменение страницы: 6:10, 21 августа 2011 года. Яз. Рус.

⁷ Ермолин А. Патриарх: неоязычество — опасное явление в России // ПРОТОИНФО. — Электронный ресурс — режим доступа URL: <http://protoinfo.ru/patriarh-neoyazychestvo-opasnoe-yavlenie/> (дата обращения: 12.03.2016). Яз. рус.

народы, составляющие 80% населения нашей страны непонятно. Русские неоязычники представляют русскую общность, как слаженный организм, и не хотят допускать смещения этой общности с другими. Именно поэтому неоязычники с такой симпатией относятся к национал-социализму. Само неоязычество в этой связи используется как крайне мощный инструмент, позволяющий сделать культурно-языковую общность ещё и биологической. Неоязычники — патриоты. Но патриотизм они понимают по-своему. Для них патриотизм — сохранение традиций предков и поддержание преемственности поколений, а так же сохранение традиционной культурной среды. «Россия для русских» — вот лозунг, который поддерживает большинство неоязычников.

Не все неоязыческие организации настроены так радикально. Методы, используемые неоязычниками для достижения целей тоже разнятся. От простых игровых собраний (реконструкторы), до серьёзных масштабных акций. При этом радикальные языческие лидеры делают ставку именно на силовые методы борьбы, в которую вовлекается прежде всего молодёжь. Молодёжь в свою очередь как правило неискущённая в политике и жаждущая действовать здесь и сейчас, легко поддаётся на уловки.

Христианство язычники не воспринимают. Смирение для них слабость. Язычники — сторонники решительных действий. Для того, чтобы быть готовыми к этим действиям, они большое внимание уделяют спорту, а конкретно — боевым искусствам.

Именно поэтому русское неоязычество как идеология и как практика боевых искусств всё больше и больше привлекает радикально настроенную молодёжь. В наши дни радикальных неоязычников можно встретить среди террористов, участников нападений на представителей неславянской расы и так называемых «славянских сепаратистов»⁸.

Полноценной религией русское неоязычество назвать нельзя, так как религиозный аспект в неоязыческих организациях неизбежно отодвигается на второй план. Так же до сих пор не выработана какая-либо хоть немного уравновешенная догматическая или хотя бы служебная (практическая) религиозная система. Каждый неоязычник верит в своих богов и служит им тоже по-своему. Всё это не мешает неоязычникам публиковать гневные заявления о несостоятельности всех прочих религий, особенно авраамических, особенно Христианства.

⁸ Шнирельман В. «Русское родноверие: язычество и национализм в современной России». С. 253.

Хотя на данный момент неоязычество не представляет прямой видимой угрозы для Русской Православной Церкви, оно продолжает крепнуть и развиваться на наших глазах. Вполне возможно, что уже не за горами то время, когда радикально настроенные неоязычески общины бок обок с неонацистами, национал-социалистами решат, что у них достаточно сил дня того, чтобы провести в нашей стране генеральную этническую уборку. В этом случае Христианство, для которого «нет ни иудея ни эллина» первым попадёт под раздачу.

Впрочем, опираясь на опыт развитых европейских государств, можно утверждать, что неоязычество не обречено на неонацизм, шовинизм и ксенофобию. Перечисленные проблемы и угрозы не исходят от самого неоязычества. Скорее дело в состоянии российского общества в целом. К сожалению на данный момент нет информации о соотношении радикально и терпимо настроенных неоязычников. Если же судить по различного рода публикациям, печатным и электронным ресурсам, нетерпимых явно больше.

Источники и литература

1. *Акиньшин В.* Язычество, как ответ на неэффективность Православных общин // «Русская улица». Электронный ресурс: URL: <http://russianstreet.club/валерий-акиньшин-язычество-как-ответ/> (дата обращения 01.05.2016) Яз. рус.
2. Википедия [Электронный ресурс] : свободная энциклопедия — URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Религия_в_России (Дата обращения 1.03.2016). последнее изменение страницы: 6:10, 21 августа 2011 года. Яз. Рус.
3. *Гайдуков А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества. Автореферат диссертации ... канд. философских наук. СПб., 2000.
4. *Гундаров И. А.* В муках рождается цивилизация // Знание. Понимание. Умение. — 2011. — № 3.
5. *Ермолин А.* Патриарх: неоязычество — опасное явление в России // ПРОТО-ИНФО. — Электронный ресурс — режим доступа URL: <http://protoinfo.ru/patriarh-neoazyuchestvo-opasnoe-yavlenie/> (дата обращения: 12.03.2016). Яз. рус.
6. *Толстой Н. И.* Язычество было экологией природы, христианство стало экологией духа / Вавилонская башня. Новое религиозное сознание в современном мире. М., 1997.
7. *Шнирельман В.* Русское родноверие: язычество и национализм в современной России М.: Издательство ББИ, 2012. — 564 с.

Д. А. Лаврентьев*

ПЕРВЫЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ ХРИСТИАНСКОГО МИРА (ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ)

Первым энциклопедистом христианской Европы по времени и далеко не последним по достоинству, был Исидор архиепископ Севильский. Во многом именно он стал первым проводником античной традиции в новые варварские королевства, формирующиеся на руинах Западной Римской Империи. Но не только языческая античность, но и Христианское Предание интерпретированное и пересказанное Исидором стало доступно готам, франкам, свевам и другим племенам из его обширного наследия.

Лишь несколько деталей из жизни Исидора Севильского могут утверждаться как в той или иной мере достоверный факт. Это то, что он был рожден около 560 года, приблизительно в то время, когда его отец Севериан со всей его семьей мигрировал в Гиспалу (Севилья) из Карфагена (Картахен), куда незадолго до этого вторглись византийские войска. Стоит отметить, что мать Исидора — Теодора была по мнению одних исследователей испано-римского происхождения, по мнению других — вестготских корней. Отца же некоторые называют приближенным короля, а один сомнительный источник называет его императорским префектом.¹

Родители Исидора умерли, когда тот ещё был совсем молод, после чего его образованием и воспитанием занялся его старший брат Леандр,² скорее всего в монастырской школе в которой был аббатом.³

Леандр, который до 580 года стал епископом Гиспалы, был активным и влиятельным церковным деятелем.⁴ Он был личным другом Григория Великого, с которым встречался в Константинополе и который

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См. Харитонов Л. А. Исидор Севильский Этимологии, или Начала. В XX книгах. — Кн. I — III: Семь свободных искусств / Статья. СПб.: Евразия, 2006. — С. 169.

² Святой Леандр Севильский (исп. Leandro) (540 — 600) канонизирован в лике святителей. Память в Православной Церкви совершается 27 февраля, а в Римско-Католической Церкви — 13 марта.

³ Riche P. Education and Culture in the Barbarian West: Sixth through Eighth Centuries: Trans. from French by J. J. Contreny. Columbia, SC, 1976. — P. 289.

⁴ Наиболее полная биография Леандра, включающая письма и историю его борьбы с арианством см. Navarra L. Leandro di Siviglia: Profilo storico-litterario. Rome 1987.

посветил ему свои “Моралии”.⁵ Гораздо более значительные последствия для королевства имело общение Леандра с сыновьями короля Леовегильда Герменегильдом и Реккаредом, будущим королем. Именно под влиянием Леандра они перешли из арианства к истинной христианской вере. Сразу после смерти Леандра и незадолго до смерти короля Реккареда, Исидор становится епископом Гиспалы. Вероятнее всего это произошло в 600 году.

Другой брат Исидора, Фульгенций⁶ и сестра его Флорентина⁷ также посветили себя Церкви. Фульгенций становится епископом Эсихи, а Флорентина известной монахиней.

Как один из наиболее значительных представителей Церкви в королевстве, Исидор председательствовал на важных Церковных соборах в Гиспале и в Толедо. Эти соборы утвердили полноту природы Христа, в противовес арианской ереси, практически разработали вестготское законодательство, которое помимо прочего повлияло на начало представительского правления. А на Четвертом Толедском Соборе, начавшемся 5 декабря 633 г., где все епископы Испании приняли участие. Будучи уже в преклонных годах на нем председательствовал Исидор и под его влиянием собор постановил каждому епископу Испании открыть семинарию в кафедральном городе, по примеру кафедральной школы в Гиспале. Также это постановление предписывало преподавать в семинариях греческий язык, иврит, искусства и всячески поощрять интерес к медицине. Собор утвердил такую политику в области образования обязательно для всех епископов Королевства Вестготов.

При Исидоре были установлены тесные связи между церковью и монархией. После преобразований короля Реккареда вероятнее всего Исидор имел некоторое политическое влияние. Его взаимоотношения с королем Сисебутом (612-621) были дружескими и далеко выходили за рамки формальных. Их дружба имела основание в их общих научных интересах.⁸

⁵ *Gregorius p.I Magnus Moraliu libri, sive exposito in librum B. Job // PL. Paris, 1850. T. 75.*

⁶ Святой Фульгенций (исп. Fulgencio de Cartagena) (540–630) — брат Исидора Севильского. Стал епископом Картахены и Эсихи в начале правления короля вестготов Реккареда. Прославлен в лике святых в Римско-Католической Церкви.

⁷ Святая Флорентина (исп. Florentina de Cartagena) (умерла в 612 году) — сестра Исидора Севильского. Абатиса. Одна из основательниц испанского женского монашества. Под ее управлением находилось около 40 монастырей. Прославлена в лике святых в Римско-Католической Церкви.

⁸ См. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М.: ЛЕНАНД, 2016. — С. 197.

Исидор был глубоко уважаем современниками уже при жизни за свою образованность и таланты. Хотя похвалы его знанию греческого и еврейского языков возможно были не вполне заслужены, диапазон его знаний тем не менее впечатляет, как и объем его письменного наследия.⁹ Среди его трудов:

Две книги “Дифференций” (*Differentiae*), в которых Исидор использовал едва уловимые отличия, чтобы дифференцировать значения терминов использование которых могло привести в замешательство (включая и богословскую терминологию).

Книга “Предисловия” (*Proemia*), в которой через короткие заметки Исидор обозначал содержание каждой из книг Ветхого и Нового Завета.

Книга “О жизни и смерти Отцов” (*De Ortu et Obitu Patrum*), в которой Исидор с исчерпывающей лаконичностью описывал труды и подвиги Отцов, а также их кончину и указывал места захоронения (правда информация не всегда была достоверна, например апостолу Иакову Зеведею Исидор приписал проповедь в Испании).

Две книги “Должностей” (*Officia*), адресованы брату Исидора Фульгенцию епископу Исихи. В этих книгах Исидор объясняет происхождение должностей и почему каждое отдельное служение представлено в Церкви. Они содержат важные сведения о зарождении христианской литургии в её основных формах.

Две книги “Синонимов” (*Synonyma*) в которых Исидор формально разными доводами но сходными по смыслу вдохновляет читателя на совершенствование души и надежду на спасение.

Одна книга “О природе вещей” (*De Natura Rerum*), адресованная королю Сисебуту. В этой книге Исидор пытается пролить свет на малоизвестные физические явления, опираясь на труды как Учителей Церкви, так и известных философов.

Одна книга “Чисел” (*De Numeris*), в которой Исидор частично затрагивает такую дисциплину как математику, а также интерпретирует числа, наиболее часто упоминаемые в Священном Писании (от 1 до 16, от 18 до 20, затем 24, 30, 40, 46, 50 и 60).

Одна книга “Об именах Закона и Евангелия” (*De Nominibus Legis et Evangeliorum*) в которой Исидор описывает имена более чем 240 лиц упомянутых в книгах Ветхого и Нового Завета.

⁹ Сравнение знаний Греческого языка у Исидора и у других представителей VI века рассматривалось в некоторых исследованиях, см. Riche P. Education and Culture ... P. 44-45. и др.

Одна книга “О ересях” (*De Haeresibus*), в которой Исидор перечисляет известные ему ереси, следуя примеру Святых Отцов, настолько кратко насколько это было возможно. Интересно, что список ересей в этой книге значительно отличается от списка в одноименной главе Этимологий.

Три книги “Сентенций” (*Sententiae*), которую Исидор украсил цветами из книги “Морали” папы Григория. Вообще книги сентенций представляют собой труд о догматическом, этическом и социальном учении Церкви.

Одна книга “Хроник” (*Chronicon*), в которой Исидор очень лаконично описывает исторические события начиная от сотворения мира и заканчивая его временем.

Две книги “Против иудеев” (*Contra Judaeos*), написаны по просьбе сестры Исидора, Флорентины. В этом трактате Исидор показывает, что все то, во что Церковь верит имеет основание в Законе и Пророках.

Одна книга “Монашеские правила” (*Monastica Regula*), монастырский устав Исидора.

И это далеко не все произведения Исидора Севильского. Его перу принадлежат десятки больших и малых сочинений и он по праву считался «одним из самых плодовитых писателей раннего средневековья».¹⁰ В числе его работ помимо агиографических: “О рождении и смерти отцов”, “О сиятельных мужах” и др.: исторических: “История королей готов, вандалов и свевов” и “Хроники” и др.; естественнонаучных: “О порядке творения” и “О природе вещей” и др.; морально-назидательных: “Сентенции”, “Синонимы”, “Некоторые аллегории Священного Писания”, “Книга чисел” и др.; кроме того его церковных и монашеских правил и обширной переписки с современниками; особое место занимают работы энциклопедические: “Дифференции” и конечно же “Этимологии”.

“Этимологии” — занимают особое место не только в наследии Исидора, но и вообще в средневековой культуре. Содержащиеся в них 20 книг, вместе представляют собой «первую всеобъемлющую энциклопедию средневековья».¹¹ Работая над ними много лет, Исидор так и не успел завершить этот главный труд своей жизни. За него это сделал его коллега и ученик епископ Браулио Сарагосский, к которому было обращено предпосланное “Этимологиям” посвящение. Браулио более четко определил структуру книги, дал названия отдельным её частям, то есть выражаясь современным языком предал необходимую редакторскую работу.

¹⁰ Уколова В. И. Античное наследие ... С. 199.

¹¹ Saxl F. Illuminated Mediaeval Encyclopaedias// Saxl F. Lectures. London., 1957. — P. 228-241.

Этимологии затрагивали практически все сферы научного интереса того времени от богословия, до зоологии, и от минералогии до грамматики.

«Свет учения Исидора поддерживал огонь испанских умов, несмотря на темные века варварства в Испании».¹² Он был последним великим латинским отцом Церкви и современником преподобного Максима Исповедника. Браулио Сарагосский, видел в нем человека, воздвигнутого Богом, для спасения народов Иберии от нахлынувших варваров. Восьмой Толедский Собор (653) признал его самым образованным человеком последних веков, эту же формулировку подтвердил Пятнадцатый Толедский Собор (688), сам Исидор Севильский канонизирован папой Климентом VIII в 1598 году и в 1722 году признан Отцом Церкви.

Современники Исидора Севильского, по словам В. И. Уколовой, чрезвычайно высоко оценили его вклад в развитие культуры: «О нем восторженно отзывались Браулио, Ильдефонс Толедский, Мартин Брага и др. Валерий из Биерцо писал: “Поражая блеском своего языка, выдающимся трудолюбием, постигнув в совершенстве искусство философии, он возродил основы римской мудрости”. Хвалы Исидору расточали деятели “каролингского возрождения”. Им восхищались Винсент из Бове, Федегар, и Данте.

Еще при жизни Исидора его творения переписывались не только в Испании (Гиспала, Толедо, Сарагоса). Фонтейн составил карту распространения его работ по средневековой Европе.¹³ Еще при жизни Исидора из Сарагоссы его рукописи попали в королевство франков (Сен-Дени, Камбре, Флери), в Италию (Монте Кассино), в различные германские аббатства, в Нортумбрию, и на еще один мирный островок уходящей культуры — Ирландию. Именно поэтому нашествие арабов, уничтожившее королевство вестготов, не уничтожило его рукописей.¹⁴ Сочинения Исидора изучали в школах и университетах средневековой Европы. Петрарка свидетельствовал об их распространении в его время, а гуманисты называли Севильца “последним филологом античности”».¹⁵

Однако наибольшим из трудов Исидора современниками и последующими поколениями исследователей признаются “Этимологии”, так

¹² Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века. / Пер. с фр. А. Руткевич. СПб., 2003. — С. 59.

¹³ См. Fontain J. Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. 2 vols. Paris, 1959. — 1013 p.

¹⁴ Харитонов Л. А. Этимологии ... С. 227.

¹⁵ Уколова В. И. Античное наследие ... С. 283.

и влияние наибольшее они имели и в своем временном контексте и после. Это было бы не просто оценить их влияние на средневековую европейскую культуру не приуменьшив его. А описать его в полной мере задача действительно невозможная. На сегодняшний день сохранилось около тысячи копий рукописи.¹⁶ Как подтверждение их продолжающейся популярности до и после наступления эпохи книгопечатания (XIV век), более шестидесяти рукописных копий всей работы, а также более семидесяти копий отдельных частей *Этимологий* были написаны в XV веке и дошли до наших дней¹⁷ и это все среди множества печатных экземпляров *“Этимологий”* увидевших свет уже к 1500 году.

Не менее распространены были *Этимологии* и до X века. Рейделлет приводит список из тридцати семи полных или почти полных рукописей *“Этимологий”* дошедших до наших дней датируемых IX веком и ранее с их источниками.¹⁸

Согласно комментарию Диаса существует множество свидетельств демонстрирующих, что уже до 800 года рукописные копии *“Этимологий”* можно было найти «во всех культурных центрах Европы».¹⁹

Самый ранний рукописный фрагмент *“Этимологий”* находится сейчас в Сант-Галленском аббатстве, которое на сегодняшний день находится на территории Швейцарии. «Фрагмент это написан рукой Ирландского переписчика, пожалуй до середины VII века» — описывает этот текст Е. А. Lowe». ²⁰ *“Этимологии”* встречаются также в других ирландских текстах середины-конца VII века. Например в (возможно)²¹ в *“Twelve Abuses of the Age”*, написанном вероятно до 650 года.

¹⁶ См. *Stephen A. Berney* etc. *The EtymologieThe Etymologies of Isidore of Seville translated, with introduction and notes.* Cambridge University Press, 2006. — P. 24.

¹⁷ См. *Fernandez J.M. Caton* *Las Etimologias en la tradision manuscrita medieval estudiada por el Prof. Dr. Anspach.* Leon, 1966.

¹⁸ *Reydellet M.* *La diffusion des Origines d'Isidore de Seville au haut moyen age.* // *Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'Ecole Francaise de Rome.* 1966. N 78. — P. 383-437.

¹⁹ *Oroz Reta, J. and Marcos Casquero, M.-A.* *Etimologias: edicion bilingue, with tr. and comm., and introd. by Manuel C. Diaz y Diaz,* 2nd edn. Madrid 1993. — P. 210.

²⁰ *Lowe E. A.* *Codices Latini Antiquiores.* Oxford 1956. N 95. — P. 7.

²¹ “На Исидора указывают *Herren M.* *On the earliest Irish acquaintance with Isidor of Seville.* in *James E* ed. 1980., а также *Dyaz y Dyaz M.C.* *Isidoriana II: Sobre el Liber de Ordine Creaturarum. Sacris Erudiri* 5. 1953. — P. 147-166., а также *Paul Grosjean* *Sur quelques exegetes iralandeis du VIIe siecle, Sacris Erudiri* 7. 1955. — P. 67-97. и другие исследователи, в т. ч. *Riche* (1976) и *Hellman* (1900), радикально против мнения вышеперечисленных исследователей о том, что в *Twelve Abuses of Age* используются *Этимологии Исидора*”, см. *Stephen A. Berney* etc. *The Etymologies...* P. 25.

Английский ученый Альдхельм (ум. 709) знал и использовал работы Исидора Севильского уже в конце VII века. Известно, что «работы Исидора Севильского оказали большое влияние на развитие Англо-Саксонской интеллектуальной жизни в эпоху Беды Достопочтенного»,²² которая была в конце VII начале VIII веков. Сам Беда, наиболее изучаемый ученый того периода, обширно использовал «Этимологии» в своих работах.

Также, в этот период «Этимологии» используются в Каролингской образовательной программе в Галлии, где Исидор был известен еще в середине VII столетия. Один из учеников Алкуина (ум. 804), крупнейший деятель «Каролингского возрождения» Рабан Мавр (ум. 856), именуемый Просветителем Германии, в своем известном трактате «О природе вещей» и в трактате «О всём Священном Писании» использует «Этимологии» Исидора. Таким образом даже такие авторитетные авторы как Беда Достопочтенный и Рабан Мавр прямо и перефразируя в своих трудах используют «Этимологии» Исидора. В том числе благодаря этому влиянию «Этимологий» пронизывает все позднее средневековье, с середины XI, до конца XV века. В этот период «Этимологии» расценивались как один из наиболее авторитетных трудов.

В качестве продолжения можно указать несколько основных направлений влияния «Этимологий».

Первое направление — это традиции словарей типично пишущихся далее на протяжении всего средневековья. Самая большая из них «Glossarum Anseliubi, скорее всего относящаяся к концу VIII века, включает в себя многое из Исидора». ²³

Около 1053 года Папий Ломбардец завершает свою работу над «Первоначальной основой науки». Эта работа представляет собой энциклопедию или скорее алфавитный словарь. В этой работе в изобилии встречаются места из «Этимологий» и «Дифференций» Исидора Севильского, всего включая около девяноста рукописей и нескольких изображений. Заимствуя что-то у Папия, что-то у Исидора, Осборн из Глочестера (умер 1200 году) собирает свой словарь, который называется «Панормия» в середине XII века.

Также, Хьюгачио епископ Феррары около 1200 года создает свою «Liber Derivationum», более известную как «Magne Derivationes» (содержит больше двухсот рукописей) по форме сходную с «Первоначальной основой науки» Папия.

²² Blair P. H. The World of Bede. London, 1970.

²³ Stephen A. Berney etc. The Etymologies... P. 26.

К 1270 году францисканский монах, ученый из Парижа Джульельмо Брито создает свою “Сумму”, другой алфавитный словарь, в котором энциклопедически описывает около двух с половиной тысяч слов из Библии. В этом труде Джульельмо обширно использует труд Исидора и сотни раз прямо цитирует его.²⁴ Его труд сохранился в более чем ста тридцати рукописных копиях и был напечатан в XV веке. Среди подобных произведений есть и другие, например завершающий период средневековых словарей и энциклопедий труд Джованни Балби Кафоликон написанный в 1286 году. Это была одна из первых напечатанных книг, её напечатали уже в 1460 году.

Второе направление влияния “Этимологий” это множество тематических энциклопедий, по формату схожих с произведением Исидора. Самые выдающиеся из них: “Изображение мира” Гонория Августодунского (Германия начало XII века); “О свойствах вещей” Бартоломео Английского (энциклопедия из 19 книг в 1240 году написанная в Великобритании и переведенная немногим позже на шесть языков, в том числе Английский); “О природе вещей” Томаса из Контемпре (Париж 1245); “Зерцало великое” Винсента из Бове (Париж 1260 год; написанный на латыни огромный энциклопедический труд из 80 книг, 9885 глав и более чем 3 млн слов), это была первая книга напечатанная в Страсбурге (1473-1476).

Энциклопедия Бартоломео стала основой для тщательно обработанной энциклопедической работы Пьера Берсюира “*Reductorium Morale*” (середина XIV века). Первым же энциклопедическим произведением написанным на общеупотребительном языке была энциклопедия Брунетто Латини “*Li Livres dou tresor*” (ок. 1265), также, во многом опиралась на “Этимологии” Исидора.

В каком то смысле, в продолжении использования “Этимологий”, после традиции словарных и энциклопедических работ, в качестве третьего направления, следует отметить влияние “Этимологий” на великую поэзию Италии и Англии XIV века.

Для Данте например, было естественно поместить Исидора среди сияющих душ в кругу Солнца в Раю (10.130-131; *Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro / d'Isidoro*). Кроме того цитата о душе из “Этимологий” Исидора приводится в произведении Данте “Пир”.

Джованни Боккаччо вполне непринужденно черпает материал из Исидора (или из более поздних цитат из “Этимологий” у Рабана

²⁴ Там же.

Мавра и Винсента из Бюве) в своем научном трактате “Генеалогия богов” состоящем из пятнадцати книг.²⁵

В то же время, можно было найти размышление о началах поэзии Исидора (термин “poeta” из Этимологии VIII.vii.1-3) и у Франческо Петрарки в “Epistolae de rebus familiaribus et variae” (24 книги с 350 письмами написанные с 1325 по 1361 гг.), в письме адресованном его брату Джерардо. В этом письме Исидор в диспуте представляет противоположную Светонию (ум. 128) и Варрону (ум. 27 г. до Р. Х.) точку зрения. Петрарка старательно выписал информацию из “Этимологий” Исидора напротив текста из Варрона и Светония и подвел авторский итог «лучше известно тебе». Джованни Боккаччо повторил этот же текст Исидора в своем “Малом трактате в похвалу Данте”(ок. 1360).²⁶

Знаменитый английский поэт конца XIV начала XV веков Джон Гауер в одном из главных своих произведений, своей большой французской поэме “Зерцало человеческое” называет Исидора «совершенным клириком».²⁷ Также показательно Гауер помещает пассаж об Исидоре в своей не менее важной поэме “Глас вопиющего”.²⁸ Уильям Ленгленд английский поэт XIV века частично цитирует частично перефразирует определение “души” Исидора (Этимологии XI.i.13 “anima”).

В очередной раз можно обнаружить “Этимологии” у Иакова Ворагинского итальянского духовного писателя, автора первого перевода Библии на народный итальянский язык и кроме того автора знаменитого в эпоху средневековья агиографического сборника “Золотая легенда”. В этом сборнике автор неоднократно цитирует “Этимологии” Исидора. Как правило житие того или иного святого он начинал с этимологии его имени. Как яркий пример в повествовании о жизни святой Сицилии он относил её имя к латинскому caelum (небо) и прямо цитируя “Этимологии” пишет «Она завется небо, потому что, как говорит Исидор, философы утверждали, что небеса изящно круглые и полные огня». (rotundum,

²⁵ Например, Боккаччо помещает одинаковые пассажи с выдержками из текста Этимологий в Генеалогии языческих богов XII и XIV.VII см. *Osgood C. G.* eng. trans. *Boccaccio in Poetry.* 2nd edn. Indianapolis, 1956.

²⁶ См. Petrarch pp 413-414 и Boccaccio pp.492-493, eng. trans. in *Medieval literary theory and criticism.* / eds. A. J. Minnis, A. B. Scott, and D. Wallece rev edn. Oxford, 1991. — С. 1100-1375.

²⁷ См. *Wilson W. B.* eng. trans. John Gower *Mirour de l’Omme.* East Lansing, MI, 1992. — P. 143.

²⁸ См. *Stockton E. W.* eng. trans. *The Major latin works from John Gower.* Seattle, 1962. — P. 353.

volubile atque ardens)²⁹ Таким образом Иаков Воргинский дословно цитирует определение из 3-й книги “Этимологий” (Ш.хххi.1).

И наконец, Джеффри Чосер (ум. 1400), “отец английской поэзии” и один из основоположников английской национальной литературы и литературного английского языка, в Кентерберийских рассказах не однократно называет имя Исидора и цитирует “Этимологии”.

Как пример глубочайшего влияния Исидора на средневековую традицию поэзии и риторики можно привести тот факт, что ссылка на имя Исидора одно из наиболее авторитетных находится на первой странице сборника *Parisian Poetics* Джона из Гарланда вышедшем на свет в период с 1220 по 1235 года³⁰; а также об “Этимологиях” как о категории мысли в средневековой латинской поэзии говорит Эрнест Роберт Курциус.³¹

Помимо трех основных направлений влияния “Этимологий” Исидора можно привести еще несколько: Исидор был часто среди избираемых и восхваляемых в сборниках поучительных высказываний и хрониках в позднем Средневековье.³²

Аспекты влияния Исидора на теорию музыки в XVI веке обсуждаются у Стивенсона в книге “Испанская музыка эпохи Колумба”.³³ Также, материалы из шестой книги “Этимологий” были использованы в качестве одного из наиболее ранних источников информации о книгах и библиотеках в справочнике по истории средневековых библиотек.³⁴

Примеры влияния Исидора подобные вышеперечисленным можно перечислять практически бесконечно. Влияние же “Этимологий” Исидора на богословскую западную традицию очевидно также велико, как и влияние их в целом на науку, поскольку в это время ещё не было так выражено разделение религиозного и научного сознания. Если же обобщить, то выражается оно в продолжении и усилении общей тенденции к примирению святоотеческого учения и античного наследия.

На творчество Исидора из христианских авторов значительное влияние оказали: Августин Гиппонский и Иероним Стридонский.

²⁹ Ryan G. and Ripperger eng. trans. *The Golden legend of Jacobus de Voragine*. New York, 1969. — P. 689.

³⁰ Lawer T. ed. *The Parisiana Poetria of John of Garland*. New Haven, 1974. — P. 5.

³¹ Curtius E. *Etymology as a category of thought*. — P. 495-500.

³² Некоторые из них можно найти в *Patrologia Latina* 82:198-205.

³³ Stevenson R. *Spanish music in the Age of Columbus*. The Hague, 1960.

³⁴ Christ K. *The Handbook of Medieval Library History*. / trans. by Otto T. M. Metuchen. New Jersey, 1984.

Что труды этих авторов Исидор основательно изучил и использовал, так же как и труды папы Григория Великого, Лактанция, Тертулиана и Оригена.

Более 200 раз в “Этимологиях” Исидор цитирует и толкует Священное Писание. Его толкования, будь они доступны современным русскоязычным библеистам, могли бы привнести не мало нового в отечественную библейскую науку, в силу оригинальности мышления Исидора и авторитетности используемых им источников.

Подводя итог, стоит отметить, что пример Исидора Севильского является весьма репрезентативным в вопросах исследования западного богословия и его истоков. Тем не менее труды Исидора не пользуются популярностью в православной среде по большому счету из-за приверженности Исидора к учению Filioque. Однако, стоит отметить, что эта приверженность его во многом была обусловлена влиянием Августина, а главное практической целью дискредитации арианства, распространенного в вестготской среде. Так или иначе Исидор Севильский является весьма значительным церковным деятелем Периода Вселенских Соборов, оказавшим сильное влияние на развитие всей Европейской культуры. Поэтому, в Санкт-Петербургской Духовной Академии на сегодняшний день, в рамках факультативного изучения латинского языка, активно переводятся и изучаются труды этого значительного, но пока так мало известного в русскоязычной богословской среде, автора.

Источники и литература

1. *Исидор Севильский* Этимологии, или Начала. В XX книгах. — Кн. I — III: Семь свободных искусств / Пер. с лат., статья, примеч. и указатели Л. А. Харитоновна. — СПб.: Евразия, 2006. — 352 с.
2. *Ле Гофф Ж.* Интеллектуалы в Средние века. / Пер. с фр. А. Руткевич. СПб., 2003. — 160 с.
3. *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего средневековья: Конец V — середина VII века / Отв. ред. Л. С. Чиколини. Изд. 3-е. М.: ЛЕНАНД, 2016. — 320 с.
4. *Fernandez J. M. Caton* Las Etimologias en la tradision manuscrita medieval estudiada por el Prof. Dr. Anspach. Leon, 1966. — 291 p.
5. *Gregorius p. I* Magnus Moraliu libri, sive exposito in librum B. Job // PL. Paris, 1850. — T. 75.

6. Isidor de Seville *Etimologias*: edicion bilingue ed. Oroz Reta, J. and Marcos Casquero, with tr. and comm., and introd. by Manuel C. Diaz y Diaz. Second edn. Madrid, 1993.
7. *Lawer T. ed.* The Parisiana Poetria of John of Garland. New Haven, 1974. – 352 p.
8. *Lowe E. A.* Codices Latini Antiquiores. Oxford University Press, 1956. – 96 p.
9. *Osgood C. G. eng. trans.* Boccaccio in Poetry. 2nd edn. Indianapolis, 1956. – P. 156-159.
10. *Reydellet M.* La diffusion des Origines d'Isidore de Seville au haut moyen age // *Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'Ecole Francaise de Rome.* 1966. N78. P. 383-437.
11. *Riche P.* Education and Culture in the Barbarian West: Sixth through Eighth Centuries: Trans. from French by J. J. Contreny. Columbia, SC, 1976. – 417 p.
12. *Saxl F.* Lectures. London: Warburg Institute, 1957. – 608 p.
13. *Stockton E. W.* The Major latin works from John Gower: The Voice of One Crying and The Tripartite Chronicle. / An Annotated Translation into English With an Introductory Essay on the Author's Non-English Works. Seattle 1962. – 503 p.
14. The Etymologies of Isidore of Seville translated, with introduction and notes, with the collaboration of Muriel Hall / Stephen A. Berney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof Cambridge University Press 2006. – 475 p.

*Иерей Тимофей Левчук**

«ВОЛОГОДСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ НАЧАЛЬНОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ВОЛОГОДСКОЙ ЕПАРХИИ

Журнал «Вологодские епархиальные ведомости» является одним из важных печатных источников по истории Вологодской епархии и Вологодского края в целом. Журнал начал издаваться с разрешения Святейшего Синода при Вологодской духовной семинарии¹. Первый его номер датирован 1 октября 1864 г. Выходил журнал два раза в месяц до декабря 1917 г. и делился на официальную и неофициальную части².

Официальная часть издания содержит широкий спектр материалов, посвящённых различным аспектам деятельности епархии, в том числе и вопросам православного образования. Задачей настоящей статьи является классификация источников по истории начального духовного образования в Вологодской епархии, опубликованных на страницах журнала «Вологодские епархиальные ведомости».

К первой группе источников следует отнести нормативно-правовые акты, регламентировавшие деятельность духовных образовательных учреждений. Так, в июле 1867 г. в «Вологодских епархиальных ведомостях» был опубликован Устав духовных училищ 1867 г. с приложением к одному из его параграфов и со Штатом духовных училищ³. Устав регламентировал различные стороны жизни духовных училищ. В дальнейшем в «Вологодских епархиальных ведомостях» печатались пояснения и дополнения к уставу. В апрельском номере 1871 г. приведён указ Святейшего Синода от 31 января того же года о необходимости руководствоваться в надлежащих случаях составленным Учебным комитетом «Собранием постановлений Святейшего Синода в разъяснение недоумений, возникавших в духовных семинариях и училищах, а равно

* Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Вологодские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ). — 1864. — № 1. С. 1.

² Троицкий А., свящ. «Вологодские епархиальные ведомости» // Православная энциклопедия. Т. 9: Владимирская икона Божией Матери—Второе пришествие. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. — С. 270.

³ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 251–273.

и на съездах духовенства, при введении в действие новых духовно-училищных уставов»⁴.

Во вторую группу мы включили источники, раскрывающие финансово-хозяйственную сторону жизни духовных учебных заведений. Согласно Уставу духовных училищ 1867 г., духовные училища содержались на средства изыскиваемые духовенством каждой из епархий при вспомоществовании из сумм Святейшего Синода⁵. Особое внимание стоит уделить периодическим публикациям отчётов о приходе, расходе и остатке епархиальных средств, поступавших на содержание Вологодского духовного училища. В них содержатся ценные сведения об источниках финансирования учебного заведения и его расходах. Так, зачастую в разделе отчётов о расходе можем увидеть списки книг и периодических изданий, купленных для училищной библиотеки. Согласно Уставу духовных училищ 1867 г., для содействия возможно лучшему содержанию училищ по хозяйственной части избирались из дворян, почетных граждан или купцов почётные блюстители по хозяйственной части⁶. Так, в марте 1873 г. в должности почётного блюстителя по хозяйственной части Вологодского духовного училища был утверждён дворянин Александр Набалов, пожертвовавший в пользу училищной экономии 300 руб.⁷.

К третьей группе мы отнесли источники, связанные с преподавательским составом и администрацией духовных училищ. Главным руководящим органом духовного училища являлось училищное правление, где председательствовал смотритель училища. Согласно Уставу духовных училищ 1867 г., смотритель училища определялся епархиальным архиереем из кандидатов, избираемых съездом духовенства или, если съезд не представил достойных кандидатов, семинарским правлением по требованию архиерея. Претенденту на должность смотрителя училища надлежало иметь степень магистра или кандидата академии, в случае крайней необходимости к исправлению должности смотрителя могли допустить лицо со званием студента семинарии, не менее 6 лет одобрительно служившее в должности учителя в духовном училище или законоучителя в гражданском⁸. В «Вологодских епархиальных ведомостях»

⁴ ВЕВ. — 1871. — № 8. С. 158.

⁵ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 251.

⁶ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 263.

⁷ ВЕВ. — 1873. — № 6. С. 69.

⁸ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 259.

есть данные о людях, замещавших должность смотрителя Вологодского духовного училища. Так, в 1877 г. там опубликовано об увольнении смотрителя Ивана Морощкина и об определении на освободившееся место Николая Якубова⁹. Второй по значимости должностью в училищном правлении являлась должность помощника смотрителя. Согласно Уставу духовных училищ 1867 г., помощник смотрителя избирался самим училищным правлением из старших учителей училища, после чего утверждался епархиальным архиереем. Фактически он являлся заместителем смотрителя училища, разделяя с ним труды по учебно-воспитательной и хозяйственной части. Он был обязан заниматься преподавательской деятельностью¹⁰. Позже ввели должности надзирателей, на которых возлагалась ответственность за воспитательную работу с учащимися. Надзирателями, как правило, назначались лица, окончившие семинарию по первому разряду. По Уставу духовных училищ 1867 г., учителями духовных училищ могли стать как воспитанники академий, так и лица, окончившие семинарии со званием студента¹¹. Согласно опубликованным в «Вологодских епархиальных ведомостях» в 1871 г. «Правилам о приеме в студенты С.-Петербургской духовной академии...», в обязанность окончившим духовную академию со званием действительного студента, если они обучались в ней за казённый счет, вменялось отработать своё обучение в духовных училищах¹². В приложенный к уставу Штат духовных училищ входило 8 человек¹³. Но, согласно опубликованным финансовым отчётам Вологодского духовного училища, естественным явлением было большее число лиц, служивших в училище. Одним из известных преподавателей Вологодского духовного училища является Александр Баданин, прославленный Русской Православной Церковью в 2000 г. С 1869 г. он преподавал там русский язык с церковнославянским, пока в 1872 г. по прошению не был переведён в Тотемское духовное училище, где в 1876 г. стал помощником смотрителя. Вновь его жизнь оказалась связанной с Вологодским духовным училищем в 1880-е гг.: с 1882 г. по 1889 г. он учительствовал в пригготовительном классе при Вологодском духовном училище¹⁴.

⁹ ВЕВ. — 1877. — № 19. С. 334.

¹⁰ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 261.

¹¹ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 261-262.

¹² ВЕВ. — 1871. — № 13. С. 247.

¹³ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 272-273.

¹⁴ ВЕВ. — Прибавления. — 1889. — № 18. С. 312-313.

К четвертой группе мы причислили источники, описывающие учебно-воспитательный процесс и характеризующие контингент воспитанников духовных училищ. По Уставу духовных училищ 1867 г., в эти училища принимались дети как духовенства, так и представителей других сословий, но с условием платы за обучение. Первый класс надлежало наполнять детьми в возрасте от 10 до 12 лет с соответствующим уровнем подготовки. Срок обучения в духовных училищах по общему правилу составлял 4 года¹⁵. При духовных училищах могли открываться приготовительные классы, в связи с чем последовал указ Святейшего Синода от 21 мая 1873 г. «Об устройстве приготовительных классов при духовных училищах»¹⁶. При Вологодском духовном училище существовал такой класс. В «Вологодских епархиальных ведомостях» ежегодно публиковались списки, достаточно полно отражающие динамику контингента учащихся духовных училищ епархии (зачисленные, отчисленные, окончившие обучение, переведённые в следующий класс и др.). Списки позволяют судить об успеваемости учеников по итогам переводных или итоговых экзаменов. Проблемой было то, что ученики, не доучившись, могли беспрепятственно по собственному желанию выходить из духовных училищ и семинарий. Для борьбы с этим 19 марта 1870 г. был дан указ Святейшего Синода о запрете увольнения воспитанников духовных училищ и семинарий по их прошениям без ведома родителей или опекунов¹⁷. В «Вологодских епархиальных ведомостях» периодически публиковались заметки о назначении учившихся в духовных училищах на вакантные должности пономарей, дячков и псаломщиков в различные храмы епархии.

Источники и литература

1. Вологодские епархиальные ведомости. — 1864. — № 1.
2. Троицкий А., свящ. «Вологодские епархиальные ведомости» // Православная энциклопедия. Т. 9: Владимирская икона Божией Матери—Второе пришествие. — М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. — С. 270–271.
3. Вологодские епархиальные ведомости. — 1867. — № 14.
4. Вологодские епархиальные ведомости. — 1871. — № 8.

¹⁵ ВЕВ. — 1867. — № 14. С. 252, 263.

¹⁶ ВЕВ. — 1873. — № 15. С. 226–244.

¹⁷ ВЕВ. — 1870. — № 9. С. 191–192.

5. Вологодские епархиальные ведомости. — 1873. — № 6.
6. Вологодские епархиальные ведомости. — 1877. — № 19.
7. Вологодские епархиальные ведомости. — 1871. — № 13.
8. Вологодские епархиальные ведомости. — Прибавления. — 1889. — № 18.
9. Вологодские епархиальные ведомости. — 1873. — № 15.
10. Вологодские епархиальные ведомости. — 1870. — № 9.

Н. В. Литвинов*

АПОКРИФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ПРЕДАНИЯ О РОЖДЕСТВЕ И ВВЕДЕНИИ ВО ХРАМ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Апокрифические писания появлялись по разным причинам. Одни произведения создавались различными сектами для придания авторитетности своим религиозным взглядам. Появление других было обусловлено желанием бывших язычников, часто подсознательным, чтобы поступки Христа походили на деяния привычных для них богов и античных героев. В этих произведениях Господь не столько проповедует, исцеляет больных и дает пищу голодным, сколько постоянно, начиная с раннего детства, являет свою Божественность, постоянно подтверждает ее чудесами и очень жестоко (как правило, смертью) карает обидчиков и грешников. Почву для такого творчества давали многие недосказанности в канонических Евангелиях о детстве Спасителя, Воскресении и других моментах Его земной жизни.

«Мать Иисуса не занимала сколько-нибудь важного места в учении первых христиан»¹. Например, эбиониты (христиане, придерживающиеся иудейских традиций) в соответствии со своим представлением о пророке Иисусе считали его мать обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа. Гностики же использовали образ Марии для своих религиозно-философских построений. Так, эпизод с Благовещением толковался в одной из гностических версий как явление Марии Самого Христа-Логоса в образе архангела Гавриила, который вошел в Нее.

Также отсутствие в Священном Писании подробных сведений о Богоматери дало противникам христианства возможность выдвигать свои версии Ее жизни. Самая распространенная из них была придумана в иудейской среде и затем в несколько измененном виде использовалась языческим писателем Цельсом в сочинении «Правдивая история». (Данное произведение не сохранилось, но Ориген, полемизируя с Цельсом, приводит из его «... Истории» обширные цитаты). Согласно этой версии, Дева Мария была пряхой (для античного времени — одна

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Свенцицкая И.* Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. М.: 1996. С. 131.

из наименее уважаемых профессий) и родила незаконного сына от римского солдата по имени «Пантера» (согласно Талмуду — «Пандира»)². Подобные произведения сыграли роль катализаторов, стимулирующих появление апокрифических писаний, прославляющих Божию Матерь и Ее Божественного Сына, но не являющихся основной причиной их создания. Эти апокрифы являли собой записанные устные предания о Богородице, историческое ядро которых, вероятно, восходящее к самой Приснодеве Марии, постепенно обросло многими сверхъестественными, чудесными элементами.

Одним из таких сочинений является написанная во второй половине II века «История Иакова о рождении Марии» (В современной научной среде именуется как «Протоевангелие Иакова») — апокриф, описывающий события Рождества Богородицы, Введения Ее во Храм и Рождества Христова.

Протоевангелие Иакова

Это произведение стало настолько популярным, что было переведено на сирийский коптский и армянский языки. До нас дошли несколько сохранившихся средневековых рукописей. А в 1958 году в Египте был обнаружен папирус с названием «Рождение Марии. Откровение Иакова», так называемый папирус Бодмера³, датированный III-веком. Однако сообщенные Оригеном цитаты из протоевангелия Иакова, которые он использовал при споре с Цельсом, позволяют сказать, что папирус — это более поздняя версия текста, подвергшаяся переработке и сокращению. Поскольку уже Оригену было знакомо протоевангелие, то датировка может варьироваться, согласно исследованиям Свенцицкой, примерно от около 150 до 200 годов. Неопределенность датировки связана с тем, что автор хорошо знал канонические евангелия, следовательно, он писал уже после того, как сложилась письменная новозаветная традиция.

² Сидоров А. Апологетический труд Оригена «Против Кельса (Цельса)» //Альманах «Альфа и Омега» № 53, 2008. [Эл. ресурс] Сайт: pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/apologeticheskiy-trud-origena-protiv-kelsa-tselsa> (Дата обращения: 08.04. 2017).

³ БОДМЕРА ПАПИРУСЫ, древние *рукописи библейские, хранящиеся в Женеве в собрании коллекционера Мартина Бодмера (1899–1971). Наиболее ценные из них представляют собой списки евангелий и посланий. Среди них — фрагменты Ев. от Луки и Иоанна 2–3 вв., фрагменты Ев. от Матфея и 1 Послание Петра 3 в. (Мень А., свящ. Библиографический словарь в трех томах // М.: Фонд имени прот. Александра Меня, 2002. Т. I. С. 146.)

В то же время там использованы какие-то иные источники или устные рассказы, в частности, согласно Протоевангелию, Иисус родился в пещере. Этот вариант легенды знал Иустин Мученик (Иустин Философ), как и версию о происхождении самой Марии из рода Давида, однако неясно, взял ли эти сведения Иустин из «Книги Иакова» или из устных рассказов, предшествовавших ее написанию. Вероятнее последнее, так как никаких других данных об использовании этой книги Иустином у нас нет. В любом случае Протоевангелие было создано во второй половине — конце II в., вероятно, в Египте.

Оно написано от имени Иакова, брата Иисуса Христа и сына Иосифа-Обручника от первого брака. В целом это повествование, о Рождестве Спасителя мира, поскольку это произведение являлось как-бы скрытой полемикой с теми, кто не признавал непорочного зачатия Иисуса, однако и Рождение Марии, в нем не было обделено вниманием. Как сообщает нам исследователь Свенцицкая: «...автор Протоевангелия конструировал свой рассказ на основе различных источников, не имеющих прямого отношения к Марии, а также тех немногих сведений, которые содержатся в евангелиях от Луки и Матфея (главным образом от Луки), причем автор включал дословно в свой текст отрывки из этих евангелий...»⁴.

Начинается Протоевангелие со скорби Иоакима и Анны о том, что у них нет детей. И вот Анна дает обет, что если она родит, то посвятит ребенка Богу. Эта история перекликается с историей Самуила в первой книге Царств, согласно которой у жены Елкана, Анны (даже имена совпадают), не было детей и она обещала, что если родит, то посвятит ребенка Богу. Так можно говорить о заимствовании автором сюжета для Новозаветной истории о Рождении Богородицы из книг Ветхого Завета. Однако тут есть расхождения. Например в истории с Самуилом упреки по поводу бездетности были направлены только лишь против женщины, так как у Елкана были дети от другой жены, в Протоевангелии поношение терпят оба святых родителя. И это является неким отхождением от иудейских традиций, что непременно наводит на мысль, что автор текста не иудей. Однако автора это не заботит, поскольку это целиком литературное произведение, в котором действительность происходящих событий особой роли не играет. Вспомнить хотя бы момент из Протоевангелия, где Иоакима, за его бездетность, фактически отлучают от храма и запрещают приносить Богу положенные жертвы: «И выступил против него

⁴ Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. С. 135-136.

(Иоакима) Рувим, сказав: Нельзя тебе приносить дары первому, ибо ты не создал потомства Израилю» (Протоевангелие Иакова I⁵). И вот Иоаким и Анна поотдельности получают знамение от ангела, который сообщает им о Божьей воле:

1) «...Предстал пред ней ангел Господень и сказал: Анна, Анна, Господь внял молитве твоей, ты зачнешь и родишь, и о потомстве твоём будут говорить во всем мире...» (Протоевангелие Иакова IV⁶);

2) «И пришли вестника два и сказали ей: муж твой, Иоаким, идет со своими стадами: ибо ангел явился к нему и возвестил: Иоаким, Иоаким, Бог внял молитве твоей. Иди отсюда, ибо жена твоя Анна зачнет во чреве своем» (Протоевангелие Иакова IV⁷).

В этом моменте можно говорить об использовании автором мотива из Евангелия от Луки, связанного с рождением Иоанна Крестителя; с точки зрения христианина II века, иудейский первосвященник не мог бы передать знамение, исходящее от Бога — говорит Свенцицкая.

Далее, опять же в подтверждение тому, что автор Протоевангелия не знаком с иудейскими традициями, видим историю о том, что девочку трех лет посвятили в храм и которая живет в Святом Святых. Такое просто не могло иметь место в то время, однако этим Псевдоиаков хочет подчеркнуть исключительность истории рождения и воспитания Той, Которая всецело и без раздумий отдала себя в руки Божии, чтобы свершилось то о чем говорили пророки.

В храме Мария оставалась до двенадцати лет. Интересно отметить, что Мария питалась особой пищей, которую ей приносил ангел. И это не просто еще одна чудесная деталь, за ней стоит представление об «особом» теле и «особой» телесной жизни матери Христа. Автор Протоевангелия перенес на Марию те идеи, которые разрабатывались в христианстве II в. применительно к образу Христа⁸. Уже в Евангелии от Иоанна Иисус говорит своим ученикам, отказываясь от еды: «...у Меня есть пища, которой вы не знаете... Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его» (4:32–34). У гностиков было учение, которое сообщало об ином способе питания Иисуса, которое

⁵ Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. С. 148.

⁶ Там же. С. 149.

⁷ Там же.

⁸ Свенцицкая И. Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. С. 142.

было связано с Его нечеловеческой телестностью. Здесь это используется с тем, чтобы особо выделить Богородицу.

Апокриф кончается словами Иакова, который объявляет себя автором повествования. Понятно, что он не может быть Иаковом братом Господним, поскольку автор не знаком с иудейскими традициями.

В общем и целом, Протоевангелие Иакова — это своего рода смесь различных христианских легенд, как придуманных самими христианами, так и привнесенных в христианство извне представлений о древних античных божествах. Ни в коем случае не стоит принимать все написанное в нем за истинно то, что имело место быть, однако не стоит отрицать тот факт, что под чудесными деталями и бытовыми событиями прослеживается вероучительная тенденция, связанная с идеей Иисуса-Божества, чьи чудесные свойства были присущи еще Его Матери. В то время это не было просто занимательным чтением, но ответом для многих христиан того времени, которым были не понятны догматические споры ортодоксов и гностиков, которые приспособили учения, враждебные друг к другу, для своего понимания и восприятия христианства⁹.

Протоевангелие было написано в среде, в которой знали Новозаветные Евангелия, однако они еще не были каноническими, поэтому с их текстом обращались достаточно вольно, позволяя себе дополнять текст и изменять порядок повествования.

По ряду причин история о Рождении Марии, пусть и пользовавшаяся популярностью среди христиан в поздней античности, не могла быть принята в качестве канонического Евангелия (слишком поздно написано, много сказочных деталей и так далее). Против Протоевангелия Иакова резко выступал блаженный Иероним, благодаря которому его внесли в V веке в список запрещенных книг. Так же сильно против него была настроена Западная Церковь во главе с папой Пием V, согласно указу которого, вплоть до XVI века, из латинских требников была вычеркнута служба Иоакима, впоследствии восстановленная¹⁰.

Подводя итог можно сказать, что Протоевангелие Иакова стало источником вдохновения в формировании почитания Пресвятой Девы Марии огромной массы необразованных, по большей части, христиан, которые пытались, среди бесконечных споров о правильности

⁹ *Свенцицкая И.* Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. С. 143.

¹⁰ Там же. С. 144.

вероучений, понять и уяснить для себя важность и исключительность события Рождества Приснодевы Марии, через которую пришло к нам в мир спасение.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета(в Синодальном переводе с комментариями). М.: РБО, 2013. 2047 с.
2. *Свенцицкая И.* Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. М.: 1996. 206 с.
3. *Мень А., свящ.* Библиографический словарь в трех томах // М.: Фонд имени прот. Александра Меня, 2002. Т. I, 344 с.
4. *Сидоров А.* Апологетический труд Оригена «Против Кельса (Цельса)» // Альманах «Альфа и Омега» № 53, 2008. [Эл. ресурс] Сайт: pravmir.ru. URL: <http://www.pravmir.ru/apologeticheskiy-trud-origena-protiv-kelsa-tselsa> (Дата обращения: 08.04. 2017).

*Я. Ф. Макаров**

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ БИБЛЕЙСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ О ПАТРИАРХЕ ИОСИФЕ

Каждый год на территории стран Ближнего Востока происходят новые археологические открытия, идентифицируются места, связанные с библейской историей, появляются новые теории, связанные с реконструкцией библейской истории. С развитием науки углубляется и наше понимание о временах Ветхого и Нового Заветов. Однако несмотря на достижения в области библейской археологии, до настоящего дня не поставлена точка в вопросе об историчности некоторых библейских повествований, в частности, о патриархе Иосифе.

На сегодняшний день существуют противоречивые мнения относительно существования Иосифа как исторической личности. Так, например, Вернер Келлер, один из ведущих немецких журналистов и историков библейской археологии второй половины XX в., хотя и допускал существование Иосифа, считал обнаруженные доказательства малочисленными и противоречивыми. Известный церковный деятель протоиерей Александр Мень в 70-е годы XX в. на основе многочисленных исследований утверждал, что Иосиф существовал, и этот факт бесспорен. Протоиерей Ростислав Снигирев утверждает, хотя и с оговорками, что патриарх Иосиф мог существовать, и большинство фактов все же указывает на его историчность, чем на вымысел библейского автора.

Цель данного исследования — систематизация доказательств историчности повествования об Иосифе в современной науке.

Прежде всего многих ученых смущало отсутствие упоминаний об Иосифе в письменных и иных источниках древнего Египта. Попытки подтвердить библейское повествование предпринимались со времени зарождения египтологии. Основная мысль исследователей XIX в., в числе которых были проф. Д. Введенский, В. Шпигельберг, заключалась в том, что история об Иосифе носит ярко выраженный египетский характер, исторически достоверна и содержит сведения об эпохе, о которой более поздним поколениям было известно так мало, что они не могли быть ее составителями. Это мнение поддерживали в XIX в. представители так

* Смоленская Православная Духовная Семинария, бакалавриат, 3 курс.

называемой мифологической гипотезы. Согласно мнению немецкого историка Г. Винклера, история Иосифа — эпическое произведение периода Судей, причем патриарх Иаков — это воплощение лунного бога, а патриарх Иосиф — солнечного. Согласно еще одной гипотезе, патриарх Иаков — на самом деле бог Хеб, а Иосиф — Осирис. Соответственно истолковывались и иные персонажи этого повествования¹.

Действительно, обнаружить документы, подтверждающие библейские события, с большой вероятностью можно было именно в Египте. Иосиф был верховным советником фараона и, следовательно, исключительно могущественным человеком в глазах египтян.

Ни об одной стране Древнего Востока мы не знаем так много и одновременно так мало, как о Египте. С одной стороны, начиная приблизительно с рубежа IV — III тыс. до н. э., можно проследить имена практически всех египетских фараонов. Известен весь ряд династий Древнего, Среднего и Нового царств. Египтяне тщательно записывали важные события своей жизни, деятельность своих правителей, сведения о военных походах, о сооружениях храмов и дворцов, а также свою литературу и поэзию².

Но на вопрос об Иосифе Египет того времени не дает ученым ответа. Однако не обнаружено никаких документов, монументов, относящихся ко всему исследуемому периоду. Около 1730 года до н. э. внезапно прекращаются хроники, которые не прерывались почти веками. Лишь незадолго до 1580 года до н. э. вновь появляются документальные свидетельства. Как же можно объяснить это полное отсутствие информации в течение столь длительного периода³.

Пытаясь ответить на этот вопрос, сторонники теории «достоверности» предложили обратиться к истории самого Египта данного периода. Большинство исследователей полагают, что историческим фоном библейского рассказа о карьере Иосифа при египетском дворе и поселении евреев в Египте может являться господство в стране гиксосов (ок. 1700 — ок. 1542 гг. до н. э.). С начала так называемого II Переходного периода в Египте (приблизительно с 1786 г. до н. э.) резко усиливается проникновение из Ханаана в дельту Нила вооруженных западно-семитских племенных скотоводческих групп, прежде всего, аморейско-сутийского происхождения. Верхушка этих групп получает наименование

¹ Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2007.

² Вернер К. Библия как история. М.: Изд-во Крон-Пресс, 1998.

³ Там же.

«гиксосы», т. е. «властители чужеземных стран» или «правители чужеземных/пустынных нагорий»⁴.

В период с 1756 по 1630 гг. до н. э. (правление XIII династии) в стране сменилось около 70 фараонов. Ослабление центральной власти и внутренние раздоры привели к потере Египтом завоеванных территорий в Нубии и Ливии, к отказу от военных походов в Ханаан. Впрочем, Ханаан сам пришел в Египет. Речь идет о постепенном проникновении в нильскую дельту амореев из Палестины. Сегодня имеются убедительные археологические свидетельства того, что по крайней мере с XVIII в. до н. э. дельта Нила заселяется западными семитами, чья материальная культура безошибочно указывает на их ханаанское происхождение⁵.

Нам известны как минимум три письменных документа, которые прямо или косвенно подтверждают факт проникновения западных семитов в нильскую дельту, — «Предостережения Ипувера», «Поучения царю Мерикара» и «Пророчества Неферти». Все они однозначно свидетельствуют о натиске кочевых амореев на восточную границу Египта и о начале заселения ими дельты Нила. Они подтверждают и слова библейской книги Бытие о том, что засуха и голод заставляли людей уходить в Египет. Они также показывают, что египтяне враждебно и даже жестоко относились к западным семитам, страдавшим от недостатка воды.

Весьма вероятно, что многие из 70 фараонов XIII династии уже не были собственно египтянами, а происходили из племенных вождей амореев и правили под египетскими именами. Но даже те, кто происходил из знатных египетских семей, все чаще опирались на помощь западных семитов⁶.

1630 год до н. э. историки считают концом Среднего царства и началом Второго Переходного периода, когда власть над Египтом перешла полностью в руки гиксосов. Западно-семитские племена не смогли ассимилироваться с египетским народом и не оставили никаких письменных источников, что затрудняет исторический анализ. Кроме того, после свержения их власти, египтяне решили избавиться от малейших упоминаний об этом позорном факте, уничтожив все следы гиксосского присутствия. К тому же земля Гошен, т. е. Авариса, как его называет

⁴ *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005.

⁵ *Липовский И. П.* Библейский Израиль история двух народов. СПб: Изд-во «Гуманитарная Академия», 2010.

⁶ Там же.

псалом 77, и гиксосские крепости находились в заболоченной восточной части Дельты, почва которой, в противоположность сухим пескам других районов, не благоприятствовала сохранности памятников. Этим и объясняется отсутствие прямых исторических упоминаний об патриархе Иосифе.

Однако существуют косвенные подтверждения подлинности истории Иосифа. Так, например, измаильтяне — бедуйские купцы, продавшие Иосифа в Египет, — привозили туда специи и ароматические вещества (Быт. 37:25). В государстве на Ниле был большой спрос на эти товары. Они использовались при отправлении религиозных обрядов, в лечении больных и бальзамировании тел знатных людей.

Египтянина, купившего Иосифа, звали Потифаром (Быт. 37:36). Это совершенно типичное египетское имя, искаженное «Па-ди-па-рс», означающее «тот, кого дал бог Ра»⁷.

Особый египетский колорит имеет и рассказ о жизни Иосифа в доме Потифара. Различные и последовательные наименования Иосифа имеют массу египетских параллелей: например, надписи в гробницах чиновников, говоря об одном человеке, перечисляют в качестве действующей титулатуры все должности, которые он занимал. Так именуется сановник Мечен, живший в конце III и начале IV династии: он и глава писцов на складе, и заведующий складами, начальник округа, начальник стражи, начальник царских льнопрядилен, правитель области и так далее. Похожую надпись можно видеть и в гробнице Хнумхотепа номарха Верхнего Египта⁸.

Такой же египетский след имеет и рассказ о возвышении Иосифа до уровня наместника фараона. Имя данной Иосифу жены — Асенефа (Асу-Нейт — «принадлежащая Нейт», т. е. принадлежащая богине-покровительнице Дельты). Ритуал возвышения Иосифа до уровня наместника фараона Египта воспроизведен в Библии с протокольной точностью. В соответствии с его новым высоким положением, Иосиф получает перстень с печатью фараона, одежды из дорогого полотна и золотую цепь (Быт. 41:42). Эта торжественная церемония протекала в соответствии с тем обрядом, который изображается египетскими художниками на древних фресках и рельефах⁹. Примечательно,

⁷ Вернер К. Библия как история.

⁸ Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. История науки и ее основные достижения. Киев, 2008.

⁹ Вернер К. Библия как история.

что чести награждения золотыми ожерельями удостоился при Аменхотепе III, фараоне XVIII династии, Хаемхет, главный смотритель хлебных запасов всей страны, что еще раз доказывает возможность библейских событий¹⁰.

Как советник фараона Иосиф ездил в его «второй колеснице» (Быт. 41:43). В соответствии с последними научными данными все это могло произойти только в период господства гиксосов. Скорее всего, в период «царей чужеземных стран» или перед их изгнанием и началом Нового царства в Египте распространился обычай пользоваться лошадьми и колесницами, заимствованный у гиксосов. До прихода гиксосов колесниц в государстве на Ниле не было. Первая колесница принадлежала царю, «вторая колесница» — его главному наместнику¹¹.

Помимо всего упоминается особое повеление фараона: когда Иосиф ехал на колеснице, возглашали «Преклоняйтесь!». Египетские памятники донесли до нас немало изображений преклонения народа перед различными сановниками фараона¹².

Следующий момент, который обращает на себя внимание, — это изображение Иосифа в Библии способным администратором, который, будучи верховным советником фараона, своими рекомендациями и делами не только помог пережить египетскому народу трудные времена, но и реформировал некоторые области государственной «жизни». Одной из таких реформ является «Аграрная реформа», согласно которой все земли Египта скупались и переходили под полное управление фараона.

Библия также отмечает, что «Аграрные реформы» Иосифа не коснулись землевладения жрецов (Быт. 47:22). По крайней мере, на протяжении некоторого периода истории Древнего Египта жрецы действительно были освобождены от налогов. В числе прочих об этом сообщил «отец истории» Геродот Галикарнасский¹³.

Относительно реформ, которые проводил Иосиф в Египте, археолог Д. Э. Райт пишет: «Перед нашествием гиксосов египетской землей владели сильные феодалы. После изгнания иноземцев из страны мы видим исчезновение старой феодальной знати и замену ее

¹⁰ Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. 2007.

¹¹ Вернер К. Библия как история.

¹² Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. История науки и ее основные достижения.

¹³ Вернер К. Библия как история.

чиновниками фараонов»¹⁴. Эта перемена, по мнению историка, произошла в правление гиксосов, и ее вполне естественно связать с земельной политикой Иосифа.

Однако центральным событием в рассказе об Иосифе является заготовка запасов продовольствия в годы изобилия, чтобы можно было выжить в неурожайные годы. Собрав урожай зерна, он складывает его в амбары про запас на голодные годы¹⁵. «И прошли семь лет изобилия, которое было в земле Египетской. И наступили семь лет голода» (Быт. 41:53,54).

Сохранилось множество документальных подтверждений того, что в землях на Ниле были годы засухи, неурожая и голода. Были обнаружены остатки зернохранилищ, которые существовали в Древнем царстве. Во многих гробницах находили маленькие глиняные копии этих амбаров, в которых, возможно, оставляли запасы продовольствия на случай голодных лет в стране мертвых¹⁶. Важность должности хранителя этих житниц подтверждается наличием в Абидосе гробниц подобных сановников. Показательной оказалась находка Ч. Вильбура, сделанная в 1889 г. в районе первого порога Нила, — так называемая Стела голода. В надписи на ней говорилось о семилетнем голоде, постигшем Египет при фараоне III династии Джосере (ок. 2700 до н. э.) и прекратившемся лишь после того, как фараон пожертвовал земельный участок богу Хнуму¹⁷.

Не менее ярким подтверждением повествования книги Бытие о многолетнем голоде в Египте является и надпись в гробнице сановника Бабы, жившего во времена фараона Апопи I и, таким образом, являвшегося современником Иосифа¹⁸.

«И узнал Иаков, что в Египте есть хлеб... И сказал: вот, я слышал, что есть хлеб в Египте; пойдите туда, и купите нам оттуда хлеба, чтобы нам жить и не умереть. Десять братьев Иосифовых пошли купить хлеба в Египте» (Быт. 42:1–3).

Такова причина далекого путешествия сыновей Иакова, приведшего к встрече с братом, который некогда был продан в рабство, и к последующей миграции израильтян в Египет. Наместник фараона привел своего

¹⁴ Мень А. В., *прот.* История религии. Т. 2. М.: Изд-во «Слово», 1991.

¹⁵ Вернер К. Библия как история.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. 2007.

¹⁸ Там же.

отца, братьев и остальных родственников в новую страну: «... Всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, семьдесят... И пришел в землю Гесем» (Быт. 46:27, 28). Наместник получил разрешение от вышестоящих властей на переселение своей семьи. Эта административная правительственная процедура записана в Библии с протокольной точностью¹⁹.

«И сказал фараон Иосифу: отец твой и братья твои пришли к тебе... На лучшем месте земли посели отца твоего и братьев твоих; пусть живут они в земле Гесем» (Быт. 47:5,6).

Процедура переселения происходила по стандартному образцу: беженцев из пораженных голодом стран, просивших земель для пастбищ, принимали и почти всегда направляли в одну и ту же область. Она находилась в дельте, на правом берегу Нила, в библейской «земле Гесем».

Сынам Израиля должна была прийти по душе жизнь в земле Гесем. Эта местность была, в точности как ее описывает Библия (Быт. 45:18, 46:32,47:3), очень плодородной и почти идеальной для выпаса скота. Когда Иаков умер в преклонном возрасте, с ним поступили совершенно необычно как для Ханаана и Месопотамии, так и для его собственной семьи, которая сочла это событие весьма выдающимся. Его тело было забальзамировано²⁰.

«И повелел Иосиф слугам своим — врачам, бальзамировать отца его; и врачи набальзамировали Израиля. И исполнилось ему сорок дней; ибо столько дней употребляется на бальзамирование» (Быт. 50:2,3).

Из путевых записок Геродота можно понять, насколько точно соответствует это описание египетской практике бальзамирования²¹. Безусловно, именно египетской обстановкой вызвано сообщение и о гробе Иосифа, принесенном на Святую Землю израильянами: мы сейчас знаем немало случаев хранения в древнеегипетских домах саркофагов с мумиями.

Сто десять лет жизни Иосифа — обычная для Древнего Египта формула продолжительной, полновесной жизни. Так, надпись XIV в. до н. э. из Британского музея говорит: «Благодарение... даровавшему мне покой во гробе после 110 лет жизни на земле». Сановник Птахотеф (IV династия) пишет о своем отце: «Достиг 110 лет жизни при дворе фараона, среди вельмож земли»²².

¹⁹ Вернер К. Библия как история.

²⁰ Там же.

²¹ Вернер К. Библия как история.

²² Снигирев Р. А., *прот.* Библейская археология. История науки и ее основные достижения.

Во время правления египетских фараонов «житель песков» никогда не смог бы стать наместником. Кочевники разводили ослов, овец и коз, а египтяне никого так не презирали, как мелких скотоводов. Только во время правления чужеземных владык, гиксосов, «азиат» мог получить шанс подняться на самую высокую государственную должность. В период правления гиксосов неоднократно встречаются упоминания о крупных чиновниках с семитскими именами²³. Таким образом, ключевые моменты истории об Иосифе, такие как: продажа в рабство, жизнь в доме Потифара, назначение на должность, голод, земельные реформы и иные события имели место, согласно данным археологических изысканий, а это является одним из весомых оснований для того, чтобы данную историю считать правдоподобной и исторически достоверной. Однако мы понимаем, что эти доказательства при всей своей аргументированности остаются косвенными. Но стоит отметить, что археология развивается и продолжают изыскания, поэтому мы будем надеяться, что многие тайны еще будут открыты и найдутся те археологические данные, которые поддержат точку зрения о достоверности рассказа об Иосифе.

Источники и литература

1. Библия. М.: Изд-во Российское Библейское Общество, 2013.
2. Вернер К. Библия как история. М.: Изд-во Крон-Пресс, 1998.
3. Липовский И. П. Библейский Израиль история двух народов. СПб: Изд-во «Гуманитарная Академия», 2010.
4. Мень А. В., прот. История религии. Т. 2. М.: Изд-во «Слово», 1991.
5. Снигирев Р. А., прот. Библейская археология. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2007.
6. Снигирев Р. А., прот. Библейская археология. История науки и ее основные достижения. Киев, 2008.
7. Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005.

²³ Вернер К. Библия как история.

М. В. Марков*

ДОГМАТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ В ЖИЗНИ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО И СПОСОБЫ ИХ ПОЗНАНИЯ, ПО ЕГО ДНЕВНИКАМ ЗА 1856-1860 ГОДЫ

Имя Святого Праведного Иоанна по самым разным причинам, привлекает сегодня множество людей как к монастырю, где покоятся его мощи, так и к тому великому духовному наследию, которое он оставил. Но в чем же секрет такого притяжения к Святому Кронштадтскому пастырю? Протоиерей Валентин Свенцицкий говорил, что уникальность жизненного пути Святого Иоанна состояла в том, «что никогда подвиг молитвы не совершался в таких условиях мирской жизни, в каких совершал его Иоанн Кронштадтский: подвиг молитвы соборного протоиерея, подвиг молитвы четвертого священника в штате, каковым начинал отец Иоанн»¹. Возможно именно по этой причине многим православным христианам и созвучен подвиг Святого Праведного Иоанна Кронштадтского, потому что им самим приходится искать спасение во всепоглощающей суете мира.

Праведный Иоанн Кронштадтский зачастую воспринимается как благодетель, подвижник, великий молитвенник, чудотворец и т. д. И это все правда. Но мало кто видит в нем, в рядовом священнике, каковым в свое время являлся святой Иоанн, подлинного богослова, продолжателя линии святоотеческого предания. Протоиерей Георгий Флоровский об этом впоследствии скажет: «Его значение для русского богословия еще до сих пор вполне не осознано... Редко кто читает его замечательный дневник: "Моя жизнь во Христе", как богословскую книгу. Конечно, в ней нет богословской системы, но есть богословский опыт и о нем свидетельство. Это дневник созерцателя, а не моралиста»².

Дневники святой праведный Иоанн Кронштадтский вел всю свою жизнь. Они представляют собой некий внутренний исповедальный монолог праведника, «где богословие существует не столько как внешнее

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Свенцицкий В., *прот.* Монастырь в миру. Том I: Проповеди и поучения за 1921–1926 гг. — М., 1995. С. 32.

² Флоровский Георгий, *прот.* Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991. С. 400–401.

рациональное знание»³, а сколько внутренняя излагаемая основа восприятия себя, мира и Творца. Его богословие строилось на личном опыте богопознания. Догматические темы при этом у него неразрывно связаны с темами нравственными. Поэтому к догматическим вопросам праведный отец Иоанн Кронштадтский обращается, как правило, для того, чтобы точнее, убедительнее и более обосновано показать и раскрыть земное предназначение человека, его призвание, смысл существования и конечную цель его земного бытия⁴.

Именно в дневниках святого праведного Иоанна Кронштадтского сосредоточено его основное богословское наследие. И хотя дневниковые записи не относятся к хрестоматийным богословским трудам, по содержанию их можно смело назвать учебником христианской жизни. Раскрывая догматические истины православной веры в своих творениях, святой подвижник указывает на них как на единственное спасительное основание жизни истинного христианина, выстраивающего свой путь ко Христу, к встрече с Богом.

В своих дневниках праведный Иоанн Кронштадтский размышляет на различные богословские и духовные темы. Это мысли о Церкви и Таинствах, о молитве и вере, о Божией Матери и святых, о человеке в принципе и об отношениях Бога и человека, и прочее. Однако, несмотря на количество и широту тем, для нас первостепенное значение имеет то, что святой праведный Иоанн пропускал все эти понятия через призму своих личных отношений с Богом Троицей. Ведь богословие святого Иоанна того высшего порядка, которое было у святителя Григория или преподобного Симеона — богословие, как Боговидение. И этим бесценным опытным богословием нам нельзя пренебречь, потому как опыт и пример святого праведного Иоанна Кронштадтского остается во многом беспрецедентным. Протоиерей Иоанн Сергиев принадлежал к церковно-приходской культуре, которая во многом продолжает существовать и сегодня, он был обыкновенным приходским священником. И нам важен пример того, как оставаясь на своем месте, неся обычную церковную службу, можно и нужно достигать высот духовной жизни.

Постоянное пребывание человека в размышлениях о Пресвятой Троице и стремление к Ее познанию, выдает в человеке или высокий

³ Хондзинский П. В., прот. Опытное богословие св. прав. Иоанна Кронштадтского // Святой праведный Иоанн Кронштадтский : избр. соч., проповеди, материалы. — М., 2011. С. 101.

⁴ Скурат К. Е. Русские святые и их наставления / К. Е. Скурат Яхрома: Троицкий собор, 2009. С. 447.

духовный запрос или уже достигнутое совершенство. Соприкасаясь же с литературным наследием Святого Праведного Иоанна Кронштадтского нельзя не заметить, что все его творения буквально пронизаны мыслью о Пресвятой Троице, тем самым Троичным богословием. Особенно это заметно на страницах дневника кронштадтского пастыря, в которых звучит постоянный призыв к стяжанию христианского совершенства соединенный с горячей верой и любовью к Троициному Богу.

Красной нитью через все дневники святого праведника проходит мысль о Боге⁵. Бог Троица у Святого Иоанна основа всего его богословия. И важно то, что его Богомыслие это не какая-то высшая умственная гимнастика, а способ познания самого себя, мира вещественного и духовного, через постижение высших предметов веры. Это практическое богословие, которое рождает благочестие души. Без понимания этого момента, едва ли возможно полное и достоверное изучение духовного наследия Святого Праведного Иоанна Кронштадтского. Собственно у всех святых отцов любое богословское рассуждение Богоцентрично, без каких-либо апелляций к человеческим прозрениям или достижениям современности. И в этом смысле Святой Праведный Иоанн Кронштадтский продолжатель древней святоотеческой традиции.

Приступая к дневникам Протоиерея Иоанна Сергиева, важно определить, каким же видела Бога праведная душа. В своих записях Святой Иоанн Кронштадтский обращается к Богу как к «Простому Существу»⁶. По опытному познанию святого подвижника Бог, как Простое Существо может быть везде, во все проникать и все наполнять. По своей простоте Бог очень близок миру, людям и, несмотря на свою бесконечность, как Простое Существо Он весь заключается в одно слово — Троица.

Добиваясь своей собственной простоты, святой праведный Иоанн Кронштадтский старается приобщиться к тайне Святой Троицы исключительно через покаяние, через изменение и обновление ума, сердца, чувств и всего человеческого существа. Он считает, что невозможно понять учение о Троице, пока человек не преобразится и не постигнет богооткровенную истину⁷.

Подводя тог всему выше сказанному, хотелось бы отметить, что в своих дневниках святой праведный Иоанн Кронштадтский сформировал собственную систему богословского мировоззрения через изучение и личное

⁵ См.: *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1856-1858. Книга вторая. С. 485.

⁶ См.: *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1859-1860. С. 431, 517, 141.

⁷ См.: *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1856-1858. Книга первая. С. 292.

восприятие Священного Писания, Предания, через опытное богообщение, богопознание, пройдя узким путем, подобно святым отцам Восточной Церкви. Богословие святого праведного Иоанна Кронштадтского, его, мироощущение и, наконец, мирозерцание является традиционно православными, не отличающееся от мировосприятия, богомыслия и богопознания таких святых подвижников и писателей — столпов богословия Восточной Церкви как святители Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий, преподобный Иоанн Дамаскин. Нужно отметить, что привлекательность и ценность его творений состоит в том, что в них нет новых форм изложения, новых, оригинальных формул и понятий. Однако существует уникальность способа формирования богословского мировоззрения праведного Иоанна Кронштадтского. Уникальность эта заключается в том, что святой Иоанн совместил в своей жизни монашеские обеты с пастырским служением в миру. В своем стремлении к Богу святой подвижник соединил в себе трудносовместимое: аскетическое делание, подвиг молитвы, бдения, нестяжание, целомудрие с одной стороны и дела милосердия и благотворительности с другой. Стяжав простоту истинную и получив Дары Святого Духа, праведный Иоанн Кронштадтский удостоился опытно познать и усвоить все догматические истины православной веры, а также достиг заповеданного нам христианского совершенства с помощью опытного изучения всех основ нравственного богословия.

Источники и литература

1. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1856-1858. Т. I. Книга первая. «Мысли при чтении священного Писания». — М.: «Отчий дом», 2001. — 612 с.
2. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1856-1858. Том I. Книга вторая. «Духовные опыты. Наблюдения. Советы». — М.: «Отчий дом», 2002. — 496 с.
3. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Дневник 1859-1860. Т. III. — М.: Булат, 2005. — 548 с.
4. *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в миру. Т. I: Проповеди и поучения за 1921 — 1926 гг. Том I. — М.: ПСТГУ, 1995. — 447 с.
5. *Скурат К. Е.* Русские святые и их наставления / К. Е. Скурат Яхрома: Троицкий собор, 2009. — 852 с.
6. *Хондзинский П. В., прот.* Опытное богословие св. прав. Иоанна Кронштадтского // Святой праведный Иоанн Кронштадтский : избр. соч., проповеди, материалы. — М., 2011. — С. 98 — 136.
7. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. — Вильнюс: «Вильтис», 1991. С. 400-401.

А. В. Миллер*

СОТВОРЕНИЕ ЖЕНЫ АДАМА В СВЕТЕ КОММЕНТАРИЕВ СВВ. ОТЦОВ

Прежде чем начать подробный анализ святоотеческой экзегезы на отрывок из кн. Бытия в котором рассказывается о сотворении жены, необходимо сделать краткий обзор и выделить главные моменты этого повествования.

Здесь важно то, что жена не создается Богом, а как бы рождается Им от мужа. Сказание о даровании Адаму жены, имеет целью показать одноприродность мужчины и женщины и освятить моногамный брак. Кроме того, священный писатель дает понять, что женщина появилась не только для того, чтобы люди могли продолжать свой род, а как «помощник» мужчины. Также важно отметить, что говоря о жене и ее природном единстве с мужем, Библия использует, как это было принято на востоке, игру слов: жена (евр. **иша**) названа от мужа (**иш**). Во второй главе еще нет имени Ева, а имя Адам стоит в значении человека вообще.

1. Жена, как «помощница»

*«И сказал Господь Бог: не хорошо
быть человеку одному; сотворим ему
помощника, соответственного ему»
(Быт 2:18)*

Об функции жены как помощника мужу, святые отцы не говорят однозначно, например **свт. Иоанн Златоуст** полагает, что помощница сотворена для утешения, которое, впрочем, не исключает супружеской жизни, однако он считает, что это временное состояние, т. к. после того, как придет Христос, у человека только один помощник, это Сын Божий: *«В то время Бог сказал: сотворим ему помощника; ныне же — ничего подобного. Ибо кто, по принятии благодати духа, нуждается в каком-либо ином помощнике? Входящий в тело Христа нуждается ли в какой помощи?»*¹. «А блж. Августин говорит, что жена сотворена для исполнения прямого

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 80.

назначения — для генерации»². **Блж. Августин** не видит другого смысла в сотворении женщины, он говорит, что когда была сотворена жена, земля не нуждалась в обработке, если предположить, что она дана мужу в утешение, то и здесь Августин сомневается, считая, что для общения было бы проще друзьям, а если бы нужно было так, чтобы один повелевал другим, то для этого было бы достаточно такого порядка, чтобы один был сотворен раньше другого. Поэтому он находит единственный смысл сотворения жены в деторождении: *«Разве только кто-нибудь скажет, что из ребра мужчины Бог мог сотворить только женщину, а не мужчину, если бы даже захотел того? Поэтому я не нахожу, для какой помощи жена сотворена мужу, если устранить причину деторождения»*³.

Такого же взгляда придерживается **свт. Амвросий Медиоланский**, но считает, что жена все-таки помощник мужа в хорошем смысле, он также видит роль женщины только в рождении детей, но подчеркивает, что эта роль велика и *«Подобна роли земли, которая сначала укрывает посеянные семена, затем постепенно согревает их своим теплом и наконец порождает всходы. Вот в чем состоит добрая помощь со стороны женщины...»*⁴.

Прп. Ефрем Сирин усматривает служение Евы не только в детородительной функции, он отмечает, что Ева, также является помощником человеку в делах хозяйственных, *«Ева, кроме попечения о делах домашних... могла столько, сколько возможно ей было, быть помощником мужу в постройках, вязаниях и других художествах»*⁵ также он отмечает, что животные были в рабстве у человека, но не могли во всем помогать человеку, для этого Бог творит ему такую помощницу.

В этом контексте, особняком стоит взгляд на эту проблему у **Тертуллиана**, он усматривает в сотворении жены произволение благодати Божией, *«Та же благодать сотворила и помощницу человеку, чтобы не было ничего не благого. Ибо не хорошо быть человеку одному. Он знал, что пол Марии будет на благо человеку, а потом и Церкви»*⁶. Здесь следует обратить внимание на глубокую мысль Тертуллиана о том, что женщина это не только помощница Адаму, как человеку, и не просто как соучастник

² Григорий (Черников), иером. Антропогenez I и II глав книги Бытия в толкованиях святых отцов и христианских богословов. СПб., 1975. — С. 119.

³ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 87.

⁴ Цит. по: там же. С. 86.

⁵ *Ефрем Сирин прп.* Толование на книгу Бытия. / URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-bytija.

⁶ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 80.

в деле рождения детей. Тертуллиан усматривает высший смысл создания женщины, он рассматривает ее как будущую помощницу Бога, в деле спасения рода человеческого, т. е. участие Пресвятой Богородицы в воплощении Сына Божия.

2. «Ребро Адама»

«И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт 2:22)

В состоянии «крепкого сна», или «исступления», в которое впал человек, Бог вынимает одно из его ребр и творит жену. Стоящее в подлиннике слово *цела*, переведенное как «ребро» означает одновременно и ребро и бок, половину чего-либо, даже половину (створку) двери. В данном контексте «цела», означает половина. Такой перевод соответствует той мысли, что женщина есть половина человеческого рода, половина Адама — всечеловека.

Что касается отношения святых отцов к этой проблеме, то заметно, что «создание жены из ребра первого человека всегда было камнем предковения для многих экзегетов. Еще Ориген смотрел на это повествование, как на аллегорию. Но большинство древних отцов смотрели на это повествование как на несомненную историю»⁷. Вместе с тем у **свт. Иоанна Златоуста** находим по этому поводу указания на тайну, превышающую человеческое понимание, *«и взял сказано, одно из ребр его, чудное дело, безмерно превышающее наш ум!.. не разумей слова эти по человечески, но знай, что употреблены грубые речения приспособительно к немощи человеческой»*⁸. В этих словах святителя можно видеть как бы некоторый намек на аллегоричность, и в то же время на бессилие истолкования данного повествования Библии. Но так же есть толкования этого места в прообразовательном ключе будущего пришествия Христова, он сравнивает рождение Евы от кости с рождением Иисуса Христа от Девы: *«Он же, как Адам без жены произвел жену; так и Дева без мужа родила мужа, как от Адама Бог взял ребро и чрез это нисколько не уменьшал Адама, так и в Деве Он образовал одушевленный храм и не лишил Ея*

⁷ Григорий (Черников), иером. Антропогигез I и II глав книги Бытия в толкованиях святых отцов и христианских богословов. СПб., 1975. — С. 129.

⁸ Цит по: там же. С. 129.

девства, целым остался Адам и по взятии от него ребра, неповрежденною осталась Дева и по исшествии из нея Младенца»⁹.

Когда отцы говорят, что Ева стала равной частью Адама, то это следует понимать таким образом: «в сотворенном индивидууме Адаме по желанию Божию заключалось все единство будущего человечества. В силу этого и Ева, которая стала матерью всех живущих, должна была появиться от Адама. Мужчина и женщина едины по происхождению. В их первоначально разделенном существовании каждый нуждается в другом для самодополнения. Человечество, сотворенное сначала как личная единица, но не как пара, теряется после ее разделения. И для осуществления цели единства они должны нуждаться в самовосполнении одного другим»¹⁰. Этому мы находим подтверждение у **прп. Ефрема Сирина** он говорит, что Адам произнес «вот эта», то есть женщина, которая пришла ко мне после животных, не такая, как они, те произошли от земли, а она является костью от *«костей моих и плотью от плоти моей»* он считает, что Адам произнес это *«или пророчесвенно, или, как замечено нами выше, по сонному видению. И как в сей день все животные получили благословение от Адама наименования свои по родам; так и кость, созданную в жену, назвал он не собственным ее именем — Евою, но именем жены, принадлежащей целому роду»*¹¹. Из слов прп. Ефрема, становится понятно, что жена, это именно часть от Адама — всечеловека, таким образом в тот момент человечество поделилось на две составляющие, имя Адам, в значении «человек» и жена, как равная часть этого человека.

Однако, есть еще одно отличное от уже приведенных толкований мнение **блж. Иеронима Стридонского**, он, как и Златоуст усматривает в сотворении жены из ребра, аллегория, но несколько другого характера. Блж. Иероним считает, что слово, воздвиг, которое используется при рассказе о творении жены, обычно используется, когда говорят о сооружении большого дома, и он предполагает, что сотворение женщины из ребра Адама означает, согласно авторитету апостола, Христа и Церковь, поэтому и сказано, что Бог «воздвиг из ребра женщину». Он поясняет: *«мы выслушали сказанное о первом Адаме, теперь перейдем ко второму Адаму и посмотрим, каким образом из Его ребра воздвигается Церковь. Бок*

⁹ Цит. по: *Поликарпов Д., прот.* Толкования святых отцов на мессинские места Библии. Книги законоположительные и исторические (репринтное издание). М., 2000. — С. 3.

¹⁰ *Григорий (Черников), иером.* Антропогинез I и II глав книги Бытия в толкованиях святых отцов и христианских богословов. СПб., 1975. — С. 129.

¹¹ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 85.

Господа Спасителя, висящего на кресте, пронзило копьё, и оттуда излились кровь и вода. Хотите знать, как из воды и крови воздвигается Церковь? Сначала, через крещение, водою смываются грехи, затем, кровью мучеников, венчается воздвижение Церкви»¹².

Единство мужчины и женщины

«И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего], потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одной плотью»
(Быт 2:23-24)

В толковании этого места святы отцы в основном опираются на слова апостола Павла, где он, цитируя это место говорит, **«что тайна сия велика: я говорю по отношению ко Христу и Церкви»** (Еф 5:23). На основании этого, отцы толкуют это место в эkkлeзиологическом ключе, чаще всего они усматривают в этом отрывке единство между Христом и Церковью. Например, **блж. Августин**, комментируя текст второй главы говорит: *«Таким образом, женщина представляет собою такое же творение Божие, что и мужчина. То, что она произошла от мужа, указывало на их единство, а что произошла именно таким образом, это, как сказано, было образом Христа и Церкви»*¹³. Важными словами здесь являются, «как сказано», с их помощью сделать вывод, что такая точка зрения, была очень распространена. В другом месте блж. Августин так и говорит прямо, что, в словах апостола Павла *«заключено и пророчество, о котором вспоминает апостол»*¹⁴. То есть пророчество о будущей Церкви и Христе. Похожие мысли присутствуют и у **свт. Амвросия Медиоланского**, он пишет: *«Если брак Адама и Евы есть великое таинство во Христе и Церкви, то, как Ева была костью от костей и плотью о плоти мужа своего, так и мы, несомненно, суть члены тела Христова, кость от костей и плоть от плоти Его»*¹⁵.

¹² Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 88.

¹³ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. — С. 89.

¹⁴ Цит. по: там же. С. 89.

¹⁵ Цит. по: там же. С. 89.

Похожим образом толкуют это место и другие, например **Квотвультдей Карфагенский**, ссылается в этом месте на приведенное выше высказывание апостола Павла и говорит, что смысл этой великой тайны в том, что, Адам в момент сна получил обетование. В обетовании Адам узнает то, что подобно тому, как он соединяется с супругой в которую верит, то, тем самым он дает нам знамение, что через веру, уже сама Церковь станет матерью живых *«Ибо как жену свою Адам назвал матерью всех живущих, по той причине, что Ева была создана из ребра спящего Адама, так он предвидел, что из ребра распятого Христа будет создана Церковь — подлинная мать всех живых»*¹⁶.

Тем не менее, у отцов присутствует и буквально понимание этого места, прп. Ефрем Сирийский о словах Библии говорит: *«сказаны в означение того, что два сочетавшиеся лица составляют такой же неразрывный союз, какой был в начале»*¹⁷. Этими словами прп. Ефрем лишь констатирует, что мужчина и женщина, являются в той же мере одной плотью, как и до создания Евы от ребра Адама.

Источники и литература

1. *Анастасий Синаит, прп.* Избранные Творения. — М.: Сибирская Благовонница, 2003. — 483 с.
2. *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.* О душе. Перевод с латинского, вступительная статья, комментарии и указатель А. Ю. Братухина. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. — 254 с.
3. *Ефрем Сирийский прп.* Толование на книгу Бытия. / URL: http://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-bytija (15.04.16).
4. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. 1: Книга Бытия 1-11. — Тверь: Герменевтика, 2004. — 304 с.
5. *Григорий (Черников), иером.* Антропогинез I и II глав книги Бытия в толкованиях святых отцов и христианских богословов. — СПб.: Ленинградская Православная Духовная Академия, 1975. — 304 с.
6. *Поликарпов Д., прот.* Толкования святых отцов на мессинские места Библии. Книги законоположительные и исторические (репринтное издание). — М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. — 177 с.

¹⁶ Цит. по: там же. С. 89.

¹⁷ Цит. по: там же. С. 89.

А. А. Михайлов*

КРАТКИЙ ОЧЕРК К ВОПРОСУ О ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО ПАМЯТНИКА LIBER PONTIFICALIS И ЕГО ВЛИЯНИИ НА ЛИТЕРАТУРУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ НА ПРИМЕРЕ РАЗБОРА ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ПАПЫ СИКСТА I

В отечественных исследованиях, связанных с историей Западной Церкви в период поздней античности и раннего средневековья, можно неоднократно встретить ссылки и упоминания о литературном памятнике *Liber Pontificalis* как о важном, хотя и весьма недостоверном источнике. Однако мы не встречаем среди наших исследователей, перевода или серьезных исследований этого литературного памятника. В данной статье мы, ставя целью, главным образом обратить внимание читателей на данный документ, постараемся указать, на сложный процесс его формирования, исторический контекст, а также на его значение в вопросах литургики канонического права и возвышения авторитета римского епископа на Западе. Руководствуясь этими целями, в качестве примера мы приводим фрагмент и интересующего нас памятника жизнеописания папы Сикста I служащего в данной статье иллюстрацией необходимой, для разрешения поставленных целей.

Вопрос о процессах формирования и существующих редакциях текста *Liber Pontificalis*

В 1869 году Йенский профессор Липсиус, первый опубликовал серьезное исследование¹ *Liber Pontificalis*, проведя серьезную работу над внушительным объемом существовавших рукописей, пришел к заключению, что в Римской Церкви велся каталог к которому, как правило, прибавлялись краткие сообщения жизни понтификов. Так к 354 году был составлен *Catalogus Liberianus*² — список оканчивающийся папой Либерием,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Lipsius R. A. Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts.* 1869. 307 с.

² *Catalogus Liberianus* — находится в составе «*Stonograpus Anni 354*» (анонимной хроники датированной 354 годом), и содержит список римских пап до умершего в 366 году папы

в дальнейшем прибавление к списку находим *Catalogus Leoninus*- каталоге, составленном при папе Льве Великом, оканчивающимся на папе Сиксте III (432–440 гг.). Следующая затем (после незасвидетельствованного твердо *Catalogus Symmachianus*) редакция списков римских епископов произошла около 523 года в виде, *Catalogus Felicianus* (F) после папы Феликса III [IV], (526–530 гг.) это — уже древнейшая рецензия самого *Liber Pontificalis*. В дальнейшем Липсиус прослеживает позднейшие редакции *Catalogus Cononianus* (K), до папы Конона (686–687) продолженные до папы Стефана V (885–891). Одной из важнейших редакций, по его мнению, является *Codex Neapolitanus* (B) конца VII века³.

Наибольшую известность и авторитет до настоящего времени имеют исследования французского церковного историка и литургиста, аббата Луи Мари Оливье Дюшена автора первого научного критического издания *Liber Pontificalis*. Согласно аббату Луи Дюшену *Liber Pontificalis* представляет компиляцию, складывавшуюся на протяжении длительного исторического периода, и точное авторство *Liber Pontificalis* определить невозможно за редким исключением некоторых фрагментов. Луи Дюшен, также как профессор Липсиус, считал, что первая редакция *Liber Pontificalis* была уже создана при папе Сильверии (536–537 гг.)⁴, сыне папы Гормизда, вторая редакция согласно Дюшену⁵ вероятно была создана в начале понтификата папы Вигилия (537–555 гг.)⁶ позднейшая

Либерия. В этой хронике кроме имен епископов указываются, примерное время понтификата, а также они привязаны к консульским фастам, и времени правления того или иного императора. См. *Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers: A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations.* Macmillan, 1890. P 311

³ См. *Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви* Т. 1 СПб., 2013. С. 276–278.

⁴ Согласно Дюшену создание первой редакции началось при папе Гормизде (514–523 гг.) и продолжалась до понтификата Феликса IV (III) (526–530 гг.) или до Бонифация II (530–532 гг.), этот текст не сохранился, по этому исследователь сделал попытку реконструкции на основе эпитом Феликса и Конона которые он считал сокращенными версиями первой редакции. См. *Королев А. А. Liber Pontificalis // Прав. Энци. С. 699.*

⁵ Среди исследователей поддерживавших мнение Дюшена были А. Леклерк, С. Фогель, Р. Дейвис.

⁶ Согласно Дюшену во второй редакции, дошедшей до нас, была значительно переработана предшествовавшая редакция, а также были добавлены биографии пап Бонифация II, Иоанна II, Агапита I и первая половина жизнеописания папы Сильверия (536–537 гг.), преподнесенная в отрицательном ключе. Биография Сильверия была составлена двумя авторами, различно относящихся к деятельности папы, в первой части папа оценивается как недостойный епископ, во второй части ему дана положительная оценка. По видимому, жизнеописания пап Бонифация II, Иоанна II, Агапита I и первая

редакция была осуществлена при папе Кононе (686-678 гг.), последующие дополнения и биографии понтификов создавались позже, писались современниками, либо ближайшими последователями понтификов.

Прочтение Liber Pontificalis на примере фрагмента жизнеописания папы Сикста I

Анализируя, текст Liber Pontificalis, встает вопрос о сведениях, какими пользовались авторы интересующего нас памятника, и насколько точно они соответствуют данным других источников, и существовала ли между ними прямая или косвенная связь. В попытке предоставить возможный спектр ответов на эти вопросы, мы считаем полезным рассмотреть в отдельности каждую отдельную часть приведенного нам фрагмента, используя так называемую вторую редакцию⁷.

Xystus, natione Romanus, ex patre Pastore, de regione Via Lata, sedit ann. X m. II d. I. Fuit autem temporibus Adriani, usque ad Vero et Anniculo (126). Martyrio coronatur.

1. Ксист был родом Римлянин, от отца Пастора, из региона Виа Лата⁸, занимал кафедру десять лет два месяца один день. Был также во времена Адриана⁹, вплоть до Вера и Анникула (126 г.)¹⁰. Короновался мученическим венцом

Сведения о том что Римскую кафедру занимал папа Ксист (Сикст) после папы Александра I, несомненно были известны составителям

половина биографии Сильверия были созданы после неудачной осады Рима остготами (537–538 гг.), а их автор был противником остготов и поддерживал антипапу Диоскора сторонника про византийской партии.

⁷ Помещена, в критическом издании Дюшена. *Duchesne L. Le Liber Pontificalis* T. I Paris.: Ernest Thorin Edrieur, 1886. — 536 p.

⁸ Виа Лата (Via Lata) — дословно «широкая дорога». Название Via Lata является поздним наименованием начального отрезка дороги Фламиния (Via Flaminia), проходившего через VII регион Рима. См.: Platner Samuel Ball. *Via Lata // A Topographical Dictionary of Ancient Rome* P. 564.

⁹ Публий Элий Адриан (Publius Aelius Hadrianus) (117–138 гг.).

¹⁰ Консул Марк Анний Вер (Marcus Annius Verus) (был третий раз консулом в 126 г.) и консул Гай Эггий Амбибул (Gaius Eggius Ambibulus) (126 г.). Одной особенностью композиции Liber Pontificalis является то, что перед каждой новой биографией стоит заголовок с именем понтифика с числовым обозначением. После чего указывается его происхождение, имя отца, или род деятельности, в некоторых биографиях некоторые пункты могут отсутствовать. Далее в каждой биографии указывается количество лет месяцев и дней, какое занимал тот или иной понтифик, а также указаний на какой год правления императора и консулов, начался и окончился срок его правления.

и общепринято признанными. Так как информацию об этом мы находим во многих источниках. Иринея Лионский, говорит о нем как о преемнике папы Эвариста: «Этому Клименту преемствует Эварест, Эваресту Александр, потом шестым от апостолов был поставлен Сикст»¹¹. Подробнее о папе Ксисте сообщает Евсевий Кесарийский: «В третий год того же царствования (те. императора Адриана с 119–120 гг.) скончался епископ Александр, десять лет управлявший Римской церковью; преемником его стал Ксист»¹². Кроме того Евсевий Кесарийский сообщая о конфликте между папой Виктором и Малоазийскими христианами, причиной которого стал вопрос о времени празднования Пасхи влагает в уста Иринея Лионского выступившего миротворцем в этом споре следующее свидетельство: «Пресвитеры, жившие до Сотера, предстоятели Церкви, которой ты ныне управляешь: Аникет, Пий, Гигин, Телесфор и Ксист»¹³. Так же Евсевий Сообщает о времени епископства папы Сикста: «В двенадцатый год правления Адриана (128–129 гг.) Ксист, десять лет епископствовавший в Римской церкви, скончался»¹⁴. Интересным также является свидетельство «Песни против Маркионитов» (лат. *Carmen Adversus Marcionitas*)¹⁵ в тексте этого сочинения говорится: «Sextus Alexander Sixto commendat ovile»¹⁶. Итак мы видим, что в вопросе существования папы Сикста, занявшим кафедру Римской Церкви известные нам источники сходятся.

Как мы видим, автор *Liber Pontificalis* не сообщает о точном времени начала понтификата, о котором мы узнаем из памятника IV в. «*Cathalogus Liberianus*»: «Sixtus ann. X m. III d. XXI. Fuit temporibus Adriani, a cons. Nigri et Aproniani (117) usque Vero III et Ambibulo (126)»¹⁷. Время консульства Квинта Аквиллия Нигера (*Quintus Aquilius Niger*) и Марка Ребила Апрониана (*Marcus Rebilus Apronianus*) приходилось на 117 г. и согласно составителю *Cathalogus Liberianus* именно в этот год папа Сикст занял Римскую кафедру. Это уточнение, содержащееся в *Cathalogus Liberianus* в целом,

¹¹ Против ересей...Ш.3.3.

¹² Церковная История... IV. 4.

¹³ Церковная История... V. 24.

¹⁴ Церковная История... IV. 5.

¹⁵ Это сочинение датируется первой половиной V в. и ранее ложно приписывалось Тертуллиану См.: Фокин А. Р. Латинская Патрология Т. I. М., 2005, С. 61.

¹⁶ *Carmen adversus Marcionem* III.9. PL. T. 2 Col.1077-1078 Пер.: Шестой Александр Сиксту (букв. «Седьмой» игра слов) поручил овчарню. (Пер. наш).

¹⁷ *Cathalogus Liberianus* LP. T. 1. P. 2-3. Пер.: «Сикст (занимал кафедру) десять лет, три месяца, двадцать один день. Он был во времена Адриана от консульства и Нигра и Апрониана (117 г.) вплоть до (консульства) Вера и Амбибула (126 г.)». (Пер. наш).

не противоречит данным Liber Pontificalis, однако по какой-то причине составитель Liber Pontificalis не посчитал нужным вносить данное уточнение, ограничившись только «во времена Адриана». Если согласно этим двум вышеназванным документам мы можем говорить, что время правления папы Сикста приходилось с 117–126 гг. Однако согласно Евсевию Кесарийскому папа Сикст возглавил кафедру: «В третий год того же царствования»¹⁸ то есть в третий год правления императора Адриана с 119–120 гг. И скончался согласно тому же автору: «В двенадцатый год правления Адриана»¹⁹. Соответственно в 128–129 гг. Итак мы можем заключить, что согласно Евсевию Кесарийскому, Сикст являлся епископом Рима с 119 или 120–128 или 129 гг. Данный вопрос до сих пор остается не определенным, так согласно Annuario Pontifico 2007, время понтификата папы Сикста определяется 117 или 119–126 или 128 гг.²⁰.

2. Nō constituit ut ministeria sacrata non tangerentur, nisi a ministris.	2. Он постановил, чтобы священным сосудах не касался никто кроме служителей.
---	--

Данное распоряжение папы Сикста вероятно имеет легендарный характер, так как оно не имеет подтверждения в более ранних источниках. Вероятно автор Liber Pontificalis, составляя деяния папы Сикста использовал источники римского церковного архива, какие были известны составителю канонического сборника Consilium Romanum III sub Silvestro. Этот сборник как мы указывали выше был составлен в начале VI века и относится к числу «Апокрифов Симмаха» [Apostropha Symmachiana]²¹ Вероятно он был знаком составителю Liber Pontificalis на, что указывал аббат Луи Дюшен²². Так схожее по смыслу, и более пространное, распоряжение мы находим в IX правиле Consilium Romanum III sub Silvestro: «Nullus lector vel osliarius vasa sacrata contingeret, nullus acolythus rem sacratam a presbytero jam alio porrigeret, nisi, tantum supportaret, quod ei sacerdos imponet suo ore benedictum»²³. Как мы видим, в тексте этого

¹⁸ Церковная История... IV.4.

¹⁹ Церковная История... IV. 5.

²⁰ Цит. по: *Задворный В. Л.* Сочинения Римских понтификов С. 302.

²¹ См.: *Митрофанов А. Ю.* История церковных соборов в Италии (IV – V вв.) М., 2006. С. 38.

²² См.: Duchesne, Lib. Pont., vol. I, p.cxxxix.

²³ PL 8. Col. 835. Пер.: «Ни один чтец или остиарий сосудов священным да не дотрагивается, ни один аколит святыни другому пресвитеру не подает, разве лишь доставляет, ибо ему священник подает благословение своими устами». (Пер. наш.).

канона более подробно и точно указывается на то кто, именно из клириков имеет право прикасаться к священным сосудам. Также считаем важным указать на то, что приведенный выше IX канон *Consilium Romanum III sub Silvestro*, получивший благодаря составителю *Liber Pontificalis*, авторитет папы Сикста, мы находим в Лжеисидоровых декреталиях (*Decretales Pseudo-Isidorianae*)²⁴. Так текст интересующего нас правила, указанный под авторством папы Сикста, мы находим в декреталиях, в более пространным варианте: «*Cognoscat vestra sapientia, charissimi fratres, quia in hac sancta sede apostolica a nobis et reliquis episcopis caeterisque Domini sacerdotibus statutum est, ut sacra vasa non ab aliis quam a sacratis Dominoque dicatis contrectentur hominibus. Indignum valde est ut sacra Domini vasa quaecunque sint humanis usibus serviant, aut ab aliis quam a Domino famulantibus eique dicatis tractentur viris*»²⁵. Данное правило приписанное к этому папе, но известное нам только из источников конца V – VI вв. несмотря на свою легендарность, все же является важным источником указывающим на обязанности клириков, и в частности такого церковного чина как аколит (греч. ἀκόλουθος, лат. *acolythus, acoluthus, acolitus*).

Nec constituit ut quicumque episcoporum euocatus fuisset ad sedem apostolicam, rediens ad parrociam suam non susciperetur, nisi cum litteras sedis apostolicae, salutationis plebi, quod est formatam.	Он установил чтобы всякий кто из епископов, что был заранее приглашен к апостольскому престолу, возвращаясь назад к своему приходу, не принимался бы разве только с письмами от апостольской кафедры при стечении народа, так было устроено
--	---

Это распоряжение также, скорее всего, имеет легендарный характер, так как оно также не имеет подтверждения в более ранних источниках. Вероятно автор *Liber Pontificalis*, как мы указывали выше, составляя деяния папы Сикста, использовал источники римского церковного

²⁴ Памятник канонического права, составленный ок. IX в. в империи Каролингов, группой авторов, условно названных «Лжеисидор», в этом сборнике содержится около ста посланий (декреталий) римских пап. См.: Королев А. А. Лжеисидоровы декреталии//Прав. Энци. Т. 40, С. 686–692.

²⁵ PL 130. Col. 103. Пер.: «Да знает ваше благоразумие, возлюбленные братья, так как в том святом апостольском престоле от нас и остальных епископов, а также Господа священниками было установлено. Чтобы священные сосуды не иными кроме как освященных (Господу посвященных) людей не прикасался. Весьма недостойно, что священные Господни сосуды, какие бы ни были, для человеческих потребностей служили бы, и чтобы никем другим кроме как слуг Божиих и посвященных ему людей не прикасались». (Пер. наш).

архива, какие были известны составителю канонического сборника *Consilium Romanum III sub Silvestro*. Это правило помещенное в письме папы Сильвестра к собору мы находим следующее сообщение: «III. De conciliis ter in anno celebrandis. Silvester episcopus dixit: Robustius duximus consilium, si placet, ut omnis episcopus, qui convenit ad consilium, fidem suam chirographo confirmet: ut deinceps rediens ad parochiam suam, compaginem nostrae salutationis plebi suae innotescat, ut fide concilii declarata, intemeratus ordo servetur. Et dixerunt episcopi Placet»²⁶. Как мы видим, это правило изначально получившее свой авторитет римского собора, состоявшегося якобы при папе Сильвестре и уже в *Liber Pontificalis*, получившем авторитет папы Сикста, по всей видимости, было направлено на укрепление авторитета епископа Рима, и важности общения всех остальных епископов с Апостольской кафедрой, и обязательной рецепцией всех епископов папских и соборных постановлений. Напомним, что если данное правило относится к временам папы Симмаха (498–514 гг.), то становится очевидным, что данное правило могло быть направлено также на преодоление раскола произошедшего в результате избрания кроме папы Симмаха, про византийского ставленника архипресвитера Лаврентия, ставшего антипапой²⁷. Данное правило было также закреплено и получило авторитет папы Сикста в *Decretales Pseudo-Isidorianae*: «Si autem ei necesse fuerit eam que appellare minime ausus fuerit, et vocatus tamen ab hac sancta Sede fuerit, non renuat venire, sed confestim, ut ei nuntiatum fuerit, venire festinet, et causas pro quibus vocatus est prudenter disponat, atque si necesse aliquid corrigere fuerit, cum his quos hic primos invenerit, corrigat ad Ecclesiam tamen suam non prius revertatur quam litteris apostolicis vel formatis pleniter instructus atque purgatus, si fuerit unde. Et postquam domum reversus fuerit, cognoscant vicini sui qualiter hic sua aliorumque causa discussa fuerit, quatenus eam absque aliqua ambiguitate nuntiare et praedicare omnibus possit»²⁸.

²⁶ PL 8. Col. 825–826. Пер.: «О созыве соборов трижды в год. Епископ Сильвестр сказал: Твердым называем собор, если угодно, так каждый епископ, который собирается на собор, веру свою подписью подтвердит: так затем вернувшись в свой приход, единением (с нами) нашего приветствия народ свой делает известным, так когда вера собора изложена, канон неповрежденный соблюдается. И епископы сказали: Это угодно». (Пер. наш.)

²⁷ См.: *Задворный В. Л.* История Римских пап от Феликса до Пелагия Т. II М., 1997. С. 62.

²⁸ PL 130. Col. 103–104. «Если же у него была необходимость и он епископ, возможно, не осмелился назвать ее, и был вызван к тому Святому Престолу, да не откажется прийти, но тот час, как только ему будет возвещено, пусть поспешит прийти, и пусть благоразумно представит причины (возможно судебной тяжбы) из-за которых он был призван,

3 Hic fecit ordinationes III per mens. Decemb., presbiteros XI, diaconos III ; episcopos per diuersa loca numero III. Qui etiam sepultus est iuxta corpus beati Petri, in Vaticanum, III non. April. Et cessauit episcopatus menses II.

3 Он совершил три рукоположения в течение Декабря одиннадцати пресвитеров, четырех диаконов, четырех епископов для различных мест. Он также был погребен рядом с телом блаженного Петра, в Ватикане, в третий день до апрельских нон²⁹. И епископская (кафедра) была свободна два месяца.

Примечательным является факт, что в Liber Pontificalis отображена римская практика совершения хиротоний (sacri ordines), заключающая в себе возможность рукоположения за одним евхаристическим богослужением нескольких священнослужителей. А также указание месяца указывает на фиксированное время совершения этого таинства, ограничивающееся определенными моментами литургического года. Данное указание Liber Pontificalis является ценным свидетельством древности латинской практики уже существовавшей в VI веке.

† Hic constituit ut intra actionem, sacerdos incipiens populo hymnum decantare: «Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot », et cetera.

† Он также установил чтобы во время совершения (Мессы) когда священник приступил народом гимн пелся: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф³⁰» и так далее

Возможно «Sanctus» можно причислить к одним из древнейших литургических гимнов относящихся еще к до никейскому периоду жизни

и если будет необходимо что-либо исправить (*в делах*), пусть он с теми которых первых найдет, направит в свою Церковь, однако вернется не прежде, чем будет наставлен и очищен апостольскими посланиями, *если он был оттуда*. И после того как вернется домой пусть узнают соседи как была исследована судебная тяжба его и их, поскольку он мог бы возвестить и провозгласить дело без какой либо двусмысленности». (Пер. наш).

²⁹ 3 Апреля.

³⁰ Составитель Liber Pontificalis говорит о гимне «Sanctus», мы приводим текст этого гимна из саkraментария папы Геласия «Sacramentarium Gelasianum»:

«Sancius, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria Tua, osanna in excelsis. Benedictus qui venit in uisnibus. Blessos uenit, qui gredet uo imia in nomine Domini. Osanna in excelsis.» Господне. Осанна в вышних.» (Пер. наш.) PL. 74. Col. 1196

Библейским источником для этого гимна могли служить следующие стихи:

1. Ис. 6:3; ср.: Откр. 4:8, Иер. 23:24, Авв 3:3 — для слов «Свят, Свят, Свят Господь Бог Саваоф. Полны небеса и земля славы Твоей».

2. Пс 117. 26; Мф 21. 9; Мк 11. 9-10; Ин 12. 13 — для слов «осанна в вышних. Благословен, кто грядет во имя Господне. Осанна в вышних».

Церкви, этот гимн являющийся частью Евхаристического канона и завершающий *praefatio* (вступление) Римской Мессы, по мнению аббата Луи Дюшена мог исполняться, еще до папы Сикста³¹ Однако в тоже время следует заметить, что «*Sanctus*» отсутствует в анафоре, помещенной в так называемом Апостольском предании³² В этой анафоре после вступительного диалога («Господь с вами») и *praefatio*, содержащей рассказ о совершенном Христом, «через Которого все сотворено», сразу следует анамнесис (греч. ἀνάμνησις)³³. Данное замечание важно в данном вопросе, так как с большой долей уверенности можно утверждать, что анафора «Апостольского предания» является древнейшей из сохранившихся (если не считать текстов «Дидахе»)³⁴. Автор *Liber Pontificalis* вероятно был знаком с текстом Мессы близким Сакраментариию папы Геласия (*Sacramentarium Gelasianum*), где *Sanctus* следует после вступительного диалога и *praefatio* («*Vere dignum*»- Воистину достойно)³⁵.

Завершая прочтение представленного нами фрагмента текста *Liber Pontificalis*, следует указать на сделанные нами замечания и выводы. Прежде всего, приведенный нами отрывок свидетельствует о составном и очень непростом процессе формирования памятника, объясняющейся попыткой автора сопоставить известные ему сведения и привести их к общему знаменателю сведения о римских епископах I – IV вв., что не всегда удавалась. Кроме того мы увидели, что автор стремился обосновать, современную его эпохе, литургическую и каноническую практику Церкви, посредством авторитета римских епископов первых веков, хотя в действительности те или иные аспекты литургической и канонической стороны жизни церкви могли возникнуть значительно позже. Кроме того на примере «Леисидоровых декреталий» важнейшего литургико-канонического памятника Западной Церкви в Средние Века, мы указали на влияние и авторитет *Liber Pontificalis* как одного из важнейших и авторитетных источников использовавшихся при создании

³¹ См.: Duchesne, *op. cit.*, p. 128, n. 5 Цит. по: . См. Shotwell J. S. *The Book of the popes (Liber Pontificalis)*... P. 11.

³² Апостольское предание (греч. Ἀποστολικὴ παράδοσις) — литургико-канонический памятник III в., авторство приписывается Ипполиту Римскому. См.: Пономарев А. В. Апостольское предание // Прав. Энци. Т. 3, С. 125-128.

³³ См.: *Ипполит Римский*. Апостольское Предание 3. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/ (Дата обращения к ресурсу: 15.11.16).

³⁴ См.: Желтов М. С. Анафора // Прав. Энци. Т. 2, С. 179-289.

³⁵ См.: PL. 74. Col. 1196.

декреталий. Кроме того большое число редакций самой книги *Liber Pontificalis* также свидетельствует о ее значении. Следует обратить внимание на то, что *Liber Pontificalis* можно назвать источником особого литературного жанра «деяний» так в подражание *Liber Pontificalis* были созданы «*Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*»³⁶, «*De Gestis Pontificum Anglorum*»³⁷ и т. д. В заключение следует отметить, что несмотря на сомнительность ряда некоторых сведений, относящихся к первым векам, *Liber Pontificalis* не теряет своего значения, так как отображает жизнь Римской Церкви в V–VI вв., порой служа единственным источником.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Син. пер. М.: РБО., — 2008.
2. *Евсевий Кесарийский*. Церковная История / Ввод, ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. — Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2013. — 544 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
3. *Ипполит Римский*. Апостольское Предание [Электронный ресурс] URL: [https://azbyka.ru/ otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/](https://azbyka.ru/otechnik/Ippolit_Rimskij/Apostolskoe_predanie/) (Дата обращения к ресурсу: 15.11.16).
4. *Иринеи Лионский*. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания // Сочинения. СПб.: Библиотека отцов и учителей Церкви, 1996. 640 с.
5. *Catalogus Libeianus* // Duchesne L. *Le Liber Pontificalis* T. I Paris.: Ernest Thorin Edrieur, 1886. — 536 с.
6. *Liber Pontificalis* // Duchesne L. *Le Liber Pontificalis* T. I Paris.: Ernest Thorin Edrieur, 1886. — 536 с.
7. *Sacramentarium Gelasianum* // PL. 74. Col. 1049–1244.
8. *Silvester Papa Canon* // PL 8. Col. 830–848.
9. *Silvester Papa Epistola* / Appendix // PL 8. Col. 825–826.
10. *Sixtus Papa Epistola* / *Decretales Pseudo Isidorianae* // PL 130. Col. 103–104.
11. *Tertullianus Carmen adversus Marcionem* PL. T. 2 Col.1053–1090.
12. *Бикерман Э.* Хронология Древнего мира: Ближний Восток и античность. / Пер. с англ. — М.: Срегенск МЦИФИ., 2000. — 336 с.
13. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви В 4 т. Т. 1. СПб.: Общество памяти игуменнии Таисии, 2013. — 480 с.

³⁶ «Книга Понтификов Церкви Равенны» автор Андрей Агнелл Равеннский (805–846).

³⁷ «О Деяниях английских епископов» автор Вильгельм Мальмсберийский (1090–1143).

14. Желтов М. С. Анафора // Православная Энциклопедия Т. 2 — М.: Православная Энциклопедия 2001. — 752 с.
15. Задворный В. Л. История Римских пап от Феликса до Пелагия Т. II — М.: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1997. — 198 с.
16. Задворный В. Л. Сочинения Римских понтификов эпохи поздней Античности и раннего Средневековья (I–IX вв.). — М.: Издательство Францисканцев, 2011. — 480 с.
17. Королев А. А. Liber Pontificalis // Православная Энциклопедия Т. 45. — М.: Православная Энциклопедия, 2015. — 751 с.
18. Королев А. А. Лжеисидоровы декреталии // Православная Энциклопедия Т. 40 — М.: Православная Энциклопедия, 2015. — 751 с.
19. Митрофанов А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV–V вв.) М.: Крутицкое Патриаршее подворье Общество любителей церковной истории, 2006. — 626 с.
20. Пономарев А. В. Апостольское предание // Православная Энциклопедия Т. 3 — М.: Православная Энциклопедия 2001. — 752 с.
21. Фокин А. Р. Латинская Патрология, том 1, М.: Греко-латинский кабинет, 2005 362 с.
22. Duchesne L. Le Liber Pontificalis T. I Paris.: Ernest Thorin Edrieur, 1886. — 536 p.
23. Lightfoot J. B. The Apostolic Fathers: A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations. — London.: Macmillan and CO., 1890. — 619 p.
24. Platner S. B. Via Lata // A Topographical Dictionary of Ancient Rome London: Oxford University Press, 1929 [электронный ресурс] URL: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazette er /Places/Europe/ Italy/ Lazio/Roma/Rome/_Texts/PLATOP*/Via_Flaminia.html (Дата обращения к ресурсу 17.02.17).
25. Shotwell J. S. The Book of the popes (Liber Pontificalis) — New York.: Columbia University Press, — 1916. — 169 p. [Электронный ресурс] URL: <https://www.questia.com/read/985469/the-book-of-the-popes-liber-pontificalis> (Дата обращения к ресурсу: 12.11.2015).

СИРИЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ

Из всех ранних переводов Священного Писания именно сирийские вызвали больше всего споров среди современных ученых. Причина отчасти в том, что переводы и исправленные версии Писания на сирийском языке очень многочисленны, а отчасти в том, что свидетельства об их взаимосвязях весьма неопределенны и посему представляют немалый научный интерес. По словам Эберхарда Нестле, «ни одна из ветвей древней церкви не сделала так много для перевода Библии на свой родной язык, как сироразычная»¹.

I. Переводы Ветхого Завета

Живший в IX веке яковитский еп. Мосульский Моисей бар Кефа в своем труде «Гексамерон» упоминает два перевода Ветхого Завета на сирийский язык. По его словам, один из них, названный «Пешитта», является переводом с еврейского текста, а другой, так называемая Сиро-гекзапла, — с греческого. Рассмотрим каждый из них подробнее.

Пешитта (сир. ܦܫܝܬܬܐ — простая) — наиболее известный сирийский перевод Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Это название, впервые встречающееся у выше упомянутого еп. Моисея бар Кефа, было, по словам С. Брока, дано этому переводу для отличия его от переводов VII века: Сиро-гекзаплы и перевода Нового Завета Фомы Харкальского². У ранних авторов Пешитта именуется как «Сирийская» Библия³.

Время, место и среда происхождения ветхозаветной Пешитты точно не установлены, однако можно сказать следующее:

1. Сирийский перевод Ветхого Завета, скорее всего, сложился к кон. II — нач. III в., хотя отдельные книги могут иметь и более раннее происхождение: о существовании сирийского перевода Ветхого Завета было известно свт. Мелитону Сардийскому (†194/95), и, помимо этого, древние

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002. С. 4.

² *Brock S.* The Bible in the Syriac Tradition. English Version Gorgias Press LLC. 1993. P. 17.

³ Там же.

сир. Евангелия адаптировали некоторые ветхозаветные цитаты к тексту Пешитты⁴.

2. Этот перевод является коллективным трудом разных переводчиков, который, по-видимому, формировался на протяжении длительного периода времени.

3. Все переводчики работали с еврейским, не вокализированным, но опирающимся на «некую устную традицию чтения»⁵ текстом. Однако, в некоторых книгах мы видим связь с другими переводами Ветхого Завета. Например, в Пятикнижии, в книгах Паралипоменон и других заметны связи с таргумами⁶. Долгое время многие исследователи считали, что Пешитта является переводом не с еврейского текста, а с некоего, не дошедшего до нас, палестинского «прототаргума», и, местами, с арамейских таргумов. Согласно другой гипотезе, переводчики пользовались еврейским текстом, иногда обращаясь к арамейскому таргуму. Также одним из исследователей было выдвинуто предположение, что на Пешитту так повлияли устные таргумоподобные традиции, а не палестинский таргумический протограф⁷. Единственной книгой Ветхого Завета, где связь Пешитты с таргумом неоспорима, является книга Притч Соломона, однако нельзя утверждать наверняка, что именно таргум происходит от Пешитты, а не наоборот.

Помимо таргумов, переводчики пользовались LXX: при переводе книг некоторых пророков в трудных местах они сверялись с LXX. И также, за исключением Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, которая переведена с еврейского, все неканонические книги, вошедшие в состав Пешитты, переведены из LXX.

Следует заметить, что Пешитта содержит меньше разночтений с МТ, чем Септуагинта, но больше, чем таргумы и Вульгата.

4. Предметом споров остается вопрос о среде происхождения Пешитты Ветхого Завета. Связи с таргумами некоторых книг приводят нас к выводу, что переводчики, по крайней мере этих книг, были, вероятно,

⁴ Грилихес Л., свяц., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г. Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки. // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/%D0%91%D0%98%D0%91%D0%9B%D0%98%D0%AF%20IV%20%D0%9F%D0%95%D0%A0%D0%95%D0%92%D0%9E%D0%94%D0%AB.html>.

⁵ Там же.

⁶ Brock S. The Bible in the Syriac Tradition. P. 17

⁷ Грилихес Л., свяц., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г. Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки.

иудеями, а не христианами. Однако, в других книгах присутствуют свидетельства, указывающие на то, что их переводили христиане, которые, вероятно, имели иудейское происхождение, поскольку иначе было бы трудно объяснить их знание древнееврейского языка. Существует гипотеза, что «одна часть ветхозаветной Пешитты (возможно, Пятикнижие) была создана в определенной иудейской общине, а др. (напр. Псалтирь) – в ней же, но уже после обращения ее членов в христианство»⁸.

Сиро-гекзапла – сирийский перевод, выполненный с Септуагинты, в 616 г. еп. Павлом Тельским, работавшим в коптском монастыре Энатон, расположенного недалеко от Александрии. Вместо использования обычного текста Септуагинты, Павел работал с оригеновской редакцией Септуагинты, приведенной в более полное соответствие с еврейским текстом. Пересмотр Септуагинты был проведен Оригеном в нач. III века. Этот текст был включен в Библию, известную как Гекзапла («шесть раз»), содержащую, вероятно, шесть разных библейских текстов: еврейский текст, сначала написанный оригинальным письмом и затем в греческой транскрипции; два еврейских греческих перевода (Акилы и Симмаха); пересмотренный Оригеном текст Септуагинты; и другой греческий перевод Феодотиона. Еп. Павел перевел пятую колонну, содержащую выверенный текст Септуагинты, но на полях иногда он включал сведения из других столбцов. Именно по этой причине его перевод сегодня известен как Сиро-гекзапла. Данный перевод зеркально отражает особенности греческого текста, что, учитывая, что Гекзапла Оригена была утеряна, за исключением нескольких фрагментов, оказалось на руку для современных исследователей.

II. Переводы Нового Завета

По всей видимости, древнейшим сирийским переводом Нового Завета был т. н. **Диатессарон**, по преданию составленный ок. 160 г. сирийским апологетом Татианом, учеником мч. Иустина Философа. Перевод представлял собой гармонию из 4 канонических Евангелий. Диатессарон использовался сирийцами до V в. и был выведен из употребления еп. Раввулой Эдесским и еп. Феодоритом Кирским. В IV в. прп. Ефрем Сирийский написал комментарий на Диатессарон, который до сих пор остается одним из главных источников этого памятника. Отдельные следы

⁸ Грилихес Л., свящ., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г. Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки.

и фрагменты Диатессарона сохранились как на христианском Западе, так и на христианском Востоке. Сказать на каком языке был изначально написан Диатессарон, на сирийском или на греческом, не представляется возможным, так как существуют свидетельства в пользу обеих точек зрения.

Древняя версия (Vetus Syra, VS) известна всего по 2 рукописям, содержащим только Евангелия. Одна традиционно обозначается как Кьюртоновская (Codex Curetonianus [Add 14451], sys), по имени У. Кьюртона, издавшего ее в 1858 году. Вторая, обозначаемая, как Синайская (Sinaiticus [Sinai syr. 30], sys), хранится в монастыре вмц. Екатерины на Синае.⁹ Vetus Syra датируется временем после Диатессарона, от кон. II до нач. IV века. Эта версия довольно значительно отличается от Пешитты Нового Завета: переводчик, видимо, обладал иной формой греческого текста Нового Завета, чем та, которой пользовался переводчик Пешитты. Язык VS архаичен, в нем встречаются даже диалектные формы, характерные для палестинско-арамейского диалекта.¹⁰

Пешитта Нового Завета есть результат переработки более древней версии VS с целью приближения ее к греческому оригиналу. Считается, что эта редакция была сделана еп. Раввулой Эдесским и вытеснила как Диатессарон, так и Древнюю версию. Учитывая, что Пешитта используется и в монофизитской, и несторианской Церквях, она возникла и обрела авторитет не позже сер. V века. Пешитта НЗ представлена большим количеством рукописей. В целом константность текста Пешитты очень высока. Он считается стандартным текстом сир. НЗ и используется всеми сирийскими Церквями. Рукописи Пешитты, несмотря на их небольшое количество, отличаются единообразием текста. Пешитта Нового Завета содержит только те книги, которые были признаны Сирийской Церковью, а именно: Евангелия, Деяния апостолов, Послания апостола Павла, апостола Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна. 2-е Петра, 2-3-е Иоанна, Иуды и Откровение в Пешитте не были переведены на сирийский язык до VI века и посему отсутствовали.

Филоксеновская версия (Ph) была переработкой Пешитты НЗ, сделанной в 508 г. монофизитским писателем и богословом Филоксеном Маббугским. Текст этого перевода был утерян, единственное, чем располагает в настоящая время наука, - это цитаты, сохранившиеся

⁹ Brock S. The Bible in the Syriac Tradition. P. 27.

¹⁰ Грилихес Л., свящ., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г. Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки.

в толкованиях на Евангелие, написанные самим Филоксеном, демонстрирующим, что Ph по существу есть Пешитта НЗ, отредактированная в монофизитском духе.

Перевод Нового Завета Фомы Харкальского (Harcleana) был сделан в 616 г. Этот перевод отличается высоким буквализмом. В состав его входит весь Новый Завет. В отличие от Филоксеновская версия, причина создания которой была в основном в богословских нюансах, в переводе Фомы Харкальского основной акцент ставится на филологической точности: каждой частице греческого текста строго соответствует такая же в сирийском. Версия Фомы получила широкое распространение у яковитов и часто используется в лекционных курсах вместо Пешитты. Большинство рукописей этой версии содержат только Четвероевангелие.

Христианский палестино-арамейский перевод Нового Завета существовал, вероятно, с V века, чему свидетельством является опубликованный А. Смит-Льюис и М. Данлоп Гибсон в 1897 г. палестинский лекционный курс с евангельскими чтениями. Существуют названия 6 источников, на основании которых можно выделить этот перевод: 1) палимпсест кодекса Иоанна Лествичника с фрагментами Мф и Мк; 2) сирийские фрагменты К. Тишендорфа (Деян, Втор, Ис, Притч, Иов), опубликованные Пигулевской; 3) фрагменты из каирской генизы, содержащие Иер и 2 Цар, Числ 4-6, 1-2 Кол, 1 Фес, 1 Тим и Тит и ряд др. мелких фрагментов; 4) фрагменты из генизы дамасской мечети, содержащие частично Быт, Исх, Числ, 1 Самуил, Сир, отрывки Четвероевангелия и Послания ап. Павла; 5) фрагменты из частных коллекций; 6) сирийский палимпсест Зосимы из коллекции М. Шёна из Осло, изданный в 1996 г. А. Дерёмо¹¹.

Итог: не смотря на то, что сирийский язык на Западе был включен в число университетских дисциплин еще в XIV веке в России на данный момент лишь единицы занимаются его исследованием. Как было показано в данном докладе, сирийские переводы Библии, и другая сироязычная литература, представляют огромный научный интерес. Необходимо налаживать научную деятельность в этом направлении, особенно в духовных школах и перенимать опыт западных исследователей.

¹¹ Грилихес Л., свящ., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г. Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки.

Источники и литература

1. *Мецгер Б. М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002.
2. *Brock S.* The Bible in the Syriac Tradition. English Version Gorgias Press LLC. 1993.
3. *Гриликес Л., свящ., Муравьев А. В., Васильчева Ю. Г.* Библия. IV. Переводы. Переводы Б. на древние языки. // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/%D0%91%D0%98%D0%91%D0%9B%D0%98%D0%AF%20IV%20%D0%9F%D0%95%D0%A0%D0%95%D0%92%D0%9E%D0%94%D0%AB.html>.

А. К. Мотин*

УЧЕНИЕ О ПРЕДАНИИ В ТРУДАХ МИТР. СТЕФАНА (ЯВОРСКОГО)

Митрополит Рязанский Стефан (Яворский) результатом своей святительской деятельности завещал потомкам главный труд своей жизни — «Камень веры».

Это очень большое произведение, излагающее основы Православной Веры. Состоит из 12 трактатов, посвященных разъяснению и апологии основных христианских догматов. Естественно предположить, что один из трактатов носит название «Догмат о преданиях» и посвящен объяснению этого догмата. Очевидно, что разбирая богословские воззрения Стефана Яворского на учение о предании следует взять за основу именно этот труд.

Трактат имеет трёхчастную структуру:

1. Вводную часть, в которой излагаются основные понятия.
2. Положительную часть, в которой приводятся доказательства правильности догмата, разбираемого в данном трактате.
3. Полемическую часть, в которой собраны основные возражения протестантов, а также ответы на эти возражения.

Во вводной части митрополит Стефан дает определение Священного Предания. Под ним он понимает «некое учение, не записанное в Священном Писании, то есть в Библии, но преемственно и последовательно передающееся друг другу. Это учение бывает и записанным, но не в Библии, то есть не в Священном Писании, а в книгах святых Отцов, пастырей и учителей Святой Церкви».¹

Как видно, данное определение вполне соотносится с формулировкой, приводимой святителем Филаретом Московским в Пространном христианском катехизисе Православной Кафолической Восточной церкви, где говорится, что:

1. Под Священным Преданием понимается то, что словом и примером истинно верующие и чтущие Бога люди передают друг другу и предки передают своим потомкам: учение веры, закон Божий, Таинства и священные обряды.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Стефан Яворский, митр. Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. — СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. — С. 492.

2. Все истинно верующие, соединенные Священным Преданием, по устройению Божию преемственно и в единстве, составляют Церковь, которая и есть хранительница Священного Предания...²

Очевидно, что митрополит Стефан понимает Предание в самом широком смысле (например, поместные богослужебные традиции, хранимые только отдельными церквами или народами — это тоже Предание)³.

Под Преданием он понимает также постоянное право решать церковные вопросы посредством созыва соборов («У нас ради такого случая есть Вселенские и Поместные Соборы, учителя, богодухновенные Отцы, которые согласуются между собой в Догматах и в толковании Священного Писания, короче говоря, у нас есть Святая Кафолическая Церковь, как всенародное судилище, к которому показывает путь Сам Христос»⁴).

Во второй части трактата собраны главы, доказывающие определение Священного Предания, приведенного во вводной части.

Имеются главы, излагающие свидетельства о Предании из Ветхого Завета (глава 1), Нового Завета (глава 2), из решений Вселенских Соборов и Соборных решений (главы 3 и 6), приведены свидетельства Святых Отцов (глава 4).

В начале XX века прот. Иоанн Морев провел подробное исследование «Камня Веры» на предмет влияния других авторов. Было установлено, что главный труд жизни митрополита Стефана имеет очень много заимствований у латинских западных писателей Роберто Беллармина и Мартина Бекана.

В частности, в положительной части данного трактата встречаются главы, практически дословно переведенные из труда Беллармина против протестантов. Например, это касается свидетельств о Предании из Священного Писания.⁵

Тем не менее следует отметить, что в рассматриваемом трактате Стефан Яворский, несмотря на многие заимствования, проявил самостоятельность в рассуждениях по тем вопросам, по которым позиция

² *Филарет Московский, свят.* Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. — М.: Сибирская Благовозвонница, 2013. — С. 8.

³ *Стефан Яворский, митр.* Камень веры ... — С. 493.

⁴ *Стефан Яворский, митр.* Камень веры ... — С. 506.

⁵ *Морев И., прот.* Камень веры митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. — СПб., 1904. — С. 217.

католического богословия очевидным образом не согласуется с православным учением.

В качестве такого примера можно указать на главу 6 о Соборах и их решениях.⁶ Данная глава представляет наибольший интерес в положительной части трактата, так как из неё проистекает ряд интересных следствий.

Как указано в вводной части, что сама Церковь является хранительницей Священного Предания. Но в то же время Церковь являет себя в полноте именно в виде Соборов. Следовательно Соборы являются хранителями Предания.

В свете вышесказанного встает вопрос об источниках догматического учения Православной Веры: является ли Предание источником догматического учения? Современный исследователь прот. Павел Хондзинский при анализе воззрений Стефана (Яворского) отмечает, что митрополит в некоторых местах своего фундаментального труда «Камень веры» в качестве источника для догматического учения Церкви приводит одновременно и Священное Писание, и Священное Предание.⁷ По мнению прот. Павла подобное воззрение не согласуется с трудом Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии», а также со вторым правилом Седьмого Вселенского Собора, которые говорят об едином источнике догматического учения Церкви: «божественных Писаниях».⁸

Впрочем слишком строго относиться к данному недостатку не стоит, потому что сам митрополит Стефан в другом месте «Камня веры» отмечает приоритет Священного Писания в определении догматического учения. Он пишет, что Святая Церковь признает решения Соборов только в той степени, в какой они являются правильными толкователями Священного Писания!⁹

Вышеописанный пример разночтений митрополита Стефана (Яворского) можно списать на то, что он не пытался создать единую стройную богословскую систему. Нужно отметить, что подобные обвинения периодически звучат в его адрес. Например, с подобной критикой выступал

⁶ Морев И., прот. Камень веры митрополита Стефана Яворского. — С. 217.

⁷ Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. САМАРИНА). — СПб.: Издательство «Аксион эстин», 2011. — С. 21.

⁸ Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович. — С. 22.

⁹ Стефан Яворский, митр. Камень веры ... — С. 520-521.

Ю. Ф. Самарин, который был принципиальным противником всяких «систем» и считал их присущими только западной, но не православной традиции.¹⁰ Если быть точным, то здесь звучат сразу два обвинения: в создании системы и в западном (католическом) влиянии.

Первое обвинение не сложно опровергнуть: стройности и последовательности труду митрополита Стефана часто недостает. Создается впечатление, что он для апологии православных догматов собирал все аргументы, какие только находил. Даже если эти аргументы использовались католическими богословами.

Что же касается обвинения в католическом влиянии на богословие митрополита Стефана, то ряд исследователей (в том числе прот. Павел Хондзинский) считают эту точку зрения преувеличенной. Несмотря на то, что Стефан Яворский в значительной степени составил «Камень веры» из заимствований, следует отметить и определенную самостоятельность Яворского в рассматриваемом трактате обнаруживается главным образом в следующих приемах:

1. По сравнению с первоисточниками он иногда изменяет порядок изложения одних и тех же мыслей.

2. Иногда распространяет готовое содержание своими мыслями и замечаниями.

3. Чаще всего делает сокращение трудов Беллармина и Бекана.

4. Удаляет при изложении явные католические тенденции. Впрочем в полной мере от них избавиться не удалось и некоторые из них присутствуют в трактате «Камня веры» в учении о предании в широком смысле и в догматическом несовершенстве Священного Писания.

Как уже упоминалось, в изложенном понятии Предания (в широком или отвлеченном смысле) находит свое основание мысль «Камня веры» о неполноте и недостаточности Священного Писания в отношении к заключающемуся в нем догматическому учению. Если Священное Предание понимается, как источник всего религиозно-нравственного ведения Церкви, то понятно, что Священное Писание, как только часть этого предания, является сравнительно с ним несовершенным и неполным. Мысль о неполноте догматического учения Священного Писания выражается отчасти в самом главном положении трактата «Камня веры» о Священном Предании: «не вся яже к вере предлежат, в священном писании писана суть... а без преданий, священное писание несть к вере доволно».

¹⁰ Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. — С. 23.

Полемическая часть трактата практически полностью состоит из протестантских возражений и полемических ответов на них, заимствованных у Беллармина и Бекана.¹¹

Так как эта часть трактата ориентирована именно против взглядов протестантов (так как первоисточник писался католическими богословами), то здесь раскрывается учение о недостаточности в деле веры одного Священного Писания, а также доказывается необходимость дополнительного средства к уразумению Священного Писания, которое находится в Священном Предании.

Источники и литература

1. *Морев И., прот.* Камень веры митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противополопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. — СПб., 1904. — 372 с.
2. *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. V. М., 1880. — 464 с.
3. *Стефан Яворский, митр.* Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. — СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. — 768 с.
4. *Филарет Московский, свят.* Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. — М.: Сибирская Благовонница, 2013. — 160 с.
5. *Хондзинский П., прот.* Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. САМАРИНА). — СПб.: Издательство «Аксион эстин», 2011. — 64 с.

¹¹ *Морев И., прот.* Камень веры митрополита Стефана Яворского. — С. 217.

Г. В. Муреня*

КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР ПЕРЕВОДОВ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ НА БЕЛОРУССКИЙ ЯЗЫК

В этом году в Республике Беларусь празднуется пятистолетие с момента издания первой печатной Библии на старобелорусском языке. Она была издана в Праге в 1517 году Франциском (Георгием) Скориной. Правда тогда была издана лишь одна книга Ветхого Завета — Псалтирь. Однако, актуальность темы доклада не только в этом. Дело в том, что сейчас в Белоруссии настал период национального возрождения. Поэтому у людей появился интерес к белорусскому языку. Интерес к родному языку может поспособствовать в деле проповеди Евангелия. Но для этого необходимо иметь Священное Писание на родном языке, чтобы люди видели, что Церкви не безразлично то, что волнует людей и имеет огромное значение для них. Поэтому тема переводов Священного Писания на белорусский язык это тема христианской проповеди в Республике Беларусь.

Первым белорусским, точнее старобелорусским, переводом считается печатное издание Франциском (Георгием) Скориной Псалтирь в 1517 году. Далее до 1520 года вышло 23 книги Ветхого Завета. О языке издания Скорины ведутся споры до сих пор. Часть исследователей, таких как А. Соболевский и И. Волк-Леванович, настаивают на том, что язык перевода — церковнославянский со вставками простонародных слов. Другие же, такие как П. Владимиров и А. Паруков, склоняются к мнению, что язык переводов Скорины — старобелорусский.¹

Вторым по значимости переводом на старобелорусский язык в XVI веке является перевод Василия Тяпинского. Сохранилось лишь одно его издание Евангелия. Это издание состоит из Евангелия от Марка, Евангелия от Матфея и начала Евангелия от Луки. В этом издании было два столбика: в одном был церковнославянский текст, а в другом — старобелорусский. Однако надо отметить, что сам Василий Тяпинский был

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: Хазанова К. Л. Роля Францыска Скарыны ва ўдасканаленні прыёмаў і сродкаў старабеларускай мовы // Репозиторий УО «Гомельский государственный университет имени Францыска Скарыны» / URL: <http://repo.gsu.by/bitstream/123456789/3162/1/Францыск%20Скарына.pdf> (дата обращения 10.03.2017).

протестантом, а позже и вообще антитринитарием, что в свою очередь не могло не отразиться в его переводе.²

Существовали и другие издания библейских книг существовавших в этот исторический период — XVI век. Первым из них идет свод Библии, составленный **Матфеем Десятым (1502-1507 годы) и диаконом Федором (1514 год)**, который позднее стал называться «белорусским». Также не установлено авторство перевода **11 книг Ветхого Завета** датируемых XIV-XVI веками. В это же время перевел Священное Писание **архимандрит Супрасльского монастыря Сергей Кимварь**. В список переводов необходимо включить изданное в **Заблудове в 1568 (1569) году Иваном Федоровым и Петром Мстиславцем Учительское Евангелие** на белорусском языке, в котором разъяснялось Священное Писание.³

Дальше вплоть до XX века, по ряду причин, библейские книги на территории современной Беларуси не переводились.

Весь XX век характеризуется появлением большого количества произведений на белорусском языке. Соответственно в этот период происходит становление белорусского языка. Литературные произведения на белорусском языке выходят не только на территории современной Беларуси, но и за рубежом. Там их пишут и издают белорусские эмигранты. Литературный бум не оставил без внимания и книги Священного Писания. Потребность в книгах Ветхого и Нового завета, а так же другой литературы религиозной направленности на родном языке является показателем национального и духовного возрождения каждого народа. Но при этом переводы настолько разные, что даже если судить по названиям изданий, то можно прийти к выводу, что это разные языки. Так, например слово Евангелие имело разные аналоги и в разных переводах: Евагелье — Евангелле — Евангеле — Эвангеле — Эвангельле — Эванэлія. Переводы имеют огромное количество различий даже в написании имен собственных. Использовались так же разные способы написания: большинство используют кириллицу, но встречаются переводы использовавшие латиницу.⁴

² См.: *Василий Тяпинский* // Краткая история Беларуси за последнюю 1000 лет / URL: <http://history-belarus.by/pages/figures/tiapinsky.php> (дата обращения 10.03.2017).

³ *Чарота И. А.* Церковь и белорусский язык // Электронная библиотека БГУ / URL: <http://elibr.bsu.by/handle/123456789/56791> (дата обращения 10.03.2017).

⁴ *Чарота И. А.* Церковь и белорусский язык // Электронная библиотека БГУ / URL: <http://elibr.bsu.by/handle/123456789/56791> (дата обращения 10.03.2017).

Большое значение для рассмотрения того или иного перевода имеет конфессиональная принадлежность переводчиков. Так, например, католические переводчики используют в переводах большое количество латинизмов, полонизмов (т. к. рядом с Беларусью находится Польша, где доминирующей религией является католицизм, поэтому большинство католических священников в Беларуси из Польши) и терминов свойственных католической богословской традиции. В то же время протестантские переводчики старались максимально упростить текст, чтобы его мог воспринимать простой человек. Также различается и канон книг Священного Писания.

Не меньшее значение в переводе имеет текст-оригинал. Так для перевода брали за основу: греческий, церковнославянский, Синодальный, латинский или польский текст.

Первой попыткой перевести Священное Писание на формирующийся белорусский литературный язык сделал католический священник **Ильдефонс Бобич** в 1912-1921 годы⁵. Он перевел только воскресные чтения Евангелия. Для перевода И. Бобич использовал латиницу. Это перевод не был особо признан.

Первый полноценный перевод Нового Завета осуществили два белоруса: баптистский пастор **Лука Декуть-Малей** и литератор, деятель белорусского национального возрождения **Антон Луцкевич**. Надо сказать, что Антон Луцкевич присоединился к работе позже и в основном занимался правкой переводов Л. Декуть-Малей. Британское библейское общество, изначально негативно оценившее это дело, с 1926 по 1931 года напечатало переводы Нового Завета и Псалтири. Одним из принципов перевода было издание Нового Завета на понятном языке для простого народа. Интересной особенностью является то, что на обложке первых 25 000 экземпляров этого издания изображен православный шестиконечный крест (без благословения православных иерархов).⁶

Активная работа протестантов по переводу Священного Писания на белорусский язык заставило активизироваться католиков в этой области. Так за XX в. выходят переводы — **А. Станкевич** (текст Священного Писания, предназначенный для литургического

⁵ Niadzielašnja Ewanhielii i nawuki / Ildefons Bobič; pad redakcyjaj Ad. Stankiewiča. 3 Ć. — Wilnia, “Krynica”, 1922.

⁶ См.: *Пікарда Г.* Досьлед пачаткаў беларускага перакладу Новага Запавету і Псальмаў (1931) // *Рэфармацыя ў Беларусі* / URL: <http://belreform.org/pratest/pikarda.php> (дата обращения 10.04.2016).

употребления)⁷, **В. Гадлевского** (1939 г., перевод 4-ех Евангелий и Деяний Апостольских)⁸, **П. Татариновича** (1954 г.⁹, 1974 г.¹⁰, весь Новый Завет кроме книги Апокалипсиса), **В. Чарнявского** (вся Библия, его перевод был издан после его смерти)¹¹.

За XX в. выходит ряд переводов изданных за границей: **М. Мицкевич** (около 1960 г., изданы переводы Евангелия от Матфея и от Марка¹², а переводы Евангелия от Луки и от Иоанна находятся в архиве Библейской Комиссией Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата), **Я. Станкевич** (1974 г.)¹³, **Н. Мацукевич** (1988 г., Напрестольное Евангелие)¹⁴, и др. Их переводы характеризуются наличием новых слов появившихся в законсервированной эмигрантской среде и не понятные коренным белорусам.

Католическая Церковь в Беларуси приняла решение издать современный белорусский перевод. В 2013 г. секция по переводу литургических текстов и официальных документов Костела при Конференции Католических Епископов в Беларуси издала весь Новый Завет. Основанием для этого перевода явилось критическое издание латинского Нового Завета — *Nova Vulgata*. Поэтому в новом переводе нет некоторых стихов, считающихся поздними вставками: Мф.17:21, 1Ин.5:7б-8а и др.¹⁵

Белорусская православная церковь также приняла решение о переводе Священного Писания на белорусский язык, как только это стало

⁷ Božaje slova : lekcyi, Evanelii i pramovy na niadzieli i sviaty / Ad. Stankievič. — Lvoŭ; Vilnia: Bielaruskaje Katolickaje Vydaviectva, 1938. — 372 c.

⁸ Čatry Evangelii i Apostalskija Dzei | Peralazyu i padau vyjasnienni ks. mhr Vincent Hadleuski. — Wilnia, 1939. — 417 s.

⁹ Sviataja Evanelija i Apostalskija dziei / pieraklaŭ i padaŭ vyjasnienni Piotr Tatarynovič. — Rym : Vydaviectva Bielaruskaj Relihijna-Adradzenskaj Časopisi “Znič”, 1954. — 636 c.

¹⁰ Listy šviatych apostalaŭ | pieraklaŭ i padaŭ vyjasnienni Piotr Tatarynovič. — Rym : Vydaviectva Bielaruskaj Relihijna-Adradzenskaj Časopisi “Znič”, 1954. — iv, 403 c.

¹¹ Библия. Книгі Святога пісання Старога й Новага Запаветаў. / [На падставе рукапісаў Ул. Чарняўскага; Навук. рад. пер. Ж. Некрашэвіч-Кароткая; праф. Оксфардскага універсітэта Джон Элволд]. — Мн.: Біблейскае Таварыства ў РБ, 2012. — 1120 с.

¹² Мацьвैया й Марка Сьвятое Евангелье | Пераклад: Міхася М. Міцкевіча | Рэдагаваньне, склад і друк — Міколы Прускага. — Grand Rapids, Michigan, USA, 1998. — 121 с.

¹³ Сьвятая Бібія: Книгі сьвятога пісьма Старога й Новага закону | 3 мовы габрэйскае а грэцкае. — Нью Ёрк, 1973. — 840 + 260 с. (Пераклад Я. Станкевіча і М. Гітліна).

¹⁴ Напрестольнае сьвятое Евангелле / Уклад. архіепіскап Мікалай, першы герарх БАШЦ. — Таронта (Антарыё), 1988. — XXIV, 316, 148 с.: ілл., факсім.

¹⁵ См.: Новы Запавет // Catholic.Бу: Рыма-Каталіцкі Касцёл у Беларусі / URL: <http://catholic.by/2/libr/bible.html> (дата абраценьня 10.04.2016).

возможно. Перевод Нового Завета осуществила Библейской Комиссией Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата (БК БПЦ). БК БПЦ была создана в 1989 году с целью перевода Священного Писания на белорусский язык. Комиссию возглавил митрополит Минский и Гродненский Филарет (Вахромеев), Патриарший экзарх всея Беларуси. Первым результатом работы комиссии стал перевод Евангелия от Матфея, изданный в 1991 году на четырех языках: греческом («Текст большинства»), церковнославянском, русском (Синодальный перевод) и белорусском¹⁶. На сегодняшний день БК БПЦ перевела весь Новый Завет и происходит подготовка к его изданию.

Сегодня появилась еще одна группа переводчиков. Она образовалась благодаря ежегодному Конгрессу исследователей Белоруссии, который проходит в Каунасе (Литва). Начиная с 2011 года существует секция «Беларуская Біблія. Праблемы і перспектывы навуковага перакладу на беларускую мову» («Белорусская Библия. Проблемы и перспективы научного перевода на белорусский язык» — перевод автора работы). На этом же конгрессе в 2012 году была образована рабочая группа квалифицированных специалистов для научного перевода Библии на современный белорусский язык — с языков оригиналов (еврейского и греческого). Группа состоит более чем из десяти специалистов в различных сферах. Среди них можно назвать профессора Ирину Дубенецкую, переводчика С. Щупа и др. Что касается конфессионального вопроса, то в группе переводчиков находятся представители всех основных конфессий Республики Беларусь. Эта группа поставила себе цель — сделать единый, понятный, современный белорусский перевод Библии. В 2017 году планируется издание трех фрагментов — Песнь песней, первые четыре главы Книга Бытия, Евангелие от Иоанна. В издании также будут включены комментарии, в которых будут даны объяснение трудных мест перевода, а так же разночтения между разными вариантами перевода.¹⁷

На сегодняшний день существует три полных перевода книг Ветхого и Нового Заветов были выполнены тремя авторами: Яном Станкевичем (только канонические книги Библии), Василием Семухой (2002 г., только

¹⁶ См.: Евангелие Господа нашего Иисуса Христа (от Матфея) на четырех языках эллинском, славянском, российском и белорусском с параллельными местами. — Минск: Белорусский Экзархат, 1991. — С. 237.

¹⁷ См.: Раманчук С. Ірына Дубянецкая: Біблія чакае перакладу на жывую сучасную беларускую мову // Беларускае Радыё Рацыя /URL: <http://www.racyja.com/kultura/iryna-dubyanetskaya-bibliya-chakaе-perakl> (дата обращения 25.03.2017).

канонические книги Библии)¹⁸, католическим священником Владиславом Чарнявским. Существует восемь переводов всего Нового Завета авторами, которых являются: Лука Дзекуть-Малей, Антоний Бокун (2014 г.)¹⁹, Анатолий Клышко (2014 г.)²⁰, секция по переводу литургических текстов и официальных документов Костела при Конференции Католических Епископов в Беларуси (2013 г.), Библейская Комиссия Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата (2017 г.) и в том числе все выше перечисленные переводчики. А также ряд других переводов различных авторов книг Ветхого и Нового Завета.

К сожалению, не смотря на такое огромное количество переводов, на данный момент не существует единого общепринятого перевода, что является актуальной проблемой и на сегодняшний день.

Источники и литература

1. Би́блия. Кні́гі Свято́га пі́сання Старо́га й Нова́га За́паве́таў. / [На падста́ве рукапісаў Ул. Чарняўскага; Навук. рад. пер. Ж. Некрашэвіч-Кароткая; праф. Оксфардскага універсітэта Джон Элволд]. — Мн.: Біблейскае Таварыства ў РБ, 2012. — 1120 с.
2. Би́блия. Кні́гі Сьвято́га Пі́сання Старо́га і Нова́га За́паве́ту. — Duncanville, USA: World Wide Printing, 2002. — 1534 с.
3. Во́жае сло́ва : лекцыі, Еванеліі і прамовы на няздзіелі і сьвяты / Ад. Станькевіч. — Лвоў; Вільня: Беларускае Като́ліцкае Выда́вецтва, 1938. — 372 с.
4. Евангелие Господа нашего Иисуса Христа (от Матфея) на четырех языках эллинском, славянском, российском и белорусском с параллельными местами. — Минск: Белорусский Экзархат, 1991. — С. 237.
5. Listy świątyh apostołaŭ | pierakłaŭ i padaŭ vyjasnienni Piotr Tatarynowiç. — Rym : Wydawiectwa Bielaruskaj Relihijna-Adradzenskaj Časopisi «Zniç», 1954. — iv, 403 с.
6. Мацьвэя й Марка Сьвятое Евангельле | Пераклад: Міхася М. Міцкевіча | Рэдагаваньне, склад і друк — Міколы Прускага. — Grand Rapids, Michigan, USA, 1998. — 121 с.
7. Напрасольнае сьвятое Евангелле / Уклад. архіепіскап Мікалай, першы герарх БАПЦ. — Таронта (Антарыё), 1988. — XXIV, 316, 148 с.: ілл., факсім.

¹⁸ Би́блия. Кні́гі Сьвято́га Пі́сання Старо́га і Нова́га За́паве́ту. — Duncanville, USA: World Wide Printing, 2002. — 1534 с.

¹⁹ Новы За́павет. Кні́га Прыповесьцяў / Пераклад А. Бокун — Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2016. — 511 с.

²⁰ Новы За́павет Господа нашего Ісуса Хрыста / Пераклад з грэцкай мовы А. Клышко — Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2014. — 600 с.

8. Новы Запавет Господа нашэго Ісуса Хрыста / Пераклад з грэцкай мовы А. Клышко — Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2014. — 600 с.
9. Новы Запавет // Catholic.Ву: Рыма-Каталіцкі Касцёл у Беларусі / URL: <http://catholic.by/2/libr/bible.html> (дата абрацэння 10.04.2016).
10. Новы Запавет. Кніга Прыповесьцяў / Пераклад А. Бокун — Мінск: Пазітыў-цэнтр, 2016. — 511 с.
11. Niadzielašnija Ewanhielii i nawuki / Ildefons Bobić; pad redakcyjaj Ad. Stankiewiča. 3 Ć. — Wilnia, “Krynica”, 1922.
12. Sviataja Ewanelija i Apostalskija dziei / pieraklaŭ i padaŭ vyjasnienni Piotr Tatarynowič. — Rym: Wydawiectwa Bielaruskaj Relihijna-Adradzenskaj Ćasopisi “Znič”, 1954. — 636 с.
13. Святая Бібля: Кнігі святога пісьма Старога й Новага закону | З мовы габрэйскае а грэцкае. — Нью Ёрк, 1973. — 840 + 260 с. (Пераклад Я. Станкевіча і М. Гітліна).
14. Ćatyry Evangelii i Apostalskija Dzei | Peralażyju i padau wyjasnienni ks. mhr Vincent Hadleuski. — Wilnia, 1939. — 417 s.
15. *Василий Тяпинский* // Краткая история Беларуси за последнюю 1000 лет / URL: <http://history-belarus.by/pages/figures/tiapinsky.php> (дата абрацэння 10.03.2017).
16. *Пікарда Г.* Досьлед пачаткаў беларускага перакладу Новага Запавету і Псальмаў (1931) // Рэфармацыя ў Беларусі / URL: <http://belreform.org/pratest/pikarda.php> (дата абрацэння 10.04.2016).
17. *Хазанава К. Л.* Роля Францыска Скарыны ва ўдасканаленні прыёмаў і сродкаў старабеларускай мовы // Репозиторий УО «Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины» / URL: <http://repo.gsu.by/bitstream/123456789/3162/1/Францыск%20Скарына.pdf> (дата абрацэння 10.03.2017).
18. *Чарота И. А.* Церковь и белорусский язык // Электронная библиотека БГУ / URL: <http://elib.bs.u.by/handle/123456789/56791> (дата абрацэння 10.03.2017).

*В. К. Мякишев**

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА В СЕМЬЕ

Каждый человек растет и развивается, влияние на эти процессы оказывает воспитание родителей, окружающая среда, в которой человек живет, школа, в которой учится и друзья, с которыми общается. Чтобы человек смог самостоятельно жить в обществе, нужно иметь соответствующее воспитание. Главной ошибкой современного общества состоит именно в том, что многие люди уверены в том, что они крупные специалисты в области воспитания.

Так воспитывать ребенка также опасно для него, как давать ему сильно действующие лекарства без прочтения инструкции по применению. Предлагаю, рассмотреть причины кризиса в духовно-нравственной сфере современного общества, что в свою очередь влияет на формирование личности ребенка и на его представления в будущем.

1. Разрушены нравственные представления о браке и семье:

– супружеские отношения стали ассоциироваться с жизнью полной безответственности, где нет понятия о жертвенной любви и нет духовного единства;

– верность в современном мире для многих перестает быть обязательным явлением, поэтому почти полностью утеряно стремление быть верным и до конца пытаться сохранять брак (в России примерно 2/3 всех семей разводятся);

– воспитание детей для супругов – тяжелое и нежелательное бремя, которое надо максимально избегать.

2. Повреждены устои семьи:

– иерархия семейных взаимоотношений перевернута или полностью разрушена;

– утрачен традиционный уклад семейной жизни;

– послушание, почитание и уважение к старшим в современной жизни плохо прививают молодому поколению.

3. Утрачено традиционное отношение к роди родителей и детей:

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

- стремление к успеху, материальному благополучию, профессиональному и общественному росту привело к катастрофическому падению социального престижа материнства и отцовства;

- многие родители стали видеть в детях одни проблемы и заботы, что является препятствием к достижению жизненных успехов (на протяжении 10 последних лет смертность в России существенно превышает рождаемость;

- из 10 зачатых детей в России, к сожалению, рождается только трое, а причина в часто совершаемых абортах, которые не осознаются как тяжкое убийство;

- количество сирот и нежеланных детей при живых родителях значительно выросло;

4. Изменились сферы семейного воспитания:

- семейное воспитание перестало восприниматься как добровольное «крестоношение», жертвенная родительская любовь и труд, которые направлены на установление духовной общности с детьми;

- из-за отсутствия навыков общения с ребенком в семейной жизни, большая часть родителей просто «откупаются» от общения со своими детьми подарками, компьютерными развлечениями и телевизором, при этом дети лишаются живого участия, поддержки и любви отца, и матери;

- преемственность семейной педагогической традиции в семье прерывается, а родители не имеют никакого представления в вопросах развития и воспитания ребенка;

- родителями сами утеряли традиционный нравственный ориентир, который должен показывать способы сохранения юношей от преступлений и страстей, но порой, отец и мать могут создать условия для греха и провоцируя личным примером;

5. Система общественного воспитания и образования не в силах сегодня изменить ситуацию, и попытки внести вклад в восстановление традиционных ценностей семьи в основном дают небольшой эффект.

6. Современное общество утратило значение слов «чистота» и «целомудрие»:

- в СМИ темы семейной, воспитательной направленности поднимаются крайне редко, но часто нагружают бессмысленной, бесполезной и второстепенной информацией, при этом показывая пошлости;

- пропаганда насилия, цинизма в сфере семейных отношений, греховных страстей «свободной любви», половой распущенности,

всевозможных извращений массовой культуры — это все стало орудием нравственного растления.

Есть несколько способов выхода из данной кризисной ситуации, а именно содействовать укреплению семьи:

1. возродить в общественном сознании ценность брака, семьи, престиж материнства и отцовства;
2. восстановления отечественной культурно-исторической и религиозной традиций;
3. развития в государстве системы социально-педагогической и духовно-нравственной поддержки семейного воспитания.

На протяжении многих веков воспитание предназначалось для развития способностей ребенка к добродетельной жизни. Эта задача выполнима, если сам образ жизни матери и отца будут соответствовать, какой они могут показать пример ребенку — это очень важно.

К сожалению, в настоящее время не каждая семья развивает духовно своих детей. Педагоги школ не в состоянии порой содействовать и помогать в формировании духовной и моральной составляющей у подрастающего поколения. Основой воспитания должно являться опыт отечественной православной педагогики, в которой предусмотрено воспитание таких важных качеств личности как послушание, доброта, любовь к окружающим людям, оказание помощи делом и словом: родителям, друзьям, нуждающимся людям.

Как хорошо писал игумен Георгий (Шестун): «Воспитание — это еще и умение организовать жизнь ребенка. Надо, чтобы у него были обязанности по дому. Надо сделать так, чтобы он тоже был занят весь день»¹. Одно слово или действие может послужить ребенку пользой, а может искалечить его внутренний мир и превратить в преступника или вредителя, ведь дети — это губки, которые все впитывают себя. Родители должны подготовиться перед тем, как прибавить в свои ряды новорожденного ребенка. И готовность должна заключаться не только в чтении, но и «Для того, чтобы успешно справляться со своими задачами, член семьи должен обладать определенными психологическими качествами»² — значит быть готовым ко многим вещам и готовым решать проблемы. Как писал Протопресвитер Василий Зеньковский: «При построении системы педагогики, отвечающей духу Православия, мы должны

¹ Игумен Георгий (Шестун). Православная семья. URL: <http://profi-rus.narod.ru/semya/pravoslavnaja-semqja-igumen-georgij--shestun.htm>.

² Эйдемиллер Э., Юстицис В. Психология и психотерапия семьи. — С 64.

стремиться использовать все богатство педагогических идей, выработанных как религиозной, так и светской педагогикой Западной Европы и Америки. Мы ищем органического синтеза всего ценного, что имеется в современной педагогике, и утверждаем, что этот органический синтез может быть выражен в полноте и сложности актуальных проблем воспитания лишь на основе христианской антропологии, как ее изъясняет православное сознание»³. Надо максимально использовать те знания, которые имеются на сегодня, и использовать ради будущих поколений. Но без поддержки государства невозможно улучшить ситуацию, которую мы имеем сегодня. Система образования в школах ориентируется на качественное обучение, а не на воспитание. Но «возвращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования и воспитания приводит нас к восстановлению утерянной полноты в сфере педагогики»⁴. Духовно-нравственный потенциал, оставленный нашими предками, сохраняемый в семьях, почти исчерпан. Ведь «какой родитель не мечтает о ребенке, который станет ему надежной опорой в старости, будет уважать и почитать»⁵. Поэтому если сегодня люди не возьмутся за ум, то последствия будут очень печальными, начало чего мы уже наблюдаем, но при должном воспитании мир станет лучше.

Источники и литература

1. *Георгий (Шестун), игум.* Православная семья. URL: <http://profi-rus.narod.ru/semya/pravoslavnaja-semqja.-igumen-georgij--shestun.htm>
2. *Эйдемиллер Э., Юстицкис В.* Психология и психотерапия семьи.
3. *Зеньковский В, протопресв.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. URL: http://www.odinblago.ru/problemi_vospitania/7
4. *Шестун Е. прот.* Православная педагогика. BooksShare.net. URL: <http://booksshare.net/index.php?id1=4&category=pedagog&author=shestunevgeniy&book=2001&page=4>
5. *Кравцова М.* Отцы и дети в современном мире.

³ *Зеньковский Василий, протопресвитер.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. URL: http://www.odinblago.ru/problemi_vospitania/7.

⁴ *Шестун Е. прот.* Православная педагогика. BooksShare.net. URL: <http://booksshare.net/index.php?id1=4&category=pedagog&author=shestunevgeniy&book=2001&page=4>.

⁵ *Кравцова М.* Отцы и дети в современном мире. — С 4.

Э. С. Мякишев*

ОПЫТ ПОДГОТОВКИ ДЕЛА ДЛЯ КАНОНИЗАЦИИ СВЯЩЕННИКА АНДРЕЯ СИВИЛЛОВА

Наступивший 2017 год для России — год трагических юбилеев. Столетие назад в нашей стране произошли страшные события, которые изменили ее до неузнаваемости. Пришедшие в результате октябрьской революции к власти большевики опирались на беспощадный террор, заливая кровью бунты, восстания и мирные демонстрации. Своего апогея политика «большого террора» достигла к 1937 году, когда волна репрессий прокатилась по всей стране. Новая власть строила рай на земле, уничтожая память о Боге посредством уничтожения верующих. Миллионы человеческих жизней стали платой за этот эксперимент, сотни тысяч священнослужителей и простых верующих были замучены в застенках, только за то, что не согласились отречься от Бога. Только за 1937 год по обвинению в религиозности было расстреляно 89 600 человек. Это поистине страшные цифры. И в дни столетия революции и 80-летия террора актуальным представляется обращение к теме мученичества за веру в современном мире. В нашей работе мы обратились к личности одного из наших земляков, пострадавших за веру в годы сталинских репрессий — священника Андрея Сивиллова. Он был расстрелян в Тобольске в 1937 году по «делу церковников».

Русская история XX века нередко называется историей мученичества. Мученичество за веру является важным феноменом христианской истории. Еще в конце II века христианский писатель Тертуллиан сказал: «Кровь мучеников — семя христианства»¹.

В разные периоды гонения на Церковь возобновлялись, но наибольших размахов со времен древних гонений, они достигли в России XX века. После октябрьской революции 1917 года и захвата власти, большевики не оставляют Церковь в покое. По статистике, составленной Николаем Евгеньевичем Емельяновым, профессором и создателем электронной базы данных «Новомученики и исповедники Русской Православной Церкви XX века», только за 1937 год было расстреляно 89 600 человек².

* Тобольская духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

¹ Тертуллиан Апологетик, 50, 13. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — С. 22.

² Емельянов Н. Е. За Христа пострадавшие в XX веке: кровь мучеников — семя Церкви [Электронный ресурс] // Портал «Православие и мир». 2007. 28 февраля. URL: http://www.pravmir.ru/stat-content/sc_printer_1805.html (дата обращения: 05.04.2017).

Свыше 300 архиереев, тысячи священников, монашествующих и мирян, оказались великими героями. Память о их подвиге нужно доносить до потомков, необходимо прославлять людей, чья жизнь стала примером для всех верных чад Русской Православной Церкви. Как сказал Святейший Патриарх Кирилл **в день празднования Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской**: «Люди, которые в страшных застенках, сокрытые от глаз общественности, вне всякой связи со средствами массовой информации, в полном одиночестве лицом к лицу предстояли мучителям, действительно являют дивный пример стойкости и святости, и Церковь прославляет их имена»³.

Прославление в числе святых или канонизация — важный шаг церкви для сохранения памяти о своих мучениках. Через причисление к лику святых Церковь свидетельствует о близости этих людей к Богу и молится им, как своим покровителям. В древности, в частности в гонения первых веков христианства, сам факт страдания за Христа расценивался как основание для почитания.

В современной Церкви процесс канонизации более сложен. На сегодняшний день выработан определенный порядок прославления святого, в ходе которого тщательно изучается его жизнь и подвиг.

11 апреля 1989 решением Священного Синода была организована Синодальная комиссия по канонизации святых. Данная комиссия, сотрудничая с епископатом, клиром, богословами духовных школ и мирянами выполняет своего рода координирующую функцию в деле изучения и подготовки подвижника веры к прославлению, при этом комиссия лишена права самой выступать с инициативой по канонизации. Свои заключения она предоставляет Патриарху и Святейшему Синоду, Архиерейскому или Поместному Собору, согласно Уставу РПЦ. До передачи материалов в Синодальную комиссию, процесс подготовки в епархиях осуществляется так: миряне, почитающие исповедника, обращаются по вопросам прославления к правящему архиерею, который в свою очередь должен изучить следственные и исторические материалы, свидетельства о святости, провести исследование, в чем ему помогает Епархиальная комиссия, и свои результаты направить либо непосредственно Патриарху, либо в комиссию.

³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской в Успенском соборе Московского Кремля [Электронный ресурс] // Портал Патриархия. 2014. 9 февраля. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3562402.html> (дата обращения: 05.04.2017).

Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, **председатель Синодальной комиссии по канонизации святых**, в своем докладе на Поместном Соборе Русской Православной Церкви излагает следующие признаки святости православных подвижников⁴:

1. Вера Церкви в святость прославляемых подвижников как людей, угодивших Богу и послуживших пришествию на землю Сына Божия и проповеди Святого Евангелия (на основании такой веры прославились праотцы, отцы, пророки и апостолы).

2. Мученическая за смерть за Христа, или истязание за веру (так в Церкви прославились мученики и исповедники).

3. Чудотворения, совершаемые святым по его молитвам или от его мощей (преподобные, молчаливики, столпники, мученики-страстотерпы, юродивые и др.).

4. Высокое церковное первосвятительское и святительское служение.

5. Большие заслуги перед Церковью и народом.

6. Добродетельная, праведная и святая жизнь.

При современном изучении подвига новомученика, основное внимание мы должны уделять на социальные, политические и идеологические составляющие времени, в которое он жил и подвизался за веру.

В нашем исследовании мы обратимся к подвигу мученика за веру священника Андрея Сивиллова, расстрелянного в Тобольске в 1937 году.

Андрей Викторович Сивиллов родился в 1880 году в с. Куртайлинском Баженовской волости Тюкалинского уезда Тобольской губернии (ныне это с. Куртайлы Саргатского района Омской области). Отец Виктор Михайлович Сивиллов служил псаломщиком в храме свт. Николая Чудотворца с. Лесковского Драгунской волости Омского уезда (ныне с. Лески Называевского района Омской области). Дед Михаил Николаевич Сивиллов был священником при Троицкой церкви с. Куртайлинского. Родители Андрея умерли рано от эпидемии холеры, и их с братом Петром воспитывал дед Михаил.

Когда Андрей вырос, то поступил в Тобольскую Духовную Семинарию, которую окончил в 1903 году по второму разряду. Рукоположен во священника 20 августа 1905 года и поставлен служить в Никольскую церковь с. Саргайское, Тюкалинского уезда, Тобольской губернии. На этом месте о. Андрей пробыл до 1 декабря 1915 года.

⁴ Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Доклад "О канонизации святых в Русской Православной Церкви" // Канонизация святых. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 6-9 июня 1988. — С. 16.

Затем переведен в новую Покровскую церковь на станции Ишим, где стал первым настоятелем храма, построенном по хадатайству железнодорожников. Семье священника дали собственный дом, где у бабушки с матушкой Варварой Викторовной (1881 г. р), дочерью протоиерея Виктора Яковлевича Калугина, появились трое дочерей: Нина (1917 г. р.), Елена (1924 г. р.) и Татьяна (1930 г. р.).

С приходом советской власти как священник по указу 1920 года лишен политических и гражданских прав, что усугубило положение семьи Сивилловых.

В 1925 году Андрей Сивиллов переведен в Троицкую церковь города Ишима, где он прослужил вплоть до её закрытия в 1929 году. В 1929 и 1930 годах, проживая в Ишиме, служил в церквях сел Лариха и Второе Песьяново. С 1931 по 15 июня 1933 года служил священником церкви села Шаблыкино Ишимского района.

Как не раз упоминается в материалах дела, о. Андрей держался «тихоновской ориентации», т. е. не принимал «обновленческого» движения «советской церкви». В течении 27 лет служил в разных церквях и до последних своих дней был предан староцерковникам-тихоновцам.

Из следственного дела следует, что проблемы в жизни священника начались с того, что в Ишимское ОГПУ (Объединенное Государственное Политическое Управление) поступили сведения о том, что в селе Шиблыкино Ишимского района, Уральской области произошел инцидент, связанный с противодействием советской власти, а также несоблюдением санитарно-эпидемиологических норм. Местные власти разобравшись в происшедшем составили обвинительный акт, вот выдержка из него : «группа лиц, состоящая из: попа Севилова А. В., фельдшера Пуртова Ивана Петровича /б. торговец/ и кулаков: Кузеева Ивана Яковлевича и Савкина Афанасия Ильича систематически ведет а/с агитацию среди населения, особенно усилив ее за последнее время /май, июнь м-цы 33 г./ в связи с эпидемией «септической ангины» в Ишимском районе своей деятельностью группа срывает работу по мобилизации населения на борьбу с эпидемией и способствовала распространению последней среди населения».

Следствием было установлено, что о. Андрей Сивиллов, Пуртов, Кузеев и Савкин являясь антисоветски настроенными элементами, с момента ликвидации кулачества как класса и коллективизации населения, будучи непримиримо настроенными к этим мероприятиям Советской власти и партии, объединились в а/с группировку под руководством

священника о. Андрея. Эта группировка якобы вела а/с агитацию, направленную на развал колхоза, используя для этого организационно-хозяйственные трудности, переживаемые колхозом.

Допрошенный по существу группировки обвиняемый Пуртов Иван Петрович показал: «Священник Сивиллов, я /Пуртов И. П./, Кузеев И. Я. и Савкин А. И. представляли из себя группу лиц, объединенных общностью взглядов. Являясь единомышленниками по религиозному убеждению, мы имели и одинаковые политические взгляды. Мы не согласны с политикой власти и партии. Я считаю, что существующее положение свидетельствует о том, что признаки пришествия антихриста на лицо. Имеют место закрытие церквей, пропаганда идей безбожия. Эти признаки пришествия антихриста являются сигналом к тому, что близок страшный божий суд».

По мнению следствия, имея такие резкие взгляды, участники антисоветского объединения стремились привить их окружающему населению. С появлением эпидемии «септической ангины» эта группа лиц, используя растерянность населения, повела а/с агитацию, основной мыслью которой была та, что «болезнь является следствием голода», к которому привела Советская власть своей политикой коллективизации, что люди забыли Бога и эта болезнь — кара Божия, послана людям за их грехи и нежелание раскаяться. Так, например, на похоронах колхозника Шишкина, умершего в мае 1933 года от эпидемии, о. Андрей Сивиллов среди собравшихся говорил: «Умирают люди от плохой пищи потому, что едят траву» (Показания свидетельницы Шишкиной).

В мае же 1933 года в помещении сельсовета по вопросу об эпидемии среди собравшихся колхозников в количестве 10-ти человек о. Андрей Сивиллов говорил: «Советская власть не дает хлеба, колхозников кормят травой и если так будут кормить, то все передохнут» (Показания Севастьянова).

Допрошенный по этому вопросу Пуртов И. П. показал: «Исходя из моих религиозных убеждений, я среди населения говорил о том, что в библии указано, что все неверующие будут наказаны разными болезнями, как например, я указывал на эпидемическое заболевание, которое имеется у нас, считая необходимым, чтоб верующие молились Богу. Я в период заболевания говорил, что церковь закрывать не нужно, хотя знал, что скопление народа в церкви во время богослужения ведет к распространению эпидемии». /Показания Пуртова л. д. 18/. — «Отец Андрей по сути дела является таких же убеждений, как и я, т. е. антисоветски

настроенным элементом, который своей а/с деятельностью способствовал распространению эпидемии.»/Показания Пуртова л. д. 17/

При обыске у о. Андрея Сивиллова изъята т. н. а/с рукопись в 2 экземпляра, под заголовком «Наука и религия». В этой рукописи приводится список верующих ученых, с их словами, в защиту Веры. Это был ответ атеистам, утверждавшим, что вера присуща лишь неграмотному населению.

Следствием было постановлено: «На основании вышеизложенного по данному делу привлечен к ответственности и обвиняется:

Сивиллов Андрей Викторович — 1880 года рождения, русский, сын псаломщика б/Тобольской губ., Тюкалинского уезда, Баженовской волости, села Куртапивинского, священник, тихоновец, имеет среднее образование, женат: жена 52 лет и три дочери в возрасте от 3 до 16 лет. Ранее не судимый, в армиях не служил. Последние годы проживал в городе Ишиме, в том что: «Возглавлял к-р группировку церковников, ставившей своей целью борьбу с соввластью, с использованием в этих целях религиозных предрассудков масс. Проводил а/с агитацию, направленную на срыв мероприятий в деревне, т. е. в преступлении предусмотренном ст. 58-10, 11 УК РСФСР.»

Виновным себя полностью не признал /см. л. д. 12/, но изобличается показаниями обв. Пуртова /см. л. д. 17-18/, свидетелей — Шишкиной, Севостьянова /л. д. 14-16/ и материалами обыска.

Принимая во внимание изложенное, предъявленное обвинение Сивиллову Андрею Викторовичу по ст. 58-10, 11 УК считаю доказанным и руководствуясь приказом ОГПУ № 172 от 1924 г. и 210, 211 ст. У.П.К. — ПОСТАНОВИЛ:

Следственное дело № 11700 по обвинению Сивиллова Андрея Викторовича направить на рассмотрение особ. Совецания при Коллегии ОГПУ.»

На Особом Совецании при Коллегии ОГПУ от 16 сентября 1933 г. решили: «Сивиллова Андрея Викторовича — выслать на Урал, сроком на три года. сч. срок с 24/У1-33 г./ Дело № 7924 по обвин. гр. Сивиллова Андрея Викторовича по 58/10 ст. УК. /

Изучая этот документ, напрашивается вопрос о том, как можно было довести людей до того, что им приходилось есть траву вместо хлеба? По сути, о. Андрей обличал истинную причину болезней и смертей в районе, но как мы видим на его примере мужественного священника — любое несогласие с существующим порядком немедленно каралось.

После возвращения из ссылки, о. Андрея выслали в г. Тобольск. Здесь он проживал по улице Аптекарской 1. Работал кучером больницы.

Но здесь батюшку не оставили в покое. Если дело приобрело ход, то его нужно было довести до конца — до физической расправы. Для советской власти это было не трудно. В 1937 г. на группу лиц, в основном связанных с церковью, было возбуждено уголовное дело. Всего их было 267 человек, и среди них был о. Андрей Сивиллов.

Обвиняемые были подвергнуты наказанию лишь за то, что якобы состояли членами к/рев. повстанческой организации, которая готовила свержение Советской власти путем вооруженного восстания в момент нападения Японии на СССР.

К/рев. повстанческая организация, якобы, имела связь с гор. Харбиным через членов этой организации Ушарова и Заборовского, которые получали из Харбина от белоэмигрантов своих родственников установку и задание о подготовке восстания внутри страны в момент нападения Японии на СССР.

И далее следует такое обвинение: «Организация проводила угрозы и убийства сельского актива с целью прекращения их деятельности на пользу социалистического строительства.»

В 1937 г. эту группу лиц, в т. ч. и о. Андрея Сивиллова расстреляли, по постановлению Омского УНКВД от 10 октября этого же года.

Только в 1956 г. Президиум СССР, заслушав протест, поддержанный прокурором области Лоскутовым и рассмотрев материалы дела решил, что постановление тройки УНКВД Омской области подлежит отмене на основании того, что из материалов дела и произведенной проверки видно, что каких-либо документальных или иных материалов о существовании в Тобольском, Вагайском, Байкаловском и Янковском районах к/рев. повстанческой организации не имеется. Эти данные также отсутствуют в архивах бывшего УНКВД Омской и Тюменской областей и бывшем Тобольском окружном отделе НКВД.

По протесту прокурора области и Постановлением Президиума Тюменского Областного суда от 1 сентября 1956 года решение тройки УНКВД Омской области отменено и дело обвиняемых прекращено за отсутствием состава преступления.

В силу изложенного и руководствуясь Указом Президиума Верховного Совета СССР от 19 августа 1955 года, Президиум постановил, что решение тройки УНКВД Омской области от 10 октября 1937 года по которому подвергнуты Высшей Мере Наказания — расстрелу ряд

лиц, отменить и дело производством прекратить за отсутствием состава преступления.

Таким образом, все обвинения, выдвинутые в адрес расстрелянного священника, были сняты просто «за отсутствием состава преступления». Это показывает насколько ничтожна была человеческая жизнь в глазах государственного аппарата, ставившего своей целью построение всемирного коммунистического общества.

Изучение следственного дела священника Андрея Сивиллова позволяет сделать определенные выводы о соответствии заявленным критериям святости. Отец Андрей много трудился на благо Церкви и вел достойную христианскую жизнь. Кроме того, он до конца жизни безукоризненно исповедовал православие, не смотря на соблазн перейти к «обновленцам» во всех допросах и анкетах он выступает как «священник-тихоновец», чем свидетельствует о своей верности Патриарху Тихону и Православной Церкви. И самое главное то, что отец Андрей стоял за веру и свое служение даже до крови, он стойко принял истязания, лишения и смерть за Христа.

Предварительное знакомство с доступными архивными данными позволяет говорить о соответствии жизни и подвига священника Андрея Сивиллова тем критериям, которые выдвигает Московская Синодальная комиссия по канонизации. Это открывает широкие перспективы для дальнейших действий.

Источники и литература

1. Следственное дело Сивиллова Андрея Васильевича № 11700.
2. Доклад Митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Освященном Поместном Соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию Крещения Руси, на тему «О канонизации святых в Русской Православной Церкви» // Канонизация святых. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988. — С. 18.
3. *Емельянов Е. Н.* За Христа пострадавшие в XX веке: кровь мучеников — семя Церкви URL: http://www.pravmir.ru/stat-content/sc_printer_1805.html.
4. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской в Успенском соборе Московского Кремля. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3562402.html>.
5. Тертуллиан Апологетик, 50, 13. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005. — 256 с.

*А. С. Назаренко**

ЛИТУРГИКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ ОТПЕВАНИЯ АРХИЕРЕЕВ МИТР. МАНУИЛА (ЛЕМЕШЕВСКОГО)

Чин погребения входит в такие богослужебные последования Православной Церкви, происхождение которых относится к эпохе раннего христианства, к тому времени, когда литургическое творчество находилось еще на первой стадии своего развития. С помощью истории нам известно, что Церковь всегда стремилась все стороны человеческой жизни осветить Божественной благодатью, и молитвенно помогать людям в тяжелые моменты испытаний в их жизни. Вместе с этим развивался и богослужебный строй Церкви, составляя и совершенствуя различные чинопоследования. Таким образом и чин отпевания архиереев прошел долгий исторический путь своего формирования.

В начале возник чин погребения мирских человек, в XIV веке в Константинопольской Церкви. Чины погребения священников и младенцев до семи лет встречаются с начала XV века¹. В Русской Церкви все было таким же образом: в начале появился только один чин — чин погребения монахов, общий для всех умерших; чин погребения священников появился в России — в XV веке, младенцев — в XVI веке, а архиереев только — в XX веке².

Служба погребения архиереев была составлена митрополитом Куйбышевским и Сызранским Мануилом (Лемешевским) при патриархе Алексии. Священный Синод 13 декабря 1963 постановил: «разрешить употребление чина архиерейского отпевания не к обязательному употреблению, но к употреблению по предварительному завещанию Преосвященных».

Отметим также, что эта служба «чин архиерейского отпевания» после своего возникновения, не получила распространения.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Рукопись Библиотеки Дионисиат Святой Горы Афон № 450 и Евхологий Монастыря святого Саввы См.: Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2. Евхологий. Киев, 1901. С. 331.

² *Одинцов И. Ф.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI. СПб., 1881. С. 294.

В нынешнем требнике этого чина нет, но есть отдельное печатное издание, одно из которых хранится в Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. Этот чин озаглавлен как: «Последование мертвенное над скончавшимся архиереем». Согласно этому заглавию, эта служба должна петься лишь над архиереями.

Чин отпевания архиереев представляет собой сдвоенную византийскую панихиду и заканчивается как утренняя в непраздничные дни. Текст данной службы предваряется указаниями о том, как нужно готовить тело к погребению только что скончавшегося архиерея.

В то время когда умирает архиерей, тогда к нему в келью приходят священники и совершают первую литию. Лития же совершается одинаково для всех усопших. После этого они кладут тело умершего архиерея на удобное место для его одевания и совершают положенное по уставу обтирание тела елеем, так же, как и в чине отпевания священников: «Егда кто от мирских священников отыдет ко Господу, приходят три священницы и снемлют его со одра (с постели), и полагают на земли на розинице (на плетёной рогоже). И понеже не подобает измовену быти, обнажену от священников (не положено омывать и обнажать священников), отирают его со елеем чистым»³. После завершения обтирания тела, священники начинают одевать усопшего в иноческие, желательны новые одежды. Затем они укладывают тело архиерея на носилки, покрывают его мантией и переносят в соборный храм, с пением ирмосов Великого Канона: «Помощник и Покровитель».

Посредине храма ставится кафедра и кресло, на которое иподиакона, диакона или священники усаживают умершего архиерея. В том случае, когда при архиерейском доме нет храма, то кафедру с креслом ставят в самом доме.

После этого облачают архиерея во все архиерейские одежды, так же, как и перед началом литургии с пением: «Да возрадуется душа твоя о Господе...», с трикирием и дикирием, рипидами и кадилами, что означает, что усопший предстанет перед Господом именно как архиерей и как таковой будет давать отчет в той миссии, которая была на него возложена Всевышним. По окончании облачения усаживают в кресло, и протодиакон провозглашает: «Да просветится свет твой...». В руки архиерея влагают дикирий и трикирий с тем, чтобы он в последний раз как бы сделал жест торжественного благословения. Также вместо

³ Требник. Последование мертвенное над скончавшимся священником.

обычного «ис полла эти, деспота» все присутствующие теперь поют: «Вечная память». Епископ, который постригся перед своей смертью в схиму, в схиме же и должен быть погребен⁴.

В полном архиерейском облачении тело умершего архиерея полагается на катафалк или в гроб. В знак почета лицо его покрывают воздухом (т. е. большой богослужебный плат, которым в конце проскомидии покрывают одновременно дискос и потир) в знак того, что архиерей совершал божественные таинства. Воздух нельзя уже будет снимать с лица, и с покрытым лицом умершего епископа затем отпевают и предают земле.

Дальше, тело умершего покрывают мантией. Протодиакон дает возглас: «Во блаженном успении вечный покой подаждь, Господи, усопшему рабу Твоему Преосвященному (митрополиту, архиепископу или епископу, имя рек) и сотвори ему вечную память». Лик поет: «Вечная память». После этого, над усопшим архиереем начинается надгробное бдение, когда у тела покоятся панихиды, а главным образом непрерывно читается святое Евангелие,⁵ как говорит святой Симеон, митрополит Солунский, в умилоствление Господа. «Потому что, — говорит он, — какая еще другая может быть жертва Богу в умилоствление о умершем, как не эта, то есть благовествование о Воплощении Господа, Его учении, Таинствах, дарования прощения грехов, спасительных Страданиях за нас, животворящей Его смерти и Воскресении»⁶. Евангельское слово есть выше всякого «чинопоследования», и поэтому его следует читать над освященным (т. е. посвященными во епископа или священника)⁷.

Чин погребения положено совершать в самом храме, обычно ему предшествует Божественная литургия. Последование архиерейского погребения имеет схожесть с погребением иерейским. Это последование состоит из трех частей, также, как и отпевание священников. В IV томе Настольной книги священнослужителя содержится русский перевод этих и других церковных гимнов из чинопоследования отпевания архиерея⁸. Сама служба начинается своего рода двойной панихидой. Первая панихида — это 118 псалом, который разделен на 2 статьи.

⁴ Определение Константинопольского Патриаршего Собора по вопросам Феогноста, епископа Сарайского, 1301 года // Православный Собеседник, 1863 год, февраль. С. 167.

⁵ Для монахов и мирян это бдение заключается в непрерывном чтении Псалтири с тропарями об умершем в конце каждой кафизмы.

⁶ Новая Скрижаль. Ч. IV. М., 1992. С. 428.

⁷ Св Симеона, митрополита Солунского, «Разговор о священнодействиях», § 326.

⁸ См.: Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. IV. С. 485.

В заключении можно сказать, что во всех чинопоследованиях погребения в своей вероучительной основе имеет два принципиальных убеждений, два видения смерти, которые свойственны всем православным христианам.

Во-первых, православный человек смотрит на смерть как на сон, после которого все умершие восстанут для вечной жизни. Не случайно в Православной Церкви сама смерть называется покоем, усанием. Во-вторых, тело умершего архиерея рассматривается как храм, который освященный благодатью Таинства Крещения. Таким образом, особое понимание смерти в Православной Церкви во многом предопределило формирование этого чинопоследования, которое имеет название отпевание.

Для того чтобы увидеть полную картину мы вспомним, что в современном Требнике и в отдельном чине отпевании архиереев, все чинопоследования имеют двойное видение смерти, и по отношению к ней двойную позицию. Все существующие чинопоследования погребения, как мы уже говорили ранее, произошли от одного чина для всех умерших, его составили в XIV веке. Так же упоминалось, что в этом чине канон взят из чина отпевания монахов, так как архиереи это тоже монахи но облечены сан. Кроме канона, остальная часть богослужения взята из чина погребения священников. И поэтому, чин погребения архиереев подчеркивает светлую сторону смерти. Но сильнее развит все же трагический аспект смерти в этом чине. Митрополит Мануил (Лемешевский) при составлении данного чина, глубоко осознавал, каким образом он будет умирать и что с него будет спрашиваться, когда он предстанет перед Всевышним Богом. В этой службе он засвидетельствовал свою веру в Воскресшего Христа и в Его победу над смертью.

Источники и литература

1. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 2. Евхологий. Киев, 1901.
2. Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. IV.
3. Новая Скрижаль. Ч. IV. М., 1992.
4. *Одинцов И. Ф.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI. СПб., 1881.
5. Определение Константинопольского Патриаршего Собора по вопросам Феогноста, епископа Сарайского, 1301 года // Православный Собеседник, 1863 г., февраль.
6. Симеона, митрополита Солунского, св. «Разговор о священнодействиях».
7. Требник. Последование мертвенное над скончавшимся священником.

С. В. Новиков*

ПРЕПОДАВАТЕЛЬ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ОБТЕМПЕРАНСКИЙ



А. И. Обтемперанский

В 2016 году исполнилось 100 лет со дня открытия Екатеринбургской духовной семинарии и 180 лет со дня основания духовного училища. Это событие привлекло большое внимание к истории Уральской духовной школы¹. Однако несмотря на возросший интерес, значительное число сторон жизни Екатеринбургской духовной семинарии и Екатеринбургского духовного училища остаются не исследованными. Одной из таких перспективных тем являются биографии преподавателей нашей духовной школы.

Личность А. И. Обтемперанского уже привлекла внимание наших предшественников², однако приведенные ими сведения кратки и имеют одну значи-

тельную неточность, о которой будет сказано ниже.

В основу данного исследования легли прежде всего Екатеринбургские епархиальные ведомости, в которых сохранились как сведения об А. И. Обтемперанском и его деятельности, так и опубликованные им

* Екатеринбургская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 33-78; Акишин С. Ю. К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник ЕДС. 2016. № 3. С. 79-98; Керский С. В. Отчет о деятельности Екатеринбургского духовного училища (подготовка текста диак. А. Рункевича, вступ. ст. и коммент. А. В. Мангиловой) // Вестник ЕДС. 2016. № 3. С. 233-266.

² Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919). С. 62-63.

труды. Значительным подспорьем в исследовании биографии Александра Ивановича стал труд протоиерея Феодора Титова, посвященный биографиям выпускников Киевской духовной академии. Биография, представленная в словаре была авторизована в 1912 г. самим А. И. Обтемперанским³. Сведения об Александре Ивановиче содержатся и в епархиальных адрес-календарях.

Александр Иванович Обтемперанский, родился 9 марта 1869 года в селе Боровицы Гороховского уезда Владимирской губернии. Отец — священник. Первоначальное образование получил дома, а затем в приходской школе⁴. Затем обучался в Муромском духовном училище, которое закончил по первому разряду в 1883 г., одним из лучших, что было отмечено награждением его книгой⁵. Далее обучение было продолжено во Владимирской духовной семинарии, из которой он выпустился в 1889 году, вновь одним из лучших, и был рекомендован для поступления в Киевскую духовную академию⁶. В 1893 году А. И. Обтемперанский окончил Киевскую духовную академию⁷ со степенью кандидата богословия, защитив кандидатское сочинение на тему: «Клирик Василий, писатель житий XVI века»⁸. В статье С. Ю. Акишина и А. В. Печерина указано, что Обтемперанский выпускник Казанской духовной академии 1895 г.¹⁰, однако при проверке этой информации выяснилось, что это не верно. Выпускник Казанской духовной академии 1895 года, Александр Сергеевич Обтемперанский, защитивший кандидатское сочинение на тему: «Судопроизводство по раскольничьим делам в истории и действующей

³ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. Протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / сост. В. И. Ульяновский. Т. 2: К-П. Киев, 2015. С. 394-396. Сердечно благодарим С. Ю. Акишина за предоставленную книгу.

⁴ Биографический словарь выпускников... С. 394.

⁵ URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/muromdu.html> (дата обращения: 4.01.2017).

⁶ URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/vladimirsem.html> (дата обращения: 4.01.2017).

⁷ Биографический словарь выпускников... С. 394.

⁸ Диссертация сохранилась в ИР НБУВ. Ф. 304. Д. 1313. 234 С. Известно по: Биографический словарь выпускников... С. 394.

⁹ Крайняя О. А. Диссертационный фонд Киевской духовной академии в институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Труды Киевской духовной академии. 2009. № 11. С. 183.

¹⁰ Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919). С. 62-63.

практике»¹¹ совсем другой человек. Его жизненный путь по окончании Казанской академии продолжился преподаванием сравнительного богословия и истории раскола в Пермской духовной семинарии¹². В последствии был одним из деятелей местного (пермского) революционного движения¹³.

По окончании Киевской духовной академии Александр Иванович Обтемперанский был помощником учительницы на добровольных началах (бесплатно) в Боровицкой царской школе до февраля 1894 года. Некоторое время исполнял обязанности надзирателя, сначала в Суздальском духовном училище, а затем во Владимирской духовной семинарии¹⁴. В 1895 году назначен учителем русского и церковнославянского языков в Петровское духовное училище Саратовской епархии, где служил до 18 декабря 1900 года¹⁵. Высочайшим приказом от 25 ноября 1899 произведен в надворные советники¹⁶. В конце 1899 — начале 1900 г. переезжает в Екатеринбург.

На должность Екатеринбургского епархиального миссионера А. И. Обтемперанский был назначен 2 декабря 1900 г.¹⁷ На этой должности он сменил оставившего службу С. Н. Романовского¹⁸. Должность миссионера занимал до 1905 г., пока не был назначен помощником смотрителя Екатеринбургского духовного училища, в следствие чего был уволен с должности миссионера 21–22 марта 1905 года¹⁹. На этом поприще его сменил священник Александр Здравомыслов.

Обязанности помощника смотрителя Екатеринбургского духовного училища исполнял с 28 февраля 1905²⁰ по 3 января 1912 г. А. И. Обтемперанский был также председателем экзаменационной комиссии по производству испытаний лицам, ищущим священно-служительских

¹¹ Диссертация сохранилась в: НА РТ.Ф.10. Оп.2. Д.2306. 120 л. Известно по: Павлов П. Обзор фонда Казанской духовной академии. Кандидатская диссертация. Загорск.1985. С. 134-135.

¹² URL: <http://www.studfiles.ru/preview/3195619/> (дата обращения: 4.01.2017).

¹³ URL: <https://www.permgani.ru/funds/index.php?act=fund&id=4619&opis=10206&page=9> (дата обращения: 4.01.2017).

¹⁴ Биографический словарь выпускников... С. 394.

¹⁵ Биографический словарь выпускников... С. 395.

¹⁶ Биографический словарь выпускников... С. 395.

¹⁷ Екатеринбургские епархиальные ведомости (далее — ЕЕВ). 1900. № 24. Отд. оф. С. 621.

¹⁸ ЕЕВ. 1902. № 6. Отд. неоф. С. 261.

¹⁹ Биографический словарь выпускников... С. 395.

²⁰ ЕЕВ. 1905. № 6. Отд. неоф. С. 175; ЕЕВ. 1905. № 8-9. Отд. оф. С. 212.

степеней. Исполнял должность псаломщика в церкви с. Мостовское Екатеринбургской епархии с 2 февраля 1904 по 28 февраля 1905 года²¹. Кроме того, был наблюдателем церковно-приходских школ. В 1918–1919 учебном году преподавал в Екатеринбургской семинарии историю раскола²². Состоял в Екатеринбургском епархиальном Комитете православного миссионерского общества²³. Был награжден орденами святой Анны 3-й степени²⁴ за присоединение к вере 107 раскольников²⁵ и орденом святого Станислава 2-й степени²⁶.

Александр Иванович состоял в братстве святого праведного Симеона Верхотурского с 1900 года²⁷. Не раз Александр Иванович помогал нуждающимся, своими ходатайствами в правление общества. Так, согласно его прошениям от 16-го марта 1904 года № 29 и от 19 сентября 1904 года № 59, из средств братства было выдано пособие обратившимся в Православие семьям крестьянин Тараса Мальцева — 10 рублей, и Елпидифора Клементьева — 25 рублей²⁸.

Уже в первый год своей миссионерской деятельности в Екатеринбургe, Александр Обтемперанский провел несколько бесед со старообрядцами в различных местах епархии. Одна из таких встреч состоялась в Верх-Нейвинском заводе 6 марта 1901 года²⁹. На встрече обсуждался вопрос о церковных таинствах и иерархии. Пятого октября того же года была проведена еще одна беседа, на этот раз в Свято-Троицкой церкви. Беседа касалась вопроса: «Законно ли Аввакум и его последователи отделились от святой Церкви из-за Памяти³⁰, изданной патриархом Никоном?»³¹. На беседе присутствовало до 1000 человек. Вступительное слово

²¹ Биографический словарь выпускников... С. 395.

²² Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912–1919). С. 62–63.

²³ ЕЕВ. 1905. № 7. Отд. неоф. С. 180.

²⁴ ЕЕВ. 1907. № 40. Отд. оф. С. 6.

²⁵ Биографический словарь выпускников... С. 395.

²⁶ Биографический словарь выпускников... С. 394.

²⁷ ЕЕВ. 1901. № 6. Отд. оф. С. 83.

²⁸ ЕЕВ. 1905. № 6. Отд. оф. С. 136.

²⁹ ЕЕВ. 1901. № 8. Отд. неоф. С. 341–351.

³⁰ Документ, в котором патриарх Никон повелевает во время чтения молитвы святого Ефрема Сирина делать 4 земных и 12 поясных поклонов, при этом указывая на неправильность делать 17 земных поклонов. Также в документе имеется указание креститься не двуперстием, а троеперстием.

³¹ ЕЕВ. 1901. № 20. Отд. неоф. С. 894.

произнес епархиальный миссионер А. И. Обтемперанский³². А после нескольких бесед с некоторыми отпавшими, Александру Ивановичу удалось не только убедить их в неправильном их выборе, но и совершить чин присоединения этих лиц к святой Церкви. Так, 28 января 1904 года в Спасской церкви было совершено присоединение через миропомазание старообрядцев-австрийцев³³.

В своих ежегодных отчетах, Александр Иванович не раз отмечал тот факт, что Екатеринбургская епархия одна из самых зараженных расколом, а центром старообрядчества считал Екатеринбург³⁴.

В Екатеринбурге было открыто общество взаимного вспомоществования учащим и учившим в церковных школах. Александр Иванович был членом этого общества. Официальное открытие общества состоялось 3 января 1903 года в присутствии Архипастыря³⁵. Он же был секретарем правления общества³⁶. В своих отчетах, Александр Иванович очень подробно описывает состояние церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии³⁷. Стоит отметить членство Обтемперанского и в Екатеринбургском отделе Императорского православного палестинского общества³⁸. В общество Александр Иванович вступил пожизненно согласно приглашению делопроизводителя надворного советника Сергея Гавриловича Павловского³⁹.

Александр Иванович издал несколько брошюр в 1902 году силами братства святого Симеона Верхотурского. Брошюры раздавались исключительно бесплатно старообрядцам во время собеседований. Были изданы следующие труды Обтемперанского: «Опровержение старообрядческих возражений против единоверия» (5000 экз.), «О вечности священства в Церкви Христовой» (10000 экз.), «Происхождение австрийской иерархии и ее безблагодатность» (3000 экз.), «По поводу докладной записки бывшего миссионера протоиерея Стефана Луканина» (1000 экз.)⁴⁰. Более полный список опубликованных и изданных

³² Там же. С. 895.

³³ ЕЕВ. 1904. № 4. Отд. неоф. С. 134.

³⁴ ЕЕВ. 1907. № 27. Отд. оф. С. 344.

³⁵ ЕЕВ. 1903. № 1-2. Отд. неоф. С. 41-42.

³⁶ ЕЕВ. 1905. № 4. Отд. оф. С. 84.

³⁷ Например: ЕЕВ. 1914. № 52 (приложение). Отд. оф. С. 1-64.

³⁸ ЕЕВ. 1904. № 11. Отд. оф. С. 190.

³⁹ ЕЕВ. 1904. № 11. Отд. оф. С. 188.

⁴⁰ ЕЕВ. 1903. № 10. Отд. оф. С. 241-242.

трудов А. И. Обтемперанского перечислен в Екатеринбургских ведомостях за 1912 год, № 3 (с. 17–18).

Александр Обтемперанский кроме прочих послушаний, возложенных на него, трудился в издательстве богословско-миссионерского журнала «Миссионерский путеводитель»⁴¹. Журнал был основан в 1903 году. А в 1910 году Александр Обтемперанский исполнял обязанности редактора неофициального отдела Екатеринбургских епархиальных ведомостей⁴².

В 1904 году епархиальный миссионер был произведен в коллежского советника со старшинством, согласно Высочайшего указа от 19 декабря 1903 года № 95. Его назначение вступило в силу 7 августа 1903 года⁴³.

В сентябре 1904 года Александр Обтемперанский принял участие в юбилейных торжествах по случаю 300-летия со дня основания Верхотурского Николаевского мужского монастыря⁴⁴. А 28 сентября 1908 года, епархиальный миссионер был участником торжественного собрания по случаю пятидесятилетия настоятеля Екатеринбургской Свято-Духовской церкви протоиерея Иоанна Знаменского, во время которого преподнес юбиляру образ Казанской иконы Божией Матери в позолоченной ризе в память его служения в Екатеринбургском духовном училище от корпорации училища⁴⁵.

Стоит заметить, что Александр Иванович был заметным проповедником, об этом говорит тот факт, что он не редко произносил проповеди за богослужениями, в том числе и архиерейскими. К примеру, 18 декабря 1915 года после акафиста в Крестовой церкви, им была произнесена проповедь «О верности Православию и царю, как залого благоденствия России»⁴⁶.

Находясь на должности помощника смотрителя Духовного училища, Обтемперанский устраивал для учащихся различные чтения и мероприятия. Так, 19 февраля 1911 года, им было проведено чтение: «Император Александр II, его реформы и заветы», сопровождающееся показом картин при помощи «волшебного фонаря»⁴⁷. Учениками было прочитано

⁴¹ ЕЕВ. 1903. № 23. Отд. неоф. С. 20.

⁴² ЕЕВ. 1910. № 25. Отд. неоф. С. 512.

⁴³ ЕЕВ. 1903. № 1-2. Отд. оф. С. 2.

⁴⁴ ЕЕВ. 1904. № 18-19. Отд. неоф. С. 490.

⁴⁵ ЕЕВ. 1908. № 39. Отд. неоф. С. 672.

⁴⁶ ЕЕВ. 1915. № 47. Отд. неоф. С. 797.

⁴⁷ Под «волшебным фонарем» имеется ввиду фантаскоп — прибор для проецирования изображений на экран.

несколько стихотворений, а училищным хором пропето несколько песен. Завершилось мероприятие пропетым народным гимном⁴⁸.

Александр Иванович много публиковался не только в Екатеринбургских епархиальных ведомостях, но и в газетах «Урал» и «Уральское обозрение». Рассмотрение и изучение его трудов остается предметом наших будущих исследований.

Далеко не все имеющиеся источники, имеющие сведения о А. И. Обтемперанском исследованы. Нами будет составлен полный список публикаций Александра Ивановича. Проблемным местом остаются последние годы и смерть, данные о которых еще предстоит обнаружить и изучить. Одно уже сейчас мы можем сказать уверенно: Александр Иванович сыграл значительную роль в истории Екатеринбургской духовной семинарии и епархии, хотя бы только тем, что ревностно исполнял многочисленные послушания, возложенные на него в годы служения в Екатеринбургской епархии.

Источники и литература

1. URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/muromdu.html> (дата обращения: 4.01.2017).
2. URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/vladimirsem.html> (дата обращения: 4.01.2017).
3. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/3195619/> (дата обращения: 4.01.2017).
4. URL: <https://www.permgani.ru/funds/index.php?act=fund&id=4619&opis=10206&page=9> (дата обращения: 4.01.2017).
5. Акишин С. Ю. К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник ЕДС. 2016. № 3. С. 79-98.
6. Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 33-78.
7. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819-1920-е гг.: Материалы из собрания проф. Протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / сост. В. И. Ульяновский. Т. 2: К-П. Киев, 2015.
8. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1900. № 24
9. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 20.
10. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 6.
11. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 8.

⁴⁸ ЕЕВ. 1911. № 9. Отд. неоф. С. 230.

12. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. № 6.
13. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. № 10.
14. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. № 1-2.
15. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1903. № 23.
16. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1904. № 11.
17. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1904. № 18-19.
18. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1904. № 4.
19. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 4.
20. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 6.
21. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 6.
22. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 8-9.
23. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 7.
24. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1907. № 27.
25. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1907. № 40.
26. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1908. № 39.
27. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1910. № 25.
28. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. № 9.
29. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1914. № 52.
30. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1915. № 47.
31. *Керский С. В.* Отчет о деятельности Екатеринбургского духовного училища (подготовка текста диак. А. Рункевича, вступ. ст. и коммент. А. В. Мангилевой) // Вестник ЕДС. 2016. № 3. С. 233-266.
32. *Крайняя О. А.* Диссертационный фонд Киевской духовной академии в институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Труды Киевской духовной академии. 2009. № 11.
33. *Павлов П.* Обзор фонда Казанской духовной академии. Кандидатская диссертация. Загорск. 1985.

*Д. А. Острик**

УЧЕНИЕ О СВЯЩЕННОМ ПРЕДАНИИ В ТВОРЕНИЯХ СЦМЧ. ИРИНЕЯ ЛИОНСКОГО И СЦМЧ. ИППОЛИТА РИМСКОГО (сравнительный анализ)

Божественное Откровение традиционно неразрывно связано с таким явлением как Священное Предание, развитие учения о котором обращает на себя внимание в контексте изучения святоотеческой письменности. Как мыслилось Священное Предание в доникейскую эпоху истории Христовой Церкви можно оценить, последовательно изучив творения церковных писателей того времени. В рамках данного выступления постараемся сопоставить учение о Священном Предании священномучеников Иринея Лионского и Ипполита Римского.

Св. Ириней (род ок. 130 года по Р. Х.) был епископом города Лион, получил образование в Малой Азии. Его сочинения свидетельствуют о хорошей образованности автора, о знании им древних поэтов, философов, всех современных мнений. Св. Поликарпом, св. Ириней был послан в Галлию, где в то время не хватало проповеди одного св. Пофина.¹ Епископом Лиона, Св. Ириней был поставлен в 178 году. Известный франкский историк Григорий Турский свидетельствовал: “В короткое время он проповедию преобразовал весь город в город христианский”.²

В то время на берега Роны принесли с собою еретические учения последователи Валентина. Тогда то Св. Ириней и написал свой труд “Обличение лжеименного разума” или “Пять книг против ересей”

Учение о Священном Предании в произведении св. Иринея раскрывается как опровержение учения гностицизма, его частного представителя Валентина.

В книгах против ересей св. Иринея довольно обстоятельно очерчен круг предметов, входящих в состав Предания. Он, как известно, обличал ересь гностицизма, сущность которого можно выразить так: гностики

* Воронежская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ История Церкви Евсевия Кесарийского V, 20: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>. Дата посещения: 05.04.17.

² Григорий Турский. История франков. Книга I, 29: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Turskij/istorija-frankov/1. Дата посещения: 05.04.17.

считали, что Господь Иисус Христос одним сообщал несовершенное учение, другим — более совершенное в зависимости от уровня их восприятия. Учеников же своих Он сподобил высшего ведения (гносиса). Еретики были обличаемы за дуализм, произвольное толкование Св. Писания, несообразную нравственную практику: обычай требовать деньги за таинства. Здесь св. Иринея приводил в пример Симона волхва, который предлагал деньги апостолу Петру за таинства (Деян. VIII 9-11). От него и “произошли все ереси”³, — писал св. Иринея.

Истинное Предание, по мнению сщмч. Иринея, характеризуется прежде всего такими признаками, как апостольство, церковность и единство. Согласно Иринею, «апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее (т. е. в Церковь) все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни» (“Против ересей” III 4. 1).⁴

Предание церковное рассматривается как единое по всей Вселенной (Ойкумене). Это единство выражается в апостольском преемстве. Здесь сщмч. Иринея следует за сщмч. Климентом Римским, который говорит о преемственности служителей. Св. Климент употребляет в “первом послании Коринфянам” о некоем законе (Ελινομη), который оставили апостолы. Т. е. сделали распоряжение, чтобы служение одних завещалось другим.⁵

Св. Иринея ввиду этого перечисляет предстоятелей Римской Церкви. Указывается, что именно апостолы основали и устроили ее и вручили служение Лину, первому папе, если не считать апостола Петра. После Лина епископство принял Анаклет, после него Климент, кроме них св. Иринея перечисляет и других преемников Римской кафедры. С преемством кафедры, апостолы, по утверждению св. Иринея, приняли “веру” и “от апостолов предание” (“Против ересей” III 3: 3).⁶

Если внешним условием единства Священного Предания в Церкви, по св. Иринею, служит преемство епископства и священства от апостолов, то внутренним условием является жизнь Святого Духа в Церкви. Те же, кто не причастны Церкви “лишают себя жизни”, — пишет св. Иринея, — “ибо где Церковь, там и Дух Божий” (“Против ересей” III 24:1).⁷

³ Св. Иринея Лионский. Сочинения. — СПб.: Гостинный двор, № 45, 1900. — С. 87.

⁴ Там же. — С. 225.

⁵ Св. Климент Римский. Первое послание к коринфянам. https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#note61_return. Дата посещения: 05.04.17.

⁶ Св. Иринея Лионский. Сочинения. — С. 223.

⁷ Там же. — С. 312.

Предание, по учению Св. Иринея, неизменно в разных церквях. Проповедь истины (так св. Ириной иногда обозначает Предание) сравнивается с солнцем, которое “во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти к познанию истины» (“Против ересей” I 10:2). Единство церковного Предания противостоит многообразным преданиям еретиков, которые имеют “непостоянство мнений”.⁸

В труде св. Иринея Священное предание обозначается как один из двух источников веры. Священное Предание дополняет и объясняет Священное Писание. Но сначала было Предание, потому что апостолы не сразу написали Евангелие. Эта мысль прослеживается во всех отрывках труда св. Иринея, где он говорит о Предании. Св. Ириной указывается, что апостолы проповедовали сперва устно, и только потом “об устройении спасения... по воле Божией, передали... в Писаниях... как столп нашей веры” (“Против ересей” III, I:I).⁹ Более того, святой Ириной в своем труде предполагает, что Писания могло и не быть. Но от этого истина не утратилась бы. Нужно было бы обратиться к “древнейшим Церквям, к которым обращались апостолы” (“Против ересей” III 4:1).¹⁰

Согласно св. Иринею Предание и Писание, как равноценные источники христианской истины сохраняются в Церкви. Но Церковь с самого своего начала имела живое апостольское слово. Св. Ириной указывается в своем труде, что одно Священное Предание, как апостольское слово может быть полноценным источником истины. Ведь многие Церкви I, II и последующих веков не имели Священного Писания, но были водимы, Святым Духом (“Против ересей” III 4:2).¹¹

Действительно, не все народы, обращенные в христианство, умели писать и читать, однако, правильно мыслить они уже могли. Что касается Священного Писания, то оно имелось только на греческом языке. При св. Иринее еще не был сформирован канон Священного Писания. Первым, кто задумался “о числе и порядке” Священных книг называют Мелитона Сардийского. Об этом факте свидетельствует историк Евсевий Кесарийский Евсевия в «Церковной Истории»¹². Первый перевод на язык

⁸ Там же. — С. 52.

⁹ Там же. — С. 220.

¹⁰ Там же. — С. 225.

¹¹ Там же. — С. 225.

¹² История Церкви Евсевия Кесарийского IV, 26.13-14: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>. Дата посещения: 05.04.17.

готов был сделан не раньше IV века. В IV веке Писание стал переводить Ульфила, готский епископ.¹³ Но, конечно, Священное Писание — тот источник истины, который нельзя ничем заменить. Предание и Писание не взаимозаменяемы, а выражают истину по-разному. “Священное Писание, — по выражению св. Иринея, — основание и столп нашей веры (“Против ересей” III 1:1)¹⁴ Предание — ключ к правильному пониманию Писания, в котором истина зачастую выражена прикровенно, “притчами и загадками”.(Адрес из труда св. Иринея)

Ученые выделяют в труде св. Иринея две группы Преданий. Одни Предания общецерковные, другие нет. И те, и другие носят печать апостольства. Как бы мы не говорили, в церквах как во времена апостолов, так и сейчас традиции и предания могут быть разными. Известно, что сам св. Ириней принимал участие в споре о Пасхе между Востоком и Западом, занимая примирительную позицию. Он говорил, что и та и другая традиция празднования Пасхи имеет право на существование.

Но есть правила истины (*regula veritatis*), исповедуемые при крещении. Это символы веры. Они носят общецерковный характер. Истина веры в символах та же. Она принята от апостолов. Однако, символ веры в Древней Церкви был не один. Как известно из истории такие символы крещальные были разные по форме в разных Церквах. Св. Ириней видит в символах библейскую основу. Четыре Евангелия утверждают церковность и апостольство. В Церкви апостолы — только проповедники, “издатели” учения.

С апостольским Преданием согласуется перевод 70 (напр., чтение Ис 7. 14).

Другая группа Преданий тоже имеет апостольское происхождение, передается через епископов. Так свидетельствует св. Ириней. Но эта группа не является и не может быть общецерковной. К этой группе относится учение о хилиазме, принимаемое св. Иринеем. Так же как и утверждение о десятилетнем служении Христа Спасителя (“Против ересей” II. 22:5).¹⁵

В церковной истории Евсевия Кесарийского указывается, что св. Ипполит был одним из знаменитейших учеников св. Иринея Лионского.¹⁶ Жил он в III веке, точных данных о его рождении и происхождении мы не имеем. Из истории Церкви известно, что св. Ириней был первым

¹³ Поснов М. Э. История христианской Церкви.

¹⁴ Св. Ириней Лионский. Сочинения. — С. 220.

¹⁵ Там же. — С. 175.

¹⁶ История Церкви Евсевия Кесарийского VI. 12: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>. Дата посещения: 05.04.17.

антипапой, при папе Каллисте. Епископ Зефирин (201-218 г.) был предшественником епископа Каллиста (219-223 г.) Обо епископа, по свидетельству самого Ипполита, упорно защищали ересь Ноэта — монархиянина.¹⁷ Именно св. Ипполит стал стойким защитником Православия перед угрозой монархианской ереси. В контексте полемики с Ноэтом и его последователями в своём не малоизвестном творении “Беседа против ереси некоего Ноэта” святой Ипполит Римский излагает свое видение Священного Предания.

В полемике с монархианами — модалистами, св. Ипполит довольно кратко, но предельно четко дает понять, что Церковь — есть истинная хранительница Предания. В Церкви истина хранится через апостольское преемство. Здесь мы видим яркое сходство учения св. Ипполита с учением о Предании Св. Иринаея. В первой главе беседы против Ноэта, повествуется, что еретик, называя Сына — воплотившемся Отцом, Который во времени пострадал и умер. Блаженные пресвитеры, когда услышали об этом, призвали его и испытали “перед лицом Церкви”.¹⁸ Сделали они это по заповеди, данной в Послании к Титу (Тит. 3: 9-10). Ноэт сначала не признался в своих мыслях, но позже он собрал вокруг себя единомышленников и пожелал защитить свое учение. Тогда пресвитеры снова обличили его. Однако, Ноэт упорствовал, говоря, что “прославляет Христа”. Пресвитеры ответили выражением краткого Символа веры и извергли Ноэта из Церкви. Так, по мнению богослова Пономарева, св. Ипполитом раскрывается понятие, во-первых об учении Церкви, хранимое не кем-нибудь иным, но именно блаженными пресвитерами и, во-вторых о деятельности пресвитеров во имя этого церковного учения...¹⁹

Св. Ипполит, будучи учеником и духовным сыном св. Иринаея не сомневается в полном согласии учения Церкви(Предания) со Священным Писанием. Это видно на протяжении всей беседы “Против Ноэта”. Для того, чтобы опровергнуть ересь Ноэта, св. Ипполит приводит, в своей беседе два места из Священного Писания. Это, например, место из Евангелия от Иоанна, где говорится: “Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему”(Ин. 20:17). Этот евангельский отрывок, по слову

¹⁷ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. — М.: “Туга”, 1996. — С. 90.

¹⁸ *Святой Ипполит, епископ Римский.* О Христе и антихристе. — СПб.: Библиополис, 2008. — С. 307.

¹⁹ *Пономарев П. П.* Священное Предание как источник христианского ведения. — Казань, 1908. — С. 142.

св. Ипполита опровергает мнение Ноэта, будто бы Сын — есть Отец. В IX главе, однако, говорится: “Един есть Бог, Которого мы познаем не иначе, братья, как из Священного Писания. Подобно тому, как желающий изучить мудрость этого века не иначе может удовлетворить своему желанию, как только путем чтения философских учений, так и все мы в том случае, если желаем утвердиться в страхе Божиим, не иначе будем утверждаться, как на основании словес Божиих”.²⁰ Этот отрывок можно расценить как указание на Священное Писание как единственное руководство в жизни христианской. Но из сопоставлений данного места с другими местами из сочинения св. Ипполита открывается, что св. Отец не отвергал и Предания Церкви. Это следует и из первой главы, где устами пресвитеров св. Ипполит свидетельствует о своей вере в Предание. В XVII же главе того же сочинения св. Ипполит приглашает “веровать согласно Преданию апостолов”²¹. К тому же, в XVII главе говорится, что Писание имеет значение только для тех, кто “веруют и прониклись истиной” (т. е. учением Церкви).²²

Что касается объема Предания, то из первой главы, из свидетельства блаженных пресвитеров о их вере: “Мы истинно знаем одного Бога, знаем Христа, знаем пострадавшего Сына... и воскресшего в третий день, и сидящего одесную Отца, и грядущего судить живых и мертвых.”²³, — можно с большой вероятностью полагать, что это извлечение из древнего символа веры, а следующие слова: “... мы говорим то, чему научились”, — несомненно говорят, по мнению богослова Пономарева П. П., “о передаче истины от одних пресвитеров другим, т. е. об истине древней”.²⁴ Т. е. истине, которая отдельно от Священного Писания передавалась из уст в уста от апостолов — епископам, пресвитерам и т. д. Опровергая ересь Ноэта, епископ Римский Ипполит указывает только на те члены символа веры, где говорится о достоинстве второй Ипостаси — Слове Божиим и далее увещевает братию (христианскую Церковь) веровать “согласно Преданию апостолов”.²⁵ Других данных, касательно Священного Предания, св. Ипполит не перечисляет.

Таким образом, по мнению двух святых отцов св. Ириней и св. Ипполита, Предание — это то, посредством чего сохраняется в Церкви

²⁰ *Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе.* — С. 316.

²¹ Там же. — С. 323.

²² Там же. — С. 323.

²³ Там же. — С. 307.

²⁴ *Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения.* — С. 143.

²⁵ *Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе.* — С. 323.

переданная Господом через апостолов вера и православное учение. Оба святых отца считают, что истина христианская передана Церкви, которая по слову апостола Павла — есть “Тело Христова” (Еф. 1:22), “Столп и утверждение Истины”(1 Тим. 3: 15). Святые отцы также согласны в том, что Священное Писание правильно истолковывается только во Святой Церкви, а еретики, не обращаясь к Преданию могут неправильно понимать истины веры (пример — гностики, монархиане). Согласие отцов и по вопросу, что если не проникнуться церковной истиной, то, даже если кто-то имел бы Священное Писание, таковой не может иметь прочного основания веры. Такое положение ясно прослеживается в трудах святых отцов против ересей. И св. Ириней говорит, что Священное Предание может быть полноценным источником истины в Церкви, водимой Святым Духом (“Против ересей” III 4:2). И св. Ипполит указывает, в XVII главе своего сочинения, что Писание имеет значение только для тех, кто “веруют и прониклись истиной”(т. е. учением Церкви) и правильно могут быть истолкованы только в лоне Церкви.

Преимущество труда св. Ириней над трудом св. Ипполита в более полном раскрытии понятия о Священном Предании. Нам думается, что это связано именно с тем, что святые отцы перед собой ставили разные задачи. Св. Ириней обличал все ереси своего времени, которые знал (“Обличение всех ересей”). То, как еретики относились к имеющимся в Церкви вероучительным положениям необходимо было с точностью описать и дать богословский ответ на их заблуждения. В связи с этим у св. Ириней понятие о Священном Предании раскрыто в более полном смысле. Он вводит многие термины, присущие Преданию, уточняет его значение в Церкви, приводит те формы, посредством которых предание сохраняется (например символ веры) Та проблема, которая стояла перед св. Ипполитом была менее масштабна. Поэтому, в его произведении слово Предание употребляется только два раза. Это связано с тем, мы считаем, что еретик Ноэт не имел целью исказить понятие о церковной истине, как этого желали еретики гностики, присваивая себе достоинство знания тайн Божиих. Ноэт заблуждался и в своем заблуждении хотел увлечь других. Он желал, чтобы его вера стала верой церковной. Возможно, Ноэт считал, что его вера и есть апостольская. Таким образом, св. Ипполит о Предании говорит посредственно, в том объеме, чтобы этого хватило для опровержения одной ереси Ноэта. Св. Ириней же целенаправленно раскрывает сущность самого понятия — христианского гносиса (ведения).

Источники и литература

1. История Церкви Евсевия Кесарийского: <http://www.vehi.net/istoriya/cerkov/pamfil/cerkovist/history.html>. Дата посещения: 05.04.17.
2. *Григорий Турский*. История франков: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Turskij/istorija-frankov/1. Дата посещения: 05.04.17.
3. *Иринея Лионский, св.* Сочинения. — СПб., 1900.
4. *Климент Римский, св.* Первое послание к коринфянам. https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/#note61_return. Дата посещения: 05.04.17.
5. *Поснов М. Э.* История христианской Церкви.
6. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. — М.: “Туга”, 1996.
7. *Ипполит, епископ Римский, св.* О Христе и антихристе. — СПб.: Библиополис, 2008.
8. *Пономарев П. П.* Священное Предание как источник христианского ведения. — Казань, 1908.

*Иерей Павел Пелевин**

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИОАНН РИЖСКИЙ: ШТРИХИ К ОБЩЕСТВЕННОМУ СЛУЖЕНИЮ

В статье рассмотрены материалы латышской прессы о Архиепископе Иоанне, о его общественной работе, а так же приводимая в прессе характеристика его трудов. Именно латышские периодические издания пока оставались за рамками основных исследований, посвященных священикомученику, и этим в первую очередь обусловлена актуальность данного доклада. В январе 2016 году исполнилось 140 лет со дня рождения Иоанна Рижского, а в октябре 2016 года — 90 лет со дня принятия Латвийским Сеймом «Правила о положении Православной церкви», что стало результатом долгой и трудной общественной деятельности священикомученика.

Историография, посвящённая св. Иоанну Рижскому, к настоящему времени уже достаточно обширна. С начала 1990-х годов статьи о нем регулярно публикуются в церковных изданиях, автором многих из них является Митрополит Рижский и всея Латвии Александр, с момента его прославления в лике святых регулярно переиздаётся житие священикомученика. Из числа крупных исследований — в первую очередь следует выделить труд игумена Феофана (Пожидаева) «*Священикомученик Иоанн, архиепископ Рижский и Латвийский. Жизнь с Богом*», где содержится достаточно подробная его биография, многочисленные публикации, выступления, проповеди самого священикомученика, а также воспоминания современников о Архиепископе Иоанне и статьи посвященные его жизни и мученической гибели.¹ Не меньший интерес вызывает и двухтомный сборник писем и других документов из архива священикомученика Иоанн (Поммера).² Из числа других работ, где значительное внимание уделяется жизни и трудам священикомученика необходимо отметить статью Сергея Цоя «*Латвийская Православная церковь в межвоенные годы*», где содержится богатый фактологический материал, подкреплённый обширными ссылками на архивные документы, прессу того

* Рижская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Феофан (Пожидаев), иг. Священикомученик Иоанн, архиепископ Рижский и Латвийский. Жизнь с Богом. В 4 т. Рига, 2015.

² История в письмах. Из архива священикомученика Иоанна (Поммера) / Сост. Сидяков Ю. Л. В 2 т. Тверь, 2015.

времени и другие исследования, посвящённые рассматриваемому периоду.³ Особое место в исследовании жизни священномученика занимает вышедшее в прошлом году второе издание сборника статей «*Латвийский православный хронограф*», практически полностью посвящённого Архиепископу Иоанну, где, в рамках рассматриваемой темы, особый интерес представляет статья Сергея Цоя «*Правовое положение Латвийской Православной Церкви в 20-х — начале 30-х годов XX века*».⁴ Однако, как уже указывалось выше, материалы латышской прессы, посвящённые Архиепископу Иоанну пока оказывались вне поля зрения исследователей.⁵ Данный доклад, целью которого является хотя бы частично восполнить этот пробел, не претендует на полное освящение этой темы, а лишь является попыткой обозначить главные направления в публикациях основных латышских газет того времени (1921-1934 гг.) о Архиепископе Иоанне (Поммере) и, надеюсь, послужит дальнейшей разработке этой проблемы.

Хронологическими рамками исследования выбраны 1921 и 1934 года, т. к. в 1921 г. священномученик был назначен на Рижскую кафедру, а 1934 г. — стал годом его мученической кончины. В качестве источников при создании доклада были использованы материалы газет «*Sociāldemokrāts*»⁶, «*Latvijas Sargs*»⁷, «*Latvijas Kareivis*»⁸, «*Jaunākās*

³ Цоя С. Латвийская Православная церковь в межвоенные годы // Архиепископ Рижский и Латвийский Иоанн (Поммер): жизнь и судьба в эпохе. Альманах. Вып. XXXVIII. Рига: Издание общества Seminarium Hortus Humanitatis, 2015. С. 20-27.

⁴ Цоя С. Правовое положение Латвийской Православной Церкви в 20-х — начале 30-х годов XX века // Латвийский православный хронограф, отв. ред. прот. Олег Пелевин, изд. Синода ЛПЦ, Рига, 2016, С. 137-221.

⁵ См. списки использованной литературы в указанных сочинениях.

⁶ Официальное издание Центрального комитета Латвийской социал-демократической рабочей партии, газета выходила каждый день, кроме понедельника, тираж от 4 до 17 тысяч экземпляров. (см. Treijs R. *Latvijas Republikas prese 1918-1940*. Rīga 1996. С. 97-126; *Latvijas periodika 1920-1940, bibliogrāf. rad.*, Rīga, 1988, С. 571-574).

⁷ Ежедневная, а 20 июня 1927 еженедельная газета, в начале 1920-х годов тираж достигал 52 тысяч экземпляров, но к началу 1930-ых сократился до 3 тысяч. С 1928 г. становится официальным изданием политической группы «Объединение хозяйственных работников» (*Saimniecisko darbinieku apvienība*). Издание характеризует крайне правая позиция редакции. (см. Treijs R. Указ. соч. С. 245-247; *Latvijas periodika 1920-1940*, С. 353-356).

⁸ Официальное издание Министерства обороны. Тираж 7 тысяч экземпляров, в неделю выходило 6 номеров. Кроме сугубо военной тематики освящалась политика, общественная жизнь в Латвии, международные проблемы, был богатый литературный отдел. (см. Treijs R. Указ. соч. С. 205-214; *Latvijas periodika 1920-1940*, С. 342-345).

Ziņas»⁹ и «*Pēdējā Brīdī*».¹⁰ Эти газеты представляют собою очень широкий спектр взглядов, начиная от официального органа Латвийской социал-демократической рабочей партии (ЛСДРП) — газеты «*Sociāldemokrāts*» и до консервативного издания «*Latvijas Sargs*», которую исследователи характеризуют как крайне правую и антисемитскую.¹¹ Газета «*Latvijas Kareivis*» являлась официальным изданием Министерства обороны, однако, кроме официальной информации и статей на военную тематику, там печатались и материалы по общественной, политической и культурной жизни страны. «*Jaunākās Ziņas*» и «*Pēdējā Brīdī*» являлись крупнейшими конкурирующими независимыми газетами с общим тиражом почти 300 тысяч экземпляров.

Архиепископ Иоанн (Поммер) родился 6 января 1876 года на хуторе Илзессала Праулиенской волости Венденского уезда, в семье латышских крестьян, коренных жителей края. Духовное образование он получил в Рижской Духовной семинарии и Киевской Духовной академии. Академию закончил с ученой степенью кандидата богословия. В 1903 году был возведен в сан иеродиакона, а в 1904 в сан иеромонаха. Он служил во многих городах Российской империи. Вологда, Вильнюс, Минск, Одесса, Таганрог, Пенза помнят служение священномученика. 11 марта 1912 года архимандрит Иоанн, тогда ректор Литовской Духовной семинарии, был возведен в сан епископа и назначен викарием Минской епархии. В 1913 году его направляют в Таганрог, в только что образованную Приазовскую епархию. В 1917 году переводят в Тверь, а в следующем, 1918 году, следует назначение в Пензу.

В июле 1921 года Архиепископа Иоанна направляют в Ригу, и с этого времени его общественная деятельность начинает привлекать внимание

⁹ Независимая вечерняя общественно-политическая газета. Была крупнейшим ежедневным изданием в Латвии с тиражом от 20 тысяч (1920 г.) до 200 тысяч (1931 г.) экземпляров, её выписывало 10% населения Латвии. Позиционировало себя как нейтральное и объективное с политической точки зрения, хотя в целом редакция выступала скорее с центристских либерально-демократических позиций. (см. Treijs R. Указ. соч. С. 220-239; *Latvijas periodika 1920-1940*, С. 482-486).

¹⁰ Главный конкурент «*Jaunākās Ziņas*», крупнейшая утренняя газета в Латвии с тиражом 13,5 тысяч — 72 тысячи экземпляров. Издаётся с 1927 года. Позиционировало себя как защищающее национальные интересы, либерально-демократическое издание. Редакция характеризовало Семление к сенсационным новостям. (см. Treijs R. Указ. соч. С. 239-243; *Latvijas periodika 1920-1940*, С. 215-218).

¹¹ См. *Kirša K. Antisemitisma diskurss laikrakstā "Latvijas Sargs" (1920–1928)*, r. k. *Latvijas preses vēsture: diskursi un identitātes*, Rīga, LU SPPI, 2010. С. 45-61.

латвийской прессы. 25 июля 1921 года православные жители Латвии встречали своего Архиепископа. Корреспондент газеты «*Latvijas Sargs*», описывая прибытие Владыки в Ригу, отмечает, что в этот день на вокзале собралось «огромное множество людей, православное духовенство, делегации от приходов», которые затем крестным ходом, вместе с Владыкой отправились к кафедральному собору Рождества Христова, где Владыка совершил торжественный молебен. Корреспондент пишет, что Владыка приветствовал собравшихся на латышском языке и высказал желание служить духовному развитию своей родины.¹²

Однако прибытие Архиепископа Иоанна вызвало не только радость среди православных жителей Латвии, но и определённое недовольство среди части общества. Здесь необходимо выделить два основных направления критики его деятельности, которые оставались неизменными на протяжении всего его служения — во-первых это негативное отношение к нему представителей левых кругов в первую очередь Латвийской социал-демократической рабочей партии, это противостояние стало особенно острым с момента избрания Владыки депутатом Сейма в 1925 году, а во-вторых — подозрения в монархических настроениях и недостаточной лояльности к Латвийскому государству, которые так же обычно звучали со стороны социалистов, но иногда к их голосам присоединялись и представители консервативной и либеральной общественности.

С самого своего прибытия в Латвию Владыка начал работу по закреплению юридического положения Церкви, активно защищал её интересы.¹³ Что вызывало острое неприятие на страницах социалистической прессы, в первую очередь газеты «*Sociāldemokrāts*». Именно это издание наиболее активно, причём исключительно в негативном ключе, писало о священномученике. Так, например, только за 1927 год в этой газете в 14 номерах были статьи,¹⁴ в которых упоминался архиепископ Иоанн причём 5 статей было посвящено исключительно его деятельности.¹⁵ Наибольшее внимание в газете уделялось его высказывания

¹² *Latvijas Sargs*, 1921.07.26, С. 3, *Latvijas Pareizticīgo bīskapa Jāņa Pommera atbraukšana Rīgā*.

¹³ Цоя С. Правовое положение Латвийской Православной Церкви в 20-х — начале 30-х годов XX века., С. 159.

¹⁴ *Sociāldemokrāts*, 1927.02.12, 1927.05.19, 1927.10.30, 1927.11.11, 1927.11.12, 1927.11.27, 1927.11.29, 1927.11.30, 1927.12.01, 1927.12.04, 1927.12.15, 1927.12.25, 1927.11.26.

¹⁵ Там же, 1927.12.02, *Tev nebūs melot!*; 1927.11.27, *Kas ir mūsu "svētais Jānis"?*; 1927.12.25 *Noraidījuši debesu valstība*; 1927.11.12, *Sagādā Latvijai diplomātiskus sarežģījumus*; 1927.11.11, *Mūsdienu "Kalnu sprediķis"*.

и выступления в поддержку Церкви и духовенства, часто звучали направленные против него лично бесосновательные обвинения в монархизме и предательстве интересов латышского народа. Так, к примеру, в статье от 23 мая 1926 года Архиепископ Иоанн называется «сапогом царской власти», человеком, не могущим принять «демократическую Латвию, приспособится к её духу, к духу латвийского народа».¹⁶ На страницах «*Sociāldemokrāts*» постоянно высказывалась мысль, что Православие является исключительно русской религией, её появление в Латвии связывалось обычно с политикой русификации, или рассматривалось, как результат насильственных мер царской власти, а число православных латышей указывалось как настолько не значительное, что его можно было не брать во внимание,¹⁷ что по мнению авторов подобных заявлений должно было показать слабость позиций Владыки Иоанна и его недостаточный авторитет. В октябре 1927 года, когда в Сейме и обществе разворачивалась дискуссия о заключении торгового договора с Советским Союзом¹⁸, «*Sociāldemokrāts*», комментируя высказывания различных общественных и политических деятелей по поводу договора, называет посвящённую этой теме статью священномученика Иоанна в газете «*Сегодня*» «*черносотенской провокацией*» и высказывает уверенность, что за этой публикацией стоят «*русские монархические организации*».¹⁹ Обвиняли Владыку на страница этой газеты и в преувеличении фактов, говорящих в пользу его мысли о притеснении латвийским правительством Православной Церкви. Так в статье «*Не надо врать!*» говорилось, что претензии Владыки в связи с отобранным у Церкви зданием храма и землёй Страупского прихода не обоснованы, так как эта земля была передана безземельному крестьянину в официальном порядке и не одна государственная инстанция не согласилась изменить решение земельной комиссии.²⁰ Как выяснилось в дальнейшем, земля и здание храма, были отобраны в результате ошибки, и были возвращены Православной Церкви к 1929 году.²¹

¹⁶ Там же, 1926.05.23, С. 3, Bij. krievu cara zābaks "gaismās nesēja" lomā.

¹⁷ Sociāldemokrāt, 1926.05.23, С. 3, Bij. krievu cara zābaks "gaismās nesēja" lomā; 1926.06.02, С. 3, "Baznīcas kari" Saeimā.

¹⁸ Договор был подписан 2 июня 1927 г. 26 октября 1927 г. состоялась его ратификация Сеймом Латвии, чему предшествовала о Сая дискуссия в обществе.

¹⁹ Sociāldemokrāts, 1927.10.30, С. 1, Visi pret vienu.

²⁰ Там же, 1927.12.02, С. 2, Tev nebūs melot! (См.)

²¹ Цоя С. Правовое положение Латвийской Православной Церкви в 20-х — начале 30-х годов XX века, С. 184.

Обвинения против Владыки со стороны социалистов не находили поддержки у либеральной и консервативной прессы, где активно публиковались обзоры его выступлений в Сейме и его интервью. Например, в октябре 1927 года, отвечая на обвинения со стороны социалистов, что за его критикой торгового договора стоят монархические убеждения, в интервью газете «*Jaunākās Ziņas*» Владыка отмечал, что он не против торгового договора как такового, но против его варианта, предложенного социалистами. «*Хорошие отношения с Россией для нас важны, но необходимо добиться лучших условий, чем те, который озвучены*». ²² «*Latvijas Kareivis*» в материалах посвящённых этой теме так же опубликовал небольшое интервью священномученика, который в марте 1928 года отмечал, что, несмотря на сделанные Латвией налоговые послабления, каких-либо адекватных шагов навстречу, со стороны советского правительства, предпринято не было, поэтому договор он продолжает считать несправедливым. ²³ Очень широко в либеральной и консервативной прессе осящался конфликт Владыки с социал-демократами в Сейме в феврале 1929 года. Тогда отвечая на эмоциональные обвинения в «*монархическом оппортунизме*» со стороны депутатов от ЛСДРП, Архиепископ прочитал выдержки из различных интервью лидеров партии, в которых они негативно высказывались о демократической Латвии. Не имея возможности остановить его выступление, левые депутаты вытолкали тогда Владыку из зала заседания, что вызвало осуждение со стороны многих изданий. ²⁴

Время от времени критика в адрес Архиепископа Иоанна звучал и из противоположных либеральной и консервативной сторон. Основным её объектом оказывались, монархические (по мнению авторов статей) взгляды священномученика и его якобы недостаточная лояльность Латвии. Подобные обвинения начали появляться с момента его возвращения в Латвию. Так уже на следующий день после его прибытия в Латвию в газете «*Latvijas Sargs*», отмечали что Архиепископ Иоанн, в своей речи к встречающим его людям, говоря о трудностях и голоде россиян, «*ни слова не сказал о Латвийском государстве, ... о жертвах латышского народа... даже само слово Латвия не было использовано, только родина*». ²⁵ Год спустя в редакционной статье на первой полосе

²² Jaunākās Ziņas, 7.10.1927, С. 1. Pareizticīga Baznīca Latvijā.

²³ Latvijas Kareivis. 1928.03.21, С. 4, Saeima jau pieņēmusi dažu resoru budžetus.

²⁴ Jaunākās Ziņas, 6.02.1929, С. 2. Saeima G. Celmiņa valdībai veltīta uzticībaar 51 pret 40 balsim.

²⁵ Latvijas Sargs, 1921.07.26, С. 3, Latvijas Pareizticīgo biskapa Jāņa Pommera atbraukšana Rīgā.

газеты «*Jaunākās Ziņas*» высказывались подозрения в пророссийских настроениях Архиепископа Иоанна. Авторы задавались вопросом «...кто приглашал Архиепископа Иоанна сюда, как узнал он об этом, кто дал ему разрешение приехать сюда?». И затем подчеркивалось, что в «в этой организации (т. е. в Латвийской Православной Церкви, прим. авт.) поддерживается дух равнодушия, если не сказать злобы по отношению к Латвии».²⁶ Схожие мысли высказывались в этом же издании в апреле 1923 года, когда автор, называющий себя православным латышом отмечал, что Владыка Иоанн приближает к себе только русских священнослужителей и несёт «чуждый латышскому народу русский дух», который «чувствуется в его проповедях». При этом, в качестве примера, приводился факт, что «единственный в кафедральном соборе священник-латыш... произносит одинаковые проповеди для образованных латышей и безграмотных русских».²⁷ Появлялись так же статьи направленные против заявлений Владыки о ущемлении имущественных прав Церкви. Газета «*Latvijas Sargs*» в феврале 1927 года опубликовала статью, автор которой позиционируя себя «православным латышом», отмечает, что «читая последние статьи Архиепископа Иоанна может сложиться впечатление, что Латвийское правительство в деле отнятия храмов и другого церковного недвижимого имущества обогнало даже большевиков». В статье так же отмечается, что православные составляют незначительную часть населения Латвии и при этом владеют 130 храмами, и уже в силу этого нельзя говорить об ущемлении интересов Православной Церкви, и что православные латыши не солидарны с высказываниями Владыки Иоанна.²⁸ Следует особенно подчеркнуть, что на фоне регулярных негативных публикаций в «*Sociāldemokrāts*», обвинения со стороны консервативной части общества звучали очень редко и за исключением выше упомянутых четырёх статей других материалов подобного рода нет. И, интересный момент, что две из этих статей имеют одинаковую подпись — «православный латыш»,²⁹ что, возможно, говорит о авторстве одного человека.

Совершенно особую картину представляют собою взаимоотношения Владыки и редакции крупнейшей утренней газеты «*Pēdējā Brīdī*», где широко освящалась деятельность Владыки, регулярно печатались статьи

²⁶ Jaunākās Ziņas, 30.06.1922, С. 1. Pareizticīga Baznīca Latvijā.

²⁷ Там же, 25.04.1923, С. 2, Pareizticīga Baznīca Latvijā.

²⁸ Latvijas Sargs, 1926.02.02, С. 1, Vai pareizticīgo baznīca Latvijā apdraudēta?

²⁹ Latvijas Sargs, 1926.02.02, С. 1, Vai pareizticīgo baznīca Latvijā apdraudēta? Jaunākās Ziņas, 25.04.1923, С. 2, Pareizticīga Baznīca Latvijā.

о нём и его интервью, обычно сопровождаемые богатым иллюстративным материалом, причём, если в начальный период деятельности издания, ограничивались лишь упоминаниями о Владыке в материалах о работе Сейма, то с 1930-го года число публикаций на церковную тему и о Владыке лично значительно возрастает. Например, 25-го апреля 1930 года было опубликовано обширное интервью священномученика, в котором отмечалось, что в последнее время ощущается прирост числа православных «как латышей, так и русских», рассказывается о более активном участии молодёжи в жизни Церкви. «Сейчас же... наиболее активными членами общин являются молодые люди. Почти все обязанности церковнослужителей, как в Риге, так и в деревнях исполняют студенты и школьники. Так же активно действуют молодёжные собрания при учебных заведениях и отдельных организациях».³⁰ 22 августа 1931 года там же была опубликована передовица «Три часа с православным Архиепископом Иоанном», где описывается его благотворительность, его заключение в Москве, трибунал и грозивший ему смертный приговор, рассказывается о его родителях и родственниках. В частности, описывается случай, как к Владыке проник вор, который запер его в кабинете и отправился грабить дом. Владыка, очень сильный физически, выломал дверь и схватил вора, однако не сдал его в полицию, а лишь поговорил с ним и затем отпустил его. Вор этот, оставив своё ремесло, продолжил в дальнейшем общаться с Владыкой.³¹ Год спустя вновь было опубликовано интервью с Владыкой, посвященное очередному заседанию Синода Латвийской Православной Церкви, где Архиепископ отметил в частности, что «эмигрантские организации в Париже хотят подчинить нас своему влиянию... но, надеюсь, этого не случится».³²

В заключение необходимо отметить, что реакция на деятельность Архиепископа Иоанна в Латвийской прессе не была однозначной. Главными объектами критики стали его, по мнению ряда изданий, про-российские и монархические взгляды, и, как следствие этого, негативное отношение к Латвийскому государству и латышскому народу, активная позиция по защите интересов Церкви, что вызывало стремление в различных публикациях показать незначительность Православия в Латвии. Основным источником негативного отношения оказывалась газета «Sociāldemokrāts», где Владыка со своей острой критикой

³⁰ Pedējā Brīdī, 1930.04.25, С. 1 Latviešu draudzēs ticība pieņēmas, vācu — zūd?

³¹ Там же, 1931.08.22 № 187, С. 1 Trīs stundas pie pareizticīga arhibīskapa Jāņa.

³² Там же, 1932.08.18 № 184, С. 1 Arhibīskaps Jānis par pareizticīģ Baznīcas stavokli.

решений и действий ЛСДРП часто оказывался основным объектом нападков. Однако и на страницах консервативной и либеральной прессы иногда появлялись обвинения в пророссийских, монархических взглядах и чрезмерной защите прав Церкви. С другой стороны, мы, в статьях газеты «*Pēdējā Brīdī*», видим архиерея — сына латышского крестьянина, активного и щедрого благотворителя, жертву репрессий в Советской России, борющегося за развитие и сохранение Православия на Латвийской земле, а на страницах других либеральных и консервативных изданий, в интервью и публикациях о дебатах в Сейме, видим активного критика социал-демократической партии, подкрепляющего свои обвинения, в отличие от оппонентов, доказательствами. Брата священномученика — Антоний Поммер уже после гибели Архиепископа отмечал, что Владыка «*часто остро критиковал общество, из-за чего имел много врагов*». ³³

Жизнь Архиепископа Иоанна завершилась мученически, а почитание его в народе началось сразу после его кончины. Любовь православных латвийцев, латышей и русских, людей других национальностей, к своему Архиепископу не угасла и в советские годы, когда говорить о нём открыто было нельзя. Это народное почитание увенчалось общецерковным прославлением и обретением нетленных мощей святителя, ныне почитающихся в Рижском Кафедральном соборе Рождества Христова. Священномученик Иоанн, Архиепископ Рижский является первым и пока единственным православным святым в Латвии. Но в нашем верующем народе велико почитание и других подвижников благочестия — Высокопреосвященнейшего убиенного Митрополита Сергия (Воскресенского); схииеромонаха Космы (Смирнова), духовника Спасо-Преображенской пустыни; схиигумении Сергии (Мансуровой), строительницы и первой настоятельницы Рижского Свято-Троице-Сергиева женского монастыря; протоиерея Василия Назаревского, настоятеля Свято-Никольской церкви в селе Шкельтово Даугавпилсского уезда, скончавшегося прямо в церкви после богослужения; убиенного от рук безбожников протоиерея Феодора Румянцева, мученически погибшего в 1919 году, в городе Даугавпилсе и иеромонаха Мелитона (Королёва), первого настоятеля Свято-Троицкого единоверческого храма в селе Тискады Резекненского уезда — которые подобно священномученику Иоанну жили и трудились на Латвийской земле.

³³ Jaunākās Ziņas, 13.10.1934

Источники и литература

Периодические издания

1. Sociāldemokrāts
2. Latvijas Sargs
3. Latvijas Kareivis
4. Jaunākās Ziņas
5. Pēdējā Brīdī

Литература

6. *Kirša K.* Antisemitisma diskurss laikrakstā "Latvijas Sargs" (1920–1928), r. k. Latvijas preses vēsture: diskursi un identitātes, Rīga, LU SPPI, 2010, стр. 45-61
7. Latvijas periodika 1920-1940, bibliogrāf. rad., Rīga, 1988.
8. *Trejš R.* Latvijas Republikas prese 1918-1940, Rīga 1996.
9. *Иг. Феофан (Пожидаетев).* Священномученик Иоанн, архиепископ Рижский и Латвийский. Жизнь с Богом, в 4 т. Рига, 2015 г.
10. Сост. *Сидяков Ю.* История в письмах. Из архива священномученика Иоанна (Поммера), в 2 т., Тверь, 2015 г.
11. *Цоя С.* Правовое положение Латвийской Православной Церкви в 20-х — начале 30-х годов XX века, Латвийский православный хронограф, отв. ред. прот. Олег Пелевин, изд. Синода ЛПЦ, Рига, 2016, стр. 137-221.
12. *Цоя С.,* Латвийская Православная церковь в межвоенные годы, Альманах. Вып. XXXVIII. Архиепископ Рижский и Латвийский Иоанн (Поммер): жизнь и судьба в эпохе. Мазур С. А. (ред.). Рига, Издание общества Seminarium Hortus Humanitatis, 2015. С. 20-27.

*А. В. Перепелкин**

ИСТОРИЯ ДРУЖБЫ ДАВИДА И ИОНАФАНА (1-2ЦАР.): ТРАДИЦИОННАЯ И ЛИБЕРАЛЬНАЯ ЭКЗЕГЕТИКА

Принимая во внимание последние тенденции современности, когда понятия о любви и дружбе сильно изменяются и переосмысливаются, возникает необходимость проанализировать эти понятия в свете библейского откровения.

В Священном писании Ветхого Завета высоко ценится идеал живой, действенной дружбы, исполненной доверия, готовой на самопожертвование. Известны случаи, когда друзья были готовы отдать жизнь за своего друга. Самым ярким и древним примером, является дружба Давида и Ионафана.

1. Основные данные библейского откровения о дружбе Давида и Ионафана

Наиболее значительными местами в повествовании о дружбе Давида и Ионафана являются:

1. Начало дружбы Давида и Ионафана, Ионафан полюбил Давида, заключение завета: «душа Ионафана прилепилась к душе его, и полюбил его Ионафан, как свою душу... Ионафан же заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу. И снял Ионафан верхнюю одежду свою, которая была на нем, и отдал ее Давиду, также и прочие одежды свои, и меч свой, и лук свой, и пояс свой» (1Цар. 18:1,3-4) и «Ионафан, сын Саула, очень любил Давида» (1Цар. 19:1).

2. Ионафан заступается за Давида и они подтверждают заключенный завет: «И сказал Ионафан Давиду: иди, выйдем в поле. И вышли оба в поле. И сказал Ионафан Давиду: жив Господь Бог Израилев! я завтра около этого времени, или послезавтра, выпытаю у отца моего; и если он благосклонен к Давиду, и я тогда же не пошлю к тебе и не открою пред ушами твоими, пусть то и то сделает Господь с Ионафаном и еще больше сделает. Если же отец мой замышляет сделать тебе зло, и это открою в уши твои, и отпущу тебя, и тогда иди с миром: и да будет Господь с тобою, как был с отцом моим! Но и ты, если я буду еще жив, окажи мне милость Господню. А если

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

я умру, то не отними милости твоей от дома моего во веки, даже и тогда, когда Господь истребит с лица земли всех врагов Давида. Так заключил Ионафан завет с домом Давида [и сказал]: да взыщет Господь с врагов Давида! И снова Ионафан клялся Давиду своею любовью к нему, ибо любил его, как свою душу» (1Цар. 20:11-17).

3. Предостережение Ионафаном Давида и повторение завета: «На другой день утром вышел Ионафан в поле, во время, которое назначил Давиду... Давид поднялся с южной стороны и пал лицом своим на землю и трижды поклонился; и целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более. И сказал Ионафан Давиду: иди с миром; а в чем клялись мы оба именем Господа, говоря: «Господь да будет между мною и между тобою и между семенем моим и семенем твоим», то да будет на веки. И встал [Давид] и пошел, а Ионафан возвратился в город» (1Цар. 20:35,41-42).

4. Последняя встреча друзей: «Давид же был в пустыне Зиф в лесу. И встал Ионафан, сын Саула, и пришел к Давиду в лес, и укрепил его упованием на Бога, и сказал ему: не бойся, ибо не найдет тебя рука отца моего Саула, и ты будешь царствовать над Израилем, а я буду вторым по тебе; и Саул, отец мой, знает это. И заключили они между собою завет пред лицом Господа; и Давид остался в лесу, а Ионафан пошел в дом свой» (1Цар. 23:15-18).

5. Скорбный плач Давида по Ионафану «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан; ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской» (2Цар. 1:26).

2. Дружба Давида и Ионафана в святоотеческой экзегетике

Важнейшим источником для христианской экзегезы является святоотеческое наследие. К яркому сюжету ветхозаветной дружбы между Давидом и Ионафаном в своих трудах обращались: Святитель Иоанн Златоуст, Святитель Григорий Неокесарийский, Святитель Василий Великий, Святитель Амвросий Медиоланский, Блаженный Феодорит Кирский, Святой Беда Достопочтенный.

1. В святоотеческих трудах, дружба между Давидом и Ионафаном оценивается духовно очень высоко и рассматривается в тропологических толкованиях как яркий положительный пример высокой и духовной дружбы, добровольного союза свободы и братской любви, праведности и совершенства в добродетелях, самопожертвования и взаимопомощи, единства душ и нравов.

Так Святитель Иоанн Златоуст удивляется дружбе Давида и Ионафана, ставя ее в пример, как полную истинной любви и верности.¹ В письме к Стагирию, Святитель восхищается отношением Давида к смерти царя, и пишет о его плаче по Саулу и другу своему — Ионафану². Толкуя «Гимн любви» апостола Павла (1Кор. 13), святитель Иоанн Златоуст высоко превозносит пример любви Ионафана к Давиду.³

Святитель Григорий Неокесарийский в «Благодарственной речи Оригену» прибегает к примеру дружеской связи, между Давидом и Ионафаном. Он достаточно пространно рассуждает о том, как прилепилась душа Ионафана к душе Давида (1Цар. 18:1).⁴

Святитель Василий Великий в своей беседе о благодарении приводит в пример плач Давида над Саулом и Ионафаном, и говорит об их исключительной дружбе, проводя параллель с дружбой Иисуса Христа и праведного Лазаря.⁵

Святитель Амвросий Медиоланский в своем труде «Об обязанностях священнослужителей» пишет о любви сына царя Ионафана к Давиду. По словам святителя, Ионафан из любви к своему святому другу, подражал его кротости, и тем сам совершенствовался в добродетели. Давид и Ионафан, явили редкий пример единства нравов и самоотверженности, так как ничто так не объединяет людей, как общее стремление к добродетелям.⁶

2. Кроме того, в рассмотренных святоотеческих комментариях сюжет дружбы Давида и Ионафана рассматривается и аллигорически:

1. Как прообраз новозаветной дружбы Иисуса Христа и праведного Лазаря.

¹ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Тимофею // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. XI. Кн. 2. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 834-835.

² См.: *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию III. 7 // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. I. Кн. 1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. — С. 336-337.

³ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. X. Кн. 1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 344-345.

⁴ См.: *Григорий Чудотворец, свт.* Благодарственная речь Оригену. Гл. VI. 85-91 / Пер. проф. Н. Сагарда. Пг., 1916. — С. 32-33.

⁵ См.: *Василий Великий, свт.* Беседы. О благодарении. // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Часть 4 — Изд. 4 — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. С. 48-49.

⁶ См.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей. Кн. 1. Гл. XXXIII. Казань, 1908. — С. 146-148.

2. Как прообраз заповеди о любви к ближнему.

3. Как прообраз союза Христа и Церкви.

Любовь Ионафана к Давиду, как к своей душе блаженный Феодорит Кирский толкует как прообраз евангельской заповеди о любви к ближнему: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39).⁷ Тем, кто надсмехается над словами Давида о любви к Ионафану, которая была для него «превыше любви женской» (2 Цар 1. 26), блаженный Феодорит отвечает, что такие слова сказаны намеренно, для того чтобы «показать горячность и искренность любви»⁸.

По мнению Беды Достопочтенного, тот союз, что заключили Давид с Ионафаном, предвосхищает завет Христа с Его Церковью, который так же основан на взаимной любви, так, что каждый член этого Союза будет готов положить душу свою за Христа и за ближнего своего.⁹

3. Дружба Давида и Ионафана в современных комментариях

Помимо традиционного понимания отношений между Давидом и Ионафаном, как крепкой мужской дружбы двух воинов, в современных комментариях так же можно обнаружить интересные гипотезы, дополняющие прямое толкование.

1. Так, оборот, включающий в себя глагол еврейский «любить», использующийся для описания отношений Давида и Ионафана, кроме значения симпатии, означает так же и политическую верность. В 3Цар. 5:1 говорится о том, что Тирский царь Хирам «был другом Давида», что так же в оригинале передается тем же глаголом «любить». Из общего контекста повествования видно, что между Давидом и Хирамом существовали дипломатические и торговые отношения, как у правителей двух независимых государств.¹⁰

⁷ См.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Первую книгу Царств. Вопрос 45 / Творения Святых Отцев. Т. XXVI. // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. С. 295.

⁸ *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Вторую книгу Царств. Вопрос 7 / Творения Святых Отцев. Т. XXVI. // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. С. 314.

⁹ См.: *Beda Venerabilis.* In Samuelem Prophetam Allegorica Expositio. LIB. III / PL t. 91. Parisiis, 1862. с. 625.

¹⁰ См.: *Thompson J. A.* The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel // *Vetus Testamentum.* Vol. 24. Fasc. 3. Brill, 1974. P. 334.

2. Об этом, по мнению исследователей, свидетельствует и факт передачи одежды, сначала Саулом Давиду (1Цар. 17:38-39), а затем, то же сделал и Ионафан в отношении Давида (1Цар. 18:4), можно еще вспомнить, как Давид забрал одежду и оружие у поверженного им Голиафа (1Цар. 17:51,54). Интересен случай описанный английским дипломатом и писателем Джеймсом Морьером в книге «Второе путешествие по Персии, Армении и Малой Азии», опубликованной в 1818 году. Он подробно описывает, как при заключении договора между Россией и Персией в 1814 году, персидский посол был одет в специальные одежды и имел при себе украшенные драгоценными камнями меч и кинжал, врученные ему его государем. Эти предметы были перечислены во вводной части договора, как специальные знаки, наделяющие его полномочиями представителя персидского царя. Подобных привилегий был удостоен пастух и воин Давид от сына царя и наследника царского престола — Ионафана.¹¹

Значение победы Давида над Голиафом не показалось Саулу угрожающим для него и его династии. Но Ионафану было понятно, что теперь уже за Давидом будущее царствование в Израиле. События 1Цар.18:1-4 являются крупным шагом Давида на пути к воцарению. И именно тут впервые упоминается о «любви» Ионафана к Давиду. Ионафан был готов признать власть Давида над собой и над Израильским народом. «Ионафан же заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу» (1Цар.18:3).¹² Вне контекста эти строки можно понимать как описание их личных отношений. Но передача Ионафаном Давиду своего оружия и одежды (1Цар. 18:4), громкие победы Давида над врагами Израиля и признание его народом, который воспевал его больше Саула и видел в нем явного лидера (1Цар.18:5-7), придают им более глубокое значение. Даже сам Саул восклицает: «ему недостает только царства» (1Цар.18:8). Вполне возможно, что это место несет в себе политическое значение и представляет собой определенный план рассказчика, который плавно подводит читателя к известной концовке истории.¹³

3. Есть так же предположение, что завет между Давидом и Ионафаном был результатом существовавшей в древности, как на Ближнем Востоке, так и в Израиле традиции передачи власти, по которой первым

¹¹ См.: Freeman J. M., Chadwick H. J. Manners & Customs of the Bible. North Brunswick, New Jersey: Bridge-Logos Publishers, 1998, P. 214.

¹² См.: Thompson J. A. The Significance of the Verb Love... P. 335-336.

¹³ См.: Zehnder M. Exegetische Beobachtungen zu David-Jonathan-Geschichten // Biblica. Vol. 79. Fasc. 2, 1998. P. 157-158.

претендентом на трон был именно зять царя, которым являлся Давид, а не старший сын. Таким образом, приводится еще одно объяснение причины того, что Ионафан явно не хотел наследовать престол отца и всячески способствовал Давиду в его воцарении, даже открыто шел наперекор отцу.¹⁴

4. Попытки либеральных толкований

Ввиду последних мировых событий в области изменения нравственности и легализации греха, которые происходит в Европе и США, когда даже в католическом христианском обществе ведутся серьезные разговоры на тему допустимости однополых интимных отношений, дружба нуждается в защите. И действительно, достаточно сделать поисковый запрос в сети Интернет с формулировкой «Давид и Ионафан», как в ответ на него появляется множество ресурсов совсем не библейского содержания, явно рекламирующих различного вида содомию. Поэтому нельзя обойти вниманием теорию, согласно которой всякая дружба является на самом деле однополой влюбленностью.

1. Во второй половине XX века, основываясь на целом ряде текстологических аргументов стали появляться либеральные толкования отношений между Давидом и Ионафаном, которые утверждают, что они носят гомосексуальный характер.

Это, во-первых, книга сотрудника Колумбийского университета — Тома Хорнера: «Любовь Ионафана и Давида: гомосексуализм в Библейские времена».¹⁵

Далее, этому вопросу посвящена работа швейцарских исследователей: Сивилии Шрёер, сотрудницы Бенрнского университета, занимающейся Ветхим Заветом и библеистикой, в соавторстве с Томасом Штаубли, религиоведом, египтологом и исследователем Ближнего Востока из Фрайбургского университета. Их статья называется «Саул, Давид и Ионафан — любовный треугольник?»¹⁶.

В основном вся аргументация построена на неоднозначности еврейского глагола *’āhēb* — «любить» и производных от него,

¹⁴ См.: *Morgenstern J.* David and Jonathan // *Journal of Biblical Literature*. Vol. 78, 1959. P. 322.

¹⁵ См.: *Horner T.* Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

¹⁶ *Schroer S., Staubli T.* Saul, David und Jonathan — eine Dreiecksgeschichte // *Bibel und Kirche* 51, 1996. S. 15-22.

которые (в частности Песни Песней (Песн. 1:16; 7:7)) используются для аллегорического описания любовных отношений между мужчиной и женщиной.¹⁷

2. Если обратиться к экзегетическому аспекту проблемы, то необходимо сказать, что есть несколько серьезных препятствий на пути формирования толкования дружбы Давида и Ионафана, как однополой любви.

В ветхозаветном законодательстве однозначно сформулировано принципиально негативное отношение к гомосексуализму. Так в книге Левит Бог запрещает Израилю иметь подобные отношения: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость» (Лев. 18:22). За нарушение запрета следует повеление смертной казни: «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них» (Лев. 20:13). Так же, история жизни Давида, описанная в книгах Царств, согласно которой гетеросексуальные отношения Давида не подлежат сомнению, противоречит подобным толкованиям.¹⁸

3. Либеральная экзегетика в процессе формирования своих выводов не учитывает поэтичность и образность языка, которым выражена скорбная песнь Давида о потере друга (2Цар. 1:26). Тогда как очевидно, что подобная формулировка не может пониматься в эротическом значении и является поэтическим преувеличением, с целью подчеркнуть, усилить описание глубоких дружеских отношений и трагичность потери близкого друга.¹⁹

4. Среди русскоязычных авторов, идущих похожим путем превосходства идеологии по отношению к тексту Священного Писания, с применением методики альтернативной, либеральной интерпретации слов, вырванных из контекста можно привести Виталия Черноиваненко и его работу: «Гомоэротические мотивы в 1–2 Самуила и литературный контекст: история проблемы и современные дискуссии».

Рассматривая глагол *ḥāfēṣ* — «хафэц» (1Цар.19:1), Виталий Черноиваненко делает заключение о том, что традиционный перевод дает неверную оценку отношению Ионафана к Давиду. В Синодальном

¹⁷ См.: *Anderson A. A. 2 Samuel // Word Biblical Commentary. Vol. 11. Dallas: Word, Incorporated, 2002. — P. 19.*

¹⁸ См.: *Anderson A. A. 2 Samuel. P. 19.*

¹⁹ См.: *Zehnder M. Exegetische Beobachtungen zu David-Jonathan-Geschichten // Biblica. Vol. 79. Fasc. 2, 1998. P. 155-156.*

переводе этот глагол переведен как «очень любил» (1Цар.19:1), однако по мнению автора «речь идет о страстном желании определенного субъекта»²⁰.

Однако этот глагол имеет целый ряд смыслов, не имеющих прямого отношения к сексуальности: «быть приверженным, испытывать необходимость, желать душевно»²¹. А значит, в первую очередь он передает важность мужских дружеских отношений, которые описаны в тех же терминах, что и отношения между мужчиной и женщиной. Это является нормой для языка античности, когда для описания тесной дружбы используются те же термины и обороты, что и для описания отношений между полами.

5. Таким образом, методология первенства идеологии над текстологией, используемая либеральными авторами, для библейского обоснования своей аргументации гомосексуальности отношений Давида и Ионафана является несостоятельной, как и сами попытки искажения интерпретаций Священного Писания.

Получается, что такая теория объясняющая дружбу, как однополую любовь не может выдержать никакой серьезной критики, и основана только на стремлении оправдать свои низменные страсти при отсутствии желания бороться с ними. Подобные попытки экзегетики идут в разрез с тысячелетней традицией согласного понимания отношений Давида и Ионафана.

5. Выводы

В тексте Библии нет прямого описания ненормальности союза между Давидом и Ионафаном. Наоборот, из отношения к этому вопросу в ветхозаветном Законе, тысячелетнего опыта толкования этой истории святыми отцами и современными комментариями библеистов, на основе текстологии Священного Писания, можно сделать вывод, что это была крепкая мужская дружба двух верных воинов. Библейские термины, используемые в описании истории Дружбы Давида и Ионафана, допускают

²⁰ Черношваненко В. Гомоэротические мотивы в 1–2 Самуила и литературный контекст: история проблемы и современные дискуссии // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. Вып. 34, Т. 1, М.: Сэфер, 2011. – С. 63.

²¹ Штейнберг Р. Н. Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого завета. С. 152-153.

широкий спектр пониманий, так как в еврейском языке для передачи дружеских отношений используется корень одного слова, которое в общем случае можно перевести, как «любовь». Текст, описывающий дружбу Давида и Ионафана, как и большинство еврейских текстов Библии духовен и поэтичен, а потому эта поэзия, описывающая отношения Давида с его верным другом не может быть аргументом в пользу сомнительных теорий, утверждающих гомосексуальность связей между Ионафаном и Давидом.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008. — 2047 с.
2. *Амвросий Медиоланский, свт.* Об обязанностях священнослужителей / Пер. с древнегреч. Г. Прохоров. Под ред. проф. Л. Писарева. Казань, 1908. — 412 с.
3. *Василий Великий, свт.* Беседы. О благодарении // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Творения. Часть 4 — Изд. 4. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901. — 350 с.
4. *Григорий Чудотворец, свт.* Благодарственная речь Оригену. / Пер. проф. Н. Сагарда. Пг., 1916. — 211 с.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* К Стагирию III // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. I. Кн. 1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. — 1008 с.
6. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на второе послание к Тимофею // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. XI. Кн. 2. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. — 1044 с.
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. X. Кн. 1. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. — 1048 с.
8. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на Ветхий Завет / Творения Святых Отцев. Т. XXVI. // Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. — 436 с.
9. *Черноиваненко В.* Гомозеротические мотивы в 1–2 Самуила и литературный контекст: история проблемы и современные дискуссии // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. Вып. 34, Т. 1, М.: Сэфер, 2011. — С. 60-77.
10. *Штейнберг Р. Н.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого завета. Т. 1. Еврейско-Русский. — Вильна, 1878. — 532 с.
11. *Anderson A. A.* 2 Samuel // Word Biblical Commentary. Vol. 11. Dallas: Word, Incorporated, 2002. — P. 19.

12. *Beda Venerabilis*. In *Samuelem Prophetam Allegorica Expositio*. LIB. III // PL t. 91. Parisiis, 1862.
13. *Freeman J. M., Chadwick H. J.* *Manners & Customs of the Bible*. North Brunswick, New Jersey: Bridge-Logos Publishers, 1998.
14. *Horner T.* *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
15. *Morgenstern J.* David and Jonathan // *Journal of Biblical Literature*. Vol. 78, 1959. — P. 322-325.
16. *Schroer S., Staubli T.* Saul, David und Jonathan — eine Dreiecksgeschichte // *Bibel und Kirche* 51, 1996. S. 15-22.
17. *Thompson J. A.* The Significance of the Verb Love in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel // *Vetus Testamentum*. Vol. 24. Fasc. 3. Brill, 1974. — P. 334-338.
18. *Zehnder M.* Exegetische Beobachtungen zu David-Jonathan-Geschichten // *Biblica*. Vol. 79. Fasc. 2., 1998. — P. 153-179.

*М. Ю. Петров**

ОСНОВНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ И БОГОСЛОВСКОМ ПОНИМАНИИ ЛИЧНОСТИ

Существует несколько взглядов на взаимоотношение психологии и христианской веры, суть которых сводится либо к тому, что между ними нет практически ничего общего, никаких отношений с друг другом не имеют и ни с чем не связаны. Связи с этим необходимо рассмотреть точки расхождения между ними в контексте понимания личностной категории.

Во-первых, вершиной такого расхождения выражается в разном понимании и отношении в богословии и психологии к преемственности теоритических взглядов: богословие не противопоставляет старое к новому знанию, новые положения в отношении личности логично вытекают из предыдущего; в психологии такая тенденция выражена в меньшей степени, в ней больше выражается, согласно словам основоположника отечественной психологии М. Г. Ярошевского: «Каждое новое направление в науке определяет свою программу через противопоставление установкам уже утвердившихся школ»¹.

Следующая ступень расхождения состоит в онтологической основе, заложенной в личность в богословии и психологии. Согласно мнению В. И. Слободчикова: «Проблема не в том, есть движение или нет. Движение есть, проблема в том, как его выразить в понятиях, как его понять... Так вот, личность есть, но в какой системе и как его понять?».

Как отмечалось предыдущих глава, богословская мысль четко определяет онтологическую заданность личности, где первоисточником является непосредственно сам Бог, иначе говоря, личность — это со-существование, бытие человека с Богом.

Не так прост и однозначен взгляд психологии на эту проблему определения онтологического содержания личности, в причину того, что первоначально в ней преобладала естественно-научная заданность, личность выводилась из контекста психики как совокупность её, то есть психических процессов. Что касается отечественной психологии,

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Ярошевский М. Г. Истории психологии От Античности до середины XX века. — М., 1996. С. 301.*

произошла смена на социальные аспекты, прежде всего связано было это с идеологическими соображениями. Вопрос об онтологии и основы личности в психологии остается открытым и по этому поводу существуют различные точки зрения. По мнению Б. С. Братусь: «Личность есть внутренний ключ. Сложный, уникальный, бесценный и труднооладеваемый. Но определенном этапе он исчерпывает свои возможности открытия и требует новый. В этом плане личность отходит, отбрасывается, снимается как сослужившее, усвоенное, и открывается во всей полноте то, чему она служила. Предельно для каждого — услышать «Се человек» ...Личность инструментальна, служебна, она способствует нормальному развитию человека в процессе обретения им родовой сущности»². Иное мнение, А. В. Брушлинского: «Личность — это всегда субъект, и она не может возведена до уровня орудия и инструмента»³. Б. Г. Юдин высказывает о личности как о проявлении высшего человеческого в самом человек⁴. В формулировках «личность», несмотря на различие, проскальзывает мысль об антропологических корнях личности, что есть определение ее онтологического основания.

Следующая отличительная точка богословского и психологического понимания лежит в основе определения предмета исследования. Богословие в своем изучении человека строит мысль в трех измерениях: до грехопадения — человек был целостной личностью; после грехопадения и до искупительной жертвы Христа — грех впитался в человека; Голгофский крест- искупительная жертва Христа — поврежденная грехом природа получила возможность восстановления благодаря синергии Божественной и человеческой. Психология преимущественно отдает предпочтение изучению падшего человека, без действия благодати в нем. В принципе, перед психологией не стоит задача рассмотрения личности во всех контекстах, поэтому мало трудов, направленных на изучение влияния религии на личность человека.

Также различия состоят в закладывании автором в термин «личность» своего субъективного видения исходя из социальных предпосылок, такой субъективизм порождает множество различных теоритических взглядов. Что касается разработанности «личность» богословии, то терминологическое приобрело в процессе триадиологических и христологических

² Психология и этика: Опыт построения дискуссии. — Самара: Издательский дом «БАХРАХ», 1999. С. 49.

³ Там же. С. 81.

⁴ Там же. С. 91.

споров. Вселенские соборы большинством голосов принимали положения, касающиеся личностной терминологии, что исключало всякий субъективную инаковость.

И наконец, крайняя отличительная черта, состоит во времени, а точнее момента зарождения личностных качеств в человеке. Богословская мысль сводится к четкому пониманию вопроса: уникальные личностные качества закладываются в момент зачатия, в процессе индивидуального развития организма под влияем благодати. В психологии исходным пунктом на пути личностного становления выделяется индивидуальные начало, то есть первичный аспект есть индивид, который приобретает свои личностные качества, как инструмент приобретаются в результате общественных отношений, то есть личность является производное от индивида.

«Развитие психологии и естествознания в XIX—XX веках оказало, огромное влияние на развитии богословской антропологии, но основы, заложенные Отцами Церкви незыблемы до сих пор в последнее время происходит несомненно возвращение к христианской антропологии. Хотя это работа еще больше намечена, чем исполнена»⁵. Несомненно, такое возвращение к святоотеческой психологии и духовно-аскетическому опыту, которая более шире смотрит на природу человека, принесет в психологию лишь пользу, чем вред.

Источники и литература

1. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии М., 1996.
2. Психология и этика: Опыт построения дискуссии. — Самара: Издательский дом «БАХРАХ», 1999.
3. *Ярошевский М. Г.* Истории психологии От Античности до середины XX века. — М., 1996.

⁵ *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии М., 1996. С. 42.

Д. А. Пoryнов*

УЧЕНИЕ О ТЕОДИЦЕЕ ЛЕЙБНИЦА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ХРИСТИАНСКОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Проблема зла является одной из наиболее важных для человечества. Господство смерти над жизнью, огромное количество трагедий, имеющих место в мире, бесчисленное множество болезней, приносящих человеческому обществу немало проблем и страданий, несправедливость во всех ее проявлениях, с которой сталкивается большинство людей в повседневной жизни, — все это придает вопросу существования зла в мире перманентную актуальность. Для христиан эта тема имеет еще одно преломление: как объяснить мировое зло, если существует всеблагий Бог-Творец? Классическое решение данной проблемы предложил немецкий философ-рационалист Нового времени Готфрид Вильгельм Лейбниц.

Свою религиозно-философскую доктрину Лейбниц изложил в сочинении «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла». Главная заслуга философа состоит в том, что он первым создал трактат, целиком посвященный решению проблемы зла. Примечательно, что именно благодаря Лейбницу и его сочинению, изданному в 1710 г., понятие теодицеи (богооправдания) вошло в обиход в философских и богословских кругах.

Концептуально подойдя к решению данного вопроса, Лейбниц суммировал различные мнения по проблеме зла и создал оригинальную концепцию, в которой логически доказывал, что зло не противоречит благодати Бога. Учение о теодицее выступает как смысловое завершение всей его философской системы и имеет, безусловно, центральный характер. Об этом пишет Н. А. Иванцов, дореволюционный исследователь философии Лейбница: «Без Бога эта система является совершенно невозможной. Бог составляет ее жизненный узел, ее альфу и омегу. Это есть система сплошного чуда; а чудо всегда предполагает того, кто его производит»¹.

Проблема зла неизбежно встает и перед современной христианской апологетикой. Насколько последняя обращается по этому вопросу

* Нижегородская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Иванцов Н. А. Лейбниц // Вопросы философии и психологии. — 1900. — Книга IV (54). — С. 612.

к классическому, в первую очередь, лейбнищевскому философскому наследию, посвящено настоящее исследование. Состояние современной христианской апологетической мысли достаточно полно представлено в «Справочнике по христианской апологетике» П. Крифта и Р. Тачелли². В указанном пособии особое место уделяется решению проблемы зла, где она представлена в систематическом виде. Авторы справочника прямо соотносят аспекты оправдания Бога за существующее в мире зло с тезисами, выдвинутыми Лейбницем в «Теодицее», причем имя Лейбница не разу не упоминается. Представляется интересным соотнести учение Лейбница о богооправдании с современным взглядом на проблему зла, представленным в данном апологетическом руководстве.

Учение Лейбница о богооправдании имеет свои основания и причины. Как пишет В. В. Соколов, «главная проблема теодицеи, четко выйившаяся уже в концепциях некоторых отцов христианской церкви (в особенности Августина, на которого неоднократно ссылается Лейбниц), состоит в том, чтобы снять с внеприродного бога, творца и промыслителя всего сущего, ответственность за многообразное зло в подчиненном ему мире, показать, что между наличием этого зла и всеблагот природой бога нет никакого противоречия»³. Авторитет блж. Августина в данном вопросе Лейбниц не оспаривает, очевидно, что он до сих пор остается непререкаемым. Прямые ссылки на позицию блж. Августина обнаруживаются и в «Справочнике по христианской апологетике». Единство основания связывает Лейбница и современность. Однако, несмотря на авторитетность блж. Августина, все же первенство в систематизации данной проблемы принадлежит именно Лейбницу. Соколов отмечает, что лейбнищевское решение проблемы зла представляется более конкретным и приближенным к современности, т. к. в эпоху Нового времени она стала более сложной в интеллектуальном и социальном плане. Интерпретация Лейбница ближе к современности, чем учение Августина. Встает вопрос: востребован ли его подход современной апологетикой?

В упомянутом «Справочнике» представлено несколько ключевых аспектов в понимании сущности и природы зла. Они получили свое обоснование еще у Августина. Одним из таких моментов является понимание зла как лишенного самостоятельного субстанциального существования.

² Крифт П. Тачелли Р. К. Справочник по христианской апологетике. Сотни ответов на самые важные вопросы. — Симферополь: ДИАИПИ, 2011. — 360 с.

³ Соколов В. В. Философское значение «Теодицеи» Лейбница // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. — М.: Мысль, 1989. — Т. 4. — С. 19.

«Зло, — пишут авторы пособия, — не есть сущее, вещь, субстанция, или нечто существующее само по себе. Зло реально, но не так, как реальная вещь. Оно не субъективно, но и не субстанция. Августин определяет зло как лишенную порядка любовь и волю»⁴.

Концепция зла как лишенного самостоятельного существования подробно разбирается Лейбницем в «Теодицее». «Сущность зла, — говорит философ, — не имеет в основе никакого позитивного, деятельного принципа, ибо оно состоит в лишении, именно в том, чего действующая сила не делает. Поэтому-то схоластики и называли обыкновенно причину зла недостатком»⁵. Лишь добро, по Лейбницу, обладает совершенством бытия, в то время как злу совершенства не достает, следовательно, оно обладает несамостоятельным, частичным бытием. Такое несовершенство, присущее вещам, Лейбниц обозначает понятием метафизического зла. Метафизическое зло, т. е. склонность ко злу, как утверждает философ, присуще от начала всем творениям без исключения. Параллель с этим можно усмотреть и в современной интерпретации. В «Справочнике» касательно падения дьявола говорится о присущей ему изначальной склонности ко злу: «Если бы он (дьявол) не обладал великим онтологическим (бытийным) благом могучего ума и воли, он бы никогда не стал таким морально порочным, каков он есть»⁶. Этот современный тезис получил свое развитие ранее, у Лейбница: «Ибо следует признать, что существует *природное несовершенство* в каждом *создании* еще до греха, так как всякое создание по самому существу своему ограничено»⁷. Как и Лейбниц, нынешние апологеты склоняются к тому, что изначальное несовершенство (метафизическое зло) и способность к свободному выбору повлекли за собой печальные последствия существования в мире различных видов зла.

Сходство между «Теодицей» Лейбница и позицией современных апологетов обнаруживается и в четком различении видов зла. Крифт и Тачелли разделяют зло на моральное (духовного характера — грех) и физическое (материального характера — болезни и страдания), отделяя от них изначальное коренное несовершенство. Именно Лейбниц

⁴ Крифт П. Тачелли Р. К. Справочник по христианской апологетике. — С. 116.

⁵ Цит. по: Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Фишер К. Лейбниц. — М.: Директмедиа Паблишинг, 2008. — С. 595.

⁶ Крифт П. Тачелли Р. К. Справочник по христианской апологетике. — С. 116.

⁷ Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. — Т. 4. — С. 144.

в конкретной формулировке впервые ввел подобное членение видов зла: «Зло можно понимать метафизически, физически и морально. *Метафизическое зло* состоит в простом несовершенстве, *физическое зло* — в страдании, а *моральное* — в грехе»⁸ (курсив авт.).

Проблеме оправдания морального и физического зла Лейбниц посвятил две обширные части «Теодицеи». Разбор вопросов греха и страдания связан у Лейбница с полемикой с французским философом-скептиком П. Бейлем. В данной полемике главное место уделяется проблеме морального зла, его происхождения и действия в мире. Лейбниц утверждает, что человек осознанно, посредством свободной воли, сделал свой выбор в пользу зла. Причиной избрания человеком пути греха, несомненно, служит изначально присущее ему несовершенство, т. е. бытность зла начинает свою историю не с грехопадения, как говорил П. Бейль, а за долго до него: «Наказание естественным образом поражает злых людей без всякого повеления со стороны законодателя, и злые люди уже сами приобретают вкус ко злу»⁹. А грехопадение было неким испытанием, выявлением склонности человека, как пишет об этом И. И. Ягодинский: «Но нужно сказать, что Бог не только смотрит на наше неистовство, но при случае ставит на дороге препятствия в роде известного яблока в раю»¹⁰.

Взгляды Лейбница по вопросу морального зла отражаются и в современной позиции. Современная апологетика, как и Лейбниц, однозначно утверждает, что источником морального зла является свободная воля человека, которая подвержена греху в равной степени, как и добру. В «Справочнике» приводятся три мнения относительно того, как случилось грехопадение. Одно из таких объяснений вполне соотносится с утверждением Лейбница об изначально несовершенстве человека, довлеющего к моральному злу: «Первое и самое простое объяснение в том, что “шипы и тернии” были и до грехопадения, но стали ранить людей лишь после него»¹¹.

В этой связи неотвратимо встает вопрос о свободной воле человека, потому что именно она, как утверждает немецкий философ в согласии с современными апологетами христианства, стала первопричиной

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 196.

¹⁰ Ягодинский И. И. *Философия Лейбница, процесс образования системы. Первый период 1659–1672*. Казань, 1914. — С. 340.

¹¹ Крифт П. Тачелли Р. К. *Справочник по христианской апологетике*. — С. 119.

греха на земле. В ходе решения данной проблемы, Лейбниц утверждает, что Бог рассматривает множество различных исходов будущих событий, один из которых человек выбирает свободно, в силу своей склонности либо к добру, либо к его противоположности. Ключевое понятие в решении данной проблемы у Лейбница — предвидение Бога. Господь предвидит будущее, но не ставит его для человека в жесткие рамки абсолютного предопределения: «Свободе индивидуума не наносится никакого ущерба, если другое существо насквозь видит его характер и потому знает наперед все вытекающие из него поступки»¹². Свобода не может мыслиться без возможности в мире морального зла. Похожее утверждение имеется и у П. Крифта и Р. Тачелли, которые говорят о необходимости делать акцент именно на Божественном провидении. Апологеты приводят аналогию, в которой жизнь предстает как установленная Богом цепочка причин, в которой человеческая воля способна смещаться в разные стороны и создавать различные варианты исхода событий. Таким образом, Лейбниц и современная апологетика едва ли могут представить человека без наличия в нем свободы выбора, а, следовательно, и морального зла.

Обстоятельно решается Лейбницем и вопрос физического зла, страданий, связанных с различными болезнями и смертью. Философ обозначил свою позицию следующим образом: люди «терпят зло, потому что дурно поступают»¹³. Лейбниц развивает идею зависимости физического зла от морального, утверждая последнее причиной первого. Причина наших болезней и, в конечном итоге, смерти коренится в наших злодеяниях, выраженных в содеянных нами грехах. Зависимость страданий от совершаемых злодеяний, материального от духовного, вполне согласуется у Лейбница с его учением о нераздельном единстве души и тела человека, отраженном в принципе единства монады. Философ утверждает, что всякое движение души имеет полноценное отражение в мире материи. Как пишет об этом Куно Фишер, «душа проявляется при посредстве тела, хотя оба они одинаково изначальны по природе»¹⁴. Итак, если душа самовыражается за счет тела, то, следовательно, греховное движение души будет связано со страданием тела.

Полное соответствие лейбницевским представлениям по вопросу о причинах и сущности физического зла обнаруживается и в современной

¹² Фишер К. Лейбниц. — С. 606.

¹³ Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. — Т. 4. — С. 297.

¹⁴ Фишер К. Лейбниц. — С. 396.

апологетике. Как и Лейбниц, П. Крифт и Р. Тачелли утверждают в человеке принцип единства духовного и телесного. Следовательно, болезнь и смерть находятся в прямой зависимости от совершенных человеком грехов. Со ссылкой на 3 главу книги Бытия апологеты утверждают: «Духовная смерть (грех) и физическая смерть связаны между собой, поскольку связаны наши духи (души, сознания) и наши тела»¹⁵. Таким образом, современные апологеты вслед за Лейбницем обосновывают связь морального и физического зла психосоматическим единством человека.

Оправдывая допущенное Богом несовершенство и его следствие, представленное тремя видами мирового зла, Лейбниц все же говорит о существующем мире как о «наилучшем из возможных миров». В его системе это представляется логичным, поскольку зло приписывается Лейбницем премудрому Божественному замыслу. Бытность зла в мире является одним из существенных элементов премудрости Бога, который все обращает ко благу творения. Как пишет сам Лейбниц, «если в этом мире не будет совершаться хотя бы малейшего зла, то мир не будет уже больше этим миром, который Творец, высчитав и взвесив все, признал наилучшим»¹⁶. Философ утверждает, что существующее зло может стать средством для достижения большего блага и совершенства; благодаря злу возможно различать в мире добро и стремиться к нему.

Точно так же обосновывает наличие зла в мире современная христианская апологетика, ссылаясь исключительно на благость и премудрость Творца, способного все обратить к пользе творения: «Всемогущество — часть решения проблемы зла, поскольку всемогущий Бог в состоянии извлекать добро даже из зла, подчиняя все служению единой благой цели во имя тех любящих Его, которым “все содействует ко благу” (Рим 8:28)»¹⁷. И Лейбниц, и современные апологеты утверждают необходимый и разумный характер существования зла, из чего должна следовать благодарность Богу со стороны человека за совершенство мира, несмотря на наличие в нем страданий и греха: «Дело немаловажное — быть благодарным Богу и довольным вселенной»¹⁸.

¹⁵ Крифт П. Тачелли Р. К. Справочник по христианской апологетике. — С. 117.

¹⁶ Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. — С. 136.

¹⁷ Крифт П. Тачелли Р. К. Справочник по христианской апологетике. — С. 122.

¹⁸ Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. — Т. 4. — С. 304.

Подводя итог данному сравнительному анализу, необходимо сделать вывод о том, что учение Лейбница о теодицее находит полное отражение в современной христианской апологетике. Хотя Лейбниц ссылается на признанные авторитеты (в основном на Августина) и его учение о богооправдании не представляется чем-то совершенно оригинальным, тем не менее первенство систематизации разрозненных взглядов на проблему зла принадлежит исключительно данному философу. Благодаря Лейбницу, его логически строгой методологии, христианское решение проблемы зла приобрело законченный и систематический вид. Как следует из приведенного выше сопоставления, учение Лейбница о теодицее полностью усвоено и современной христианской апологетикой.

Источники и литература

1. *Иванцов Н. А.* Лейбниц // Вопросы философии и психологии. — 1900. — Книга IV (54). — С. 481-764.
2. *Крифт П. Тачелли Р. К.* Справочник по христианской апологетике. Сотни ответов на самые важные вопросы. — Симферополь: ДИАЙПИ, 2011. — 360 с.
3. *Соколов В. В.* Философское значение «Теодицеи» Лейбница // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. — М.: «Мысль», 1989. — Т. 4 — С. 3-48.
4. *Фишер К.* Лейбниц. — М.: Директмедиа Пабблишинг, 2008. — 736 с.
5. *Ягодинский И. И.* Философия Лейбница, процесс образования системы. Первый период 1659–1672. Казань, 1914. — 444 с.

В. А. Рагрин*

ПРИМЕРЫ МЕТОДИК ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ ГРАЖДАН РОССИИ

В течение долгих лет русские люди отвыкли мыслить по-церковному, постепенно потеряли даже мысль о Церкви как о новой Христовой жизни. Было некогда доброе время, когда И. Т. Посошков завещал сыну своему: «Аз тебе, сыне мой, твердо завещаю и заклинаю, да всеми своими силами держишься святыя восточные Церкви, яко рождышая тя матере... и всех противников святыя Церкви отрешай от себя и никакого с ними сообщения дружеского не имей, понеже они суть враги Божии»¹. Поэтому так необходимо знание собственной национальной истории, культуры, русских традиций, принятого семейного уклада, быта, традиционных межличностных и социальных отношений, выстроенных на русском добротолубии и православном мирозерцании.

Порой и современные специалисты, работающие в сфере русской этнокультуре интерпретируют народные праздники не в православном их значении, а в языческом. Происходит подмена восприятия русской национальной народной культуры, которая уже более тысячи лет Православная, на языческий образ со всеми мракобесиями — ворожба, гадания, заговоры, волхования и мистерии. Что по сути можно расценить, как активную пропаганду язычества. Сейчас, как никогда требуется возвращение «новых» идеалов личности, основанных на традиционно-русском национальном Православном восприятии мира.

Важнейшая задача — обучающая и просветительская деятельность, направленная на сохранение и популяризацию русской национальной культуры своего региона среди православных учебных и просветительских учреждений. Научить пониманию Православного значения традиционных народных праздников, русского национального костюма, его символической содержательности. Традиционного музыкального и песенного искусства русского народа. Введение в жизнь современного ребенка традиционных русских игр и забав, как элементов воспитания

* Калужская Духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

¹ *Иларион (Троицкий), свят.* Очерки из истории догмата о Церкви. М.: Православный паломник, 1997. С. 3, 6.

и социализации личности. Православное устройство массовых народных гуляний. Освещение и пропаганда национальных, культурных, исторических, религиозных, социальных, цивилизационных ценностей в качестве самоидентификации русского человека.

**Формы и методы работы с детьми и подростками
с целью построения основания
для воспитания полноценной личности**

Интерактивные игры позволяют погрузить участников в атмосферу личных переживаний, что положительно сказывается на усвоении материала.

Обзор тематических игр по станциям. — автор *Доронина Галина Анатольевна, заместитель директора Воскресной школы храма Покрова Пресвятой Богородицы города Калуги.*

Игры по станциям — одна из наиболее эффективных форм работы с младшими школьниками. Эти игры разработаны руководителями воскресной школы и проводятся по заявкам учителей калужских школ, интернатов, детских домов. Группа руководителей воскресной школы и старших ребят, задействованных в игре, выезжает по вызову в назначенное время. Администрация учреждения предоставляет нам нужное количество аудиторий, мультимедийную установку. Предварительно делят детей — участников игры на команды, выбирают командиров команд.

I. «Князь Владимир. Крещение Руси»

Цель игры:

На первое место мы ставим воспитательную цель.

Воспитательные:

1. Воспитывать любовь к православной вере.
2. Воспитывать интерес к истории своего Отечества.
3. Воспитывать командный дух, взаимовыручку.

Образовательные:

1. Познакомить детей с историей Крещения Руси.
2. Познакомить с житием первых русских мучеников Феодора и Иоанна.

Развивающие:

1. Развитие универсальных учебных действий:
 - Личностных: нравственно-этической ориентации
 - Регулятивных: целеполагания, развитие действия планирования при работе с маршрутным листом, развитие самоконтроля, умения корректировать и оценивать свою деятельность.
 - Познавательных: логических (анализа, синтеза, сравнения, классификации); общеучебных (выделение информации) постановки проблемы знаково-символических действий развитие рефлексивной границы знания и незнания
 - Коммуникативных: развитие умения слушать и слышать; развитие умения высказывать свою точку зрения развитие умения строить диалог.

2. Развитие психических процессов: речи, памяти, внимания, воображения

Оборудование, инвентарь, наглядность:

Таблички с названиями станций (Отроческие годы, Языческие жертвы, Выбор веры, Поход на Корсунь, Чудесное исцеление, Красно Солнышко). На каждой станции свое оборудование, поэтому пакуем коробки с оборудованием для каждой станции отдельно. Подписываем название станции на каждой коробке и их содержание.

Краткий обзор оборудования (выборочно).

«Отроческие годы»

- ширма
- картинка «палаты княжеские» (фон)
- куклы Добрыни и отрока князя Владимира (формата А4)
- плащ
- лошади на палочках для игры
- под сказки

«Языческие жертвы»

- оборудовать уголок избы: половичок, скатерть на стол, икона с рушником, лампа, вышивка на пяльцах.
- мольберт (или просто доска) с закрепленным рисунком, накрытый тканью
- иллюстрации жития Первых мучеников Иоанна и Феодора
- костюм ведущего: длинная юбка, посох в руке, да платочек на голове.
- подсказки

«Выбор веры»

- Костюм ведущего — княжеский посол: сюртук
- Сундук, в котором свитки лежат.
- Карта мира с морями и океанами
- листы бумаги много //листы для оригами
- аудио запись с церковным пением
- подсказки

«Поход на Корсунь»

- Карта с городом Корсунь
- Дарц + дротики (или мишень, лук и стрелы)
- на ватмане А1 крепость Корсунь нарисована
- стрела с шифровкой (каждое слово на отд. листе)
- клей карандаш 4 шт и лист А3 (по кол-ву команд)
- цилиндры и теннисные шарики
- полуцилиндры пластиковые,
- вода, 2 ведра
- обручи 3-4 шт
- костюм дружинника для ведущего
- подсказки– бутылочки с водой (сколько команд)

«Чудесное исцеление»

- костюм для ведущей: не принципиален, главное, чтобы платочек на голове был.
- платочки 15 шт и колокольчик/бубенчик
- Мешочек с различными предметами
- м/ф Повесть временных лет Выпуск «Владимир. Крещения». Без титров продолжительность 6 мин

«Красно солнышко»

- Фартук для ведущего
- иллюстрации десятичной церкви, мч. Федора и Иоанна.
- все для рукоделия: камушки, краски, кисточки, вода, тряпочки, ведро для воды
- стаканчики для воды (сколько команд)

Инвентарь для сценки «Испытание вер князем Владимиром»

- таблички год 6494 от сотворения мира 986 г от Рождества Христова и град Киев
- Трон для князя
- икона страшного суда
- ширма или окошко (имитация занавеса)
- князь: рубаха длинная, плащ, шапка, сапоги
- магометянин: халат, тюрбан на голову
- католик: черный подрясник и скуфья
- иудей: простынь на голову с ободком и длинный подризник
- грек

На каждой станции дети получают награды, которые и являются подсказками.

- Подсказки: вода в емкости, акварельная краска, кисточки, баночка для воды и летописные страницы.
- Летописные страницы двухсторонние: с одной стороны- рисунок и надпись события, о котором дети узнали на станции, с другой стороны- буква, написанная воском, которая становится видна при покрытии её краской.

Таким образом, собрав все подсказки, дети с помощью рисунков и надписей на страничке выкладывают их последовательно. А на обратной стороне получается слово «Крещение». Дети должны сами догадаться, как использовать краски и воду. Если не догадаются, то руководитель последней станции с помощью наводящих вопросов, помогает им выполнить эти действия.

- Маршрутные листы: в виде книжки, с пронумерованными страницами, с титульной обложкой.

Ход игры:

В назначенное время все участники собираются в одной большой аудитории (актовый зал, фойе, рекреация).

Ведущий коротко говорит о князе Владимире. Предлагает детям совершить «путешествие» в 986 год, в княжеские палаты и узнать, что же там происходило.

Далее детям предлагается короткое театральное действие под названием **«Испытание вер князем Владимиром»**

Действующие лица:

- Ведущий
- Князь Владимир
- Католик
- Мусульманин
- Иудей
- Православный философ

В сцене идёт речь о том, как к Князю Владимиру пришли послы рассказывать каждый о своей вере. Князь отвергает веры мусульман, католиков и иудеев. Его заинтересовала икона Страшного суда, которую показал ему греческий философ. Он задаёт ему вопрос: «Что нужно сделать, чтобы оказаться по правую сторону от Христа?» И тут пропадает звук, актёры начинают говорить шёпотом, а занавес закрывается.

Ведущий объявляет детям, что им предстоит в процессе путешествия по страницам летописи выяснить, «какой ответ дал греческий философ князю Владимиру?»

Каждой команде вручает летопись, которая является маршрутным листом. Ведущий объясняет, что одна страница – это конкретный период жития князя Владимира. Всего 6 страниц. На каждой станции их будут встречать люди времени князя Владимира. На каждой станции будут давать подсказки. И что, собрав все подсказки, дети смогут получить ответ на вопрос «Что нужно сделать, чтобы оказаться по правую сторону от Христа?»

Дети начинают движение. На каждой странице летописи они найдутся не более 15 минут. Руководители чётко работают по часам, не задерживают команду. Длительность всей игры - 2 часа 30 мин. Эту игру целесообразно проводить, когда нет учебных занятий или они сокращены.

Краткий обзор станций:

- На станции **«Отроческие годы»** ребята попадают в княжеские палаты, где их встречает слуга Нестор. Дети смотрят кукольный

театр. Наблюдают беседу Добрыни и отрока Владимира. А потом становятся участниками игры-забавы. (Подсказка- акварельные краски).

- На станции **«Языческие жертвы»** их встречает матушка мученика Иоанна, бабушка мч. Феодора и рассказывает их житие. (Подсказка — кисточка).
- Княжеский посол встречает ребят на станции **«Выбор веры»**, беседует с ними о путешествиях по морям, используя карту мира. Рассказывает о том, как он с другими послами плывал по морям, посещал разные страны в поисках истиной веры. На этой станции дети делают кораблик-оригами, на котором подплывают к секретному сундуку. А в нём они находят три свитка — донесения послов князю Владимиру. Дети читают их. А потом слушают аудиозапись фрагмента православной службы и представляют себя в византийском храме. (Подсказка -3 страницы летописи).
- Дружинник князя Владимира встречает детей на станции **«Поход на Корсунь»**. По карте показывает ребятам, где они сейчас находятся. (п-в Крым, Херсонес). Это станция игровая. Ребята участвуют в обстреле города — метают в мишень (город) дротики. Затем узнают, что князь поймал стрелу из крепости, а к ней записка прикреплена.
- **«Перекрой воду, которая идет по трубам из колодцев, которые за тобою с востока»**. В 988 году Владимир осадил Корсунь в Крыму. По Повести временных лет город сдался после длительной осады, когда осаждающие перекопали трубы, по которым в город поступала вода из колодцев. Поэтому на этой станции играем в «Водопровод». Их два варианта. Один с использованием теннисных шариков, которые перекатывают по трубам. Вторым вариантом для уличной игры с водой. Переливание по пластиковым цилиндрам воды из одного ведра в другое. (Подсказка -ёмкость с водой и стаканчик для воды)
- **«Чудесное исцеление»**. На этой станции встречает ребят служанка царевны Анны. Она показывает им мультфильм о чудесном исцелении князя Владимира от слепоты. Проводит одну игру «Машенька и Яшенька». (Подсказка — три страницы летописи).
- **«Красно Солнышко»**. Дети попадают в мастерскую. Встречает мастер. Станция рукодельная. Ребята помогают мастеру подготовить украшения храмов. Коротко сопровождается беседой

о преображении кн. Владимира и строительстве храмов по всей Руси. (Подсказка – 2 страницы летописи)

Подведение итогов по возвращении со станций.

После того, как дети соберут слово в каждой команде, все собираются в зале для подведения итогов.

Ведущий спрашивает, удалось ли детям найти ответ на вопрос. Какое слово стало подсказкой?

Дети говорят, что надо принять крещение.

Греческий посол ответил: «Для начала крестись».

Ведущий: Крестился ли князь Владимир?

Дети: –Крестился сам и всю Русь крестил.

Ведущий: В каком году это было? – 988году.

Днем Крещения Руси считается 28 июля.

Как вариант: для закрепления материала можно показать на большом экране на 5 мин отрывок из анимационного м/ф Повесть временных лет серия «Крещения Руси»

Маршрут движения						
Станции – страницы летописи	1 группа	2 группа	3 группа	4 группа	5 группа	6 группа
Отрок Владимир	1	6	5	4	3	2
Языческие жертвы	2	1	6	5	4	3
Выбор веры	3	2	1	6	5	4
Поход на Корсунь	4	3	2	1	6	5
Чудесное исцеление	5	4	3	2	1	6
Красно Солнышко	6	5	4	3	2	1

	Название станции	Станция	Содержание	Подсказка
1	Отроческие годы	Княжеские палаты князя Встречает слуга Нестор	Кукольный театр: беседа Добрыни с отроком Владимиром, игра с князем Владимиром в забаву с плащом.	Краски акварельные
2	Языческие жертвы	Комната матушки мчч. Иоанна и Федора Встречает сама матушка	Рассказ матушки о мчч. Иоанне и Федоре, сопровождающийся ее зарисовками (иллюстрациями)	кисточка
3	Выбор веры	Встречает посол	Поиск докладов к князю	Буква 3 шт
4	Поход на Корсунь	Корсунь. Поле боя Встречает дружинник князя	Игровая. Обстрел города. Расшифровка записи на стреле. Водопроезд.	Вода в емкости
5	Чудесное исцеление	Современница царевны Анны	Игры и мультфильм о царевне Анне	Буква 3 шт
6	Красно Солнышко	Мастерская Встречает мастер	Рукодельная. Помогаем мастеру подготовить украшения храмов. Коротко сопровождается беседой о преображении кн. Владимира и строительстве храмов по всей Руси. <ul style="list-style-type: none"> • Торцеванием выкладываем крест • Рисунок пайетками креста или храма • Рисунок на камне храма • закладки 	Стаканчик для воды

II. «Дружинник» — интерактивная игра в формате «Quest» — поиск предметов, поиск приключений — автор Жукова Татьяна Витальевна, заместитель директора Воскресной школы храма Покрова Пресвятой Богородицы города Калуги.

Цели:

1. Воспитательные

- Воспитывать любовь к своему Отечеству;
- Воспитание смелости и решимости, мужества и отваги, готовности жертвовать собой ради ближнего своего и Отечества.

2. Образовательная

- Закрепление знания жития князя Владимира.

3. Развивающие

- **Развитие универсальных учебных действий**

Личностных: нравственно-этической ориентации;

Регулятивных: целеполагания, самоконтроля, умения корректировать и оценивать свою деятельность;

Познавательных: логических (причинно-следственных связей), общеучебных (выделение информации), постановка проблемы, знаково-символических действий;

Коммуникативных: развитие умения слушать и слышать, развитие умения высказывать свою точку зрения, вести диалог.

- **Развитие психических процессов**: речи, памяти внимания, воображения.
- **Развитие физических способностей**: ловкости, зоркости, меткости, выносливости.

Оборудование, инвентарь, наглядность:

- **Таблички с названиями станций (Покровская застава, Калужская застава, Пограничная застава, Переправа, Меткая застава, Ратная застава, Дружинная застава)**. На каждой станции свое оборудование, поэтому пакуем коробки с оборудованием для каждой станции отдельно. Подписываем название станции на каждой коробке и их содержание.

«Покровская застава»

Стрела с грамотой

Дети на итоговом занятии получают грамоту от дружинника, что пора двинуться на помощь князю Владимиру. Идет обсуждение на тему: откуда лучше обзор окрестности, приходят к выводу, что с колокольни. Идут туда. На колокольне повторяют стороны света, определяют время и находят еще одну грамоту с призывом проникнуть в стан врага и сорвать их флаг.

Спустившись, дети одевают ратные одежды, которые делали на занятии (мальчики: шлем, элемент кольчуги, меч, щит, плащ, девочки: повязки на голову, пояса, сумочки с медикаментами).

«Калужская застава»

Около колокольни проходит смотр войск: проверка готовности к походу, говорится пламенная речь, поется молитва. Дети отправляются в поход (по стрелкам).

«Пограничная застава»

Цель: закрепление, актуализация знаний о житии князя Владимира, полученных на занятии.

Детей встречает друг дружинника в элементах костюма тех времен. Ведется беседа о том, кому на помощь идут дети (беседа о житии князя Владимира). Дает напутствие и показывает дорогу дальше.

«Переправа»

Спилы от бревен.

Дружинник в костюме.

Дети передвигаются по трудному участку дороги по спилам друг за другом(кочки на болоте).

«Дружинная застава»

Игры на командообразование. Обсуждение: какие качества должны быть у дружинника.

«Меткая застава»

Обручи

Бечевка

Копья

Дружинник

Задача детей: потренироваться в меткости- попадать копьем в цель (обручи на растяжках).

«Ратная застава»

Бутылки пластиковые

Копья или мечи деревянные

Бечевка

Дружинник

На определенной территории развешены, привязаны к веткам, надеты на шесты пластиковые бутылки. Задача детей: продвигаясь по определенному маршруту, ударять по бутылке мечом(или копьем). Можно

усложнить задачу: если бутылки не привязывать, а надеть на шесты, то их можно сбивать- снимать ударом меча с шеста- это не просто! Шесты взять с собой.

«Киев»

Увидев такую табличку, дети должны услышать крики и шум. Ориентируясь по звуку, они доходят до крепости (из снега), где укрылись печенегы, захватившие дружинника в плен (дети это знают из грамоты, полученной в начале занятия). Задача детей: не испугаться! Они (с помощью взрослого) перестраиваются для удобного преодоления препятствия (крепость на горе). Шесты используются в качестве опоры и помощи слабым при подъеме. Если вас уже заметили, то, продвигаясь вперед, громко исполняется песня «У похода есть начало» (которую они учили на занятии) и с криками: «За Родину», «Ура» и т. д. бросаются вверх. Если вас не заметили, то цель: подкрасться как можно ближе, а потом действовать по первому сценарию, продвигаясь вперед. Противник обкидывает вас снегом. Главное: остановиться, немного не доходя до крепости, и обкидать врага шестами!!! Тогда печенегы успеют убежать (или дети их побьют, что не хочется). В крепости дети отвязывают раненого дружинника, оказывают ему первую помощь, срывают флаг печенегов. Дружинник благодарит за помощь, вручает им награды-нашивки и прощается с ними. Дети возвращаются. Проводится обсуждение.

Актуальность развития коммуникаций по обмену опытом Православной образовательно-просветительской деятельности

В год 100-летия революции хотелось бы прибегнуть к описательному образу для осмысления произошедшего и деланию вывода для настоящего времени. Представим себе огромное, крепкое, мощное дерево — это Российская Империя 19 века. Плоды это дерева великие ученые, писатели, художники, композиторы, промышленники и т. д. Мощные корни — это Православная вера, глубоко вросли плодородную землю — это Бог. И вот пришел диавол и захотел погубить это дерево. Но как? Да просто, нужно отделить крону дерева от корня спилив мощный ствол — самодержавие и вот расстреляна Царская семья. Крона повалилась на землю и все плоды осыпались. Но осталась еще мощная корневая система и, что бы ни дать ей пустить новые побеги дивол решил выкорчевать и её — разрушение

храмов, расстрел священства, уничтожения святынь, борьба с верой научным атеизмом, сарказмом и запретами. Дело сделано... Плоды, упавшие на землю стали гнить и умирать, но из них в землю попали семена и проросли в новые деревья и теперь уже не одно дерево, а множество. Однако некоторые стали расти не туда — суть соблазны мира сего, другие загнулись от болезней и насекомых — суть грехи и пороки, но большая часть стало плодоносить, принося новые плоды — суть добродетели. Так вот, что бы враг рода человеческого не пришел погубить и это, нужно объединить деревья в огромный сад и обнести оградой веры Православной и духовных дел — личной аскетикой и жизнью церковной.

*М. А. Розвадовский**

МЕТОДЫ И ТЕХНОЛОГИИ ЦЕРКОВНО-СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ С БЕЗДОМНЫМИ

Социальная работа с бездомными сегодня проводится как со стороны государства, так и со стороны Церкви.

Очень ярким примером церковного служения бездомным служит всем пример святого праведного Иоанна Кронштадтского. Город, в котором он жил, считался одним из беднейших в то время. Он выполнял функции ссылочного города. Плюс ко всему этому там жили в большом количестве чернорабочие, работники порта. Большинство из них имели жалкие подсобия жилища, живя в худых лачугах и землянках. Широко было распространено попрошайничество и пьянство. Жители города из высших слоёв общества немало натерпелись от этого неблагоприятного социума. Город не имел никаких ресурсов для решения этой проблемы.

Но именно этим «падшим» людям святой пытался помочь и довольно успешно помогал. Каждый день он старался посетить этих людей, спуститься к низшим слоям общества. Через беседы и утешения, ухаживание за больными и жертву материальную, как деньгами, так и одеждой, о. Иоанн возвращал кронштадтских «босяков» в утраченный ими человеческий образ и через свою безграничную жертвенную любовь в который раз возвращал им людской образ.

А уже в 1880 году св. Иоанн Кронштадтский создал «Дом трудолюбия» — дом, дарующий многим «второй шанс», «путёвку в жизнь». Он содержал в себе мастерские, где человек работая, мог получать заработную плату, школу для детей из бедных семей, приют для детей, женскую богадельню. Узнав о такой благой деятельности отца Иоанна, люди начали жертвовать огромные суммы и лично, и почтовыми переводами.

Бедному человеку нужна помощь, но бедность не однообразна и следуя из этого нужно применять разные методы для решения этой проблемы. Рассматривая конкретные ситуации, мы соглашаемся с неоспоримым фактом участия государства, но когда речь идёт

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

о субъективной бедности, то здесь уже присутствует необходимость духовной помощи.

На примере св. Иоанна Кронштадтского мы видим, как пастырь, не имея больших материальных средств, помогает людям, и помогает всем чем может, вплоть до собственной одежды. Но в то же время мы наблюдаем и совсем нематериальную заботу, включающую в себя простейшую беседу с отчаявшимся человеком, в которой проявляется духовная забота, внимание и любовь.

Бедному, отчаявшемуся, разочарованному в жизни человеку, в первую очередь нужно подарить хотя бы малую надежду на лучшее будущее, потому что страх нищеты в человеке весьма велик. И как вариантом такой надежды может выступать данный человеку шанс на заработок собственными силами, через который он начинает верить в свои силы.

Через такие благие примеры как отец Иоанн и многие другие примеры из истории социального служения, мы должны вдохновиться, чтобы найти такие формы помощи, которые будут актуальны сегодня и помогут «опустившимся» людям получить через нас шанс на счастливую жизнь¹.

В современном обществе бездомные — это абсолютно разные люди в различных категориях сравнения. Такими категориями мы можем назвать пол, образование, возраст, состояние здоровья, причина утраты жилья и др.

Серьёзность проблем, связанных с бездомными чаще всего зависит от экономического состояния конкретного региона. По статистике в Москве от 30 до 300 тысяч человек не имеют жилища, в то время как в Санкт-Петербурге больше 55 тысяч. В других регионах примерно 3 человека не имеют жилья на 1000 человек с жильём. По возрасту в числе бездомных преобладают лица от 40 до 60 лет, хотя 55% граждан всё-таки приходится на молодёжь².

Причины существования в России такого явления как бездомные так же разнообразны, как и сама группа бездомных. Самой распространённой причиной является безработица, которая приводит к обнищанию ввиду отсутствия дохода, отсюда рождается и другая причина — отсутствие

¹ *Нестерова Г. Ф., Платонова Н. М.* Социальная работа с бездомными // Социальное служение Русской Православной Церкви / URL: http://www.social-orthodox.info/5_9.htm (дата обращения: 03.04.2016).

² *Сиротство и беспризорность в России. История и современность* / В. Н. Занозина, Е. М. Колосова, А. Н. Чистиков. — СПб.: Лики России, 2008. — С. 18-21.

дешёвого доступного жилья, и, как следствие, — семейные проблемы. Иной причиной может стать то, когда человек освободившись из мест заключения, не может устроиться на работу из-за судимости.

Рассматривая основные категории бездомных, мы можем выделить следующие:

- бывшие осуждённые, соответственно утратившие свои социальные связи;
- лица, которые в силу каких бы то ни было причин, уже не могут вернуться к нормальному образу жизни (например, привыкшие к бродяжничеству и стремящиеся у нему и др.);
- лица, которые по решению суда выселены в силу каких-либо законных причин, либо те которые в результате продажи жилища признаны утратившими право на жилплощадь;
- беженцы, либо переселенцы из других стран, которые незаконно попали на территорию Российской Федерации;
- дети, которые сбежали от родителей или воспитателей спец учреждений (например, детских домов или домов-интернатов и т. п.);
- лица, совершившие преступление, скрывающиеся от суда;
- лица, которые ввиду страдания зависимостью от алкоголя или наркотиков, при этом ещё и не желающие лечиться в спец учреждениях, вынуждены скитаться, так как своим плачевным положением разорвали связь с родственниками;
- лица, пострадавшие от мошенничества и фальсификации документов при сделках по жилплощади;
- лица, которые по каким-либо причинам были выставлены на улицу и оставлены на произвол судьбы (эта категория кстати занимает весьма весомый сегмент среди бездомных: такими могут быть пожилые родственники обременяющие жизнь молодёжи);
- выпускники детдомов, которые по халатности органов власти и администрации детдомов были оставлены без жилья «на вольные хлеба», а точнее на произвол судьбы.

1.1. Методы и технологии социальной реабилитации бездомных

Методы и технологии социальной реабилитации должны иметь профилактический характер. Они должны помочь социально незащищённым группам населения реабилитироваться и адаптироваться в современных рыночных условиях жизнедеятельности.

Рассматривая социальную работу, как сложный структурный механизм мы выделим детали из которых он состоит:

психолого-социальная консультация — так называемое собеседование с бездомным, с целью понять его положение и путём общения, возможно помочь ему в решении неких жизненных проблем;

- социальная реабилитация — это своеобразный процесс, чем-то схожий даже с медицинским, положительным результатом которого есть восстановление личностных способностей человека к жизнедеятельности. Подразумевает восстановление на бытовом, медицинском, ролевом и личностном уровнях;
- социальное обеспечение — своеобразный «стартовый капитал» или «путёвка в жизнь», подразумевающий под собой не только материальное (денежное) обеспечение лиц, которые нуждаются в социальной помощи, но и предоставление услуг в рамках государственной системы;
- социальная опека — форма государственных услуг, подразумевающих защиту личностных и имущественных прав граждан из низших слоёв общества;
- социальная профилактика — система профилактических мероприятий способствующих предупреждению или устранению такого анти социального явления, как бездомность³.

Уровень смертности чрезвычайно высок в любой возрастной группе бездомных. Причины весьма разные. Самыми актуальными можно назвать алко- и нарко- зависимости, которые приводят к тяжёлым заболеваниям, а в последствии и к смерти, так же сюда относят и хронические заболевания, которые без своевременного медицинского вмешательства

³ Нестерова Г. Ф., Платонова Н. М. Социальная работа с бездомными // Социальное служение Русской Православной Церкви / URL: http://www.social-orthodox.info/5_9.htm (дата обращения: 03.04.2016).

приводят к смерти. К ним можно отнести убийства или самоубийства, почвой для которых является психологическая нестабильность человека в тяжёлой жизненной ситуации.

Бездомные, по большей части очень редко, а чаще всего и вообще не переходят из одной возрастной группы в другую. Среди взрослых или уже пожилых бездомных людей очень редко мы встретим тех, кто ещё в детстве оказался на улице. Из этого следует вывод, что по социальному опыту возрастные группы бездомных имеют фактически такой же уровень социального опыта, как и возрастные категории обычных, обеспеченных людей.

1.2 Методика социальной реабилитации бездомных

Социальная реабилитация — это процесс, основанный на системе факторов, таких как социально-бытовая адаптация, социально-средовая ориентация, социально-бытовое образование, социальный патронаж, в сумме которые дают восстановление социального статуса и возвращение к семейно-бытовой деятельности.

Рассмотрим более детально каждый из выше представленных факторов.

Социально-бытовая адаптация — способность человека приспособиться к «малому социуму» — семья, друзья, круг общения, рабочий коллектив. Развить эту способность приспособления помогают тренировки бытовых и социально-бытовых навыков, а также развитие навыков взаимопонимания и общения в Т-группах.

Социально-средовая ориентация — способность человека к более глобальному приспособлению, к такому как «большой социум», — территориальное сообщество. В этот фактор входит способность определять свои планы на жизнь, перспективу, профессию, настроить межличностные отношения и т. п.

Социально-бытовое образование — этот фактор подразумевает приобретение знаний, навыков и умений в общественной и семейно-бытовой деятельности, что так необходимо для адаптации в социуме.

Социально-бытовое устройство — фактически это некое руководство к действию соответствующее правовым и традиционным нормам, а так же наработка навыка по выполнению социальной роли по культурному стандарту⁴.

⁴ Там же.

Церковная социальная работа с бездомными

На сегодняшний день на территории Российской Федерации насчитывается более 200 приходов или церковных общин, которые помогают бездомным. Так же существуют и активно ведут социальную деятельность более 35 приютов временного проживания, а также активно действуют 3 мобильные группы социальной помощи бездомным. По большей части бездомным оказывают паллиативную, то есть поддерживающую качество жизни на данном этапе, помощь. Рассматривая православные организации по помощи бездомным мы можем привести, к примеру, активно действующие организации в Москве:

- автобус «Милосердие»
- фонд «Помощник и покровитель»
- движение «Курский вокзал. Бездомные дети»
- добровольческое движение «Пельмешки на Плешке»
- Московское подворье Валаамского монастыря
- Община храма Космы и Дамиана в Шубине.

Участники православных благотворительных общин, помогая бездомным питанием, так же активно пытаются помочь и словом, и делом, если это возможно. Вступая в диалог с людьми, попавшими в трудную жизненную ситуацию, они пытаются найти выход из этой ситуации, чтобы вернуть человека в общество.

Такой же активной добровольческой деятельностью занимаются студенты Санкт-Петербургской Духовной Академии, ежедневно посещая пункты временного проживания Покровской общины, помогая бездомным как делом, принося пищу телесную, так и словом, принося пищу духовную, общаясь на разные религиозные темы с людьми, попавшими в трудную жизненную ситуацию.

На заседании Рождественских чтений 24-25 января 2013 года в секции по работе с бездомными были определены достижения и перспективы церковного социального служения в этой области. «Кормление — это только повод наладить контакт с человеком»⁵, — говорил Илья Кусков,

⁵ Основной темой секции «Помощь бездомным» Рождественских чтений стал вопрос о возвращении бездомных в общество // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2754750.html> (дата обращения: 03.04.2016).

куратор секции. Так же были подведены итоги инновационного подхода в социальном служении бездомным и возвращения их в социум.

Одним из примеров такой инновации является Нило-Столобенский монастырь в Тверской области. Ещё с 90-х, по возвращении монастыря Православной Церкви, туда начали стекаться бездомные, и монахи охотно и предоставляли кров и пропитание. У каждого пришедшего нуждающегося есть благоприятная возможность потрудиться на благо монастыря. От бездомных в свою очередь требуется лишь соблюдение распорядка монастыря: подъём, трапеза, отбой и т. п. Также у трудников есть полная свобода в плане духовного выбора: они не обязаны ходить на монастырские службы, а в комнатах даже есть телевизоры. Здесь могут проживать по десять лет, а некоторые даже принимают монашество. На данный момент монастырь окормляет около 80-ти нуждающихся в крове людей. При необходимости монастырь оказывает медицинскую помощь нуждающемуся, за свой счёт. Так же налажен процесс восстановления документов.

Новосибирская епархия представила новый проект для бездомных — «Хозяйственное общество», в рамках которого человеку предоставляют работу и жильё, бездомным совершенно бесплатно восстановить утерянные документы. За работу они получают зарплату. «На его карточку мы переводим 3000 рублей, — объясняет В. Дыбенко. — В течение 3 месяцев бездомный накапливает достаточно средств для того, чтобы снять общежитие и устроиться на работу»⁶.

Хабаровская епархия применяет свои инновационные методы на базе реабилитационного центра, а также в приюте-ночлежке. Принимают всех желающих изменить себя и свою жизнь к лучшему. В зимнее время количество посетителей приюта достигает 300 человек. Здесь им помогают устроиться на работу, восстанавливают документы, если в этом есть необходимость, иногородним помогают добраться домой⁷.

Заключение

В последнее время все больше среди духовенства, как в России, так и в мире, идея схождения религий артикулируется в плане универсальности

⁶ Там же.

⁷ *Нестерова Г. Ф., Платонова Н. М.* Социальная работа с бездомными // Социальное служение Русской Православной Церкви / URL: http://www.social-orthodox.info/5_9.htm (дата обращения: 03.04.2016).

моральных категорий и чувств. Вряд ли нуждающемуся человеку, особенно в экстремальной ситуации, существенно важно к какой конфессии, деноминации, национальности или, наконец, расе относится тот социальный работник или та организация, которая оказала ему помощь: это может быть важно потом.

В современном мире необходим компромисс между светскими и религиозными организациями, учитывающий особенности оказываемой ими социальной помощи. Само понятие «социальная работа» содержит в себе три вектора деятельности: государственный, коммерческий и добровольческий. Социальное служение в контексте социальной работы является направляющим вектором, устремлённым за пределы социальной реальности.

Социальное служение использует общество как некую ступень к основе всякого смысла и цели — Богу.

Проанализировав социальное служение Русской Православной Церкви, по отношению к бездомным, мы можем сформировать некие выводы исследования.

Опыт социального служения Русской Православной Церкви имеет под собой многослойную историческую структуру, которая, в частности, во многом определяется теми деформациями её социальной и духовной роли, нанесёнными Русской Церковью в периоды «огосударствления», потери самостоятельности в результате Петровских реформ, унижения и физического уничтожения клириков и активных представителей верующих в годы Советской власти и т. д. В то же время Православная Церковь никогда не бежала от мира, а шла в него, несмотря на его «зло», как это делал в свое время Христос. Это столкновение высокодуховного идеала с конкретикой жизни (например, митр. Иларион, прп. Сергей Радонежский и др.) имело самые непосредственные социальные сдвиги, что формировало в глазах верующих и самой Церкви духовно насыщенную идею социального служения. В то же время Русская Православная Церковь и в своей социальной доктрине постоянно дистанцируется от всякой возможности «омирщения», неустанно противопоставляя «два града». Выработанные в недрах Русской Православной Церкви концепции и способы сотрудничества с мирскими организациями открывают реальные условия и возможности взаимодействия государственной «социальной работы» и духовного «социального служения».

Источники и литература

1. *Нестерова Г. Ф., Платонова Н. М.* Социальная работа с бездомными // Социальное служение Русской Православной Церкви / URL: http://www.social-orthodox.info/5_9.htm (дата обращения: 03.04.2016);
2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. — 160 с.;
3. Основной темой секции «Помощь бездомным» Рождественских чтений стал вопрос о возвращении бездомных в общество // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2754750.html> (дата обращения: 03.04.2016);
4. Сиротство и беспризорность в России. История и современность / В. Н. Занозина, Е. М. Колосова, А. Н. Чистиков. — СПб.: Лики России, 2008. — 304 с.;
5. СПбДА Социальное служение // Вконтакте /
6. URL: <https://vk.com/socprak> (дата обращения: 25.03.2016).

М. С. Рыженков*

«ИСПОВЕДНИЧЕСТВО И ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ АРХИЕРЕЕВ В КАЗАХСТАНЕ В ПЕРИОД 1917–1945 гг.»

Грядущий год, будучи сотым после революции, пробуждает в нашей памяти воспоминания о событиях того времени. Также это время, опыт которого дает нам понимание, как сказал Святейший Патриарх Кирилл: *«что жизнь без Бога — это страшная жизнь. Человек, который теряет веру в Бога, становится страшным существом... отсутствие веры очень часто подвергает внутреннее нравственное начало разложению, и там, где был человек, вдруг вырастает зверь, который не щадит ничего во имя достижения своих целей, будь то цели идеологические, во имя которых были умерщвлены святые новомученики, или экономические, или политические. Человеческое общество перестает быть обществом людей»*¹. Своим примером это нам доказала атеистическая власть.

Не обошли эти тяготы и наш край. Казахстанская земля — земля, на которой окончили свое житие многие новомученики Российские. Это время явило подвиг столь нами почитаемых святых. Но еще большее количество не прославленных исповедников и мучеников нам остается неизвестным даже среди тех, кто понес подвиг на земле алматинской.

Православная миссия на территории Семиречья начинается с XIX века. В 1871 году учреждена Туркестанская и Ташкентская епархии, центром которой в 1871-1916 годах был город Верный (с 1921 года — Алма-Ата). 16 декабря 1916 года епископ Ташкентский и Туркестанский Иннокентий (Пустынский) перенес кафедру из Верного в Ташкент, в Верном же было учреждено викариатство, в состав которого вошла территория Семиречья. 3 июля 1917 года, на новую кафедру назначен преосвященный Пимен (Белоликов).

* Алматинская Православная Духовная Семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Цит. по: Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Алапаевском монастыре во имя свв. Новомучеников и исповедников Российских / Официальный сайт Московского Патриархата — <http://www.patriarchia.ru/db/text/1138729.html> — 10.12.2016

Пимен (Белоликов)

Владыка Пимен прибывает в город Верный 11 октября 1917 г. Летом 1918 года он воспрепятствовал изъятию церковных ценностей из кафедрального собора. На страницах издававшейся в Китае и нелегально распространявшейся по Семиречью газеты «Свободное слово» владыка Пимен поддерживал белое движение и призывал к вступлению в его ряды. В своих проповедях он призывал народ молиться «об избавлении от супостата».

По воспоминаниям большевиков, народ шёл к нему с утра до вечера. Его авторитет был так велик, что советская власть серьёзно опасалась «двоевластия» в Семиречье. Непреклонная позиция преосвященного Пимена по отношению к большевикам обрекла его на мученическую смерть. 16 сентября 1918 года в дом владыки ворвались красноармейцы из карательного отряда Мамонтова, отозванного с Семиреченского фронта. Епископа увезли в загородную рощу Баума, где и убили. До этого в Туркестанской земле не было явлено ни одного святого, и именно священномученик Пимен положил основание Собору новомучеников и исповедников Казахстанских. Владыка Пимен причислен к лику святых на Архиерейском соборе Русской православной церкви в августе 2000 года.

Лев (Черепанов)

После смерти владыки Пимена Семиреченская Церковь овдовела и оставалась такой вплоть до 1927 г. Назначавшиеся архиереи (в 1919 и в 1921 годах) до места служения по разным причинам не добрались. Лишь в 1927 году викариатство было преобразовано в самостоятельную Алма-Атинскую и Туркестанскую епархию, правящим архиереем которой митрополит Сергей (Страгородский) назначил епископа Льва (Черепанова). После 9 лет вдовства Алма-Атинская кафедра обрела архипастыря. На кафедре владыка Лев был отправлен с определенной целью: борьбы с обновленчеством, которое захватило обезглавленную епархию. Активная деятельность обновленчества привела к тому, что в их ряды переходило множество клириков. Большевики же, поддерживая обновленцев, оказывали давление на православных.

Алма-Ата, хоть и являлась окраиной бывшей империи, не оказалась изолированной от раскола. На сторону обновленцев перешел весь клир

Вознесенского кафедрального собора, из которого впоследствии контролировалась вся деятельность обновленцев в Семиречье. С 1923 года раскол полностью захватил Семиречье, почти все приходы которого перешли в обновленчество, а Алма-Ата стала одним из центров развернувшейся ими деятельности. Но население не принимало обновленцев. Как писалось в то время в газетах: «алма-атинские миряне настроены враждебно ко Всероссийскому Церковному Управлению и прогрессивному духовенству»².

Тем временем органами ГПУ предпринимались очередные попытки по закрытию храмов, в частности военной церкви святого Алексия города Алма-Ата. Этому упорно противостояли настоятель храма и староста. 12 июля 1929 года на праздник первоверховных апостолов Петра и Павла по завершении Литургии владыка произнес проповедь, осуждая равнодушие верующих к вопросам церкви. *«Братья христиане!»* — говорил владыка. *«Нынешний день установлен в честь святых апостолов Петра и Павла. Мы в настоящее время забыли про них, про этих героев духа. Мы увлеклись другими героями — героями современности: героями воздухоплавания, героями цирка, театра, музыки. Героями Льва Толстого и Максима Горького. Знаем их отлично, рассуждаем, разбираем их. Увлечены чтением Карла Маркса, Энгельса, Ленина, — цитируем их, а героев духа забыли»*³. Через 3 дня, 15 июня епископ Лев был арестован. Толпы верующих алма-атинцев приходили к воротам тюрьмы, где был заключен горячо любимый владыка, снискавший за короткие два года служения в Алма-Ате горячую привязанность своей паствы. Администрация тюрьмы разрешила посещать заключенного архиерея в течении трех дней. С утра до вечера вдоль стены тянулись люди, приходящие со своими горестями в поисках утешения. И даже в своем положении владыка находил способ помогать им.

Органы ГПУ, сфабриковав дело, вынесли заключение 29 августа 1929 года, в котором в вину епископа Льва вменялась организация массовых беспорядков с целью противостояния изъятию военной церкви, а также он обвинялся в выступлении в церкви с проповедью контрреволюционного характера. Приговор гласил: *«Подсудимых Льва Черепанова и Алексия Марковского, — который являлся настоятелем военной Алексеевской церкви, — заключить в концлагерь сроком на 3 года. Подсудимого Ефима Шпака, — старосту*

² Газета «Джетысуйская искра», 1923, № 56.

³ Цит. по: Журнал «Свет Православия в Казахстане». Алма-Ата, 2000, № 4(71).

церкви, — выслать сроком на 3 года»⁴. Дальше владыку Льва ждал еще один арест, после которого заседанием тройки УНКВД по Ленинградской области от 10 ноября 1937 года, он приговорен к расстрелу, который был исполнен 8 декабря этого же года. За свое служение Церкви владыка мученически принял смерть. Место его погребения неизвестно.

В 1929 году, после ареста епископа Льва, который боролся за сохранение храмов, был закрыт для богослужений Вознесенский собор и передан под исторический музей. Выставленные из него обновленцы перешли в Троицкую церковь. Обновленцы также занимали Софийский собор и Покровский храм. Введенская церковь была занята приверженцами григорианского раскола⁵. Только Никольская церковь в 30-х годах остается оплотом православия, на сохранение которого положил свое хоть и короткое, но горящее служение епископ Лев (Черепанов).

Герман (Вейнберг)

1 октября 1929 года на Алма-Атинскую кафедру получил назначение священномученик Августин (Беляев), которому власти отказали в регистрации, и на кафедру он так и не смог попасть. По указу митрополита Сергия от 3 апреля 1930 года в Алма-Ату прибыл епископ Герман (Вейнберг). Верующие оказали владыке торжественный прием. Особо вдохновило людей и расположило к новому архипастырю одно из первых его слов, в которых он объявил, что готов принять мученический венец⁶.

К моменту приезда епископа Германа в Алма-Ате осталось лишь два православных храма: малостаничная Казанская церковь (которая будет закрыта в 1934 году) и Свято-Никольский храм в Кучугурах, в котором и будет служить владыка Герман. Вновь прибывший архиерей сразу продолжил дело, начатое его предшественником владыкой Львом (Черепановым), дело борьбы с расколом и обновленчеством в Семиречье. На новой кафедре владыка проявил себя добрым и мягким пастырем, в то же время твердым, смелым и бескомпромиссным защитником православия, произнося с церковного амвона проповеди, в которых открыто обличал обновленческое движение.

К сожалению, раскольники, начиная с 1923 года, укрепились как в самой Алма-Ате, так и по всей епархии. Но владыка Герман

⁴ Цит. по: Архив КНБ РК, дело № 022.

⁵ ЦГА Казахстана, ф. 789. оп. 1, д. 36.

⁶ Областной архив г. Алматы. Ф. 489. Д. 10. Оп. 3. Л. 320.

всеми силами старался удержать свою паству в духе канонической Церкви. Как вспоминают владыку его современники: «К нему по-особому было прикованном внимание. Его богослужения и проповеди не изгладить из памяти, они не могли оставить равнодушным никого из прихожан. Аскетический по духу и по виду, епископ Герман отличался необыкновенной скромностью, простотой, добротой»⁷. Епископ Герман действительно вел весьма аскетичный образ жизни, изнуряя себя многолетним строгим постом. Это, а также постоянные переживания и угрозы ареста подорвали здоровье владыки. Он ждал своего ареста, и в ночь на 10 декабря 1932 года епископ Герман был арестован в Алма-Ате в Николо-Кучугурской церкви вместе с архимандритом, прмч. Феогеном (Козыревым) и всем клиром храма: протоиереями Александром, Стефаном и Филиппом Николо-Кучегурскими.

25 июня 1933 года постановлением Особой тройки Полномочного представительства ОГПУ в Казахстане он был осужден как «вдохновитель и руководитель контрреволюционной организации церковников» на 8 лет ИТЛ (исправительного трудового лагеря) КарЛага. В лагере епископа Германа охарактеризовали как «убежденного служителя культа», впоследствии осудив еще на 10 лет за высказывания, «дискредитирующие советское строительство и оскорбляющие вождей партии»⁸.

В лагерном заключении у владыки прогрессировал порок сердца. 24 мая 1942 года епископ Герман скончался от сердечного приступа. Три коротких года владыка Герман провел на Алма-Атинской кафедре, но своим исповедничеством оставил важный след в истории Алма-Атинской епархии, в жизни семиреченской паствы. И даже в заключении владыка не оставлял своего архипастырского служения, продолжая свою проповедь, он смог собрать в лагере вокруг себя группу единоверцев, за что в итоге и получил второй срок, который его больное сердце уже не смогло вынести.

Александр (Толстопятов)

Неимоверными усилиями епископа Германа сохранялось православие в регионе, но после его ареста положение дел приходит в крайний упадок. Последний православный храм в городе остался без священнослужителей.

⁷ Цит. по: Королева В. Крест на красном обрыве. М.: Паломник, 2014. С. 155.

⁸ Цит. по: Архив Центра Правовой статистики и информации при Карагандинской обл. прокуратуре, дело № 53942.

Продолжали прибывать в город ссыльные. Среди них были и священники, но которые, к сожалению, открыто говорили о своем неверии. Такие священники и стали служить в Никольском храме. Городская власть превратила подвал храма в овощную базу.

В 1934 году был рукоположен во епископа и назначен на Алма-Атинскую кафедру преосвященный Александр (Толстопятов). Бывший морской офицер, человек весьма строгого нрава. По всей видимости, промыслом Божиим после владыки Германа, мягкого и заботливого пастыря, и начавшейся в Никольском храме после его ареста откровенной смуты, был назначен твердый архиерей, от которого требовалось навести порядок.

Епископ Александр уже был несколько раз осужден, пережил ссылки и отбывал наказание на Соловках и Беломор Канале. И все за то, что был стойким и непримиримым с безбожной идеологией. Это владыка доказал и на Семиреченский земле. Он так же был писателем-апологетом, из под пера которого вышло много трудов.

Владыка обличал прихожан-шпионов и призывал изгонять из рядов верующих предателей Церкви. Такой яркий проповедник не мог остаться незамеченным, не мог остаться на свободе. Особым совещанием тройки при НКВД СССР от 3 сентября 1936 года епископ Александр (Толстопятов) был приговорен к очередному сроку в ИТЛ на 3 года по обвинению в контрреволюционной деятельности, проявляющейся через «активную борьбу с материализмом как основой революционной теории».

С лишением свободы епископа Александра возобновились внутренние нестроения в клире Никольской общины, при которой была кафедра православного епископа, и Никольский храм в результате также был закрыт и обращен в антирелигиозный музей.

Отбыв заключение, епископ Александр был назначен на Молотовскую (ныне Пермскую) кафедру. Владыка Александр отбывал в Перми ссылку 1929–1931 годов, в связи с этим город ему был хорошо знаком. Но за это время многое изменилось. В городе богослужение совершалось только во Всехсвятской церкви, остальные были закрыты. Поэтому важнейшим вопросом для архипастыря стало открытие новых приходов. Силами владыки было возвращено 38 храмов, в том числе Троицкий кафедральный собор. Духовная жизнь в епархии оживилась.

Но долгие годы ссылок и лагерей оставили свой след, серьезно подорвав здоровье епископа Александра. 23 сентября 1945 года после двух инсультов в городе Молотове владыка скончался.

Тихон (Шарапов)

Снова алма-атинский епископ арестован, вновь паства лишилась своего архиерея. В июне 1936 года получает назначение в Алма-Ату епископ Тихон (Шарапов). Свое служение епископ Тихон еще в сане иеромонаха начинал в Волынской губернии (позже — территория Польши). Там ему приходилось бороться с униатством, в чем он достиг хороших результатов, организовав православное братство. Ездил с докладом о положении Православия в Польше к патриарху Тухону, которым после этого был возведен в сан архимандрита. Будучи активным защитником Православия, снискал среди местного управления в Польше недоброжелателей, был сослан в Германию.

В 1925 году архимандрит Тихон смог вернуться в СССР. На новом месте начал борьбу с другой угрозой — обновленчеством, за противодействие которому и был арестован. Начались скитания по тюрьмам и лагерям. В июля 1936 года уже будучи епископом, владыка Тихон получает назначение на Алма-Атинскую кафедру, но только в январе 1937 смог вступить в управление епархией. Сюда же прибывает архимандрит Аркадий (Перпечко), верный сподвижник епископа Тихона. Вместе они начинают служить во Введенской церкви, которую после закрытия Никольского храма передали для служения православному архиерею.

«Владыка Тихон отличался необычайной интеллигентностью в лучшем смысле этого слова. Знал почти наизусть святоотеческую письменность. Выделялся красноречием. Был молитвенником. Он был человеком чудесной внутренней красоты, мягкости сердца и вместе с тем кипучей энергии. Но был слаб организмом, подтачиваемым чахоткой. Устраивал грандиозные крестные ходы. Посещал приходы. Укреплял падшее духом население и духовенство»⁹, — так описывали владыку его современники.

Ему было суждено прослужить на этой кафедре еще меньше, чем его предшественникам. Спустя всего полгода, под праздник Преображения, в ночь с 18 на 19 августа 1937 года, епископа Тихона арестовали. Его обвинили в том, что «в 1925 году он был завербован разведкой одного из капиталистических государств и переброшен на территорию СССР с заданием шпионского характера. В Алма-Ате он будто бы организовал и возглавил антисоветскую монархическую повстанческую организацию церковников. Вместе с владыкой был арестован его соратник отец

⁹ Цит. по: Шилленко Д. Ф. Жизнь и архипастырские труды епископа Тихона (Шарапова): Дипл. работа. — МинДС, 2000.

Аркадий, а также другие священники и иподьяконы. Постановлением тройки УНКВД по Алма-Атинской области 17 октября 1937 года троих из арестованных приговорили к высшей мере наказания. Владыка Тихон был расстрелян 10 ноября 1937 года.

Приближалась война. Во Введенской церкви разместился эвакуированный из Ленинграда институт картографии. В Троицкой — музей атеизма, затем экспозиции музея геологии. В Малостаничной — начальная школа, затем клуб, как во всех пригородных храмах. С начала Великой Отечественной войны в Николаевской церкви размещалась штрафная рота с конюшней. Оставшиеся священники тайно служили Литургии по домам. В начале 1944 года православные алма-атинцы при поддержке архиепископа Ташкентского и Среднеазиатского Варфоломея стали добиваться открытия отнятого у них в 1929 году Туркестанского Кафедрального собора, о чем было заявлено в горсовет Алма-Аты. Но ходатайство было отклонено со ссылкой на то, что здание собора располагается в центре города и в нем находится Центральный исторический музей КазССР. В 1945 году на Алма-Атинскую кафедру назначен архиепископ Николай (Могилевский). Приехав в Алма-Ату, владыка Николай начал свое служение в маленькой, отдаленной от центра города Казанской церкви, которая была открыта силами верующих за несколько месяцев до его приезда.

Источники и литература

1. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в Алапаевском монастыре во имя свв. Новомучеников и исповедников Российских / Официальный сайт Московского Патриархата — <http://www.patriarchia.ru/db/text/1138729.html> — 10.12.2016
2. Газета «Джетысуйская искра», 1923, № 56.
3. Журнал «Свет Православия в Казахстане». Алма-Ата, 2000, № 4(71).
4. Архив КНБ РК, дело № 022.
5. ЦГА Казахстана, ф. 789. оп. 1, д. 36.
6. Областной архив г. Алматы. Ф. 489. Д. 10. Оп. 3.
7. Королева В. Крест на красном обрыве. М.: Паломник, 2014.
8. Архив Центра Правовой статистики и информации при Карагандинской обл. прокуратуре, дело № 53942.
9. Шиленко Д. Ф. Жизнь и архипастырские труды епископа Тихона (Шарапова): Дипл. работа. — МинДС, 2000.

И. И. Скорец*

СОБОР «НА ЕРЕТИКОВ» 1553–1554 ГОДОВ

Через пятьдесят лет после разгрома движения жидовствующих в Москве началось новое религиозное брожение. Весной 1553 года сын боярский Матвей Башков во время исповеди благовещенскому протопопу Симеону открыл свои взгляды на современную жизнь Церкви, подчерпнутые из чтения Священного Писания и святоотеческой литературы. Мысли эти очень заинтересовали Симеона, и он предложил Башкову встретиться вновь. При новой встрече Башков принялся упрекать священника в нерадении духовного сословия к делу спасения душ верующих: «прежде вам, священникам следует показать начало собою и нас научить».¹

Башков призвал священника наставлять своих собратьев по служению и прихожан в скромности жизни, смирении и нестяжании. Он также настаивал на необходимости взаимной любви и ценности человеческой свободы. И сам он отказался от услужения своих холопов, уничтожив все холопские грамоты. Священник был так восхищён своим новым духовным сыном, что рассказал о нем своему со служителю, протопопу Сильвестру. Сильвестр предупредил Симеона что в Москве хотят разные слухи о религиозных воззрениях Башкова: «Каков тот сын духовной будет, слава про него недобра носится».² Вскоре на Матвея был составлен донос царю Ивану Васильевичу. Симеон встречался с Башкиным по крайней мере еще один раз. На этот раз вольнодумец поделился со священником своими взглядами на подлинность апостольских посланий.

Летом 1553 года Матвей был схвачен. Было принято решение собрать в столице Собор, для разбирательства по делу еретика. Известно, что на Соборе присутствовали митрополит Макарий, архиепископ Ростова Никандр, епископ Суздаля Афанасий, епископ Рязани Кассиан, епископ Твери Акакий, епископ Коломны Феодосий, епископ ордынского Сарска Савва. На соборном суде над вольнодумцем присутствовал сам

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Макарий (Веретенников), архим. Башкин // Православная энциклопедия. Т. 4. — М., 2006 — с. 401–403.

² Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 349.

царь Иван IV. Однако, из-за возобновившихся боевых действий на крымской границе, вынесение судебного решения было отложено. Опальный вольнодумец был заключен в царскую темницу. Тяжесть заключения сломила Матвея, и он открыл дознавателем что свои взгляды он перенял от некоего Матвея Литвина, служащего царским аптекарем и Андрея Хотеева, а также назвал имена своих соратников.³ Также он утверждал, что его взгляды поддерживали монахи заволжских монастырей. Суд Собора, после возобновления своей работы, признал Матвея виновным в ереси и приговорил его к ссылке в Иосифо-Волоцкий монастырь.

Неизвестно, как в дальнейшем сложилась его жизнь. Митрополит Макарий и Максим Грек писали, что идеи Матвея Башкина заключались в отрицании Божественности Иисуса Христа, Пресуществления, святость Церкви, почитания святых икон и мощей, Исповеди, Священного Предания и Писания.⁴ Ересь Матвея Башкова была первым русским еретическим движением, связь которого с европейскими реформаторами не вызывает сомнений. Так же перед судом по делу Матвея Башкина предстал монах Новоезерского монастыря Феодосий Косой. О жизни Феодосия до монашеского пострига известно немного. Родился Феодосий в Москве и был холопов одного из московских дворян. Возжелав монашеского жития Феодосий, в 1551 году бежал из владений своего господина в Кирилло-Новоезерский монастырь. Путешествовал по заволжским скитам, где познакомился с видным последователем преподобного Нила Сорского Артемием Троицким. Снискав себе уважение среди вологодских и заволжских монахов Феодосий организовал небольшое монашеское движение, выступавшее против многих церковных постановлений и правил. Своею деятельностью обратил на себя внимание митрополичьих властей. Был схвачен и направлен в Москву для следствия. Однако в 1554 году ему удалось бежать из Москвы в Великое княжество Литовское, где сблизился с представителями реформаторских общин антитринитариев. Вступил в брак с вдовой еврейкой. К несчастью, произведения Феодосия Косого не сохранились. Выступавший против него Зиновий Отенский писал, что Феодосий отрицал Святую Троицу, поклонение Кресту, мощам и иконам, отвергал Святые Таинства, необходимость духовенства и богослужений. Феодосий полагал что необходимо отказаться от всякого имущества, вести нравственный образ жизни по Евангелию, совершать

³ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. М., 1900. С. 817-845.

⁴ Любавский М. К. Лекции по Древней Русской Истории до конца XVI века. Влияние протестантизма; ереси Матвея Башкина и Феодосия Косого. СПб.: «Лань», 2000. С. 302.

поклонение одному Богу Отцу. Он считал, что все люди равны между собой, а потому недопустимо платить какие-то подати, участвовать в войнах, подчиняться какому-то либо начальству.⁵ Влияние европейских реформаторов на учение Феодосия Косого не вызывает сомнений.⁶

Стоит также сказать несколько слов об идеях Артемия Троицкого. О юности Артемия Троицкого нам ничего неизвестно. Ни время, ни место его рождения остаются нам неизвестными. В юности он поступил в Корнилиево-Комельский монастырь. Проникся идеями Нила Сорского, вследствие чего в 1536 году был должен оставить родной монастырь и перебраться в Порфирьеву пустынь. Много внимания уделял самообразованию, снискал славу известного начетчика, занимался переписыванием книг. Учил о необходимости глубокой нравственной жизни, исполнении евангельских заповедей, саморазвития и любви к ближнему. В 1551 году получил вызов в столицу, где поселился при Чудовом монастыре. Несколько месяцев исполнял обязанности игумена Троице-Сергиева монастыря. Князь Андрей Курбский писал, что Артемий оставил Троицкий монастырь по причине: «многого ради мятежа и любостяжательных мнихов».

Как авторитетный богослов принял участие в Соборе 1553 года, где выступил с защитой Башкина. Был оговорен Башкиным как еретик. Опасаясь скорой расправы бежал из столицы обратно в Порфирьеву пустынь. Был насильно возвращен в Москву. Ему были предъявлены обвинения в отрицании иконопочитания, Пресуществление, и Священного Предания, необходимости поста и в связях с иноверцами. Все эти обвинения Артемий не признал, однако сознался что во время своего пребывания в Троице-Сергиевом монастыре нарушил обед целомудрия. Свидетельств вины троцкого игумена не нашлось. Однако, это не помешало суду Собора приговорить Артемия к извержению из священного сана и бессрочной ссылке на Соловки. Пробыв некоторое время в Соловецком монастыре Артемий совершил удачный побег в литовские приделы. В Польско-Литовском государстве он обосновался в Слуцке, где преподавал в местном училище. Отстаивал чистоту Православия от католичества и протестантизма, чему посвятил девять из четырнадцати своих произведений. Стоит признать,

⁵ *Зиновий Отенский, преп.* Послание многословное к вопросившим о известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним. М., 1880. С. 41-42.

⁶ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 353.

что он был просто оговорен.⁷ Вместе с Артемием архиерейскому суду были представлены два его товарища — Порфирий Малый и Савва Шах, иноки Порфириевой пустыни. Им предъявили те же обвинения что и Артемию. По приговору суда они были сосланы в Ростов. Также перед судом по обвинению в ереси предстал еще два бывших порфирьевских инока — Феодорит Кольский и Исаак Белобаев. Им приписывалось одобрение взглядов Артемия. Несмотря на отсутствие решительных доказательств, Феодорит и Исаак были признаны виновными в «Артёмьевой ереси» и подверглись опале.

Также, в 1553 году на Московском Соборе обсуждался вопрос об исполнении новых норм иконописания, введённых Стоглавым Собором 1551 года. Проблема была в новой практике иконографии, заимствованной с Запада.⁸ Лидером противников новых икон был дьяк Иван Висковатый. В конце осени 1553 года он составил для митрополита Макария послание в котором объявил новые иконы новгородской и псковской работы еретическими, а ответственность за их распространение он возлагал на клириков Благовещенского собора попов Симеона и Сильвестра, которые, по его мнению, были связаны с осуждёнными за ересь Башакиным, Троицким и Косым (Башкин и Косой действительно имели связь с европейскими протестантами, от которых переняли свои взгляды). Записка вызвала возмущение митрополита Макария (до восхождения на митрополичью кафедру он был архиепископом Новгорода, а потому оказывал покровительство северорусским иконописцам). Он повелел начать следствие против Висковатого. В начале 1554 года дьяк был арестован и доставлен на суд Собора. Однако, Висковатый раскаялся в своем мнении, что спасло ему жизнь. На него наложили трехгодичную епитимию, запретили проповедовать, арестовали его библиотеку.

Собор 1553-1554 года стал яркой иллюстрацией влияния европейских реформаторских идей на жизнь Русской Церкви. Но своевременный ответ Церкви смог остановить продвижение тлетворного западного учения на умы русского духовенства и народа. Благодаря внимательности и строгости участников Собора 1553-1554 года Православное исповедание удалось сохранить в его подлинной чистоте.

⁷ Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М, 1959. С. 157.

⁸ Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Коломна: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. С. 375.

Источники и литература

1. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. М., 1900 — 920 с.
2. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М, 1959. — 500 с.
3. Зиновий Отенский, преп. Послание многословное к вопросившим о известии благочестия на зломудрие Косого и иже с ним. М., 1880. 600 с.
4. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. — 500 с.
5. Любавский М. К. Лекции по Древней Русской Истории до конца XVI века. Влияние протестантизма; ереси Матвея Башкина и Феодосия Косого. СПб.: «Лань», 2000. — 480 с.
6. Макарий (Веретенников), архим. Башкин // Православная энциклопедия. Т. 4. — М., 2006.
7. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Коломна .: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского , 1997. — 656 с.

А. А. Степанов*

ВОПРОСЫ ГНОСЕОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФЕССОРА КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПЕТРА ИВАНОВИЧА ЛИНИЦКОГО

«Гносеология (греч. gnosis — знание, logos — учение) — раздел философии, изучающий возможности познания мира человеком, структуру его познавательной деятельности, типы и формы знания в его отношении к действительности, критерии истинности и достоверности знания».¹ Выдающийся мыслитель профессор Киевской духовной академии Петр Иванович Линицкий, досконально разбирал многие вопросы, в частности, вопросы гносеологии, чему посвятил ряд своих трудов.

Разум и вера — абсолютно противоположные познавательные способности людей. При доказательстве существования чего-либо требуются аргументы применяемые обычно в науке. Если же разумные доводы не приведены, то человека можно обвинить во лжи, в «глупой» слепой вере. Если для науки важен успех и прогресс внешний, мирской, то в религии важен прогресс внутренний, духовный. Одними из важнейших свойств разума являются общезначимость и объективность. Это подразумевает под собой только одну истину, единые для всех законы разума. Следовательно наука (знания), оперирующая разумом, и есть общезначима. Вера же субъективна. Почему? Потому что фактически слепо верить можно во все что угодно, в вопросах веры, вроде бы, человек не ограничен. Выбор каждого субъективен, это проявление свободной воли человека, но любой выбор должен иметь объективные причины. Вера подразумевает под собой некий авторитет, некую основу, но нужно иметь критерий и аргументы, по которым ты веришь именно в этот авторитет.

«Должно различать двоякую истину — философскую и богословскую, причем обе могут взаимно исключить одна другую».² Очевидно, что одно и то же одновременно не может быть и ложным, и истинным, а вот как раз двоякая истина в известной степени допустима. Все

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Швырев В. С. Теория познания (гносеология) // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. М., 2009. С. 667.

² Линицкий П. И. Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой // Вера и разум. Харьков, 1898. № 4. С. 123.

научные истины имеют только относительный характер, значит, только такая истина (относительная) нам и дана. А многие философы, в частности, Аристотель, говорили о перводвигателе, как об истине безусловной. Вот здесь-то как раз и сталкиваются научное и религиозное мирозерцания. Но нельзя не отметить тот факт, что хоть наука и не признает безусловных истин, но она, может даже бессознательно, все равно стремится к этой абсолютной истине, в противном случае не было бы граней соприкосновения веры и разума.

Нельзя не отметить, что теология, являющаяся только научной формой учения религиозного, выработанная школой, неправильно отождествляется или даже смешивается с самим религиозным учением. Таким образом, Откровение, Священное Писание и Священное Предание становятся в глазах науки своего рода основаниями для решения вопросов науки. Но непреложной истиной веры является то, чему учит в данное время Церковь через специально предназначенных для этого лиц. А чтобы поддержать их правильность, существуют «общие» непреложные истины — догматы. Но это не значит, что надо просто верить. Вера должна быть разумна. «Христианство предназначает человеку цель высочайшую, именно высшее духовное совершенство, каковое должно относиться ко всем духовным силам и дарованиям, — и к воле, и к уму».³

В Христианстве принято двоякое понимание жизни — духовное и плотское. У человека нравственная чистота должна соединяться с духовным созерцанием Божьих совершенств. С философской же точки зрения, созерцание вечного во временном освобождает душу от страстей. Вроде бы все сходно, но тут появляется разделение истин на практические и теоретические. Догматы же в равной степени совмещают в себе как теорию, так и практику. Если наука это признает, «то это будет доказательством необходимой связи между наукой и религиозной верой».⁴

Наука очень часто придерживается материалистических взглядов, но эти взгляды сходят на нет, так как очевиден явный изъян материализма — отрицание чего-то духовного. В сущности, наука признает разделение на материальное и духовное, но она одна, поэтому задачи и методы исследования одинаковы. Метод научный состоит в наблюдении и построении выводов на основе увиденного. А задача — в изыскании и установлении законов природы. Появляется единый всеобъемлющий закон сохранения энергии, на основе которого наука пытается, объединить

³ Там же.

⁴ Там же. С. 136.

духовное и материальное. Закон сохранения энергии привносится в психологию, где энергии разделяются на психическую и несколько различных видов энергии физической. Чтобы можно было применить закон сохранения энергии и к тому, и к другому виду энергии, для этого надо обязательно допустить возможность превращения из одной в другую. Появляется вопрос: «Откуда вновь берутся исчерпанные психические силы? ... чрез питание и дыхание не вещества превращаются в силы духовные, а физические энергии веществ сложным физиологическим процессом превращаются в нервно-мозговые и, уже чрез их посредство, в психические энергии: восстановление нервных тканей есть восстановление их энергий, а эти энергии превращаются в психические».⁵ Но этот процесс протекает и в обратную сторону: подобно тому, как энергии физические переходят в психические, так же и психические переходят в физические, только истощаясь при этом. Из всех энергий, что есть в мире, при этом свойственных человеку, однозначно, что психическая энергия наиважнейшая. Непонятно: есть превратимость энергий, почему же все не переходят в наиважнейшую, ведь в реальности количественный баланс энергии психической, более или менее, остается неизменным в каждой личности. Но вот то, что психическая энергия превратима в физическую не значит, что она — просто движение, и она не однородна физической. Да и сама энергия остается внутренним состоянием или механическим движением. Понятие силы и энергии не может быть принято в качестве всеобщего начала, ведь сюда не может взойти человеческий разум. Становится ясно, что закона сохранения энергии не хватает, далее появляется закон причинности и понятие прогресса.

С научной точки зрения, все факты, события, явления физические подчинены закону причинности, в противном случае пришлось бы признать вмешательство случая или сверхъестественной силы. Понятие же прогресса не имеет под собой характера логической необходимости, так как возможны и прогресс, и регресс. Часто учеными опускается нравственный прогресс, точнее, его отсутствие, чтобы признать прогресс исторический законом, что является грубейшей ошибкой, так как нравственный прогресс один из самых важных. Так же нельзя не отметить, что только после очень долгих исследований наука смогла прийти к выводу, что мирозерцание религиозное абсолютно справедливо полагает центр деятельности человека в личности самого человека, в нем

⁵ *Линицкий П. И.* Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой // *Вера и разум.* Харьков, 1898. № 5. С. 173.

самом, а не в окружающей среде. Но все же вернемся к закону причинности, который понимается как последовательная цепочка фактов, вытекающих один из другого по непреодолимой необходимости. Но, на самом деле, необходимость эта только мыслится нами, это — плод нашего воображения, потому что в нашем представлении какое-либо явление ведет за собой появление следующего. Поэтому, «даже о явлениях физической природы, о фактах, изучаемых естествознанием мы не в праве утверждать, что эти явления с необходимостью следуют одни за другими».⁶ Возможно ли принять причинность как закон глобальный и всеобъемлющий? Нет. В органическом мире это или прогресс (развитие, усовершенствование), или регресс (разложение, упадок). Природе же неорганической свойственен характер закономерности механической. Но есть закон целесообразности. В чем же дело? «Очевидно в том, что закон причинности, который возводится на степень начала безусловного, допускает двоякое понимание его, то в смысл целесообразности, то в смысле механической закономерности, смотря по тому, принимается ли за основной тип причинного отношения причинная связь в области явлений материальных, или таковая же связь в области явлений духовных».⁷ Следует вывод, что и этот закон не объединяет противоположностей духовных и материальных явлений, а наоборот, сам попадает под данную противоположность и в употреблении понимается в смысле противоположном: то в качестве выражения целесообразности (развития), то в качестве выражения закономерности механической — как обязательный закон природы.

Ну так что же? Мы опять возвращаемся к понятию двоякой истины: относительной и абсолютной. Для науки существует только первый вид истины. Но сделанные нами выше выводы приводят нас к заключению, что наука все же стремится установить некое безусловное и всеобщее начало. И здесь мы подходим к вопросу, который, пусть и несколько косвенно, но уже не раз затрагивался в нашей работе, вопрос о первопричине, вопрос об абсолютном и условном.

С самого начала мы должны определиться, чем для нас является Абсолют — реальным существом или идеей? Если просто идея, тогда выходит, что Абсолютное не является существующим, что противоречит самому понятию об Абсолютном: Оно должно необходимо существовать,

⁶ *Линицкий П. И.* Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой // *Вера и разум.* Харьков, 1898. № 6. С. 202.

⁷ Там же. С. 210.

иначе Оно уже не будет Абсолютным. «Существо высочайшее есть, очевидно, самое совершенное. Значит, ... бытие такого существа наиболее совершенно».⁸

«Абсолютное познаваемо для нас настолько, насколько открывает себя, открывает же себя абсолютное через отношение к конечному, именно как причина вещей».⁹ Следовательно, анализ этого причинного отношения между конечным и Бесконечным должен лечь в основание для последующего исследования и разъяснения идеи о Боге. Свойства безотносительные — всеобщие, значит и Абсолютному они принадлежат тоже. Причинность также является всеобщим свойством, она является основанием того, что свою мысль мы противопоставляем бытию. Различие и единство присуще как мысли, так и бытию в равной мере, когда как причинность относится только к бытию реальному, а вот в области мышления причинности соответствует так называемый закон основания. При применении к мысли категории причинности, мысль утрачивает собственный отличительный характер и видится нам уже не в качестве мысли, а в качестве события реального, следовательно, причинность — отличительный признак бытия реального. Способ, с помощью которого было выведено понятие об Абсолюте, основывается именно на понятии причинности, тогда Он — реальное Существо, ведь причинность — признак реальности, а для нашего мышления представлять Абсолют как существо реальное просто необходимо.

Мы можем познать Абсолют ровно настолько, насколько Он откроется для нас в этом мире — в конечном. Следовательно, вопрос о том, каково существование Абсолютного, должен звучать так: либо Абсолютное существует только в конечном, либо Абсолютное имеет бытие само в Себе, отдельное и независимое от бытия конечного. «Абсолютное же, как причина всего конечного, не может быть зависимо от чего-либо».¹⁰ Между свободой Абсолютного и целью не должно быть никакого разделения, следовательно, и цель эта не может быть чем-либо отличным от самого Абсолютного, но должна заключаться в нем самом, именно само Абсолютное и есть конечная цель, оно есть верховное благо».¹¹

⁸ *Линицкий П. И.* Основные черты учения об Абсолютном // Вера и разум. Харьков, 1889. Т. II. Ч. 2. С. 206.

⁹ *Линицкий П. И.* Абсолютное само по себе и в отношении к конечному // Вера и разум. Харьков, 1889. Т. II. Ч. 2. С. 375.

¹⁰ Там же. С. 383 — 384.

¹¹ Там же. С. 384.

Возникает вопрос, а не следует ли нам понимать непостижимость Божия существа, как всецело непознаваемого для нас? Нет, потому что у нас бы не было никакого понятия о существе Абсолюта, но ведь утверждение о непостижимости Божественной сущности опирается как раз на понятие об этом существе. Абсолютное пребывает вне конечного, а бытие Абсолюта не имеет с конечным необходимой связи, оно не зависит от конечного. Вот если бы бесконечное существовало бы только в конечном, было бы его сущностью, то тогда бытие конечного и Абсолюта было бы не отделимо друг от друга. Бытие Абсолютного необходимо, так как по определению оно не может не существовать, тогда как конечное бытие случайно. Существование мира неотделимо от бытия Абсолюта в том смысле, что мир не может существовать без Абсолюта.

Не подлежит сомнению, что бытие Бога необходимо безусловно, а значит и неотъемлемая от бытия Божия деятельность. Но можно подумать, что из вышесказанного следует, что бытие мира тоже является безусловной необходимостью, он это не так, потому что бытие Бога ни от чего не зависит. «Выше мы пришли к заключению, что Абсолютное обладает бытием самосущим, что оно в себе пребывает».¹² Сотворение мира — свободное действие Бога, которое, как и всякое Его действие, совершено по всесовершенной Его воле. Но это не означает случайность бытия мира, ведь Абсолюту свойственна только деятельность разумной воли, которая ничего не делает случайно или бесцельно.

Также мы не можем помыслить этот мир отдельным от Абсолютного, но это потому, что для нас необходимо отношение к Богу, без него мы не можем мыслить Бога, но оно не является таким же необходимым для Бога, Бог необходим для нас как Источник нашего существования, но не человек для Бога. Ведь все конечное относится к Богу необходимо, потому что существует благодаря Ему, через Него, а вот обратное сказать нельзя, так как мы не необходимы для Него. «Итак, бытие мира нельзя признать необходимым в отношении к Абсолютному, ибо мир есть свободное произведение Его могущества».¹³

Все вышеизложенные рассуждения позволяют нам сделать вывод о наличии самой тесной и необходимой связи между религиозной верой и наукой. Связь эта состоит, в сущности, в общем понятии и для той, и для другой стороны об Духе Абсолютном. Для религии Он — предмет

¹² Там же. С. 387.

¹³ Там же. С. 389.

деятельной и живой веры. «Для науки бытие этого Духа есть такое необходимое предположение, которое очевидно лежит в основании ее усилий свести все частные познания к некоторому всеобъемлющему основному началу»¹⁴.

Разделение знания и веры приводит к ошибочным исследованиям, в свою очередь, через приложение знания к вере, безусловно, с некоторыми ограничениями, человек приходит к правильной вере, а «через правильную веру человек приходит к общению с Богом и достигает вечного спасения».¹⁵

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2013. 2047 с.

2. *Линицкий П. И.* Абсолютное само по себе и в отношении к конечному // Вера и разум. Харьков: Типография Губернского правления, 1889. Т. II. Ч. 2. С. 375 — 406.

3. *Линицкий П. И.* Вера и Знание // Вера и разум. Харьков: Типография Губернского правления, 1889. Т. I. Ч. 2. С. 217 — 239.

4. *Линицкий П. И.* Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой // Вера и разум. Харьков: Типография Губернского правления, 1898. № 4 — 6. С. 123 — 138, 155 — 178, 201 — 223.

5. *Линицкий П. И.* Основные черты учения об Абсолютном // Вера и разум. Харьков: Типография Губернского правления, 1889. Т. II. Ч. 2. С. 197 — 217.

6. *Швырев В. С.* Теория познания (гносеология) // *Философский словарь* / под ред. И. Т. Фролова. М.: Республика Современник, 2009. С. 667 — 670.

¹⁴ *Линицкий П. И.* Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой // Вера и разум. Харьков, 1898. № 6. С. 223 — 224.

¹⁵ *Линицкий П. И.* Вера и Знание // Вера и разум. Харьков, 1889. Т. I. Ч. 2. С. 238 — 239.

И. А. Тараут *

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТООТЕЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРЕЛОЖЕНИЕ СВЯТЫХ ДАРОВ В ТЕЛО И КРОВЬ ХРИСТОВЫ

Церковь со времени апостольского учила и верила, что в Таинстве Евхаристии христиане причащаются не обычного хлеба и простого вина, но истинного Тела и истинной Крови Спасителя. В своем послании к Коринфянам апостол Павел пишет по этому поводу: *«Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?»* (1 Кор. 10, 16)

Через всю письменность православных святых отцов красной нитью протекает мысль, которая утверждает, что евхаристические хлеб и вино после предложения являются истинной Плотью и истинной Кровью нашего Спасителя.

Существует ряд святоотеческих цитат, подтверждающих эту мысль:

Вот что в очень яркой форме пишет святитель Игнатий Богоносец : *«Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть Плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида, и пития желаю — Крови Его, которая есть любовь нетленная.»*¹

В данных словах святителя можно увидеть великое благоговение перед Святыми Дарами и истинную веру в то, что Евхаристические Дары после предложения становятся Телом и Кровью Христа.

Не менее интересно высказывание святого Иустина Мученика в его «Первой Апологии»: *«Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как воплотившийся во славу Божию Иисус Христос, Спаситель наш, имел и плоть и кровь для спасения нашего, так, по нашему учению, и эта евхаристическая пища, от которой чрез превращение питается наша кровь и плоть, по силе молитвенных слов, Им изреченных, есть Плоть и Кровь Того воплотившегося Иисуса»*²

Очень хорошо дополняет святителя Игнатия и святого Иустина Мученика святитель Кирилл Иерусалимский: *«Со всей уверенностью*

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Игнатий Богоносец, свят. 7 послание к Римлянам. Сборник творений. М., 1975. С. 141.

² Иустин Философ, св. Апология Первая. М., 1994. С. 87.

будем причащаться сего и как Тела Христова и как Крови Христовой, потому что под образом хлеба дается тебе тело и под образом вина дается тебе кровь, чтобы, причастившись Тела Христова и Крови Христовой, соделаться тебе сотелесником и единокровным Христу. Так делаемся мы Христоносцами, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам... Посему взирай не просто как на хлеб и как на вино, потому что, по Владычному изречению, они Тело и Кровь Христовы. Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера... Не по вкусу суди о вещи, но верой удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых.»³

О том, что хлеб и вино после преложения есть истинные Тело и Кровь Христа Спасителя убеждает читателей святой Ефрем Сирин: *«Веруешь ли, возлюбленный, что Единородный Иисус Христос ради тебя родился на земле во плоти? Так что же еще предаешься пытливости? Если любопытствуешь, то надобно назвать тебя не верным, но пытливым. Будь простодушно верным, со всей верой причащайся пречистого Тела Владычного, в полном убеждении, что истинно вкушаешь самого Агнца. Тайны Христовы — бессмертный огонь. Посему не будь пытливым, чтобы не опалиться тебе в причащении Тайн. Патриарх Авраам небесным ангелам предложил земные яства, и они ели. Великое подлинно чудо — видеть, как бесплотные вкушают на земле предложенные в снедь плоти. Но то, что сотворил для нас Единородный Иисус Христос, Спаситель наш, то превосходит всякий ум и всякое слово: огонь и дух даровал Он нам, телесным, есть и пить, то есть Тело Свое, а также и Кровь.»⁴*

Со всеми вышеуказанными святыми единокровен во мнении святитель Иоанн Златоуст: *«Вкушаем не манну, а принимаем Тело Господа, пьем не воду от камня, а Кровь от ребра Христова — пишет святой в своем толковании на 46-й псалом, а в толковании на 123-й псалом добавляет — Плотию Своею питает тебя, Кровию Своей напояет тебя.»⁵*

Помимо святых, процитированных выше, учили об истинности Плоти и Крови Господа нашего Иисуса Христа в таинстве Причащения, многие другие святые отцы, например: святой Иоанн Дамаскин, святитель Василий Великий, святой Иринеи Лионский, святой Иоанн Кассиан Римлянин и другие.

³ Кирилл Иерусалимский, свят. Тайноводственные слова. М., 1997. С. 28.

⁴ Кириллов А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина. // Богословский вестник. 11. 1896. С. 172-173.

⁵ Иоанн Златоуст, свят. Творения, Т. 8...1997. С. 216-218.

Таким образом, опираясь на *consensus patrum* (с лат. «согласие отцов»), несложно сделать вывод, что евхаристические хлеб и вино после преложения действительно становятся истинной плотью и истинной кровью Иисуса Христа.

Но тут возникает три вопроса, на которые следует дать ответ:

1) Как именно происходит преложение хлеба и вина в Плоть и Кровь Господа?

2) Сохраняют ли хлеб и вино свои материальные свойства после преложения в Тело и Кровь спасителя?

3) Каков образ присутствия Иисуса Христа в Святах Дарах после их преложения?

Ответ на первый вопрос дает профессор, литургист и историк Церкви Николай Дмитриевич Успенский. Он пишет, что: *«Относительно того, как евхаристические хлеб и вино становятся Плотью и Кровью Господа, мы не находим ответа в святоотеческой письменности. Напротив, у некоторых отцов Церкви наблюдается желание избежать этого вопроса...»*⁶

Дополняет профессора святой Ефрем Сирин: *«Я, братия мои, так как не могу понять Господних Тайн, не осмеливаюсь идти далее или вновь касаться сих страшных и сокровенных Тайн. А если бы и захотел употребить дерзость и стал рассуждать о них, то не в состоянии буду постигнуть Божьих Тайн, но окажется, что я дерзок, неразумен и сражаюсь только с воздухом, хотя вовсе не могу осязать его по причине тонкости, потому что они (Тайны) выше моей природы. Напротив, лучше прослаблю Бога Отца, благоволившего через Единородного возлюбленного Сына Своего спасти меня недостойного грешника, который верует в Него в простоте сердца, избегает пытливости и всякого посягательства, оскорбительного для Бога. Я смертен, из земли земляной, из земляного естества создан по благодати; добровольно сознаю ничтожность своей природы и не хочу входить в исследование о моем Создателе, потому что страшен Непостижимый по естеству.»*⁷

Что касается второго вопроса, то здесь православный святоотеческий ответ хорошо сформулировал тот же профессор Н. Д. Успенский: *«В святоотеческой письменности не встречается случая, где бы говорилось об изменчивости физической природы евхаристических хлеба и вина после того, как хлеб становится Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовой... Церковное*

⁶ Успенский Н. Д. Анафора. (Опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. 13. М., 1975. С. 19.

⁷ Кириллов А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина...1896, ноябрь. 168-169 с.

сознание принимало евхаристический хлеб и чашу как истинное Тело и Кровь Христовы, но при этом не исключало их естественной природы...»⁸

В качестве доказательства своих слов профессор Успенский приводит цитату из письма святителя Иоанна Златоуста к монаху Кесарию: «Хлеб уже свободен от наименования хлебом, но стал достоин имени Тела Господня, хотя природа хлеба в нем осталась.»⁹

Данную мысль святителя Иоанна хорошо дополнил в своем учении патриарх Константинопольский Геннадий Схоларий, который учил о том, что в Таинстве Евхаристии после преложения: Тело Христово присутствует в Святых Дарах без соответствующих ему свойств, а хлеб и вино существуют без соответствующей им сущности.¹⁰

На последний третий вопрос ответ в святоотеческом учении тоже сформулирован. Святые отцы учат, что Господь Иисус Христос в Евхаристических Дарах присутствует всем Своим существом: человеческим Телом, человеческой Душой и Божеством. Вот что про этому пишет протоиерей Олег Давыденков в своем учебнике по догматическому богословию: «Весь Христос присутствует в каждой части Евхаристических Даров. В молитве на раздробление Святого Агнца говорится: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый», потому что разделение Евхаристического Хлеба и Вина ни в коей мере не предполагает разделения Самого Христа. Причащаясь любой, даже самой малой частицы Святых Даров, человек принимает в себя всего Христа, соединяется с Ним.»¹¹

Помимо изложенного, в отношении третьего вопроса следует добавить еще несколько важных мыслей об образе присутствия Спасителя в Святых Дарах после их преложения:

1) Тело и Кровь Господа Иисуса Христа раздробляются в таинстве Евхаристии и разделяются, однако в каждой частичке Святых Даров после преложения содержится весь Христос целиком. Эту мысль Церковь выражает в словах иерея при раздроблении святого Агнца: «Раздробляется и разделяется Агнец Божий, раздробляемый и не разделяемый, всегда ядомый и никогда же иждиваемый, но причащающаяся освящая.»¹²

⁸ Успенский Н. Д. Анафора...1975. С. 75.

⁹ Иоанн Златоуст, свят. Творения...1997. С. 201.

¹⁰ Бернацкий М. М. Богословие Евхаристии у патриарха Константинопольского Геннадия II Схолария // Евхаристия // ПЭ. Т. XVII. С. 107.

¹¹ Олег Давыденков, прот. Догматическое богословие... 2014. С. 554.

¹² Служебник на церковно-славянском языке.// М.: Издательство Московской патриархии. 2014. С. 50.

2) В мире бывает одновременно множество литургий, но во всех предложенных Святых Дарах присутствует один и тот же Христос.

3) Святые Дары, приготовляемые раздельно во всех православных храмах мира, после предложения становятся тем же Телом и Кровью Христа, которые находятся на небесах.

4) После предложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, Святые Дары уже не возвращаются в прежнее свое естество, а остаются Телом и Кровью Господа навсегда.

5) Святым Дарам Евхаристии после предложения надлежит воздавать ту же честь и поклонение, какими верующие люди обязаны Самому Господу Иисусу Христу.¹³

2. Момент предложения Святых Даров в Тело и Кровь Христовы

Православный святоотеческий взгляд никогда не связывал освященные даров с какой-либо определенной фразой анафоры. Святые отцы учили, что моментом предложения Святых Даров в Тело и Кровь Христовы является вся анафора.

В частности, этому учили святители и составили чина литургий Василий Великий и Иоанн Златоуст. Вот, что они пишут:

Святитель Василий Великий: *«Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании хлеба благодарения и чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения.»*¹⁴

Святитель Иоанн Златоуст: *«Предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; продолжает продолжительное моление не о том, чтоб огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы благодать, нисшедши на жертву, воспламенила через нее души всех и сделала их светлейшими очищенного огнем серебра.»*¹⁵

Вывод из вышеизложенного для нас очевиден: Церковь в деле предложения Святых Даров придавала значение всей анафоре, как таковой, а не отдельным ее частям или словам.

¹³ Михаил Помазанский, *протопресв.* Православное догматическое богословие. Изд.: МП, 2001. С. 380.

¹⁴ Василий Великий, *свят.* О Святом Духе. Творения. М., 1891. С. 141.

¹⁵ Иоанн Златоуст, *свят.* Слово о священстве 2-е. Творения, т. 1, М., 1993. С. 216.

«Претворение евхаристических даров — это сверхъестественное, метафизическое явление, непостижимое разумом и только принимаемое верой. — говорит профессор Н. Д. Успенский — Поэтому отцы Церкви и не связывали освящение даров с какой-либо определенной фразой анафоры.»¹⁶

3. Совершитель преложения Святых Даров в Тело и Кровь Христовы

По учению Православной Церкви совершителем всего Таинства Евхаристии является Сам Христос Бог. Он благодатью Святого Духа претворяет Святые Дары в собственные Тело и Кровь для причащения и спасения верующих в Него. Священник во время совершения Таинства Евхаристии является лишь посредником между Богом и принесенными хлебом и вином.

О Христе, как о совершителе Евхаристии, говорили многие святые. В их числе был и святитель Иоанн Златоуст. В своей «Первой беседе о предательстве Иуды» он объясняет: *«Не человек претворяет предложенное в Тело и Кровь Христа, но Сам распятый за нас Христос.»¹⁷*

О том, что Бог является совершителем Таинства Евхаристии помимо святого Иоанна Златоуста писал святой Иоанн Дамаскин. Приведем цитату из этого святоотеческого труда: *«Бог сказал: «сие есть Тело Мое», «сия есть Кровь Моя», «сие творите в Мое воспоминание»; и по Его всемогущественному повелению так бывает и будет до того времени, когда придет; ибо так сказано: «дондеже придет» (1Кор.11:26)...И для сего нового делаения через призывание делается дождем осеняющая сила Святого Духа, ибо как Бог все, что ни сотворил, сотворил действием Святого Духа, так и ныне действием Св. Духа совершается то, что превышает естество и чего нельзя постигнуть, разве одной только верой... Дух Святой нисходит и совершает то, что превышает слова и разумения. Хлеб же и вино употребляются потому, что Бог знает человеческую немощь, которая многого с неудовольствием отвращается, когда оно не утверждено обыкновенным употреблением...»¹⁸*

Говоря о вышесказанном, можно сделать следующий вывод: Совершителем преложения Святых Даров является Господь Иисус Христос.

¹⁶ Успенский Н. Д. Анафора...1975. 83 с.

¹⁷ Иоанн Златоуст, свят. Беседа 1-я о предательстве Иуды. Творения в 12 Т.: Т. 2. М., 1986. С. 417.

¹⁸ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры, кн. IV. М., 1998. С. 250-254.

Источники и литература

- 1) Библия с комментариями. РБО. М., 2013. — 2047 с.
- 2) *Иоанн Златоуст, свят.* Творения в 12 Т.: Т. 8. М., 1997. — 240 с.
- 3) *Василий Великий, свят.* Письмо 89 (93) к Кесарии, жене Патриция, о приобретении. Творения. Ч. 6.// М.: Сергиев Посад, 1892. 401 с.
- 4) *Иустин Философ, святой.* Апология Первая. М., 1994. — 121 с.
- 5) Службеник на церковно-славянском языке.// М.: Издательство Московской патриархии. 2014. — 250 с.
- 6) *Игнатий Богоносец, свят.* 7 послание к Римлянам. Сборник творений. М., 1975. — 250 с.
- 7) *Кирилл Иерусалимский, свят.* Тайноводственные слова. М., 1997. — 200 с.
- 8) *Василий Великий, свят.* О Святом Духе. Творения. М., 1891. — 345 с.
- 9) *Иоанн Златоуст, свят.* Слово о священстве 2-е. Творения, т. 1, М., 1993. — 600 с.
- 10) *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа 1-я о предательстве Иуды. Творения в 12 Т.: Т. 2. М., 1986. — 611 с.
- 11) *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры, кн. IV. М., 1998. — 400 с.
- 1) *Олег Давыденков, прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие — М.: Изд. ПСТГУ. 2014. — 700 с.
- 2) *Успенский Н. Д., проф.* Анафора. (Опыт историко-литургического анализа) // Богословские труды. 13. М., 1975. — 100 с.
- 3) *Кириллов А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Ефрема Сирина. // Богословский вестник. 11. 1896. — 250 с.
- 4) *Михаил Помазанский, протопресв.* Православное догматическое богословие. Изд.: МП, 2001. — 523 с.
- 5) *Бернацкий М. М.* Богословие Евхаристии у патриарха Константинопольского Геннадия II Схолария // Евхаристия // ПЭ. Т. XVII. — 200 с.

*Н. А. Тарнакин**

АНАЛИЗ СТАТЕЙ ПО БИБЛЕЙСКОМУ БОГОСЛОВИЮ В ЖУРНАЛАХ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ с 1946 г. по 1991 г.

В настоящей статье предпринята попытка анализа ряда статей по библейскому богословию, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и в журнале «Богословские труды» в период с 1946 по 1991 год. Обнаружилось, что в указанный период в журналах было опубликовано весьма значительное количество таких статей. Поэтому, в связи с характером настоящей работы, предмет исследования был искусственно ограничен сравнительно небольшой (от 8 до 35) выборкой.

Статьи, включенные в выборку, в свою очередь, были сгруппированы в блоки: личности Нового Завета, темы библейского богословия и события Нового Завета. Наиболее объемным получился блок личностей — 35 статей. В настоящей работе в этом блоке рассматриваются лишь несколько наиболее характерных статей, принадлежащих перу известных церковных авторов (архиепископ Михаил (Мудьюгин), протоиерей Михаил Сперанский, священник Александр Мень). Блок, посвященный событиям, включает в себя 9 статей и также подробно не рассматривается, за исключением нескольких публикаций. Более подробно в статье рассматривается блок (8 статей), посвященный темам библейского богословия.

Личности Нового Завета

Из тридцати пяти статей, составляющих блок, посвященный личностям, рассмотрим подробнее три публикации церковных авторов, оставивших значительный след в истории Русской Церкви второй половины XX века.

Статья архиепископа Вологодского и Великоустюжского Михаила (Мудьюгина) «Вера в богословии святого апостола Павла» (текст выступления владыки Михаила на встрече профессоров и преподавателей МДА с делегацией Совета Евангелической Церкви в Германии 15 июня

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 3 курс. Участник СНО.

1982 года) опубликована в «Журнале Московской Патриархии» № 12 за 1982 год. Статью отличает строго логическое изложение материала, что является характерной особенностью как письменного стиля, так и публичных выступлений архиепископа Михаила¹. В статье используются методы экзегетики: приводя слова апостола Павла (Кор. 11: 31-32), автор заключает: «для каждого из нас открыт путь самоотчуждения, то есть покаяния»². В заключении делается вывод, что «оправдание и спасение совершаются через веру»³.

Статья профессора-протоиерея Михаила Сперанского «Первоверховные апостолы Петр и Павел (К 1900-летию со времени мученической кончины)»⁴, опубликована в «Журнале Московской Патриархии» № 7 за 1967 год. Статья содержит значительное количество элементов экзегезы и является научно-популярной. Автор проводит детальное рассмотрение личности и деятельности апостолов Петра и Павла. Рассматривая событие обращения Савла, автор отмечает, что «все попытки подвести естественно-психологическую базу для объяснения не выдерживают критики»⁵. Следует отметить использование автором в качестве одного из источников статьи Н. Н. Глубоковского из журнала «Христианское чтение» № 1-2 за 1896 год⁶.

Статья священника Александра Меня «Святой апостол Лука как дееписатель Церкви»⁷ опубликована в «Журнале Московской Патриархии» № 12 за 1963 год. Автор выражает несогласие с точкой зрения, рассматривающей творения апостола Луки как чисто исторические, считает «Евангелие от Луки» и «Деяния святых апостолов» историко-дидактическими, поскольку их основная цель «дать «твердое основание» христианского учения (Лк. 1:4) через описание жизни и проповеди

¹ Костромин К., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912-2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб., 2015. — С. 30.

² Там же. С. 127.

³ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Вера в богословии святого апостола Павла // Журнал Московской Патриархии. М., 1982. № 12. — С. 127.

⁴ Сперанский Михаил, прот. Первоверховные апостолы Петр и Павел (к 1900-летию со времени мученической кончины) // Журнал Московской Патриархии. М., 1967. № 7. — С. 60-76.

⁵ Там же. С. 70.

⁶ Там же. С. 70.

⁷ Мень Александр, свящ. Св. ап. Лука как дееписатель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 12. — С. 50-52.

Господа Иисуса Христа и трудов Его апостолов»⁸. Также отмечается, что творениям ап. Луки свойственен «Павлов универсализм»: «участие язычников в Царствии Божиим»⁹, ведение родословия «от начала человеческого рода»¹⁰.

Следует отметить, что статьи более раннего периода (40-е — 50-е гг.), принадлежащие таким авторам, как прот. С. Савинский, Н. Попов, прот. Н. Харьузов, носят в целом подчеркнуто описательный характер, содержат авторские комментарии к библейским текстам, однако не являются строго научными.

Темы библейского богословия

Статьи митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) «Любовь по учению Нового Завета»¹¹ (1956 г.), священника Г. Бежгу «Дружба по Священному Писанию»¹² (1957 г.), священника Михаила Мудьюгина «Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете»¹³ (1964 г.) в целом носят описательный, литературный характер, при этом содержат элементы научного рассуждения: авторский комментарий, толкования и многочисленные цитаты Священного Писания. Возможно, такая форма изложения материала в те годы выбиралась авторами не случайно, поскольку позволяла донести свою мысль до читателя в наиболее доступной форме.

Статья священника Петра Трохина «Надежда и спасение в Священном Писании Нового Завета»¹⁴ (1984 г.) по форме изложения напоминает вышеуказанные, и отличается от них лишь более научным стилем изложения.

⁸ Там же. С. 50.

⁹ *Мень Александр, свящ.* Св. ап. Лука как дееписатель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 12. — С. 52.

¹⁰ Там же. С. 52.

¹¹ *Николай (Ярушевич), митр.* Любовь по учению Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 2. — С. 47-53.

¹² *Бежгу Г., свящ.* Дружба по Священному Писанию // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. — С. 31-35.

¹³ *Мудьюгин М., свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 10. — С. 68-73.

¹⁴ *Трохин П., свящ.* Надежда и спасение в Священном Писании Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1984. № 6. — С. 64-71.

Статья митрополита Киевского и Галицкого Филарета (Денисенко)¹⁵ «О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию»¹⁶ (1981 г.) в целом является описательной, с элементами экзегезы. Автор анализирует облик Христа в историческом контексте эпохи с использованием исторических источников. В своих рассуждениях автор опирается не только на Священное Писание, но и на труды святых отцов. Также статью отличает использование многочисленных научных терминов и оборотов: «борьба против внешнего формально-юридического понимания...»¹⁷, «любовь Христа сочетается с объективным знанием психологической обусловленности человеческих действий»¹⁸.

Статья митрополита Макария (Невского) (1835-1926) «О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета»¹⁹ (1991 г.), является перепечаткой дореволюционной публикации, носит описательный характер и представляет собой краткий пересказ библейской истории. Статья производит впечатление послания к новообращенным или собирающимся вступить в Церковь. Это тем более вероятно, что митр. Макарий был выдающимся миссионером на Алтае, «крупным духовным писателем и переводчиком»²⁰.

Стоит особо отметить публикации в журнале «Богословские труды» текстов выступлений на Богословских собеседованиях 1971 и 1973 гг. между Евангелическо-Лютеранской и Русской Православной Церквями: профессор Л. Гоппельт (Гамбург) «Примирение через Христа по Новому Завету»²¹, профессор А. Т. Николайнен (Хельсинки) «Евхаристия в свете

¹⁵ 11 июня 1992 г. Судебным Деянием Архиерейского Собора лишен всех степеней священства; Архиерейским Собором 1994 года предупрежден: «в случае продолжения...бесчинства будет отлучен от Церкви»; Архиерейским Собором 1997 года отлучен от Церкви и анафематствован.

Архиерейский Собор 1997 года. Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) // Официальный сайт Московского Патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417804.html> (дата обращения: 03.04.2017).

¹⁶ *Филарет (Денисенко), митр.* О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию // Журнал Московской Патриархии. М., 1981. № 5. — С. 55-60.

¹⁷ Там же. С. 58.

¹⁸ Там же. С. 59.

¹⁹ *Макарий (Невский), митр.* О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1991. № 5. — С. 66-68.

²⁰ *Макарий (Невский), митр.* О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1991. № 5. — С. 68.

²¹ *Гоппельт Л., проф.* Примирение через Христа по Новому Завету // Богословские труды. М., 1971. № 6. — С. 179-187.

исследований Священного Писания Нового Завета»²². Статьи посвящены достаточно узким темам и отличаются строго научным характером. В своих исследованиях авторы опираются не только на Священное Писание и труды святых отцов, но и на современные им западные научные исследования по истории и библеистике, а также текстологию.

Таким образом, в статьях блока обнаружены общие тенденции в стиле, языке и форме изложения, каковыми являются: описательный характер, авторские комментарии, элементы толкования, общая публицистическая направленность в сочетании с научностью. Также характерными особенностями являются: опора прежде всего на Священное Писание Ветхого и Нового Заветов; цитирование трудов святых отцов, таких как: свт. Иоанн Златоуст (цитируется большинством авторов), свт. Василий Великий, свт. Афанасий Великий, свт. Филарет Московский (Дроздов), свт. Игнатий Брянчанинов; использование авторами способа изложения материала по пунктам, что встречается достаточно редко в блоке статей, посвященном личностям.

События Нового Завета

Статья архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) «Искушение Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне»²³ (1953 г.) не является строго научной, представляя собой экзегетическое рассуждение автора, построенное в форме «стих-толкование», «вопрос-ответ». Какие-либо исагогические сведения и ссылки в статье отсутствуют.

Статья диакона Александра Меня «Фавор и Голгофа. (Земная жизнь Христа Спасителя)»²⁴ (1960 г.), написана в ярком литературном стиле, что характерно для автора. Сноски и ссылки в статье отсутствуют, рассуждения автора опираются исключительно на Священное Писание.

Статья протоиерея Н. Никольского «Великий Пяток в евангельских повествованиях»²⁵ (1964 г.) рассматривает евангельские события в историческом контексте того времени, используя солидную научную базу:

²² *Николайнен А. Т., проф.* Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета // Богословские труды. М., 1973. № 11. — С. 188-192.

²³ *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Искушение Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 2. — С. 37-41.

²⁴ *Мень А., диак.* Фавор и Голгофа // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 7. — С. 27-32.

²⁵ *Никольский Н., прот.* Великий Пяток в евангельских повествованиях // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. — С. 51-55.

римское право, исторические источники (труд Иосифа Флавия) и труды святых отцов.

Статья протоиерея Стефана Жила «Проблема глоссолатии в русской православной экзегетике»²⁶ (1989 г.) написана в строго научном стиле, что можно признать характерной особенностью, выделяющей ее фоне аналогичных статей того времени. Автор опирается на Священное Писание, научные исследования других авторов и труды святых отцов. Стремясь к максимально глубокому рассмотрению проблемы, автор подвергает критическому разбору теорию западного библеиста Шульца. В целом статья посвящена рассмотрению отечественных теорий, анализирующих проблему глоссолатии.

В целом обращает на себя внимание тенденция изложения авторами материала в описательной, литературной форме. Несмотря на это, ряд статей совмещает такое изложение с использованием научного аппарата.

Заключение

В результате изучения статей по библейскому богословию, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и в журнале «Богословские труды» в период с 1946 по 1991 год, сделаны следующие выводы:

- В публикациях, посвященных личностям Нового Завета, обнаружена закономерность. Статьи, написанные в период с 1946 по 1965 гг. (во времена правления И. С. Сталина и Н. С. Хрущева) носят преимущественно описательный характер, содержат множество исторических сведений и подробностей, дополняющих евангельскую историю, написаны в ярком, художественном стиле. Статьи, опубликованные после 1965 года (во время правления Л. И. Брежнева и позднее) носят более научный характер, их авторы чаще прибегают к методам экзегетики. Ряд авторов — архиеп. Михаил (Мудьюгин), прот. Михаил Сперанский, свящ. Василий Строганов, прот. Александр Ветелев — целиком посвящают свои работы толкованию Священного Писания. Возможно, эта закономерность связана с влиянием на исследователей исторических событий, личностей и политической обстановки в целом.

²⁶ Жила С., прот. Проблема глоссолатии в русской православной экзегетике // Журнал Московской Патриархии. М., 1989. № 10. — С. 71-74, № 12. — С. 73-74.

- Публикация в конце 50-х — начале 60-х гг. весьма значительного количества статей, посвященных личностям, объясняется празднованием памятных дат, связанных с апостолами. Также в начале 70-х годов заметно возвращение интереса исследователей к личностям Нового Завета. Очевидно, это связано с проводившимся в то время диалогом между Русской Православной и Евангелической (Лютеранской) Церквями²⁷.
- В отличие от статей по личностям, в публикациях, посвященных темам и событиям Нового Завета, не наблюдается заметной связи с историческими периодами в СССР. Большинство статей построено по принципу «описание — комментарий — толкование».
- В статьях, посвященных темам библейского богословия, обнаружены общие тенденции в стиле, языке и форме изложения. В целом большинство публикаций, посвященных дружбе, примирению, любви, надежде и спасению, носят описательный характер, содержат авторские комментарии с элементами толкования. Очевидно, авторы при сохранении общей публицистической направленности статей стремятся, в тоже время, придать им научный характер.
- Стоит отметить, что в исследованиях по темам библейского богословия авторы прежде всего опираются на Священное Писание, широко используя при этом труды святых отцов, источники по истории (Иосиф Флавий), отечественные и западные научные исследования по библеистике. Еще одной характерной чертой большинства статей блока является изложение материала по логически выстроенным пунктам, что встречается достаточно редко в блоке статей, посвященном личностям.
- Также в блоке тем библейского богословия строгой научностью выделяются статьи, опубликованные в журнале «Богословские труды». Прежде всего это относится к статьям с текстами выступлений на Богословских собеседованиях 1970-1973 гг.
- В блоке статей, посвященных событиям Нового Завета, можно увидеть явное движение авторов от чистой публицистики к строго научному стилю изложения материала. Так, в 1953 году публикации

²⁷ Подробнее см.: Богословские труды. М., 1970. № 5; 1971. № 6, № 7; 1973. № 10, № 11.

носят описательный характер²⁸; в 1960, 1964, 1966 гг. авторы²⁹ используют научный аппарат (сноски, ссылки); в 1987, 1989 гг. авторы³⁰ публикуют статьи уже строго научного характера.

- В целом публикации по библейскому богословию в 1946-1991 гг. отличаются использованием авторами научно-популярного стиля изложения материала. Очевидно, это связано с тем, что для публикации результатов исследований в этот период были доступны всего два церковных издания: «Журнал Московской Патриархии» и «Богословские труды», и такая форма подачи материала позволяла сделать информацию для читателя более понятной и доступной.

Источники и литература

1. Архиерейский Собор 1997 года. Акт об отлучении от Церкви монаха Филарета (Денисенко) // Официальный сайт Московского Патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/417804.html> (дата обращения: 03.04.2017).
2. Бежгу Г., *свящ.* Дружба по Священному Писанию // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. — С. 31-35.
3. Гоппельт Л., *проф.* Примирение через Христа по Новому Завету // Богословские труды. М., 1971. № 6. — С. 179-187.
4. Жила С., *прот.* Проблема глоссологии в русской православной экзегетике // Журнал Московской Патриархии. М., 1989. № 10. — С. 71-74; № 12. — С. 73-74.
5. Костромин К., *прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912-2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов / Костромин Константин, протоиерей. — СПб: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. — 144 с.
6. Лука (Войно-Ясенецкий), *архиеп.* Испытание Господа Иисуса Христа дьяволом в пустыне // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 2. — С. 37-41.
7. Макарий (Невский), *митр.* О великих делах Божиих по Священному Писанию Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1991. № 5. — С. 66-68.
8. Мень Александр, *свящ.* Св. ап. Лука как дееписатель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 12. — С. 50-52.
9. Мень А., *диак.* Фавор и Голгофа // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 7. — С. 27-32.

²⁸ Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), В. Никонов.

²⁹ Диякон Александр Мень, И. Хибарин, протоиерей Н. Никольский, архимандрит Тихон.

³⁰ Протоиерей Стефан Жила.

10. *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Вера в богословии святого апостола Павла // Журнал Московской Патриархии. М., 1982. № 12. — С. 125-127.
11. *Мудьюгин М., свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 10. — С. 68-73.
12. *Николай (Ярушевич), митр.* Любовь по учению Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 2. — С. 47-53.
13. *Николайнен А. Т., проф.* Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета // Богословские труды. М., 1973. № 11. — С. 188-192.
14. *Никольский Н., прот.* Великий Пяток в евангельских повествованиях // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. — С. 51-55.
15. *Никонов В.* Синай и Сион. (Библейские параллели) // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 5. — С. 43-48.
16. *Сперанский Михаил, прот.* Первоверховные апостолы Петр и Павел (к 1900-летию со времени мученической кончины) // Журнал Московской Патриархии. М., 1967. № 7. — С. 60-76.
17. *Тихон, архим., доцент МДА.* Над страницами Страстных Евангелий // Журнал Московской Патриархии. М., 1968. № 4. — С. 47-49.
18. *Трохин П., свящ.* Надежда и спасение в Священном Писании Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1984. № 6. — С. 64-71.
19. *Хибарин И.* Зачало Нового Завета. (Земная жизнь и общественное служение Господа Иисуса Христа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 1. — С. 57-65.
20. *Хибарин И.* Путь к Голгофе // Журнал Московской Патриархии. М., 1966. № 3. — С. 56-62.
21. *Филарет (Денисенко), митр.* О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию // Журнал Московской Патриархии. М., 1981. № 5. — С. 55-60.

*Иеродиакон Тихон (Киреев)**

МИТРОПОЛИТ ЛЕНИНГРАДСКИЙ И НОВГОРОДСКИЙ ГРИГОРИЙ (ЧУКОВ) И ЛЕНИНГРАДСКИЕ ДУХОВНЫЕ АКАДЕМИЯ И СЕМИНАРИЯ

В начале этого учебного года Санкт-Петербургская Духовная Академия отметила семидесятилетие со дня своего возрождения, именно на праздник Покрова Пресвятой Богородицы в 1946 году Духовная школа на Неве вновь открыла свои двери для будущих священнослужителей и церковнослужителей Православной Церкви. Этим событием Академия обязана прежде всего своему выдающемуся выпускнику, посвятившему всю свою жизнь устройству духовного образования, приснопамятному митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Григорию (Чукову).

Изучая жизненный путь владыки Григория, остается только поразиться огромной силе духа этого человека, превратившего свою жизнь в неустанный служение Господу и Его Церкви, явившего в себе пример негибаемой стойкости и огромной внутренней силы истинного христианина, подлинного православного иерарха.

Поступив по зову сердца и ободренный примером добрых пастырей в духовные школы, будущий митрополит получил свое воспитание и образование в Олонецкой духовной семинарии, а затем в столичной Санкт-Петербургской духовной академии (возглавляемой в то время епископом Антонием (Вадковским), несомненно в один из лучших периодов существования этих учебных заведений. Он посвятил первый период своей жизни созиданию духовного образования и развитию просветительской деятельности на карельском перешейке, в чем необычайно преуспел, но, когда казалось бы уже почтенный протоиерей мог думать о заслуженном покое в осенний час своей жизни, радуясь уже успехам своих детей, трагические события русской революции, гражданской войны и кровавых гонений на Православную Российскую Церковь на его глазах сметают плоды всей его многолетней деятельности. Самоотверженно пытаюсь сохранить духовное образование в Петрограде, протоиерей Николай Чуков организывает Богословский институт и Высшие пастырские курсы. Но, увы, и эти его труды поглощены безбожной машиной советской власти, а сам он несколько раз переживает

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

тюремные заключения и ссылку. Подобно ветхозаветному праведнику, будущий митрополит теряет все, что было создано им в течении всей жизни: во время блокады Ленинграда умирает горячо любимая им супруга и трое его детей. Удивительно, но этот, казалось бы потерявший все человек, на склоне лет, решает принять на себя еще более тяжелое и многотрудное служение, приняв в 1942 году монашеский постриг и епископскую хиротонию. Увидев, как канули в небытие те огромные завоевания Русской Церкви в области духовного образования, как были закрыты духовные школы, в которых сам он учился, служил и преподавал, митрополит Григорий на склоне лет вновь начал дело возрождения и устройства духовного образования, главным итогом чего стало открытие Ленинградских духовных академии и семинарии.

Увы, сегодня, почти не чтят память митрополита Григория, о нем, незаслуженно мало публикуется статей и работ, не проводятся вечера его памяти, ему не посвящен не один из залов музея при Академии, даже портретов митрополита на всю Академию всего два (в актовом зале и в одной из учебных аудиторий на третьем этаже). Поэтому, в год нового начала нашей Духовной Академии, темы исследований, посвященных деятельности митрополита Григория (Чукова), и особенно в деле возрождения Духовных школ в городе на Неве, видятся особенно актуальными.

Основными источниками для освящения деятельности митрополита Григория в деле возрождения и обустройства Академии с 1946-1955 год являются журналы заседаний объединенного педсовета Ленинградских духовных академии и семинарии (хранящиеся в Архиве Санкт-Петербургской духовной академии), и особо содержащиеся в них резолюции владыки, позволяющие увидеть насколько широкое и деятельное участие принимал данный иерарх в делах Духовных школ, таким образом одной из основных задач данной работы является подробное изучение данных резолюций и реакции на них правления духовных школ.

Важнейшим источником освещающим деятельность митрополита Григория до 1946 года, являются написанные им в 30-е годы в Саратове «воспоминания», теперь хранящиеся в Библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии.

Важными пособиями, предоставляющими материал, так же являются труды посвященные жизни митрополита Григория, это прежде всего «Исповедник» протоиерея Владимира Иустовича Сорокина, статьи и публикации родной внучки митрополита Григория Лидии Константиновны

Александровой-Чуковой, а так же недавно изданный монументальный труд о истории Санкт-Петербургских духовных школ в XX-XXI веках профессора Михаила Витальевича Шкаровского.

Санкт-Петербургская духовная академия, в этом учебном году отметила 295-летие со дня своего основания, за эти годы, эта духовная школа подготовила множество выдающихся выпускников, одни из которых просияли в лике святых, некоторые прославились как видные государственные деятели, другие же внесли свой неоценимый вклад в развитие отечественной науки, как церковной, так и светской. Тем самым сама столичная Академия доказала свое огромное историческое значение, как школа, ученики которой не редко становятся вершителями исторических судеб.

Дело возрождения Академии в послевоенные годы явилось настоящим подвигом, и личность человека, игравшего главную роль в этом процессе нельзя забыть.

Сложно представить, насколько ценно было непосредственное и деятельное участие митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) в деле устройства Академии, его постоянные заботы о каждой мелочи, его внимательное участие в судьбе каждого студента, каждого преподавателя, открывают тот огромный опыт, приобретенный митрополитом в годы его службы в Олонецкой епархии, венцом которых стало его семилетнее ректорство в Олонецкой духовной семинарии, пережившей последний яркий расцвет перед своим закрытием.

Изучая резолюции митрополита на журналы заседаний педсовета, для нас открываются те неустанные заботы митрополита Григория, касающихся широчайшего спектра вопросов: благоустройства помещений, количества закупки дров, утверждения меню для учащихся, распорядка дня, времени вступительных экзаменов, количества преподаваемых часов, и проведения защит квалификационных работ — каждый из этих вопросов проходил исключительно через митрополита и без него не решался.

На страницах этих журналов для нас открываются и те непростые отношения владыки Григория с Александром Осиповым, явившимся одним из главных сподвижников Его Высокопреосвященства на первых этапах возрождения духовных школ, но, увы, не сумевших до конца понести крест своей христианской жизни. Видится радостным тот факт, что сам митрополит не увидел отречения от Церкви Александра Осипова, случившееся уже через четыре года после его кончины.

Источники и литература

Источники

1. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 1. Детство и годы ученья (1870-1899 гг.) Л.: Рукопись в библиотеке СПбДА., 1932. — 45 с.
2. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 2. В духовном училище академии (1889-1895 гг.) Л.: Рукопись в библиотеке СПбДА., 1934. -55 с.
3. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 3. Церковно-школьная деятельность. Саратов. Рукопись в библиотеке СПбДА., 1936. -85 с.
4. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 4. Ректура в Олонецкой Духовной семинарии. Саратов. Рукопись в библиотеке СПбДА., 1937. -79 с.
5. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 5. Церковно-просветительская деятельность в Петроградский период (1918-1922 гг.) Саратов. Рукопись в библиотеке СПбДА., 1938. -282 с.
6. Чуков Н. К., *прот.* Мои воспоминания. Ч. 6. Церковно-просветительская деятельность в Ленинградский период (1924-1935 гг.) Саратов. Рукопись в библиотеке СПбДА., 1939. -533 с.
7. Торжественное открытое заседание Совета Ленинградской Православной Духовной академии по поводу присуждения ученой степени доктора богословия высокопреосвященнейшему Григорию, митрополиту Ленинградскому и Новгородскому. Л.: Рукопись в библиотеке СПбДА., 1949 г. — С.8.

Пособия

8. Сорокин В. И., *прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб.: Издательство Князь Владимирский собор., 2005 г. — 727 с.
9. Шкаровский М. В., Санкт-Петербургские Духовные школы в XX-XXI вв.: т. 1 / СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015 г. — 560 с.
10. Басова Н., Олонецкая Духовная семинария. // Православие в Карелии. Информационный портал Петрозаводской и Карельской епархии / URL: <http://eparhia.karelia.ru/ods.html> (дата обращения: 27.01.2017).
11. Александрова-Чукова Л. К. Деятельность Учебного Комитета Священного Синода в 1946–1955 годах: к 70-летию основания // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4888315.html> (дата обращения: 10.09.2016).
12. Александрова-Чукова Л. К. Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть I. К 140-летию со дня рождения // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/592451.html> (дата обращения: 10.09.2016).

13. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Воспоминания, дневник, документы, речи и статьи. 1917-1923 гг. Часть 2 // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/747541.html> (дата обращения: 10.09.2016).

14. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 1 (1). Слово на Рождество Христово 1912 года и обзор событий 1911 года на страницах православной газеты «Олонецкая неделя» // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2349708.html> (дата обращения: 10.09.2016).

15. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 4 (1). Изъятие церковных ценностей в Казанском кафедральном соборе: дневник настоятеля // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1225427.html> (дата обращения: 10.09.2016).

16. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 5. Слова на Рождество Христово 1943, 1934 и 1954 годов; страницы дневника военных лет // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1368994.html> (дата обращения: 10.09.2016).

17. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 6. Слова митрополита Григория (Чукова) в день памяти святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Краткий очерк истории восстановления богословского образования и фрагменты дневника 1945–1955 гг. // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1151751.html> (дата обращения: 10.09.2016).

18. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 7. «Послание всем верным чадам Русской Православной Церкви в Северной Америке и Канаде» от 21 сентября 1947 г. и материалы дневника // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2908919.html> (дата обращения: 10.09.2016).

19. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 8. Слово в день интронизации Святейшего Патриарха Сергия и докладная записка к 10-летию вторичного восстановления патриаршества в Русской Православной Церкви // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3482639.html> (дата обращения: 10.09.2016).

20. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): вехи служения церкви Божией. Часть 9. О необходимости ликвидации обновленческого раскола и легализации Патриаршей Церкви: документы и дневник 1923 — 1924 гг. // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4350772.html> (дата обращения: 10.09.2016).

21. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): веги служения церкви Божией. Часть 10. Открытие Высших Богословских Курсов. Об обновлениях и легализации Патриаршей Церкви в документах и дневнике 1924–1925 гг. // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4492633.html> (дата обращения: 10.09.2016).

22. *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): веги служения церкви Божией. Часть Часть 12. Поездка на Ближний Восток, совещание глав и представителей Православных Церквей 1948 г. и дальнейшие контакты с Восточными Патриархами. История учреждения ордена святого равноапостольного князя Владимира 1947–1958 гг. // Богослов.ru. Научный богословский портал / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4642910.html> (дата обращения: 10.09.2016).

*П. А. Ткаченко**

ПАЛЛИАТИВНАЯ ПОМОЩЬ ДЕТЯМ, КАК ФОРМА ЦЕРКОВНОГО СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ В РОССИИ

В древности, на протяжении многих веков лекари, целители, врачи не обладали достаточными знаниями и необходимыми лечебными средствами чтобы вылечить пациента, кроме средств и техник облегчающих их страдания. Поэтому мы по праву можем считать паллиативную помощь одной из самых древних направлений медицины. На протяжении своего развития, медицина постепенно сместила свое внимание на проблемы излечения болезней, а неизлечимые больные стали рассматриваться как «медицинская неудача». Однако, в новое время, прогресс медицины как науки, открытие и совершенствование медицинских технологий и препаратов привели к тому, что продолжительность жизни людей преодолевающих рубеж 65-летнего возраста постоянно растет, а большая часть пациентов, которые до еще недавнего прошлого были бы обречены на смерть, теперь становятся хронически больными, проживающие оставшуюся жизнь с заболеванием, от которого невозможно вылечить полностью, но развитие и распространение которого стало возможно приостановить или замедлить.

«Термин «паллиативный» происходит от латинского слова «*pallium*», которое означает «укрывающий». Это значение прямо отражает сущность паллиативной помощи, которая призвана сглаживать проявления неизлечимой болезни, как физиологического, так и психо-социального и духовного плана».¹

Паллиативная медицинская помощь — это подход, позволяющий улучшить качество жизни пациентов (детей и взрослых) и их семей, столкнувшихся с проблемами, связанными с опасным для жизни заболеванием, путем предотвращения и облегчения страданий за счет раннего выявления, тщательной оценки и лечения боли и других физических симптомов, а также оказания психосоциальной и духовной поддержки.

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Паллиативная помощь детям. Санкт-Петербургский детский хоспис. — СПб.: Типография ООО «Супервэйв Групп», 2014. С. 6.

Оказание паллиативного ухода начинается с установления диагноза и длится в течении всего периода заболевания. Во время оказания помощи, специалисты проводят оценку и стараются облегчить, как физические, так и психологические и душевные страдания ребенка, а также предоставить семье ребенка социальную поддержку. В том числе, для оказания качественной и эффективной паллиативной помощи необходимо активное участие членов семьи ребенка и привлечение общественных ресурсов. Данные особенности детской паллиативной помощи были сформулированы Всемирной Организацией Здравоохранения в 2003 году.²

Хоспис как модель оказания паллиативной помощи

Хоспис представляет собой медико-социальное учреждение оказывающее паллиативную помощь тяжелобольным и находящимся на последней стадии болезни пациентам (чаще всего, пациентами хосписа являются люди с неизлечимыми заболеваниями, онкологиями).

Слово «хоспис» произошло от латинских слов *hospitium* и *hospes*, означающих гостеприимство, приют. В более позднем времени, мы можем встретить слово «*hospice*» в старофранцузском языке, откуда оно уже попало в английский язык и затем, примерно в XIX веке вошло в употребление на европейских языках. Данным термином с VI века именовались места отдыха и пребывания странников, паломников, путешествующих для поклонения к Святой земле и иным сакральным местам христианской веры. Эпоха крестовых походов оставила за собой многие монастыри на путях по которым следовали крестоносцы. Собственно такие монастыри и были первыми хосписами, ведь они давали приют странникам и паломникам, в числе которых постоянно встречались больные и раненные. В средневековые времена, именно в монастырях строились богадельни и сестринские дома, которые протягивали «руку помощи» и заботились об умирающих, ведь как уже упоминалось нами ранее, в течении многих веков лекари, целители и врачи воспринимали смертельно больных и умирающих людей, как безнадежных, как «ошибку», «нецелесообразный» груз и поэтому просто отказывались от таких людей, оставляя их на волю Всевышнего.

Обращаясь к преданию, мы можем увидеть, что первым убежищем для больных и раненных стал приют, который был открыт римским

² Детский хоспис Санкт-Петербурга. Обнимаемая жизнь. — СПб.: Типография Михаила Фурсова, 2013. С. 70.

жителем, матроной Фабиолой, являющейся ученицей святого Иеронима. Это вновь подтверждает, что принципы работы хосписов, домов для престарелых и паллиативных центров которые изо дня в день оказывают огромную помощь людям с тяжелейшими заболеваниями, людям готовящимся «уйти из этого мира», были сформированы в раннем христианстве. И далее, на протяжении многих веков монашеские ордена строили подобные учреждения, помогая сотням и тысячам людей, закладывая в основу своей работы заповедь: *так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали мне (Мф 25:40)*.

Организация системы паллиативной помощи в России

В России паллиативная помощь развивалась также, как и в других странах и на своих первых этапах существовала в сфере онкологии. Ее истоки прослеживаются в благотворительной деятельности, рожденной в любви к ближним, желании помогать нищим, больным и немощным людям.

В Древней Руси при многих приходских церквях и монастырях создаются заведения предназначенные для инвалидов, престарелых и больных в которых их содержали, оказывали помощь и уход. Вскоре богадельни были переполнены и мест не хватало, во многом это было обусловлено тем, что туда принимались все, без достаточного разбора. Поэтому на Стоглавом соборе было принято решение определить истинно состарившихся людей, инвалидов и нищих, распределить их по разным городам, чтобы не переполнялись богадельни в центральных городах и разделить по мужским и женским под наблюдение священников. Содержание таких мест после Стоглавого собора содержалось посредством милостыни людей. При этом, во многом устройство и поддержка богаделен оказывалась царями, выделяющими средства из царской казны. Уже к середине XVII века в Москве работали восемь царских богаделен в которых оказывалась помощь до 410 нуждающимся.³

В 1682 году царь Федор Алексеевич издает указ об устройстве двух богаделен: одну в Китай-городе, в Знаменском монастыре, а другую на Гранатном дворе за Никитскими воротами. По данному указу, эти заведения были устроены для того, чтобы на улицах больше не было нищих и бродящих.⁴

³ Межов В. И. Благотворительность в России. — СПб., 1883. С. 81.

⁴ Там же. С. 82-83.

В Свято-Троицкой обители в городе Петербурге, зарождается первая в России община сестер милосердия. В обители существовала женская больница, детский приют, а также богадельня для людей, болеющих неизлечимыми заболеваниями, находящееся в заведовании сестер.⁵

Уже в начале XX века в России появляются учреждения, основной деятельностью которых становится оказание помощи пациентам с тяжелыми заболеваниями. Принято считать, что деятельность данных учреждений послужила началу развития современной паллиативной помощи в стране.

По инициативе профессора Московского Государственного Университета Л. Л. Левшина, также являющегося врачом-онкологом в ноябре 1903 года в Москве открывается первый хоспис имеющий профильную направленность — организация помощи больным с онкологическими заболеваниями. Профессор Левшин самостоятельно организовывал сбор средств на строительство ракового института, самым большим жертвователем стал купец С. Морозов, передав на строительство хосписа 150 000 рублей (в благодарность, институт носил имя Морозова и не менялся даже в советские годы). Со временем данное учреждение преобразовалось в полноценную исследовательскую и лечебную клинику, но при этом утратив функцию хосписа.

Благодаря финансированию купцов Елисеевых (Александра Григорьевича и Елены Ивановны Елисеевых) в Санкт-Петербурге в 1911 году была построена «Еленинская» больница на 90 коек, оказывающая помощь малоимущим женщинам, страдающих от различных форм злокачественных новообразований. По окончании строительства, больница была передана в ведение Императорского Человеколюбивого общества (являющейся крупнейшей благотворительной организацией в Российской империи и существовавшей до начала XX века).

В 1990 году открывается впервые в России, в городе Санкт-Петербург, хоспис для взрослых, благодаря которому появляются предпосылки развития хосписного движения. Через семь лет, в 1997 году открывается первый хоспис Москвы. Двумя годами ранее в 1995 году создается Фонд «Паллиативная медицина и реабилитация больных», деятельность которого заключалась в оказании помощи здравоохранению России в «создании паллиативной медицины как самостоятельного

⁵ Хетагурова, А. К. История и современные проблемы паллиативной помощи в России и за рубежом //Сестринское дело. — 2010. — № 7. С. 3-7.

направления медико-социальной теории и практики».⁶ Фонд ставил акцент на проведении конференций, встреч и семинаров темами которых были различные проблемы паллиативной медицины и ее развитие. Также в 2006 году фондом учреждается общественное движение «Медицина за качество жизни». А к 2011 году создается Российская Ассоциация паллиативной медицины, благодаря созданной двумя годами ранее фондом общественной организации под названием: «Объединение медицинских работников»⁷

Относительно детской паллиативной помощи, в России она зарождалась постепенно, в тот же период, что и помощь взрослому слою населения. В 1993 году были предприняты первые действия по организации сестринского ухода за тяжелобольными детьми профессором Е. И. Моисеенко. Она стала инициатором строительства учреждения в Москве оказывающего уход детям с онкологическими заболеваниями. Позднее, будет зарегистрирована и создана некоммерческая организация (НКО) «Первый хоспис для детей с онкологическими заболеваниями».

Будучи в священническом сане, протоиерей Александр Ткаченко в конце 1990-х гг. послушался в Санкт-Петербургском морском Никола-Богоявленском соборе, где столкнулся с несколькими семьями, дети которых находились в тяжелых стадиях болезни. На первых этапах, протоиерей Александр, по мере своих возможностей, оказывал финансовую поддержку и духовную помощь этим семьям. Желание оказывать большую помощь и факт отсутствия системы поддержки государства умирающим и тяжелобольным детям, а также их семьям подтолкнуло отца Александра организовать группу волонтеров, работающих на безвозмездной основе, а в 2003 году зарегистрировать Благотворительный фонд «Детский хоспис». В сферу деятельности данного фонда входило оказание детям страдающим неизлечимыми заболеваниями и их близким духовной и психологической помощи в домашних условиях. К 2006 году создается Медицинское учреждение «Детский хоспис», благодаря которому стало возможным принять на работу врачей и организовать выездные бригады, цель которых состояла в ежедневных выездах на дом к тяжелобольным пациентам. Лицензия на оказание медицинской деятельности, позволила специалистам хосписа включить в список предоставляемых услуг медицинскую помощь, которая также оказывалась семьям с неизлечимо больными детьми в домашних условиях. После

⁶ Паллиативная помощь детям. Санкт-Петербургский детский хоспис. С. 25.

⁷ Там же. С. 25.

создания медицинского учреждения, в том же году, персонал детского хосписа смог организовать помощь около 100 пациентам, находящимся на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области. А уже спустя четыре года, в 2010 году, в Санкт-Петербурге открывается стационарный детский хоспис, зарегистрированный, как первый в России.

«Бог не обещал дней без боли, смеха, без слез, солнца без дождя... Но Он обещал дать силу на каждый день, утешить плачущих и осветить путь идущим».⁸

В наши дни детская паллиативная помощь понимается, как полноценный уход за тяжелобольным и умирающим ребенком, который включает в себя элементы физической, социальной, психологической и духовной помощи, направленные на повышение качества жизни маленьких пациентов и членов их семей.

Истоки оказания паллиативной помощи прослеживаются в благотворительной деятельности, рожденной в любви к ближним, желании помогать нищим, больным и немощным людям.

Смерть является неотъемлемой частью жизни человека. Но при этом, на протяжении многих веков люди пытаются бороться с ней, всячески откладывая и избегая ее. Наука и медицина во многом продвинулась вперед, повысив рождаемость, современные знания позволяют нам лечить множество болезней, создавать и пересаживать искусственные органы и многое другое. Медицинский прогресс в лечении детских заболеваний позволил снизить процент смертности детей и научился замедлять развитие различных смертельных заболеваний. Но смерть ребенка все равно остается особенно переживаемым, тяжелейшим событием.

В Санкт-Петербургском Детском хосписе существует один простой принцип: «Если невозможно добавить жизни дней, то добавим дням жизни».

В романе французского писателя и драматурга Эрика-Эммануэля Шмитта «Оскар и Розовая Дама» очень точно отмечается современная проблема людей: «...Для жизни нет иного решения, чем просто жить. ... Мне кажется, Бабушка Роза, что люди изобрели какую-то иную больницу, чем на самом деле. Они ведут себя так, будто в больницу ложатся лишь затем, чтобы выздороветь. Но ведь сюда приходят и умирать...».⁹

⁸ Детский хоспис Санкт-Петербурга. Обнимающая жизнь. С. 2.

⁹ Эрик-Эммануэль Шмитт. Оскар и Розовая Дама. М.: Азбука-классика, 2009. С. 127.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008.
2. *Kenneth C Haugk, Ph. D. Don't Sing Songs to a Heavy Heart. How to Relate to Those Who Are Suffering.* St. Louis: Stephen Ministries, 2004.
3. Александр Ткаченко, прот., Ирина Кушнарева, Валентина Крауш. Организация паллиативной помощи детям на региональном уровне. – СПб.: Типография Михаила Фурсова, 2016.
4. Антоний Сурожский, митр. Что делать у постели умирающего?. СПб.: Сатисъ Держава, 2009.
5. Детский хоспис Санкт-Петербурга. Обнимаемая жизнь. – СПб.: Типография Михаила Фурсова, 2013. – 76 с.
6. Паллиативная помощь детям – СПб.: Типография Михаила Фурсова, 2014.
7. Паллиативная помощь детям – СПб.: Типография ООО «Супервэйв Групп», 2014.

М. А. Хланта*

СВЯЗЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ СОВРЕМЕННЫХ БОГОСЛОВОВ С ПЕДАГОГИКОЙ СОТРУДНИЧЕСТВА И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ПОТЕНЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКИ

В капиталистической антропологической модели, по отцу современной экономики Адаму Смиту, предполагается достижение общего блага через создание возможностей для удовлетворения индивидуального эгоизма. Обменный принцип социальных отношений входит, в том числе, и в воспитание, образование. Целью образования становится человек эффективный, «self-made-man» — человек, сделавший себя сам, добившийся успеха собственным трудом¹.

Дж. Дьюи выдвинул идею полезных знаний и «практического образования», (т. е. в целях приспособления к жизни), что легло в основу известного нам прагматизма. А то, что не подпадает под определение «полезного знания», становится лишним, тем самым утверждая модель человека — функции, заточенного лишь под узкоспециализированные знания и умения. И таким образом и само образование становится не благом, а услугой².

Нелепость этих часто недоосознанно-принятых утверждений явно нам показывает, что среди множества катастроф одной из главных, а часто даже скрытых от глаз является катастрофа антропологическая. Рационализм и прагматизм практически полностью оккупировали духовные пласты человечества. И есть только два пути на этой развилке: либо духовно-нравственное возрождение, либо гуманитарная катастрофа.

И как когда-то Советский Союз победил в битве за космос за школьной партией, так и нынешнее возрождение и укрепление должно начинаться с образования. Необходимо уйти от существующих

* Калужская Духовная семинария, бакалавриат, 5 курс.

¹ Хагуров Т. А., Остапенко А. А. Исторические предпосылки антропологического кризиса образования: от христианского универсализма к героике Модерна // Народное образование. 2011. № 8. С. 87.

² Хагуров Т. А., Остапенко А. А. Исторические предпосылки антропологического кризиса образования. С. 89.

научно-технологических, когнитивных, мыследеятельностных и компетентностных подходов. Нам нужна антропологическая педагогика, в которой будет удержана вся полнота человеческой реальности в ее горизонтальных и вертикальных измерениях³. В ней нужно не формировать компетенции или не воспитывать объект профессионально-экономической деятельности, а образовывать самого человека, помогать в становлении в нем подлинной ипостаси и восстановлении исконной природы.

И здесь нам нужна гармонизация светских научных знаний и опыта христианского богословия, и в частности — антропологии, как учения о причинах возникновения, свойствах, месте и цели предназначения человека. Именно гармонизация, а не бесполовый параллелизм или деструктивное несогласие.

Без всяких сомнений, православная педагогика, основанная на святоотеческой антропологии, предлагает варианты решения педагогических проблем исходя из понимания природы человека. Но есть области, где наша педагогика «недоработала», недопитала в себя антропологические положения, нужные для нее.

И чтобы увидеть это, обратимся к предполагаемому соответствию между наиболее релевантными, на мой взгляд, идеям видных современных богословов, таких как Амфилохий (Радович), митр. Иоанн (Зизиулас), еп. Каллист (Уэр) и идеями некоторых педагогов-новаторов конца XX, начала XXI вв.

Сейчас мы обратимся к рассуждениям видного богослова, ныне здравствующего иерарха Сербской Православной Церкви митрополита Черногорского и Цетинского Амфилохия (Радовича), которые он выразил в книге «Человек-носитель вечной жизни»⁴.

Одной из серьезнейших проблем современности, которая отражается явным образом и на педагогике, является непризнание, а зачастую открытый бунт против авторитета. Авторитет стал рассматриваться как символ принуждения и насилия. Наглядным выражением борьбы с авторитетом стала надпись на стенах Сорбонского университета во время студенческих волнений 1969 г. во Франции: «Что есть авторитет? Что есть Бог? То и другое — образ отца, природная функция которого — насилие». В этой надписи выражается дух, который царствовал и у нас в стране,

³ Соловейчик С. Л. Семь ветров: [сайт]. URL : www.litmir.me/br/?b=123455 (дата обращения 9.03.2017).

⁴ Амфилохий (Радович), митр. Человек — носитель вечной жизни. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.

когда народ лютовал и бесился, «высвобождаясь» из под гнета того, кто не зря на протяжении веков именовался в том же самом народе именно как царь-батюшка. Этот же дух за пару лет до Революции описал основатель одного из самых популярных течений в психологии Зигмунд Фрейд (отец психоанализа). Он интерпретировал драму древнегреческого писателя Софокла «Царь Эдип», в котором рассказал о стремлении любого человека к отцеубийству, назвав это «Эдиповым комплексом». В нем отец предстает как тиран, цель которого — ограничить сына, лишить его свободы и всячески использовать его как своего слугу, лишив его тем самым личностной свободы и человеческого достоинства. Фрейд приписал это стремление подсознанию всего человечества. И, как это ни странно, но практика показывает, что его мысль оказалась весьма правдоподобной.

Мы не зря начали говорить о проблеме авторитета издалека. Эта проблем, жажда, потребность ведет свое начало не от Фрейда, Дидро, Кромвеля и даже не от Софокла. Она ведет свое начало от Адама и Евы. Да, именно первые люди явились первыми «отцеубийцами» (здесь, конечно, в образном понимании, т. к. априори понятно, что объективно Бога убить нельзя (господин Ницше — ничего личного)). Именно они заложили в свое потомство, через изменение природы, этот генетически-духовный вирус. Ведь первородный грех вполне допустимо в этом контексте рассматривать как «отцеубийство». С тех пор люди решили, что Бог, как и любой авторитет — это помеха. И потому Его надо устранить из своей жизни, своего сознания.

Перед человечеством непременно стоит неизбежная дилемма: в чем обрести смысл жизни? В Боге или в самом себе? В этом и состояло искушение первых людей. Не чуждо оно и нам. Если в самом себе, то Бог для нас — высшая точка отчуждения от собственной личности, от свободы и достоинства, а значит — Бога надо исключить (атеизм, коммунизм, социализм, гедонизм, практицизм и др.). Вот отсюда же, с момента «отцеубийства» в Раю и определении смысла жизни в себе самом, и процедируется негативный, бунтующий дух человека на любой авторитет, начиная от Бога, как Источника этого авторитета и всякой власти, так и на Церковь, отца, мать, воспитателя, учителя.

Владыка Амфилохий предлагает нам относиться к Богу, как к Отцу, как относился к Нему Христос, что и будет являться восстановлением правильных отношений. Это, безусловно, нужно, но едва ли сразу применимо, учитывая одебелелость сердец и многолетнее, даже многопоколенное

бунтарство против авторитета. Но ведь именно такой подход предлагает нам современный вид православной педагогики для решения этой проблемы. Традиционное отношение учитель — ученик как действующий субъект и воспринимающий объект, как однозначный авторитет и подчиненный ему ученик. Ведь мы не учитываем искаженную природу ребенка, которая вынуждает стремиться к освобождению от авторитета и самостоятельности. Особенность педагогики (как и пастырства) в том и заключается, что нужно найти особый подход к каждому ребенку, навести нужные мосты к каждой непреступной крепости. И это же требуется в отношении не только одного ребенка, но к детям, как таковым, с особенностями их возраста и природы.

Предлагаем следующее решение данной проблемы, применимое к антропоцентричной религиозной педагогике: необходимо вставить в цепочку: «стремление к самодостаточности — отцеубийство — покаяние — любовь к Отцу» еще одно звено. Звено между «покаянием» и «любовью к Отцу». И звено это — «сотрудничество». И действительно, ведь отношения Бога с Адамом в Раю можно назвать и сотрудничеством, ведь заповедь возделывать Землю, в том числе и землю сердца своего, есть призыв Бога стать соучастником, помощником, сотрудником в деле творения мира.

После этих пояснений нет необходимости изобретать велосипед и строить с нуля основы педагогики, которые будут учитывать и использовать мостик между бунтующей личностью и сознательным чадом Божиим с добровольным принятием авторитета как любимого отца, с полным набором свойств и совершенств первозданного Адама. Это та педагогика, которая позволит нам на основании святоотеческой антропологии использовать разработки талантливых ученых, как теоретиков, так и практиков, для возрождения и перехода на новый уровень образования в России. Мы говорим о педагогике сотрудничества учителей-новаторов конца XX, начала XXI.

Это обобщающая предыдущий опыт школа возникла в конце 80-х гг. в СССР как реакция на засилье традиционной педагогики, основанной на принципе «Делай как я сказал». Теперь главный принцип — «делай как я», «Делай вместе со мной». По своей философской основе она является гуманистической. Мы понимаем, что сама идея гуманизма разнится от христианского взгляда на человека, Бога и мироздания. Но они сходны на обратной стороне медали, а именно — в огромном уважении к человеку как венцу всего тварного мира. И одним из главных следствий этого

уважения является именно переход в воспитании и образовании от авторитарной модели передачи знаний и опыта к сотрудничеству ради достижения общих целей и задач.

Инаковость и ее применение в организации образовательного процесса

Митр. Иоанн (Зазулас) пишет, что необходимо принимать любую инаковость, входя в сферу ее личных интересов, пытаясь понять и помочь⁵. Один из корифеев педагогики сотрудничества Ш. А. Амонашвили говорит, что ребенок приходит со своими проблемами из дома, несет свою особенность, индивидуальность, инаковость. Но как понять, что чувствует ребенок, что с ним случилось, что заставило его сделать то или иное во время урока, если даже видимых к тому причин не было? Традиционная педагогика не предполагает тесных отношений с личностью ребенка, а останавливается в плоскости: учитель — детский коллектив. Педагогика сотрудничества же предлагает иное: решить образовательно-воспитательные задачи возможно только войдя в сферу личностных(!) отношений с ребенком. И это твердо утверждает Амонашвили. Нужно уходить от трансляции знаний к личностным отношениям. Только тогда можно понять ребенка и принять его «инаковость». Как говорила автору статьи кандидат психологических и философских наук М. А. Спиженкова: «Чтобы помочь этому миру, надо его понять». С детьми этот принцип работает особенно верно. Поэтому если мы не станем другом ребенку, если не войдем в сферу личностных отношений с ним — то никогда помочь ребенку мы не сумеем.

Основание сотрудничества в свободе

Проблема авторитарного взаимодействия в православной педагогике заключается в том, что полная подчиненность ребенка директивам ведет к отсутствию самостоятельности и формирует человека-исполнителя, которому нужны четкие указания, чтобы он мог ощущать себя «в своей тарелке» и знать, что ему делать. Вполне возможно, что именно привычка к исполнительству останавливает духовное развитие многих верующих людей на стадии наемничества и формализма, когда они могут

⁵ Иоанн (Зазулас), митр. Общность и инаковость // Вестник РХД. Париж, 1995. № 3 С. 68.

только механически исполнять предписание декалога и ни шагу ступают без наставления своего «старца». И дело совсем не в послушании, а именно в неумении действовать как надо в случае, если ситуация чуть сложнее, чем прямой запрет на убийство и блуд и требует от человека определенной степени самостоятельности и умеренного рассуждения.

Директивность совершенно не сходится с духом христианской свободы, выраженным в послании апостола Павла к коринфянам (1 Кор. 7:23) «*Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков*», послании ап. Иакова (Иак. 2:12) «*так и говорите и поступайте, как имеющие быть по закону свободы*», послания ап. Петра (1 Петр. 2:16) «*как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божи*». И это же подтверждает Епископ Каллист (Уэр): «Отказываясь от свободы, мы становимся меньше, чем люди. Лишая же свободы, мы людей обезчеловечиваем»⁶. Мы убеждены, что несмотря на наличие в природе человека такого последствия первородного греха, как удобопреклонность ко злу, педагогика должна строиться на принципе контролируемой свободы⁷. Выражается это том, что мы даем ребенку с раннего возраста советы, направления вместе с возможностью ребенка самостоятельно выбрать, прислушается он к ним или нет. Но при этом мы постоянно, но незаметно находимся рядом и готовы его поддержать в любую минуту.

Если мы загоняем ребенка в стандарты, которые считаем единственно правильными, то мы, хоть и «помогаем ему социализироваться за счет нужности этого стандарта обществу, но не позволяем ему самоактуализироваться, раскрыться»⁸. Не в этом ли кроется причина потери подростков, которые только закончив воскресную школу или православную гимназию, начинают в полную меру реализовывать себя в тех областях, которые раньше были под категорическим табу, в том числе и областях асоциальных, деструктивных. Здесь срабатывает компенсаторный механизм, которые мы сами и спровоцировали своим авторитаризмом.

В виду этого необходимо привнести в православную педагогику больше свободы, которая позволит ребенку обрести еще одно необходимое христианину качество, а именно — самостоятельность.

⁶ Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Внутреннее Царство // пер. с англ. — К. ДУХ І ЛПТЕРА, 2004. С. 152.

⁷ См.: Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете православной антропологии». М.: Школа — Пресс, 1996.

⁸ Маркелов В. С. Еще раз о педагогике сотрудничества // Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения. № 47, 2015 г. С. 169-175.

С. Л. Соловейчик писал: «Мы даем возможность укрепиться стремлению к самостоятельности в безопасном возрасте, пока ребенок под контролем»⁹. И это еще одно положение, которое стоит позаимствовать у педагогики сотрудничества.

«Возвысить школьника до педагогически организованной среды, которая потребует от него активности преднамеренно запланированного содержания, возможно, — по мнению Амонашвили, — путем максимального учета развивающихся потребностей и потенции личности ребенка, стремящейся быть самостоятельной, независимой и свободной путем специальных форм и способов управления учебно-воспитательным процессом, помогающих ребенку осознать себя личностью и направить на самостроительство внутреннего мира»¹⁰. Школьник постоянно должен ощущать, что с ним считаются, ценят его мнение, доверяют, советуются (это очень сильно коррелирует с воззрениями видного богослова, философа, педагога, одного из корифеев современной православной педагогики прот. Василия Зеньковского — прим. авт.). Одновременно содержание обучения должно создавать условия для того, чтобы обеспечить школьнику возможность высказывать свое мнение, давать советы, строить предположения, выбирать.

В обучении управление школьной жизнью учащихся с их же позиции осуществляется методическими приемами, которые ставят учащихся в ситуации свободного выбора и самостоятельного принятия решений. Ш. А. Амонашвили приводит следующие примеры:

Учащимся предлагается самим выбрать себе домашнее задание по любому предмету или группе предметов. В таких случаях обычно педагог обращается к ним в следующей форме: «Домашнее задание сегодня я вам не задам. Если кто хочет, пусть сам задаст себе задания, а завтра покажет нам». На другой же день педагог заинтересованно выясняет, кто какое задание выполнял и почему, одобряет усердие детей и т. п.

Детям предлагается придумать тему, по которой они будут писать в классе сочинение. Предложенные темы записываются на доске, и весь класс выбирает 3–5 из них, затем по ним пишут маленькие сочинения, рассказы и сказки. Другой вариант этого приема: педагог сам дает

⁹ Соловейчик. Педагогика для всех. 10 глава. [www.predanie.ru / soloveychik-simon-lvovich/book/139871-pedagogika-dlya-vseh/](http://www.predanie.ru/soloveychik-simon-lvovich/book/139871-pedagogika-dlya-vseh/) [дата посещения 25.03.2017].

¹⁰ Амонашвили Ш. А. Гуманная педагогика. Актуальные вопросы воспитания и развития личности. — М.: Амрита-Русь, 2010. С. 244.

несколько формулировок тем на выбор и разъясняет, что учащиеся, если захотят, могут придумать свою тему для сочинения.

«По установленному плану на изучение этой темы мы должны затратить пять уроков,— говорит учитель.— Может быть, мы с вами попытаемся изучить ее, притом основательно, за четыре урока? Тогда у нас в запасе останется еще один урок. А раньше мы сэкономили шесть уроков. В конце года мы все вместе подумаем, изучению какого материала мы посвятим оставшееся время». Обычно учащиеся охотно принимают такое предложение педагога, а в конце учебного года за счет сэкономленных таким образом 6–7 уроков устраиваются учебно-познавательные «конференции», готовятся доклады, проводятся конкурсы, утренники¹¹.

И таких методов в педагогике сотрудничества достаточно. Здесь мы перечислим некоторые из них: «Учимся вместе», «Вертушка», «Мудрая сова», диалог при организации дискуссий и другие.

При таком подходе мы даем возможность ребенку из учебного материала выбрать то, что ближе всего именно к личностным предпочтениям, поработать в том направлении, в котором его внутренний мир чувствует свою причастность, потрудиться в той области, которая приносит радость творчества и как награду заработать время на значимые для него события и мероприятия. Плюс к этому—он учится быть самостоятельными, но при этом учитывать особенности личности своих сверстников и воспитывать в себе терпение к чужим недостаткам и уважение к достоинствам.

Все это соответствует православной антропологии, в которой Бог уважает особенность каждой личности и ставит ее в те спасительные условия, которые являются сугубо индивидуальными и способствуют развитию именно тех талантов, которые есть в потенции у конкретного, особенного, неповторимого ребенка. И эти средства надо активно использовать.

Таким образом, мы можем обобщить: для того, чтобы помочь православной педагогике развиваться и стать более продуктивной, нужно взять на вооружение следующие положения педагогики сотрудничества: использовать идею сотрудничества в отношениях педагога и ученика; уйти от стандартизации и войти в сферу личностных отношений с ребенком; дать детям больше свободы в обучении и воспитании, при этом незаметно и ненавязчиво контролировать и направлять развитие ребенка

¹¹ Амонашвили Ш. А. Здравствуйте, дети! URL : pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000018/index.shtml (дата обращения 7.03.2017).

через равноправное сотрудничество с ним. Гармонизируя таким образом православную педагогику и отдельные положения педагогики сотрудничества мы сможем обогатить систему православного воспитания современными методами, которые уже активно используются педагогами-новаторами.

Источники и литература

1. Амонашвили Ш. А. Гуманная педагогика. Актуальные вопросы воспитания и развития личности. — М.: Амрита-Русь, 2010. — 286 с.
2. Амонашвили Ш. А. Здравствуйте, дети! URL : pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000018/index.shtml (дата обращения 7.03.2017).
3. Амфилохий (Радович), митр. Человек — носитель вечной жизни. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. — 304 с.
4. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете православной антропологии». М.: Школа — Пресс, 1996.
5. Иоанн (Зизиулас), митр. Общность и инаковость // Вестник РХД. Париж, 1995. № 3 С. 18
6. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Внутреннее Царство // пер. с англ. — К. ДУХ І ЛІТЕРА, 2004. — 196 С.
7. Маркелов В. С. Еще раз о педагогике сотрудничества // Психология и педагогика: методика и проблемы практического применения. № 47, 2015 г. С. 169-175.
8. Соловейчик С. Л. Семь ветров: [сайт]. URL : www.litmir.me/br/?b=123455 (дата обращения 9.03.2017)
9. Тупицина Н. А. Классификация идей в педагогической системе С. Л. Соловейчика // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. С. 103-107.
10. Хагуров Т. А., Остапенко А. А. Исторические предпосылки антропологического кризиса образования: от христианского универсализма к героике Модерна // Народное образование, № 8, 2011. С. 82-89.

А. В. Швайбович*

ДОБРОДЕТЕЛЬ ЛЮБВИ В ТРУДАХ ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА

*Сначала любовь, а потом все остальное.*¹

Любовь есть движущая сила для всей жизни христианина, которая ввергается в сердце с самого начала сознательного обращения, ибо по слову прп. Антония Великого: «Любовь к Богу есть сильнейший возбудитель ревности к богоугождению»². Как писал профессор С. М. Зарин «Бог сообщает человеку прежде всего и преимущественно любовь, как существенное свойство Своей Божественной жизни»³ Любовь — «Это духовное вино... духовное безумие во Христе»⁴, которое веселит сердце человека небесной радостью. Также она является матерью добродетелей, через которую человек освобождается от терзания страстей и восходит к Богу. Подвиги ради любви особенно увенчиваются благодатью, ибо «Милосердие Божие воздаст хоть за малый и смиренный, но сердечный подвиг ради любви ко Христу» — говорит прп. Порфирий. Подвижник Христа ради, подвигающийся за Его любовь, начинает жить как в раю, ибо воспринимает образ небесного бытия в земной реальности.

Особое место в учении Старца занимает учение о любви ко Христу, которое восходит по интенсивности к периоду древней Церкви — первохристианству, когда любовь к Богу была весьма горяча. Именно любовь составляет суть христианской духовно-нравственной жизни, ибо сам Господь Иисус Христос выразил весь Божий закон в двух заповедях: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Порфирий Кавсокаливит, старец*. Цветослов советов / Пер. с новогреч. иером. Агафангела (Легача). — Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2008. С. 25.

² Добротолюбие избранное для мирян / Сост. архим Ювеналия (Килина). — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 37.

³ *Зарин С. М.*. Православная аскетика. [Электронный ресурс] / Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL:http://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Zarin/pravoslavnaia-asketika/ (дата обращения: 18.02.2016).

⁴ *Порфирий Кавсокаливит, старец*. Житие и слова / Пер. с новогреч. иерея Василия Петрова. — Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2008. С. 168.

твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки (Мф 22:37–40). Поэтому целью христианской жизни является не столько получение от Бога даров в будущей жизни, сколько безкорыстная любовь к Богу. Как говорит прп. Порфирий: «Цель состоит в том, чтобы жить, поучаться, молиться, преуспевать в любви...»⁵.

Прп. Порфирий говорит о необходимости пребывания сердца в безкорыстной любви к Богу: «Когда мы говорим «любовь», то имеем в виду не приобретенные добродетели, а сердце, любящее Христа и людей»⁶. Это состояние свойственно христианину и до полного очищения от страстей, плодом чего служит любовь, которая есть совокупность совершенств (ср. Кол 3:14). Ведь именно любовь, как самое глубокое христианское чувство приобщают душу сокровенной Божественной жизни, которое сообщает истинное богопознание. Любовь — главное свойство Троического Бога, поэтому оно наиболее отражено в трудах прп. Порфирия, как настоящего богослова. Поэтому он говорит, что суть духовной жизни состоит в следующем: «чтобы быть со Христом, чтобы душа пробудилась и возлюбила Христа, стала святой и отдалась Божественной любви»⁷.

Любовь есть плод Божественной благодати, как писал прп. Силуан Афонский: «...Духом Святым любится Господь»⁸. Согласно св. ап. Павлу, который говорил христианам: «Достигайте любви» (1Кор 14:1), прп. Порфирий непрестанно устремлялся к любви к Богу и излучал ее на своих ближних. «В Песни Песней мы видим Христа преимущественно как Жениха. Христос — Жених нашей души. Наша душа, Его невеста, следует за ним везде: и на муки, и на Голгофу, и на Распятие, но и в Воскресение. Когда мы достигнем этой любви, тогда Христос войдет в нас и наполнит Собой нашу душу. Непрестанно взирайте ввысь, на Христа, чтобы сродниться со Христом, трудиться со Христом, жить со Христом, получать от Него вдохновение, страдать с Ним и радоваться с Ним. Чтобы Христос был для вас все»⁹.

Также старец Порфирий говорил, что душа не может сама возлюбить Бога, если Он Сам прежде не познает её, если Он не обнаружит в ней

⁵ Там же.. С. 235.

⁶ *Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова.* С. 187.

⁷ *Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова.* С. 169.

⁸ *Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан.* — СПб: Общество памяти игумении Таисии, 2007. С. 121.

⁹ *Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова.* С. 185.

сходства в образе и подобии с Собой: «Христос не полюбит нас, если мы недостойны Его любви»¹⁰, ибо Божия любовь не может примириться со гехом, противоположном Его благодати, но примиряется в личностью ищущей Его. Поэтому человеку необходимо проявить желание стать святым, уподобиться Христу в исполнении Его заповедей, предаваться Божественной любви. Тогда подвижник поймёт, что истинное благо это любовь ко Христу — есть крайнее желание, которым невозможно пресытиться¹¹.

Как говорит Старец Порфирий, если бы в сердцах людей царил любовь к Богу и ближнему, вся земля стала бы раем. Настоящая жизнь человека, и воскресение уже в этой жизни есть оживление в любви, которая изливается в сердца верных Святым Духом (ср. Рим 5:5). Напротив любовь плотская имеет пресыщение, её последствиями могут оказаться и злодеяния: «ревность, ссоры, вплоть до убийства»¹², довести до ненависти и отчаяния, ибо «Любовь мирская длится недолго, в то время как Божественная любовь все время увеличивается и углубляется»¹³.

Прп. Порфирий утверждал: если мы подвизаясь за Любовь, сподобимся получить благодать Святого Духа, станем неспособными грешить, уйдёт всякая страсть: «Если направим себя в это русло и если предадим себя любви Христовой, тогда все преобразится, все изменится, станет иным. Гнев, раздражение, зависть, ревность, возмущение, осуждение, неблагодарность, тоска и сильная скорбь превратятся в любовь, радость, жажду, Божественное желание. Рай!»¹⁴

1. Любовь к Богу во Христе

*Все заключено в любви ко Христу.*¹⁵

Любви к Богу можно достичь, по слову Старца Порфирия, устремляясь к Нему всем своим существом, в призывании Его.¹⁶ «когда ты смело, полностью раскроешь свое сердце пред Господом — Он войдет в него и сделает его неспособным грешить?.. Если мы и захотим разгневаться,

¹⁰ Там же. С. 191.

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 212.

¹⁶ Порфирий Кавсокаливит, старец. Цветослов советов. С. 23–23.

сделать другому зло, то не можем. И тогда сбываются на нас апостольские слова: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (1Ин 3:5–6). Это добродетель является фундаментальной основой всей духовной жизни христианина, ибо: «Если нет любви, то невозможно нести послушание, обрести смирение, невозможно стать кротким, молиться чисто и искренне»¹⁷ — говорит афонский подвижник монах Ермолай Чежия.

Бог в Сыне Своем явил миру свою любовь, стал особенно близок к людям в акте Боговоплощения. Как говорит прп. Порфирий: «Бог в Своей безграничной любви соединил нас вновь со Своей Церковью в Лице Христа»¹⁸ Через Господа Иисуса Христа род человеческий принял в изобилие благодать, поэтому любовь к Нему является полнотой любви к Богу Троицкостасному. Созерцая в воплощенном Логосе идеального человека и истинного Бога, христианину необходимо всецело возлюбить Его, чтобы уподобиться Ему во всем, как Он стал подобен нам во всем, кроме греха.

По мысли Старца, любовь ко Христу не должна исходить из религиозного эгоизма — ожидания посмертной блаженной участи. «Пошли меня туда, куда пожелает любовь Твоя... Я достоин ада» — такие слова в любви и глубоком смиренномудрии говорит Старец, заключая даже во аде свой ум со Христом. Именно ради любви к Богу должен совершаться весь подвиг духовной жизни, который теряет свой смысл, если не устремлен на стяжание единого на потребу. Такой подход к духовной жизни исключает эгоизм, лишая человека самодостаточности во всецелом уповании на Бога, ибо «Кто себя любит, тот Бога любить не может...»¹⁹ — говорит блаженный Диадок.

Божественная любовь увеличивается и углубляется, вводит в Божественный покой, полноту радости. Преподобный Порфирий считает что «ερος»²⁰ по отношению к Богу, есть естественное состояние человека — «воодушевление, жажда Божественного. Все заложено внутри нас. Достижение этого — естественная потребность для нашей души»²¹.

¹⁷ Ермолай (Чежия), мон. В духовной жизни все начинается с любви. [Электронный ресурс] / Монастырский вестник. — URL:<http://monasterium.ru/publikatsii/stati/v-dukhovnoy-zhizni-vsye-nachinaetsya-s-lyubvi/> (дата обращения: 13.04.2016).

¹⁸ Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова. С. 154.

¹⁹ Добротолубие избранное для мирян / Сост. архим Ювеналия (Килина). — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 43.

²⁰ Прп. Порфирий в своих поучениях часто использует этот термин для выражения таких понятий, как «Божествен ревность», «Божественное вожделение», «Божественная любовь» или «желание Бога».

²¹ Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова. С. 165.

В таком состоянии, когда душа «сдается Божественным желанием»²², увядает греховная плоть и всякое страдание преобразуется в любовь Христову.

Смысл духовной жизни, согласно прп. Порфирию, это «Любовь, служение Богу, жажда, единение со Христом и Церковью — это рай уже здесь, на земле...»²³ — блаженное единение человека с Богом, вследствие чего является «Божественное вожделение, воодушевление, жажда Божественного»²⁴. Поэтому боголюбец преисполняется ненасытного желания соединиться со Христом, ибо «Чем больше Его любишь, тем больше думаешь, что не любишь Его»²⁵.

Любовь составляет цель и путь истинного христианского подвижничества. «Пусть у нас будет одна цель — любовь ко Христу, к Церкви и к ближнему»²⁶. Руководствуясь этим прп. Порфирий совершал течение к источнику вечной жизни, и этот путь, как самый краткий, оставил в заветании своим духовным чадам.

2. Любовь к человеку

«Любовь ко Христу — это и любовь и к ближнему, и ко всем дальним, и даже к врагам!»²⁷.

Любовь ко Христу всецело зависит от нашей любви к брату, то есть от уподобления нашего бытия — божественной любви Лиц Пресвятой Троицы: «Пусть у нас будет одна цель — любовь ко Христу, к Церкви и к ближнему...»²⁸. Именно в Церкви осуществляется образ ипостасного бытия людей, по Божественному подобию, и от степени любви к человеку зависит любовь к Богу: «Все во Христе и со Христом, внутри Него и с Ним. Это — таинство Церкви. Христос является в единстве между нами, в Своей любви, в Церкви...»²⁹. Подчеркивая значения любви к ближним Старец говорит: «Вот где христианство: через любовь к брату достичь любви к Богу»³⁰, ибо через брата приходит Божественная благо-

²² Там же. С. 179.

²³ Там же. С. Там же.

²⁴ Там же. С. 168.

²⁵ Там же. С. 177.

²⁶ Там же. С. 170.

²⁷ Там же. С. 170.

²⁸ Там же. С. 170.

²⁹ Там же. С. 155.

³⁰ Там же. С. 171.

дать. Поэтому «Христианин переживает за всех, хочет, чтобы спаслись все»³¹ — говорит прп. Порфирий.

Такое понимание человека является одним из главных аспектов подвига в жизни христианина — любви, направленной на ближних — своих сотелесников во Христе (ср. Еф 3:6). Поэтому мы не должны искать спасения исключительно себе, но желать, «чтобы не погиб никто, чтобы все вожили в Церковь»³².

Но любовь ко Христу всецело зависит от нашей любви к брату, то есть уподобления нашего бития — божественной любви Лиц Пресвятой Троицы: «Пусть у нас будет одна цель — любовь ко Христу, к Церкви и к ближнему...»³³. Именно в Церкви осуществляется образ ипостасного бытия людей, по Божественному подобию, и от степени любви к человеку зависит любовь к Богу. Кто отделяется от других, не имея чувства единства между собой в любви во Христе, те не являются истинными христианами: «Когда мы живем соединенные со Христом, то есть когда живем в единстве друг с другом внутри Его Церкви с чувством единого»³⁴. Он говорил: «Пусть у нас будет одна цель — любовь ко Христу, к Церкви и к ближнему». Как пишет еп. Александр Милеант: «Отец Порфирий был не лицеприятен, он как солнышко ровно светил на злые и на благие, и его любовь пронизывала самые закоренелые в грехе сердца»³⁵. «Совершенная любовь не разделяет единого человеческого естества согласно нраву людей, но одинаково любит всех людей» — говорит прп. Максим Исповедник.

По слову прп. Симеона Нового Богослова: «Любовь к брату преутовляет тебя еще больше возлюбить Бога. Итак, тайа любви к Богу — это любовь к брату»³⁶. Прп. Порфирий, как любящий Бога, не мог не любить людей, видя в каждом образ Божий, через внешние слои греха прозревал его Божественную первооснову. «Именно любовь, — ни вера, ни догматика, ни мистика, ни аскетизм, ни пост, ни длинные моления

³¹ Там же. С. 170–171.

³² Там же. С. 156.

³³ Там же. С. 170.

³⁴ Там же. С. 156.

³⁵ Александр (Милеант), еп. Порфирий Кавсокаливит. Да будет все едино. [Электронный ресурс] / Православная энциклопедия «Азбука веры». — URL:http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye_i_podvizhniki/staretc_porfiriy_bairaktar_is-all.shtml/ (дата обращения: 18.02.2016).

³⁶ Цит. По: *Екатерина, мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце. Изд-во: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря / ПСТГУ, 2014. С. 49.

не составляют истинного облика христианина. Все теряет силу, если не будет основного — любви к человеку»³⁷ — говорит святитель Лука Войно-Ясенецкий. Потому, что «без любви все это ни во что не вменится у Бога»³⁸ — писал прп. Ефрем Сирин.

Любовь к брату естественна по мнению прп. Порфирия, ибо мы одной природы, едины в вере и крещении, причащаемся из одной Чаши, желаем в вечности находиться в одном Раю. Поэтому он говорит: «Будем ощущать нашего ближнего как самого себя. В этом — наша жизнь»³⁹ Кто стяжал в сердце своем любовь к Богу и брату — не может грешить, если же Бога нет в сердце, его место занимает диавол, заставляя творить человека всякий грех.⁴⁰

3. Любовь к мирозданию

*Все вокруг нас — это капли любви Божией.*⁴¹

Любовь к Богу — это плод осознанного поиска истины, вершина ответов на фундаментальные вопросы, касающиеся его существования которые в полноте явлены в Божественном Откровении. Такой осознанной любви к Богу человек можно достичь через рассматривание видимого творения Божия, через которое для разумного ока ума видно «невидимое Его, вечная сила и Божество от создания мира через рассматривание творений» (Рим 1:20). «Созерцая природу, деревья, растения, птиц, пчел, цветы, море, рыб, звезды, луну, солнце и прочее великое множество прекраснейших Его творений, мы обращаем свой ум к Богу и, прославляя Его через них, пытаемся осознать, сколь они чудесны и удивительны, и стараемся полюбить их. Когда у нас это получится, тогда наша любовь начнет восходить и к нашему Творцу, и тогда мы действительно, истинно будем любить Его.»⁴²

Так любовь к тени Божественного бытия и отражению Его блаженной вечной жизни — гармоничному мирозданию, является важным этапом к Божественной любви. Как говорит прп. Исаак «Сердце милосердующее

³⁷ Лука (Войно-Ясенецкий), *свт.* Наука и религия. Дух, душа и тело. Ростов-на-Дону, 2001. С. 90.

³⁸ Добротолюбие. Т. 2. — Сергиев Посад: Троице-Сергиева лавра, 1992. С. 463.

³⁹ Порфирий Кавсокаливит, *старец.* Житие и слова. С. 266.

⁴⁰ Екатерина, *мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце. С. 196.

⁴¹ Порфирий Кавсокаливит, *старец.* Житие и слова. С. 370.

⁴² Порфирий Кавсокаливит, *старец.* Цветослов советов. С. 24.

есть горение сердца о всякой твари, — и о людях, и о птицах, и от животных» (св. Исаак Сирий ДV — 395)». Также и сердце старца Порфирия, горя любовью ко Христу, горело и «ко всему творению, к людям, птицам, растениям, животным и даже бесам»⁴³. Он везде видел «капли любви Божией», чувствовал его присутствие, радовался и наслаждался всем вокруг себя, «Красоты природы... это малые выражения любви, через которые мы достигаем великой Любви — Христа»⁴⁴. Во вселенское единство Бога и людей в Церкви включаются, помимо разумных существ, по мнению старца Порфирия, еще и бессловесные существа животного мира, весь космос.

Источники и литература

1. *Агапий, мон.* Божественный огонь, зажженный в моем сердце Старцем Порфирием. ер. с новогреч. игум. Илии (Жукова). — Афины, 2000. 132 с.
2. *Анаргирос Калиацос.* Идеже хочет Бог. / Пер. с новогреч. Евангелии Лагопулу. Сергиев Посад, 2004. — 223 с.
3. *Екатерина, мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце. Изд-во: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря / ПСТГУ, 2014. 304 с.
4. *Крусталакис Г.* Старец Порфирий духовный отец и наставник. Пер. с новогреч. игум. Илии (Жукова). — М., 2000. — 127 с.
5. *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова. Пер. с новогреч. иерея Василия Петрова. — Малоярославец: Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2008. — 424 с.
6. *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Цветослов советов. / Пер. с новогреч. иером. Агафангела (Легача). — Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2008. — 532 с.

⁴³ *Екатерина, мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце. С. 127.

⁴⁴ *Екатерина, мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце. С. 146.

*П. Ф. Широков**

МИТРОПОЛИТ ЯРОСЛАВСКИЙ АГАФАНГЕЛ (ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ) И ЕГО УЧАСТИЕ В ВЫСШЕМ ЦЕРКОВНОМ УПРАВЛЕНИИ: ПОЗИЦИЯ И ВЗГЛЯДЫ

Данная работа посвящена одному из самых сложных этапов в жизни Русской Церкви в XX веке — вопросу Ярославского раскола и личности митрополита Ярославского и Ростовского Агафангела (Преображенского). Владыка Агафангел был инициатором этого разделения, но мы знаем его как святителя, причисленного к лику Новомучеников и Исповедников Церкви Русской. В работе рассматривается личность митрополита Агафангела с целью понять мотивы разделения.

Будущий митрополит Агафангел родился 27 сентября 1854 года в Тульской губернии. Окончив Тульскую семинарию, он продолжил обучение в Московской духовной академии. 7 марта 1885 года принял монашеский постриг с именем Агафангел и вскоре был рукоположен в иеромонахи. 10 сентября 1889 года состоялась его хиротония во епископа Киренского, викария Иркутской епархии. Революцию он встретил уже на древней Ярославской земле.

После избрания патриарха Тихона, митрополит Агафангел становится его ближайшим помощником. 9 мая 1922 года патриарх был привлечен к уголовной ответственности по делу об изъятии церковных ценностей. 12 мая он направил председателю ВЦИК М. И. Калинину письмо с следующим содержанием: «Ввиду крайней затруднительности в церковном управлении, возникшей от привлечения меня к гражданскому суду, почитаю полезным для блага Церкви поставить временно, до созыва Собора, во главе Церковного Управления или Ярославского митрополита Агафангела (Преображенского), или Петроградского Вениамина (Казанского)»¹. Но вскоре, в виду отказа в сотрудничестве с обновленцами, митрополита Агафангела арестовывают.

* Вологодская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Письмо Святейшего Патриарха Тихона Председателю Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета М. И. Калинину. 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.: Изд-во ПСТГУ, 1994. С. 213.

В самом начале 1926 года, в жизни Русской Церкви начали появляться так называемые правые иерархические группы, которые болезненно волновали жизнь Церкви. На нынешний момент, спустя век, мы благодаря дошедшим до нас документам и воспоминаниям, можем судить о той ситуации, которая складывалась в жизни Церкви. Конечно, расколы бывают разные, и невозможно сравнивать обновленческий раскол и, например, оппозицию митрополита Кирилла (Смирнова) или митрополита Агафангела. В данном случае историей и используется понятие «правые расколы. Но они продолжали, во всяком случае, как они считали, находиться в лоне Церкви, но не могли согласиться с политикой заместителя Патриаршего Местоблюстителя, митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского).

В августе 1925 года срок заключения митрополита Агафангела подошел к концу. «В это время секретный отдел ГПУ строил дальнейшие планы раскола Русской Православной Церкви. <...> Преследуя цель раскола и уничтожения Церкви, ГПУ отводило в этом замысле место и митрополиту Агафангелу. Предполагалось в нужный момент предложить ему как второму кандидату вступить на пост Патриаршего Местоблюстителя в соответствии с завещанием Патриарха Тихона, с тем, чтобы якобы спасти Православную Церковь от анархии и церковной разрухи, а на самом деле породить этим еще один раскол»². Лично Тучков³ в беседе с митрополитом Агафангелом уверяет его, что власти доверяют ему больше чем кому-либо другому, и у него больше прав на патриарший престол, чем у митрополита Сергия. В результате 18 апреля 1926 года появляется послание, в котором митрополит Агафангел извещал всероссийскую паству о вступлении в должность Местоблюстителя, согласно Завещанию патриарха Тихона. Основанием для этого он полагал в том, что он является старейшим по хиротонии архиереем и, конечно же, кандидатом, согласно Завещанию. Но авторитетных оснований у митрополита Агафангела не было. Поэтому митрополит Сергий вступает в переписку с новым претендентом на должность Патриаршего Местоблюстителя. Параллельно он ведет

² Дамаскин (Орловский), игум. Священноисповедник Агафангел (Преображенский), митрополит Ярославский. [Электронный ресурс]: <http://www.fond.ru/userfiles/person/981/1307256969.pdf>.

³ Чекист, начальник шестого (антирелигиозного) секретного отдела Объединённого государственного политического управления. См.: академик [Электронный ресурс]: http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1151094#cite_note-6.

переписку с Местоблюстителем, которому извещает о намерении митрополита Агафангела. Митрополит Петр в ответном письме сообщает о том, что считает нужным остаться в должности Местоблюстителя, а митрополит Сергей, соответственно, в должности заместителя. Этим самым Местоблюститель пытается сохранить мир в Церкви, понимая, что если передаст управление митрополиту Агафангелу, то последствия и реакция других архипастырей будут неизвестны. Митрополит Агафангел, в свою очередь, из Ярославля пишет письмо митрополиту Сергию и делает распоряжение, относительно возглашения своего имени за богослужением. Митрополит Сергей пишет ответное письмо. Он объясняет митрополиту Агафангелу, что в Завещании патриарха Тихона не было ни слова о том, что кандидат принимает власть временно, до возвращения старейших кандидатов, то есть полнота власти преемника остается за ним и после возвращения старейших кандидатов. Тем самым, митрополит Петр является законным Местоблюстителем. И освободить его с этой должности возможно лишь собором архиереев. Даже при том, что Местоблюститель фактически лишен возможности управлять Церковью, он не отказывался от своих прав и обязанностей. Митрополит Агафангел был не согласен с доводами заместителя Местоблюстителя, считая, что митрополит Сергей неправильно понимает завещание Святейшего Тихона и просто не желает отдавать ему власть управления.

Интересно подумать над тем, какие цели преследовал митрополит Агафангел и чем он руководствовался в данной ситуации? Нам известно, что в течении четырех лет (с 1922 по 1926 гг.) митрополит Агафангел находился в ссылке в Сибири. Соответственно, об истинном положении дел в Церкви он не мог знать, или знал, но в искаженном виде. Есть предположение, что он находился под воздействием враждебных Церкви лиц и даже живоцерковников. Из этого следует, что митрополит Агафангел мог быть осведомлен лишь о том, что Патриарший Местоблюститель митрополит Петр находится под арестом и лишен возможности управлять Церковью. А заместитель Местоблюстителя, в свою очередь, не имеет ни канонических оснований, ни авторитета Церковного. Эту мысль можно проследить и в послании митрополита Агафангела. И в итоге он решает принять на себя Церковное управление, считая, что препятствий ни с чьей стороны не будет. Соответственно, «митрополит Агафангел вступил в исполнение своих обязанностей как Патриарший Местоблюститель

не по какому-либо недоразумению, а с полным сознанием правоты своего дела»⁴.

Для митрополита Сергия это выступление видного иерарха было новым ударом. Налицо прямое посягательство на права Местоблюстителя, которое несомненно вело к новому расколу. В письме митрополиту Агафангелу, заместитель Местоблюстителя указывает, что права митрополита Агафангела являются спорными, если не сказать, антиканоничными: «конечно, если бы Ваши притязания на местоблюстительство были для всех очевидны и бесспорны, я бы ни минуты не колебался передать Вам управление, несмотря на нежелание митрополита Петра, но дело в том, что послание Ваше бесспорных оснований в пользу Ваших прав не представляет...»⁵, и далее митрополит Сергей разъясняет некоторые положения Поместного собора 1917 — 1918 гг. и последующие акты патриарха Тихона о местоблюстительстве. Но митрополит Агафангел посчитал, что заместитель Местоблюстителя неправильно понимает Завещание патриарха Тихона. Для урегулирования назревавшего конфликта иерархи решаются на встречу, которая состоялась 13 мая 1926 года. После долгих дискуссий, митрополит Агафангел продолжал оставаться при своем мнении, ссылаясь на определения Поместного Собора. Такое упорство заставило заместителя Местоблюстителя усомниться в своей памяти. Митрополит Сергей пытался уговорить его отсрочить свое вступление в управление Церковью до окончания следствия по делу митрополита Петра. Митрополит Сергей желал проверить определения Собора, на которые ссылался митрополит Агафангел и надеялся, что последний, ознакомившись с положением дел в Церкви, «откажется от своего полезного для Церкви начинания»⁶.

То, к чему пришел митрополит Сергей при проверке решений Поместного Собора, мы можем видеть из письма на имя управляющего Московской епархии, епископа Серпуховского Алексия (Готовцева). Владыка Сергей, повествуя о событиях, связанных с митрополитом Агафангелом пишет, что последний не имеет канонических прав на церковное управление ни по решению Поместного Собора,

⁴ Иоанн (Снычев), митр. Церковные расколы в Русской Церкви. — Самара 1997. С. 121.

⁵ Письмо Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) к митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 457.

⁶ Иоанн (Снычев), митр. Указ. Соч. С. 125.

ни по распоряжению патриарха Тихона, которое утратило свое значение после освобождения патриарха.⁷ Митрополит Сергей немедленно уведомил митрополита Агафангела, о своих выводах. 24 апреля владыка Агафангел ради сохранения мира в Церкви решает отказаться от своих притязаний. Действия митрополита Сергия поддерживал и епископат Русской Православной Церкви. Эта поддержка ясно выражается в «Определении двадцати четырех епископов» от 24 мая, в котором говорится, о том, что единственным Местоблюстителем Патриаршего Престола Российской Православной Церкви признается только митрополит Крутицкий Петр. Освободить его от этой должности может только Собор архиереев. Притязания митрополита Агафангела являются антиканоничными, а значит, митрополит Сергей вправе наложить на него прещение.⁸ Определение было отправлено митрополиту Агафангелу для ознакомления.

И вроде бы казалось, возникшая ситуация начала разрешаться, но неожиданно возникает новое обстоятельство, коренным образом изменяющее положение дел. 31 мая митрополит Агафангел получает письмо митрополита Петра, в котором Местоблюститель, для устроения мира, решает передать права Местоблюстителя митрополиту Агафангелу, «а от митрополита Нижегородского Сергия права Патриаршего Местоблюстителя я отнимаю с тем, чтобы митрополит Сергей выдал немедленно Советской Власти свой письменный отказ от прав Патриаршего Местоблюстителя⁹». Вопрос об окончательном определении Местоблюстителя митрополит Петр утвердил решить по возвращении из ссылки митрополита Кирилла. Получив письмо, митрополит Агафангел решает оповестить о нем заместителя Местоблюстителя, лично пригласив его в Москву. 1 июня он принимает Патриаршую канцелярию.

⁷ См.: Письмо Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) на имя управляющего Московской епархией, епископа Серпуховского Алексия (Готовцева). Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 468.

⁸ См.: Определение двадцати четырех епископов по существу письма-запроса Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия от 24.05.1926 о мерах канонического воздействия на незаконное притязание на местоблюстительство со стороны митрополита Ярославского Агафангела. Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 476–477.

⁹ Иоанн (Снычев), митр. Указ. соч. С. 131.

Однако спустя неделю, после принятия канцелярии, митрополит Агафангел официально уведомил власть об отказе от должности Местоблюстителя. Митрополит Петр в своем письме владыке Агафангелу определяет, что «В случае отказа Вашего Высокопреосвященства от восприятия власти Местоблюстителя или невозможности ее осуществления, права и обязанности Патриаршего Местоблюстителя возвращаются снова ко мне, а замещение к митрополиту Сергию¹⁰». 12 июня владыка Агафангел отправил письмо митрополиту Петру, в котором приводит следующие слова: «Искренне благодарю за выраженное Вами мне доверие. Но принять на себя обязанности Местоблюстителя Патриаршего Престола не могу в виду преклонности лет и расстроенного здоровья. При сем позволяю себе рекомендовать Вашей святине передать вместо меня Патриаршее Местоблюстительство первоиерархам Кириллу, митрополиту Казанскому, или Арсению, митрополиту Новгородскому¹¹». Митрополит Агафангел смог сделать верное решение, «уклониться от зла и сотворить благо».

Но в конце 1927 года вновь возникло несогласие между митрополитами Сергием и Агафангелом. Главной причиной этого является «Декларация¹²» митрополита Сергия, которая не была принята Ярославским духовенством. «Митрополит Агафангел считал, что, митрополит Сергий, по сравнению с ним как более молодой, энергичный и мудрый иерарх, лучше и надежнее сумеет провести корабль Русской Церкви среди церковных бурь к тихой пристани¹³». Но события 1927 года резко переменили взгляды митрополита Агафангела на заместителя Местоблюстителя и на его деятельность. Его смутило учреждение Временного

¹⁰ Письмо Патриаршего Местоблюстителя митрополита Крутицкого Петра (Полянского) к митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 472.

¹¹ Иоанн (Снычев), митр. Указ. соч. С. 133.

¹² Послание заместителя патриаршего местоблюстителя, митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и временного при нем Патриаршего Священного Синода («Декларация» Митрополита Сергия). Датировано 16/29 июля 1927 года. Было опубликовано 18 августа 1927 года в «Известиях». Официальный документ представлял собой листовку размером 53 x 36 см, изданную тиражом 5000 экземпляров. Ее разослали по приходам. Около 90% приходов возвратили декларацию отправителю. Именно по причине этого почти всеобщего отказа, правительство и решило опубликовать декларацию в «Известиях». См.: энциклопедия «Древо» [Электронный ресурс]: <https://drevo-info.ru/articles/2463.html>

¹³ Иоанн (Снычев), митр. Указ. соч. С. 140.

Патриаршего Синода в мае 1927 года и курс церковной политики, указанный в «Декларации». Владыка решает прекратить административное общение с митрополитом Сергием, считая его небезопасным для себя и для паствы. Его поддержали и Ярославские викарии: архиепископ Угличский Серафим (Самойлович), управляющий Любимским викариатством архиепископ Варлаам (Ряшенцев) и епископ Ростовский Евгений (Кобранов). В это же время в Ростове временно проживал митрополит Иосиф (Петровых), внесший свой вклад в дело раскола. О своем решении архиереи уведомили 6 февраля 1928 года митрополита Сергия. Этот документ в некоторых источниках именуется как «Акт об отделении Ярославских архиереев от митрополита Сергия (Страгородского)¹⁴». Основным вердикт заключается в том, что епископы Ярославской области отделяются от митрополита Сергия и отказываются признавать за ним и за Временным Патриаршим Синодом право на высшее управление Церковью. Но они продолжают считать себя чадами Русской Православной Церкви и признают за митрополитом Петром права на местоблюстительство.¹⁵

Для митрополита Сергия стало полной неожиданностью новое оппозиционное движение. Он отчетливо понимал ту угрозу, возникшую в связи с Ярославским расколом. Заместитель Местоблюстителя немедленно созывает Временный Патриарший Синод¹⁶, на котором обсуждается заявление Ярославских архипастырей. Синод, не теряя надежды на вразумление, и, считая, что вышеуказанные события произошли по причине незнания настоящих сторон Церковной жизни, решает прибегнуть к вразумлению отколовшейся стороны. В письме к Ярославским

¹⁴ См.: Заявление группы Ярославских архиереев к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Нижегородскому Сергию (Страгородскому) об административном отмежевании от него и его Патриаршего Священного Синода. Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 573–574.

¹⁵ См.: Там же.

¹⁶ Временный Патриарший Священный Синод, совещательный коллегиальный орган при митрополите Сергии (1927–1935). Членами Синода были: митрополит Тверской Серафим (Александров), архиепископы Костромский Севастиан (Вести), Вологодский Сильвестр (Братановский), Звенигородский Филипп (Гумилевский), Хутынский Алексей (Симанский), епископ Сумский Константин (Дьяков). В состав Синода Заместитель Местоблюстителя включил также митрополита Новгородского Арсения (Стадницкого), пребывавшего уже много лет в ссылке в Туркестане и лишенного права выезда оттуда, а также только что выпущенных тогда на свободу архиепископов Самарского сщмч. Анатолия (Грисюка) и Вятского Павла (Борисовского). См.: энциклопедия «Древо» [Электронный ресурс]: <https://drevo-info.ru/articles/27155.html>.

архиереям, заместитель Местоблюстителя указывает на то, что «ни веры святой мы не предаем, ни от свободы церковной мы не отрекаемся и не намерены отречься...»¹⁷ Никаких ответов со стороны Ярославских архиереев не последовало. В связи с этим, митрополит Сергей созывает заседание Синода, для принятия более строгих мер. 27 марта вышло постановление о лишении кафедр всех протестующих епископов, в том числе Ярославских викариев. Учитывая возраст и заслуги митрополита Агафангела, Синод не тронул его личности, в надежде на примирение. Архиепископ Вятский Павел (Борисовский) в личной встрече изложил митрополиту Агафангелу постановление Синода. Увещания смогли найти отклик в сердце митрополита Агафангела, он решает изменить свое отношение. В письме, отправленном митрополиту Сергию явно прослеживаются шаги примирения. 11 апреля выходит постановление Синода по «делу о нестроениях в Ленинградской, Ярославской, Вятской и Воронежской епархиях». Так как митрополит Агафангел пользовался большим уважением во всех церковных кругах, заместитель Местоблюстителя не угрожает ему отлучением или запрещением, а предупреждает об опасности, которая может возникнуть в результате его деятельности. Письмо к митрополиту Агафангелу проникнуто братской любовью. 10 мая после обсуждения письма митрополита Сергея, Ярославские иерархи отправили краткий ответ, в котором поясняя основные свои позиции, указывали, что они считают себя находящимися в лоно Церкви, никакого раскола они не желали учинять и не учиняли, но распоряжения Заместителя, смущающие их принять не могут.¹⁸ Митрополит Сергей, не теряя надежды на вразумление Ярославских иерархов, вновь посылает к ним делегацию из архиепископа Иувеналия (Масловского) и протоиерея Владимира Воробьева. И уже после беседы с ними, митрополит Агафангел окончательно примиряется с митрополитом Сергием. Через пять месяцев, после примирения, митрополит Агафангел отошел ко Господу. Все другие последователи митрополита Агафангела (за исключением митрополита Иосифа) примирились с митрополитом Сергием: епископ Серафим и епископ Варлаам в 1928 году, а епископ Евгений в 1933 году.

¹⁷ Письмо Заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) к митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Акты святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. С. 576–577.

¹⁸ См.: *Иоанн (Снычев), митр.* Указ. соч. С. 157–158.

Нельзя сказать, что Ярославский раскол внес большую смуту в Церквю или имел большое влияние. Раскол являлся административным и носил исключительно местный характер. Митрополит Агафангел был недоволен нарушением, как он считал, рамок возможностей, которые может исполнять заместитель Местоблюстителя. Каждый человек склонен совершать ошибки, важно вовремя понять их, и, если возможно, исправить. Митрополит Агафангел смог в результате осознать тот факт, что высшее Церковное управление на момент излагаемых событий находилось в крайне затруднительном положении, ввиду внешних и внутренних давлений. И Церковный корабль, под управлением митрополита Сергия держится в буре житейского моря. Его действия подчеркивают то, как сильно митрополит переживал за Церковь. Он не желал производить раскола, он пытался найти верный путь, ведущий к сохранению Церковного корабля. Этим самым мы можем оправдать его действия.

Источники и литература

1. 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.: изд-во ПСТГУ, 1994. — 1064 с.
2. *Дамаскин (Орловский), игум.* Священноисповедник Агафангел (Преображенский), митрополит Ярославский. [Электронный ресурс]: <http://www.fond.ru/userfiles/person/981/1307256969.pdf>.
3. *Иоанн (Снычев), митр.* Церковные расколы в Русской Церкви// митрополит Иоанн (Снычев). — Самара, 1997. — 368 с.
4. http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1151094#cite_note-6.
5. <https://drevo-info.ru/articles/27155.html>.
6. <https://drevo-info.ru/articles/2463.html>.

В. И. Штец*

ИДЕЯ ВЕРХОВНОГО БОГА В КОНТЕКСТЕ ГЕНОТЕИЗМА

Доклад посвящен теме Верховного Бога в разных религиозных воззрениях. Его целью является проследить место Верховного Божества в нескольких религиозных концепциях, а именно:

- монотеистических: иудаизм, христианство, ислам
- политеистических: индуизм, буддизм, анимизм.

В самом начале, стоит обозначит термин «религия».

Слово «религия», по одной из версий, происходит от латинского «religio» — что в переводе означает «совестливость, благочестие, святость, обязанность, должность, уважение, почитание». В частности, так считали Цицерон, Ливий, Юлий Цезарь и другие классические римские писатели. Христианский апологет и писатель Луций Целий Фирмиан Лактанций дает более точное определение понятию «религия» — «religare» — что в переводе значит «связывать разорванное, соединять». Он отмечает: «Для человека не остается иной надежды, кроме того, чтобы отречься от заблуждения и суеты, познать Бога и служить Ему. Нашим долгом является следование правилам правды и догматам истинной религии. Мы произведены на свет с тем условием, чтобы воздавать подобающую честь Богу, нас сотворившему. К сему мы должны всегда стремиться и прибегать и сими узами благочестия связаны мы (religati sumus) с Богом. Отсюда происходит и самое имя религия. Оно происходит от уз, соединяющих нас с Богом: чрез благочестие Он привязал (religaverit) нас к Себе с тем, чтобы мы служили Ему, как Господу, и повиновались Ему, как Отцу» Такого же мнения придерживался и блаженный Августин.¹

И так, из вышеописанного можно сделать вывод, что религия — это способ или совокупность способов достижения человеком богообщения, связи с Богом.

Далее следует определить термин «генотеизм».

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Бушкевич Т., *прот.* Религия. Ее сущность и происхождение // azbuka.ru / URL: https://azbuka.ru/otechnik/Timofej_Butkevich/religija-ee-sushnost-i-proishozhdenie-kniga-1/ (дата обращения: 05.01. 17).

Рассмотрим учение генотеизма как одну из первых религиозных форм поклонения человечества с точки зрения нескольких ученых.

Сам термин состоит из 2 слов (греч. *henos* – один и *Theos* – Бог).

Термин, введенный в употребление Максом Мюллером, обозначает такое состояние религиозного сознания, при котором из пантеона многочисленных богов или божеств почитается или выделяется один самый верховный и могущественный бог.

Генотеизм отличается от монотеизма тем, что выделение одного самого могущественного бога не исключает почитания и поклонения другим богам из имеющегося пантеона.

М. Мюллер считал, вера заключалась в том, что при наличии многочисленного сонма богов, каждому отдельному божеству, когда к нему обращаются с молитвой, приписываются свойства не только верховного, но и отдельного божества. Как можно наблюдать в Ведах – древнейших религиозных книгах индусов, бог Варуна, в обращенных к нему молитвах изображается как верховный и безграничный владыка мира, которому подчинены боги и все живущие, и который управляет миром как полновластный и державный господин. Он единственный, и равного ему нет. Но в молитвах, которые обращены к другим божествам (Индре, Агни, Митре и т. д.), те же самые свойства усваются и этим богам. Таким образом, каждое божество становится единственным и верховным в представлении тех, кто им поклоняется и обращается с молитвою. А все остальные боги пантеона отступают на задний план и становятся второстепенными и подчиненными.

Как же возник генотеизм?

Русский религиозный мыслитель Владимир Соловьев так описывал возможную причину возникновения генотеизма: «Его возникновение думают объяснить тем, что на первых порах боги не были достаточно фиксированы и обособлены, так что каждый смешивается со всеми и все сливались в одном». Весьма возможно, что здесь обнаруживается туманное сознание, не сформировавшаяся вера или неясное предчувствие единого божества, обнимающего и проникающего весь мир, хотя и проявляющегося в многообразных видах. Можно сказать, что древний человек всюду искал одного Бога, но перед его малоразвитым сознанием было столько существ, претендовавших на положение этого верховного божества, что он не мог остановиться окончательно ни на одном.²

² Смирнов А. В., *прот.* Курс истории религий. Казань: 1908. — С. 35-36.

Идея Верховного Бога в анимизме

Анимизм означает «вера в духов». Таким образом, можно заключить, что анимисты — это те люди, которые верят во множество различных богов и духов. Гром и дождь, порча посевов или скота, болезни, такие как оспа и дизентерия, по поверью так же вызываются духами. Анимисты почитают духов своих умерших отцов, и обращаются к ним с молитвами о помощи.

Анимисты знают Великого Бога и взывают к Его имени, но они полагают, что Он далеко от них и нечасто вмешивается в дела людские. Многие фольклорные рассказы повествуют о том, что сначала Бог был рядом с людьми, но из-за их проступка удалился от них. В одной из таких историй рассказывается, как женщина толкла батат, ударяя палкой по небу, и Бог, разгневавшись, ушел из мира мужчин и женщин.

Анимисты думают о великом Боге, как о пребывающем высоко, вдали от людей и управляющим миром. Это напоминает момент из Священного Писания, где афиняне поклонялись такому же «Невидимому Богу», и апостол Павел, желая обратить их сердца к истинному Творцу, дает нам очень важный аспект в диалоге с анимистами, говоря, что «Невидимого Бога» можно узнать через Иисуса Христа. (Деян.17:23)³

Идея Верховного Бога в буддизме

В буддийских писаниях встречаются места, в которых высказывается желание исследовать вопрос о первопричине всего, или утверждается ее непознаваемость. Когда Будду спросили: «Вечен ли существующий мир или нет, то он не дал ответа, посчитав, что он не принесет никакой пользы. Всякое бытие существует в зависимости от некоторой причины, но сама причина бытия не может быть открыта». Подобного рода высказывания показывают, что учение Будды удаляют человеческую мысль от всякого представления о Боге. Все беседы, записанные в «Сутте», не дают ни малейшего намека на Бытие Бога Творца. Будда если и не был прямым атеистом, то по крайней мере являлся агностиком, т. е. он не говорил: «я знаю, что нет никакого Бога», но своим учением он выражал следующую мысль: «Я не знаю, существует ли какой — ни будь Бог, а если Он непременно должен быть, то это меня не касается».

³ Коуттс, Дж. Наша и их вера // Много богов и много господ (Анимизм). СПб.: 1992. — С. 10-14.

В буддийских книгах не мало упоминается о богах — Индре, Бrame, Агни и других, но нигде не говорится о Боге всеедином. Это не значит, что Будда отрицает бытие остальных богов, в которых верили его соотечественники. Он только допускал возможность их существования, согласно с народными представлениями о них. Более того, Будда поощрял своих учеников, которые еще не достигли высшего уровня, понуждая их совершать добрые дела, для того, чтобы после возрождения они смогли получить членство в обществе этих богов.

Однако стоит отметить, что все божества буддийского пантеона являются прежними божествами индусов, и в религиозной иерархии они занимают позицию ниже самого Будды. Ведь они не являются творцами, и также подвержены трансформации. Они — конечные существа, только высшего, сравнительно с человеком порядка. Эти боги, как и человек подвержены изменямости и смерти, греху и нравственной слабости. Человек мог подняться до высшего места, где обитают боги, а последние могли ниспасть в низшую преисподнюю. Миры где обитают боги должны погибнуть, подобно человеческому миру, и даже если бы они пожелали достигнуть спасения и избавления, то шансов сделать это у них не больше, чем у дождевого червя. Отсюда становится понятным, почему боги представляются пользующимися проповедью Будды и внимающими его наставлениям. Обладая человеческим величием, силою и мудростью, они ставят себя в служебное отношение к Будде, в сравнении с которым исчезла вся их сила, вся мудрость, все величие. А если так, тогда возникает вопрос, для чего поклонятся таким богам. Они существуют, но мир произошел помимо их власти и воли, он держится своими силами без их вмешательства. Им не воздается поклонение потому что они сами поклоняются перед тем человеком, который путем чистой жизни и созерцания достиг просветления перед Буддой.

Вместе с этим, зашедший в любой тибетский храм поражается обилию изображений различных божеств. Исследователи так и не смогли подсчитать общее количество различных Будд, Бодхисаттв, божеств и святых, почитаемых в Тибете. Установлено только, что общее их число превышает три тысячи, и каталоги их изображений занимают многие тома.

Здесь стоит отметить, что если последователи буддизма, особенно северного, верят в существование личного Бога, то они допускают ошибку, они противоречат писаниям своей конфессии. Если люди самого Будду сделали богом, и даже как в Тибете, выдумали верховного Будду, из которого путем эманационного процесса произошли

все человеческие Будды, — то, конечно, это не будет доказательством того, что учение о Боге в собственном смысле этого слова принадлежит буддизму как системе. Ведь сам Будда, когда его спросили: «Я не бог или дух, но простой человек, ищущий покоя, а потому исполняю правило аскетической жизни».⁴

Идея Верховного Бога в индуизме

Индийские мыслители сходятся на том, что все боги являются проявлениями Единого. В священном писании индусов, в книге «Риг-Веда» говорится, что «Он один», хотя мудрецы называют его различными именами.

В сборнике молитв, наставлений и размышлений множества поколений «Упанишадах» мы обнаруживаем вероучение о том, что Бог имперсонален. Мы не можем правильно называть Его «Отец» или «Царь».

Большинству людей трудно мыслить о безличном Верховном Существо. Позднее в индуизме мы находим представление о Боге как личности. Он даже появляется на земле в человеческой (или животной) форме из любви к человеку. Таково учение другого великого индусского произведения, «Бхагавад-гиты». Здесь Кришна, возничий колесницы, является Богом Вишну в человеческой форме.

Согласно вере индусов, это может происходить много раз, тогда как христиане полагают, что это случилось лишь однажды — в Иисусе Христе.

Индусская мысль о Верховном всегда подразделялась на две школы. Некоторые говорят, что Он имперсонален и разумом не познается. Так думал Шанкара — индийский мыслитель, религиозный реформатор и полемист в средние века и выразил свои идеи в учении «Веданты». Саврвепалли Радхакришнан, в прошлом президент республики Индия писал, что «личностный Бог не имеет значения... для высшего понимания». С другой стороны, Рамануджа — реформатор средневекового индуизма учил, что Бог есть любовь, и души будут любить Его в вечности, а не просто поглотятся Всевышним как река, впадающая в море. Махатма Ганди, основатель нынешней Индии, думал о Боге как о любящем Отце. В своем поклонении он воспевал христианские, индусские и мусульманские гимны.

⁴ Буддизм. Учение старцев. Почему буддизм не признает идею Творца? // theravada.ru / URL: http://www.theravada.ru/Life/Vopros/bog_tvorets_i_buddism.htm (дата обращения: 09.03.17).

Западному человеку эти противоречия могут казаться странными, хотя многие индусы возразили бы, что все это просто способы видения одной и той же истины. Однако та идея, что Верховный имперсонален, является, как говорит К. М. Сен «продуктом более зрелого ума».

При этом он допускает, что для обычного человека этот «путь знания» слишком сложен. Большинству людей необходимо любить и служить личностному Богу. В индуизме существует множество богов и богинь, но основными объектами поклонения являются Вишну Шива и Брахма. Вишну — «всеобъемлющий», в индуизме один из важнейших и наиболее почитаемых богов; вместе с Шивой и Брахмой он составлял божественную триаду.

В заключении приведем притчу, которая демонстрирует «роли» богов в иерархии иудаистского пантеона.

Когда к индускому проповеднику и философу Мадхвачарье подошли с вопросом, почему в индуизме такое многообразие богов, он попросил одного из учеников принести кокос и начал свой ответ с вопроса: «Что это, уважаемый?» Собеседник тут же ответил, что перед ним кокос. Тогда Шри Мадхва разбил кокос и показал на оставшиеся части — «А это что?» Ответ был все тем же. Суть этого примера в том, что, упоминаемые и восхваляемые в Ведах 1000 имен Вишны (Дэвы, Анги, Чакры, Нандаки и т. д.) — являются частями вселенского Тела Всевышнего. Именно так поясняется в древнеиндейском тексте — Пуранах. Если внимательно прочитать перевод этих имен, то можно увидеть, что они выполняют различные функции единого Вселенского Тела Божества, подобно тому, как наши части тела, выполняя различные задачи, остаются частями единого организма. Брахма созидает, Индра правит райскими мирами, Агни — уста, поглощающие жертвенное, и т. д. Потому говорится, что поклоняющийся им, пусть даже без правильного понимания, в конечном итоге, все равно поклоняется единственному Богу.⁵

Идея Верховного Бога в иудаизме

В раввинском иудаизме Бог един. Он создатель неба, земли, и всего, что есть на небе и на земле Он гарантирует единство вселенной, которое проявляется в последовательности и связанности законов развития мира. Бог также создал первого мужчину и первую женщину, этот

⁵ Энциклопедия мифологии. Вишну // godsbay.ru / URL: <http://godsbay.ru/orient/vishnu.html> (дата обращения 02.02.17).

уникальный источник, подтверждающий его единство с родом человеческим. Хотя Бог онтологически абсолютно отделен от сотворенного им мира и хотя он поставил человека превыше всего живого, он продолжает интересоваться миром. Трансцендентность Бога совсем не исключает его имманентности и его постоянного присутствия везде и во всем. Бог активно вмешивается в жизнь и оказывает постоянное и всеобъемлющее влияние на эволюцию мира. Возможности исторического развития ограничиваются рамками, установленными бесконечной властью Бога, который наделил человека свободой воли. Но Бог не только создатель мира, он — главное действующее лицо истории. Если Бог может творить чудеса и влиять на естественное развитие вещей, то он может также вмешиваться и в ход исторических событий. Бог вступает в диалог с человеком и ждет, что последний будет признавать и почитать его. Бог раскрывается перед человеком через свои созидательные деяния, через чудеса, которые он творит, через свое покровительство. Бог предстает перед человеком как законодатель. Он заключает первый союз со всем человечеством в лице Ноя и его потомков, лотом второй союз с одним человеком — Авраамом — и с избранным им народом Израиля. Этому народу он отдает во владение землю и передает Тору — Божественный закон, закон моральный и закон культурный. Исполнение народом Израиля положений Завета означает признание Божественного господства и осознание своей священной миссии, от исполнения Завета зависит отношение Бога к израильтянам, а его несоблюдение влечет за собой суровую кару: лишение земли, изгнание и рассеяние по свету. Искреннее покаяние может смягчить или отменить наказание, поскольку Бог милостив и справедлив.

Конечно же, этот портрет «еврейского Бога» неполон и несколько искусствен. Тем не менее он позволяет выделить некоторые характерные черты и принципы. Представления евреев о божестве и еврейский образ жизни с Богом изменялись в ходе истории в зависимости от среды обитания и культурного фона.⁶

Идея Верховного Бога в христианстве

Еврейский монотеизм лег в основу христианского богословия, но понятие о Боге получило здесь особую этническую высоту.

⁶ *Аттиас, Ж.-К.* Энциклопедический словарь. Еврейская цивилизация. Бог. М.: Лори, 2000. — С. 21.

С представлением о Боге в христианстве соединяется представление не только о Творце и Владыке мира, но и любящем отце всех людей: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.» (Иоан. 3:16), поэтому каждый человек является сыном божьим и может дерзновенно обращаться к Нему с молитвенными словами «Отче наш».

В сравнении с таким представлением о Боге, учение ислама о едином Аллахе является каким-то сухим, отвлеченным, далеким от человеческого сердца. Даже еврейский Иегова рисовался в глазах почитателей скорее то милующим, то карающим свой народ владыкой, чем добрым любящим отцом. «Бог есть любовь» (Иоан.4:8), — вот самая высшая религиозная идея, и эта идея была открыта человеку только в христианстве.⁷

Идея Верховного Бога в исламе

В исламском вероучении, устроителем и создателем всего сущего является Аллах. Он никогда не имел детей и сам не был ни от кого рожден. Концепция всемогущества мусульманского божества строится на его неповторимости. Обращаясь к писанию мусульман, можно обнаружить, что там говорится о том, что только Аллах обладает качествами Бога и никто на него не похож. Имя Аллаха происходит от слияния двух слов: «аль» — определенный артикль (этот, тот, указание на конкретный объект) и «илях» — достойный поклонения. В буквальном переводе «Аллах» означает — тот, кому поклоняются. Концепция Бога в исламе Аллах непостижима для человека. Его сущность так глубока и широка, что смертным никогда не откроется суть их Бога. Мусульманин твердо верит, на все происходит по воле Аллаха. Творец Аллах наделен такими способностями, что ему под силу все изменить в любой момент.

Исламский Бог прощает своим людям грехи после того, как они покаются, заботится о них, помогает им. Касательно наказания за грехи, то Аллах всегда справедлив. По вероучению Корана, тот, кто исполнял волю Бога, и если приходилось, страдал за него, вел прилежный образ жизни, то такого человека после смерти ожидают райские сады после смерти. И напротив, тех кто не соблюдал заповедей Аллаха, перечил его воле ожидает наказание.

⁷ Смирнов А. В., *прот.* Курс истории религий. Казань: 1908. — С. 341.

Стоит отметить, что в отличии от других монотеистических богов, Аллах не обладает человеческими качествами. Так же, он не питает никакой симпатии к отдельным народностям, людям, расам. Он милостив лишь к тем, кто исполняет его предписания.⁸

ГЕНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ОТКЛОНЕНИЯ В МОНОТЕИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ

Но протяжении истории можно увидеть, что и иудаизм, и христианство и ислам склонялись в языческие верования.

Иудаизм

Среди религиозных представлений в различные моменты жизни богоизбранного народа довольно часто встречаются черты язычества. Чистая идея монотеизма, положенная в основу вероучения и нравоучения евреев, как хранителей откровенной религии весьма часто и сильно помрачалась у них языческими представлениями.⁹

По своему характеру идолопоклонство древних евреев можно разделить на два вида:

- неполное либо смешанное
- полное

Неполное идолопоклонство состояло в примеси к чистому служению единому Богу элементов язычества, которое помрачало первоначальную идею монотеизма. При этом виде идолопоклонства евреи не вполне делались язычниками, потому что предметом их религиозной мысли и чувства служил тот же Бог Откровения, Который при Синае заключил с ними завет, только с некоторыми свойствами языческого божества. В пример можно привести поклонение золотому тельцу, медному змию, или служение на высотах и под священными деревьями.

Полное идолопоклонство древних евреев являло собой заимствование от языческих народов их религиозные идеи и обряды. Оно так же исключало мысль об истинном Боге Откровения. Оно было всецело основано на языческой почве. Странники данного идолопоклонства представляли себе бога в контексте натурализма и материализма. Примеров такого

⁸ Бог в исламе // Вероучение // islam-today.ru / URL: <http://islam-today.ru/veroucenie/nasinausim/bog-v-islame/> (дата обращения: 03.03.17).

⁹ Пальмов М. Идолопоклонство у древних евреев. СПб., 1897. — С. 1.

вида поклонения в истории еврейского народа достаточно много. Здесь можно указать на служение Ваалу в разных его видах, Астарте, Ашере и другим.¹⁰

Христианство

В христианстве можно привести наглядный пример уклонения в политеизм после крещения Киевской Руси. Во времена правления князя Владимира славянское язычество было семейной религией. В каждой семье старший член отвечал за совершение религиозных обрядов. Таким образом, жрецов почти не существовало, и соответственно, было мало тех, кто бы ревностно защищал язычество. Много кто, принимая христианство по княжеской воле не находил его противным своей старой вере. В большинстве своем народ просто не понимал смысл таинства.

Христианство в домашнем быту, при его общем характере богослужения не мешало соблюдать семейные обряды. Поэтому в народном сознании смешалось язычество и христианство. Историки окрестили этот период двоеверием.

И здесь начинаются первые отклонения только что формально принявших новую веру христиан.

Двоевер по своему совместительству мог быть и закоренелым язычником, и благочестивым христианином. Соединяя много старых обрядов и верований язычества и христианства получалась своеобразная народная окраска, которая сохранялась и после правления князя Владимира. На пример, жития христианских подвижников двоевер интерпретировал как героические саги и эпосы, а самих святых он мог возвести в чин богов или полубогов. В их память на Руси устраивали жертвенные тризны и пляски. В то же время на вымышленные существа языческих верований распространились христианские обрядовые действия. Так домовому и лешему приносили освященные в храме пасхальные куличи и яйца. Существовал даже особый обряд христосования с самым злым из мифических обитателей славянского дома — ови́нником.

Даже в праздник Воскресения Христова было принято ходить со своей семьей по трущобам и буреломам, для того, чтобы громким криком донести «благую весть» о воскресении Иисуса Христа так называемым «хозяевам» полей, вод, лесов. Двоевер, смотря на колокольню, верил, что в ней обитает небезопасное и загадочное существо «колокольный ман».

¹⁰ Пальмов М. Идолопоклонство у древних евреев. С. 97.

Православная Церковь не разрушала некоторые языческие обряды. Церковь вкладывала в них христианское содержание. Так, праздник Коляды слился с Рождеством Христовым и Крещением. Сохранился и праздник Масленицы, который доныне отмечается перед Великим постом.

Но главное, что под воздействием православия изменился русский характер, представления о человеке и его месте в обществе, о природе и Боге.¹¹

Ислам

Разбирая тем многобожия в исламе, можно выделить 4 признака уклонения ислама в генотеизм. Более того, приведенные ниже материалы свидетельствуют об исламе как о монотеистическом воззрении (как принято считать в современности) с политеистическими корнями.

1. Аллах.

В первых семнадцати сурах, которые получил Мухамед, его бог имел множество имен: Ар-Рахман, Ар-Рахим, Малик, Куддус, Салам и прочие. Имя «Аллах» появилось уже после. Это был хороший ход со стороны Мухаммеда, чтобы переманить на свою сторону упрямых язычников. Сам же Мухамед не придумывал имя своему богу, а позаимствовал его из пантеона местных языческих богов. Тем самым, Мухамед продемонстрировал язычникам Мекки, что проповедуемый им бог является тем же самым, но главенствующим среди остальных. Этот пункт является отправной точкой нашего исследования ислама в контексте генотеизма.

2. Кааба.

Этот предмет являет собой субстанцию кубической фигуры. Во времена Мухамеда это был черный камень, и согласно рассказам самого пророка, его установили Авраам с Измаилом. Однако это тоже можно считать объектом языческого поклонения, т.к. проведенные археологические исследования показывают, что Кааба была построена за 40 лет до момента постройки Храма в Иерусалиме.

3. Пост.

В «Сахих» Аль-Бухари есть хадис под номером 3831. Вот его содержание: «Ашура (10-е число месяца Мухаррам) — день, когда постилось племя курайшитов в доисламский период невежества. Пророк

¹¹ Христианство и язычество // Богослов. ru // URL: <http://www.mir-slovo.ru/text/11035.html> (дата обращения: 07. 03.17).

тоже постился в этот день. Когда он переехал в Медину, он продолжал поститься в этот день и приказал делать это мусульманам. После того, как был предписан пост Рамадан, пост в день Ашура стал необязательным — по выбору людей.

4. Запретные месяцы.

В Коране есть три упоминания о запретных месяцах, во время которых нельзя вести войны и охотиться вокруг Каабы. Но нигде в Коране нет названий этих месяцев. Почему к столь важному закону Коран относится как поверхностно? Все дело в том, что эти же самые месяцы считались запретными и у язычников, поэтому не было нужды перечислять их, так как все арабы знали, о каких месяцах речь. Мусульмане, так же как и язычники, объявили эти месяцы запретными для войн и охоты по одной просто причине: это было время паломничества и торговых ярмарок. Люди стекались в Мекку и язычники договорились обезопасить всех на время проведения паломничества и торгов. Опять же, либо одна из поблажек язычникам, либо нежелание уходить от своих языческих корней и традиций.

Так или иначе, с таким богатым языческим наследием, ислам вряд ли может считаться «чистой религией, ниспосланной Аллахом», Мухаммед, как бы он не сквернословил в адрес язычников, вряд ли может считаться освободившимся от язычества, а мусульмане, как бы они отрицательно не отзывались о тех временах, должны помнить, что их ценности — языческие ценности, что их традиции — языческие традиции, и что большинство их установлений — языческие установления, и что не было то общество таким уж аморальным, диким и непристойным, каким его описывают мусульманские источники. Да, были в нем отрицательные стороны, как и в любом другом обществе, но были и положительные. И одно из положительных сторон этого общества — умение жить в мире с соседями. Язычники, христиане, иудеи и неверующие жили бок о бок с друг другом, дружили, соседствовали, торговали, пока не пришла мирная религия, положившая начало войнам между этими людьми, которые не прекращаются по сегодняшний день.¹²

Как видно из вышеуказанного материала, даже монотеистические концепции на протяжении истории многое заимствовали из политеизма. Это в первую очередь касается ислама, который своими корнями

¹² По следам богов. Языческие корни ислама // adinah.wordpress.com / URL: <https://adinah.wordpress.com/2014/03/05/proislam/> (дата обращения: 13.03.17).

уходит в политеизм. В случае христианства с иудаизмом — здесь иная ситуация: в силу своего невежества, недоверия к Богу, чувства богоставленности, люди часто уклонялись в языческие культы, за что и получали наказание.

Источники и литература

1. *Аттиас Ж.-К.* Энциклопедический словарь. Еврейская цивилизация. Бог. М.: Лори, 2000.
2. *Коуттс, Дж.* Наша и их вера // Много богов и много господ (Анимизм). СПб.: 1992. *Пальмов М.* Идолопоклонство у древних евреев. СПб. : 1897. — 390 С.
3. *Пальмов М.* Идолопоклонство у древних евреев. Спб: 1897.
4. *Смирнов А. В., прот.* Курс истории религий. Казань: 1908. — 457 С.
5. Бог в исламе // Вероучение // islam-today.ru / URL: <http://islam-today.ru/verouchenie/nacinausim/bog-v-islame/> (дата обращения: 03.03.17).
6. Буддизм. Учение старцев. Почему буддизм не признает идею Творца? // theravada.ru / URL: http://www.theravada.ru/Life/Vopros/bog_tvorets_i_buddism.htm (дата обращения: 09.03.17).
7. По следам богов. Языческие корни ислама // adinah.wordpress.com / URL: <https://adinah.wordpress.com/2014/03/05/proislam/> (дата обращения: 13.03.17).
8. Христианство и язычество // Богослов. ru // URL: <http://www.mir-slovo.ru/text/11035.html> (дата обращения: 07. 03.17).
9. Энциклопедия мифологии. Вишну // godsbay.ru / URL: <http://godsbay.ru/orient/vishnu.html> (дата обращения 02.02.17).

М. В. Шутко*

УЧЕНИЕ О БРАКЕ В КНИГАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Вечный союз двух людей, мужчины и женщины — вот так Библия характеризует брак, цель которого заключается в стремлении к единству духовному и физическому, дабы стать единым целым. Кульминацией сотворения мира есть установление брака; поэтому брак с этого момента становится важной чертой в жизни человека. Более того, сам библейский рассказ говорит о том, что понимание слова «человек» главным образом должно представлять единство между мужчиной и женщиной. Ведь человеку нужен «помощник», что свидетельствует нам *Быт 2:18–24*, т. е. человек будучи одинок не в силах исполнить то, что перед ним ставит Господь, задача состоит в возделывании и сохранении Божьего творения. Два совершенно разные по себе существа и, как мы видим, необходимо полное единение этих людей.

«Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» — эта заповедь у избранного народа почиталась религиозным основанием брака (см.: *Быт 1:28*). Главной ценностью брака считалось деторождение. В следствии этого допускался левиратный брак и полигамный брак, а число жен лимитировалось имущественным положением супруга. В полигамном браке находились и святые праотцы: Авраам и Иаков, цари Давид и Соломон. Также Закон Моисея не запрещал и наложничество (см.: *Втор 21:10–14; Суд 19:2 и др.*).

Вступление в брак

В древнеизраильском обществе прослеживаются следы практик древних народов, у которых было в порядке вещей относиться к женитьбе, как к отношениям купли-продажи. В 22 главе книги исход указывается минимальная плата за жену, которая называлась «могар». Эта стоимость уплачивается мужем отцу жены, в счет компенсации за отнятую у него рабочую силу. Но также мы знаем, что есть и другой вариант женитьбы — без уплаты денег, за свой личный труд, пример тому Иаков, трудившийся за Лию и Рахиль (*Быт 29*).

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

Законодательство Ветхого Завета гласит, что вступление в брак допустимо только при наличии некоторых условий, при отсутствии которых брак являлся непозволителен. Положение женщины в другом браке, физическая неспособность к сожительству в брачном союзе, родственные отношения желающих вступить в брак — это все являлось препятствием к семейным отношениям. Категорически запрещается вступать в узы брака людям, имеющим прямое родство или боковое родство во 2-й степени (например, между двоюродными братом и сестрой и даже между родным дядей и племянницей). Отдаленное же боковое родство не составляло препятствий к брачному сожительству.

В 22-й главе книги Исход имеется следующее указание, что если некий человек совратит и переспит с необрученной девушкой, то пусть заплатит выкуп, и также должен жениться на ней (см.: *Исх 22:16*). В 34-й главе очередное указание не брать в жены себе женщин из языческих стран, и сразу же дается объяснение: потому что они соблазнят в идолопоклонство сынов израильских (см.: *Исх 34:16*). Так как в большинстве случаев жены-язычницы переманивали мужей из народа Божьего в идолопоклонческую среду.

Что касается священнослужителей, так например, в 21-й главе книги Левит, в первой ее части, мы встречаем слова Господа, подробно описывающие характеристики той женщины, какую может взять себе в жены священнослужитель. В частности, это повеление гласит, что священнослужитель должен брать в жены себе целомудренную девушку из своего народа, также говорится, с какими не стоит связывать брачные отношения, а именно: вдовами, отверженными, блудницами, потому что это порочит семя того священника (см.: *Лев 21:13–15*). Если священники хотели служить Господу Богу и дальше, то им приходилось сохранять святость на протяжении всей своей жизни, а также содержать в чистоте своих детей, вот сколь велика необходимость достижения святости в семейной жизни в Ветхом Завете. В частности, в книге Левит даются подробные требования, как следует вести себя дочери священнослужителя, если она состоит в браке с *посторонним* или находится в разводе. Профессор А. П. Лопухин объясняет, что дочь священнослужителя, состоящая в браке, имеет право вкушать с их стола только если замужем за священником, в ином случае она утрачивала эту возможность, «и лишь вдовство или развод с ним и возвращение в дом отца-священника, как бы на положении девицы возвращало его ей»¹.

¹ Лопухин А. П., проф. Толковая Библия. В 4 т. Т. 1. Бытие — Притчи Соломона. СПб., 1904. — С. 479–480.

Только от священнослужителя Синайское законодательство (конец 2 тыс. до Р. Х.) неуклонно требует моногамного брака. Остальной народ израильского общества еще не был привлечен к этой норме. Однако, к эпохе Второго Храма (кон. 6 в. до Р. Х.) моногамный брак становится нормой жизни еврейского народа. Именно в это время полигамия становится редкостью, а в дальнейшем и вовсе исчезнет.

Предуготовляющим же событием к заключению брака у ветхозаветных евреев являлся брачный договор при свидетелях. Бракосочетание считалось семейным обрядом, в котором участие священников или левитов не было обязательным условием действительности брака.

Жизнь в браке

В первую очередь надо заметить, что женщина в израильском обществе в отличие от мужчины имела намного меньше прав, что его права в сравнение невозможно поставить. Ее положение в браке под главенством мужчины, уступает в сравнении лишь положению рабыни в их доме, так как рабыню разрешалось продать, что в случае с женой было запрещено (см.: *Втор 21:14*).

А теперь мы приступим к повелениям, непосредственно касающимся темы брака, которые встречаем в заповедях Декалога. *Не прелюбодействуй* — седьмая по счету из десяти заповедей, которая прямо говорит о неукоснительном ограждении чистого семейного союза от каких бы то ни было греховных влияний. Это Божественное повеление категорически не дает право человеку на различную связь конкретного характера за пределами своей брачной жизни. Так же, по сути, и в десятой заповеди повторяется смысл повеления седьмой заповеди, которая целиком гласит так: *«Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего»* (*Исх 20: 17*). Таким образом, в этом повеление, среди всего прочего, говорится и о жене, тем самым Господь остерегает человека от проявления неверности в семейной жизни. Получается так, что Бог снова повелевает сохранять святость и чистоту брачных отношений, но теперь эта ответственность полностью ложиться на плечи мужчины, так как обращение именно к нему. Но все же, эта заповедь в большинстве случаев понимается, как запрет на зависть своему ближнему, и это в свою очередь также правильно. Ведь мы с вами знаем, что чувство зависти проявляется не только в отношении материальных

благ того или иного человека, но так же и в отношении его второй половины, детей, и семьи в целом. Также история учит нас живыми примерами, что конечный итог зависти по отношению к жене ближнего есть грех прелюбодеяния. Один из примеров, это царь и пророк Давид, который посягнул на Вирсавию, жену своего военачальника Урии, тем самым согрешил невыполнением этой заповеди.

Вопрос, касающийся темы брака, в книгах Левит и Второзаконие уже имеет более обширный ответ и в этих книгах относительно первых двух говорится об определенных вещах, а именно посвященных брачной жизни, так как в них упорядочиваются конкретные моменты семейной жизни и дают на них разрешения, тем или иным повелением. К примеру, 12 глава книги Левит отвечает на вопросы, связанные с рождением детей, дней очищения матерей и правила посвящения детей Господу. 15-я глава книги Левит посвящена повелениям Господним насчет соблюдения плотской чистоты у мужчин и женщин, как в отдельности, так и состоящим в брачных отношениях. Эти ограничения связаны с тем, что следуя закону Божьему, брак не является исключением, так как супруги тоже обязаны выполнением правил для соблюдения определенных норм совместной жизни, так же и в аспекте духовной жизни брачного союза. К примеру, всеми нам известные ограничения в Христианской Церкви, относительно связей мужа и жены во время постов и иных важных событий в жизни, имели место уже в ту пору в среде израильского народа. В 18 главе книги Левит наиболее ясно и открыто по своей сути говорится о позволительных и непозволительных отношениях между людьми (в том числе, касательно отношений мужчины и женщины).

Тема сохранения брачной чистоты также частично изложена в 20-й главе. В этой же главе перечисляются те преступления, направленные против брака, в следствии которых в ветхом завете полагались наказания, связанные с побиением камнями.

Вот один из примеров данного повеления — это прелюбодейство с замужней женой, за что предаются смерти оба, соврашивший и изменщица (см.: Лев 20:10).

В 5-й главе книги Левит мы видим повеление Божие о том, что следует делать, если случается измена жены перед мужем. Господь говорит о совершении некоего обряда и исполнении закона о ревновании, который заключался в том, что жена, подозреваемая в измене, должна была выпить *горькую воду, наводящую проклятие*, и в случае, если она

невинновна, то останется невредима, в противном же случае, она будет проклята (см.: Чис 5:12–31). По словам профессора А. П. Лопухина: «Служа действительным наказанием виновной в прелюбодеянии, обряд ревнования являлся торжеством и успокоением для невинно заподозренной»². Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Устанавливается закон ревнования, чтобы и жена не могла быть оклеветана в прелюбодеянии, и виновная в прелюбодеянии не могла укрыться»³.

В строках 30-й главы книги Чисел говорится о муже, знавшем об обете или зароке, данном его женой, и если он молчал определенное время, то обеты входят в силу, но если муж, узнав о ее обете, отменит его, то обеты не обретают силу (см.: Чис 30:11–13). Глава семьи наделен правами Творца, роль мужа сопоставляется с Богом, Главой всего тварного и нетварного мира. Безусловно, что за такие обширные права соответствующая и ответственность.

В книге Притч первый раз вопрос о браке поднимается автором во второй главе: *Источник твой да будет благословен; и утешайся женою юности твоей, любезною ланью и прекрасною серною: груди ее да уповают тебя во всякое время, любовью ее услаждайся постоянно* (Притч 5:18-19). В этом отрывке автор ставит противовес любым искажениям всего семейного и полового влечения людей. Автор призывает людей наслаждаться семейной жизнью с единственной законной женой, проводя аналогию между женой и водоёмом или родниковым источником. Подобные аналогии приводятся автором, потому что он житель востока и знает, какое значение для населения имеет вода, иметь собственный колодец возле дома — это роскошь.⁴

Рассматривая представления автора о браке в книге Екклесиаста, мы понимаем, что эти представления будут кардинально отличаться от остальных. Многие прекрасные вещи, такие как красота, очень изменчивы, время уничтожает всё. В первых 9-и стихах 6-й главы Екклесиаст осуждает всё прекрасное, что может быть в жизни человека, богатство, долгую жизнь, которые приносят счастье и в семейной жизни, он даже не видит ничего хорошего в большой семье. «Екклесиаст продолжает развивать свою излюбленную мысль о неумении людей пользоваться

² Там же. С. 517.

³ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. В 12 т. Т. 6 кн. 2. СПб., 1900. — С. 627.

⁴ См.: Лопухин А. П., *проф.* Толкование Библии. Толкование на книгу притчей Соломоновых // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_23/5 (дата обращения: 02.09.2016).

богатством и, вообще, жизнью. Очень часто случается, что люди, обладающие большими богатствами, не извлекают из них никаких радостей. На их долю приходится лишь труды и заботы, а жизненные радости достаются другим»⁵.

Читая книгу Песнь Песней, речь заходит о половой любви, которая по словам А. П. Лопухина, отличается от любви кровной, но в плане интимности первая берёт за образец вторую. Отсюда следует, так как Жених не один раз называл невесту сестрой, так и невеста, желает ласк и теснейшего общения со своим Женихом, наподобие ласк брата и сестры. Жених (брат) должен главенствовать и учить невесту (сестру), а последняя должна дарить ему свою преданность и любовь.⁶

Говоря о пророках, надо сказать, что они в своей проповеди использовали многочисленные и различные методы и образы, которые должны были возбудить в Израиле чувство покаяния и стыда за свое «блудодеяние» — в том числе и брачные, которые должны были показать Израилю то, кем он на самом деле является — Возлюбленной «Невестой» Бога Яхве.

Зачастую в книгах пророков мы будем сталкиваться с нормами брака, заключенными в символизм брачных образов и эпизодов из семейной жизни, которые олицетворяют отношение между избранным народом и Богом. Пророки часто использовали идею брака, как символ, определяющий отношения израильского народа и Бога. Важнейшей причиной этого является взгляд евреев на сам брак, который, безусловно, имел сакральный смысл уже в ветхозаветный период. Как пишет прот. Н. Стеллецкий: «Брак и семейная жизнь израильтян в религиозном отношении были как бы необходимым предположением или условием служения Иегове. Все важнейшие теократические события израильской истории находятся в теснейшей связи с семейством»⁷.

Расторжение брака

Практика развода не приветствуется Богом, но все же имеет место на существование, как объясняет святитель Иоанн Златоуст, причиной тому было «низкое нравственное состояние тех, кому было позволено

⁵ Лопухин А. П., проф. Толкование Библии. Толкование на книгу Екклесиаста // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_24/1 (дата обращения: 02.09.2016).

⁶ Лопухин А. П., проф. Толкование Библии. Толкование на книгу Песнь Песней // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_25/1 (дата обращения: 02.09.2016).

⁷ Стеллецкий Н., свящ. Брак у древних евреев. Киев, 1892. — С. 1.

отпускать своих жен... Сердца тогдашних людей были столь жестоки, понятия так грубы, страсти так необузданы, что, снисходя к немощи их, нужно было сделать уступку, чтобы не подать повод к сильнейшим преступлениям»⁸.

В 24-й главе книги Второзаконие впервые упоминается разводное письмо, которое жена получала от мужа, бросившего ее. Дается повеление, которое разъясняет, как поступать женщине в таком случае (см.: *Втор 24:1–4*). Данное письмо давало право на следующий брак этой женщине. Говоря о разводе в Ветхом Завете, для большего понимания, следует обратиться к комментарию на эту тему блаженного Феофилакта Болгарского, который говорит: *«Моисей повелел, чтобы возненавидевший жену свою развелся с нею, чтобы не случилось чего-нибудь худшего, потому что возненавиденная могла быть и убита. Но таковой обязан дать разведенной разводную, так чтобы отпущенная уже не возвращалась к нему и не произошло смуты, когда он стал жить уже с другою»⁹.*

Ветхозаветный брак несовершенно и Господь Иисус Христос объяснял это человеческой греховностью: *«Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так» (Мф 19:8).*

Заключение

Высокий идеал брачных взаимоотношений мужчины и женщины, который присущ Священному Писанию, не так быстро входил в норму жизни людей. По началу народ израильский, как мы видим из библейской истории, крепко следует тем обычаям и представлениям, свойственным для ближневосточных народов и культур той эпохи. Прежде всего это относится к дозволенности многоженства и развода. Многие брачные союзы, о которых говорит Библия, состоят из двух или более лиц, также нередко упоминаются и разводы. Это весьма характерно для Ветхого Завета, что ни о многожестве, ни о разводах по инициативе женщины не упоминается. Также, наряду с отличием требований к верности в браке, предъявляемых к супругам, это говорит и о неравенстве полов, принятом на древнем Востоке. Лишь спустя определенное время эти понятия были изжиты.

Нравственность имеет в своей основе веру в Творца, а Церковь это некое училище, школа нравственности, а брак, семья, становятся той

⁸ Григорьевский М. Учение святителя Иоанна Златоуста о браке. М., 2000.— С. 167–168.

⁹ Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2004. — С. 87.

структурой в жизни человека, где воплощаются любовь и нравственные нормы, тогда ещё не было христианства, но именно о воплощении иудейских нравственных норм говорили авторы книг Ветхого Завета, а сейчас они нам говорят о воплощении христианских нравственных норм в семье. *Мир во зле лежит (1Ин 5:19)*, это так, но и не совсем, семья, брак, все же являются той крепостью, где продолжает жить, действовать и изливаться любовь, где детям передаётся любовь родителей и в них воспитываются нравственные качества. Семья, ставящая целью не развитие пороков и грехов внутри семьи, не скандалы и ссоры, а стремиться к Богу в возрастании любви к нему, то у них не будет времени для этой пустоты, разоряющей и разрушающей их брак. В Учительных Книгах звучит призыв строить семьи, согласно идеям, данным через Моисея в Пятикнижие, ещё тогда в этом призыве закладывалась идея построения семьи как Царства Божьего.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета.
2. Григорьевский М. Учение святителя Иоанна Златоуста о браке. М., 2000.
3. Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. В 12 т. Т. 6 кн. 2. СПб., 1900.
4. Лопухин А. П., *проф.* Толкование Библии. Толкование на книгу Екклесиаста // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_24/1 (дата обращения: 02.09.2016).
5. Лопухин А. П., *проф.* Толкование Библии. Толкование на книгу Песнь Песней // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_25/1 (дата обращения: 02.09.2016).
6. Лопухин А. П., *проф.* Толкование Библии. Толкование на книгу притчей Соломоновых // Азбука. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_23/5 (дата обращения: 02.09.2016).
7. Лопухин А. П., *проф.* Толковая Библия. В 4 т. Т. 1. Бытие — Притчи Соломона. СПб., 1904.
8. Стеллецкий Н., *свящ.* Брак у древних евреев. Киев, 1892.
9. Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2004.

С. И. Шутко*

ИЗЪЯСНЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ АРХИЕПИСКОПОМ НИКОЛАЕМ КАВАСИЛОЙ

Среди византийских комментариев о Божественной Литургии после Германа занял особое место архиепископ Фессалоникийский Николай Кавасила со своим сочинением «Изложение Божественной Литургии». Он является одним из крупнейших представителей богословской мысли в XIV веке. Николай предаёт значение одинаковой последовательности событий в жизни Иисуса Христа в литургии. Это связывает его с Феодором Мопсуетийским. В своей книге архиепископ Николай размышляет над переданным нам толкованием литургии, первоначальных её структур, а также над смыслом и отдельных действий и текстов. Во-первых, он подчёркивает, что молитва, чтение псалмов и прочее, должно прежде всего обратить нас к Богу. Во-вторых, они напоминают нам о Христе. Также, он разъясняет соотношение между естественным и высшим на примере одежды: «Естественный смысл одежды в том, что она прикрывает тело, но своими различиями она показывает деятельность, положение в жизни и достоинство тех, кто её носит».¹

Проскомидия

«Комментируя Проскомидию, Кавасила объясняет, что предварительное приготовление даров существует потому, что Христос был предназначен Богу с самого начала своей жизни, хотя собственно в жертву был принесен лишь в конце. Вырезание из первой просфоры ее части для дальнейшего освящения указывает на то, что Христос был выделен из всего человечества, чтобы стать жертвой. В толковании Проскомидии Кавасила сочетает старую символику страстей с более новой символикой рождества, он учит, что все, представляющее в обряде страсти Христовы, — это пророческая драматизация его страданий и смерти, предсказанных в Ветхом Завете. Христос был рожден для того, чтобы умереть».²

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Николай Кавасила, свт.* Изъяснение Божественной Литургии.

² *Уайбру Х.* Православная Литургия Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2000. С. 182.

Также Николай, размышляя о проскомидии говорил, что Отдельная часть просфоры, пока она лежит на жертвеннике, — просто хлеб. И этот хлеб имеет возможность быть предложенным Богу, тем самым становится жертвенным даром, так как он так же знаменует Христа в том же возрасте, то есть с самого своего рождения.

Малый вход

Малый вход подразумевает вход с Евангелием в помещение алтаря. Этот вход вводит богослужебные чтения и символизирует собой явление и откровение Господа, только ещё неясное и неполное (явление Иоанну Предтече при крещении).³

Евангелие и апостол

Чтение Евангелия, Николай объяснял следующим образом: «Священник, став посередине перед престолом, поднимет вверх Евангелие и покажет его, знаменуя этим явление Господа, когда Он начал являть себя, ибо Евангелием означает Христос, подобно тому, как книги пророческие называются пророками».⁴ После прихода в мир Спасителя, пророки теряют свою актуальность, так как они предвозвещали Его. Поэтому с появлением Евангелия, пророчества прекращаются, и с этой минуты восхваляются и поются новозаветные события и песнопения.⁵

Сперва же Евангелие лежит на Престоле закрытым, что знаменует откровение Господа, происшедшее через Отца, в то время как сам Он молчал. Возвещение Священного писания, означает полное откровение, при котором Он общался со всеми и открывал Себя не только тем, что Он говорил, но и тем, чему учил апостолов. Поэтому ещё читается и апостол, а за ним и Евангелие. Таким образом, своим явлением Он постепенно раскрыл себя в своём учении.⁶

Великий вход

«То, что поётся и читается перед Входом Честных Даров есть приготовление к принятию святыни причастия, и творится в воспоминание

³ Николай Кавасила, *свт.* Изъяснение Божественной Литургии. С. 66.

⁴ См. там же. С. 66.

⁵ См. там же. С. 68.

⁶ Николай Кавасила, *свт.* Изъяснение Божественной Литургии. С. 69.

о Господе и Его домостроительстве. Книги Ветхого Завета пророчески предвозвещают Грядущего, а книги Нового Завета являют уже Воплощенного и рассказывают о Нем».⁷

Великий вход происходит следующим образом: Священнику необходимо перенести с жертвенника на престол то, что должно быть предложено, и это в свою очередь должно совершаться благоговейно и с заботой. Это действие у Николая символизирует последнее открытое явление Христа при Его входе в Иерусалим. После этого священник поставляет дары на Престол затем падает ниц, молится и умоляет, чтобы после того, как он применил божественные слова Единородного Сына (которые берутся из Евангелия) перед дарами. И они, приняв в себя пресвятого и всемогущего Духа, пресуществились: хлеб — во святое почитаемое Тело Христово, вино же — в Его непорочную Кровь.

Анафора

«Комментарий на Анафору носит сугубо богословский характер, поскольку ее функция — преложить хлеб и вино в тело и кровь Господа, тем самым осуществив воспоминание его страданий, смерти и воскресения. Здесь символизм уступает место реальности. Наиважнейшая часть молитвы — повествование об установлении евхаристии и эпиклесис. Следуя традиции, восходящей к Кириллу Иерусалимскому, Кавасила считает, что освящение совершено в тот момент, когда произнесены слова эпиклесиса».⁸

Стоит обратить внимание, что простое произнесение слов вставки из Евангелия недостаточно для пресуществления. Когда же священник скажет все слова и помолится, то считается, что действие закончено, дары освящены и жертва за жизнь мира принесена.

Возношение даров

Вливание горячей воды в святую кровь Николай понимает, как знак нисхождения Духа Святого на Церковь. Некогда Дух Святой низошёл, чтобы завершить Христово дело Спасения, теперь же он нисходит, чтобы завершить знамение пресуществлённых Святых Даров. Вода в этом

⁷ См. там же. С. 75.

⁸ Уайбру Х. Православная Литургия Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. С. 185.

действию символизирует Духа Святого, как когда-то Он снизошёл огненными языками на апостолов, а Тело и Кровь Христа означает Церковь, которая Им питается.⁹

В соответствии со своей более «антиохийской» манерой и своим христоцентрическим благочестием Николай проявляет большую сдержанность по отношению к символике небесной литургии. Автор прежде всего стремился к тому, чтобы сделать прозрачной символику Литургии в отношении её собственно таинственного ядра, особенно воспоминание о смерти и Воскресении Господа. И это удаётся Николаю Кавасилу гораздо лучше, чем всем византийским комментаторам до него, бесспорно это заслуживает высокой оценки.

Источники и литература

1. *Николай Кавасила, свт.* Изъяснение Божественной Литургии.
2. *Уайбру Х.* Православная Литургия Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: ББИ св. Апостола Андрея, 2000.

⁹ *Николай Кавасила, свт.* Изъяснение Божественной Литургии. С. 89.

*Н. П. Яркин**

ПОСЛАНИЯ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ГРЕКА ОБ УСТРОЙСТВЕ АФОНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ

В XV-XVI веках многие обители на Руси становятся крупными землевладельцами.

Они занимаются сельским хозяйством и имеют крестьян, работающих на монастырь или платящих оброк. Так же пожертвования богомольцев приносят существенный вклад в казну монастырей. В то время было широко распространено жертвовать на помин души крупные суммы. Назначались высокие ценники за внесение имени, умершего в монастырские поминальные книги. Кроме того, удельные князья наделяли монастыри селами, выдавая им жалованные грамоты. Однако наряду с материальным ростом происходит упадок благочестия монастырской жизни. Монахи стали походить больше на крупных землевладельцев, которые стремились к извлечению из своих вотчин максимальных доходов. При этом они эксплуатировали крестьян, живших на их землях. «Приобретши склонность не уступать своего, а захватывать чужое, они только и знали таскаться по судам, чтобы тягаться и судиться с соседями о межах и о границах»¹.

После захвата Новгорода в 1478 году Иван III получает от местных бояр десять крупных церковных волостей. Духовенство пытается отстоять свои права. Правительству же земля нужна была как капитал для расплаты со служилыми людьми.

Для решения проблемы монастырских владений созывается собор в 1503 году. Обсуждение этого вопроса было инициировано монахами из заволжских монастырей во главе с преподобным Нилом Сорским и его учителем Паисием Ярославским в целях улучшения монастырской жизни. Преподобный Нил говорит, что монахи должны жить на труды от своих рук, не отягощаться заботой о больших имениях, и не гнаться за роскошным убранством храмов. Сторонники преподобного Нила

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 2: Период второй. Московский. От нашего вступления монголов до митрополита Макария включительно, 1-я половина тома. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Имп. о-во истории и древностей российских при Моск. Университете, 1900. С. 626.

Сорского выступали против земельных владений основывая свои взгляды на церковных канонах.

Это 38 апостольское правило, 12 правило VII Вселенского Собора и в особенности 6 правило II Константинопольского Поместного Собора 861 года².

Однако их взгляды не нашли поддержки у большинства участников собора. Ответчиком преподобному Нилу по этому вопросу от лица собора выступил преподобный Иосиф Волоцкий.

На соборе 1503 преподобный Иосиф говорит, что монастырь вполне может иметь имения и получать различные доходы, но монахи при этом должны быть нестяжателями. В защиту вотчинных прав преподобный Иосиф приводит жития святых: преподобного Феодосия Великого, преподобного Афанасия Афонского, преподобных Антония и Феодосия Печерских. Так же он вопрошает: «Аще у монастырей сел не будет, како честному и благородному человеку постричься? Аще не будет честных старцев, отколе взяти на митрополии или архиепископа или епископа и на всякие честные власти? А коли не будет честных старцев и благородных, ино вере будет поколебание»³.

Как видно различие между двумя направлениями, заключалось в определении сферы применения монашеского принципа. Это либо полная смерть для мира, либо аскетизм и практическая деятельность для блага ближних с отрицанием личной собственности. Стоит отметить, что кроме общего нестяжания монахов преподобный Нил отрицал стяжание применительно к обители в целом. Однако это не означало всеобщего ухода всех в скиты.

Итогом жизни и деятельности преподобного Нила Сорского и преподобного Иосифа Волоцкого является прославление обоих в лике святых Русской церковью. «Исихазм и иосифлянство — это лишь крайнее выражение двух тенденций, которые на всем протяжении истории были двигателями русского монашества. Между ними нет противоречия. Это антиномия монашества»⁴.

На соборе 1503 года Иван III думал воспользоваться выступлением преподобного Нила и Паисия в своих целях. Однако он встречает решительный

² Смолч И. К. Русское монашество // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/4 (дата обращения 20.12.2016)

³ Цит. по: Голубинский Е. История Русской Церкви. С. 628.

⁴ Иванова Е. Восток и Запад встретились в Бозе // Журнал «Православная община» / URL: <http://pravoslavnaia-obshina.ru/1995/no26/article/evgenija-ivanova-doktor-istoricheskikh-nauk-vostok-i-za/>(дата обращения 25.12.2016).

отпор в лице отцов собора: «вся таковая стяжания церковная — Божья суть стяжания, возложена и нареченна и данна Богу и не продаема ни отдаема ни емлема никим никогдаж в веки века и нерушима быти и соблюдатися, яко освящена Господеви и благоприятна и похвальна»⁵.

Кроме того, собор приводит в защиту своей позиции различные свидетельства из книги Бытия (глава 47) и книги Левит (главы 22 и 27). Из жития равноапостольного Константина Великого. Так же свидетельства из Кормчей книги: правила Карфагенского собора 32 и 38, правило четвертого собора 24, правило пятого собора на обидящих святые Божии церкви, 14 правило Сардикийского собора, 12 и 18 правила седьмого собора, Иустининовы правила 14, 15 и 30. Кроме того правила святых в которых говорится о владении селами: преподобного Спиридона Тримифунтского, святителя Григория Богослова, святителя Иоанна Златоустого, святителя Саввы епископа и чудотворца. Говорится о святых, что владели селами: преподобный Геласий чудотворец, преподобный Афанасий Афонский, преподобный Феодор Студит и свидетельства о русских святых⁶.

Эта твердая позиция собора остудила притязания Ивана Васильевича на церковные вотчины. Сам преподобный Нил скончался в 1508 году и его идеи продолжали развивать его ученики. При этом они происходили из знатных и боярских родов и имели не столько аскетический, сколько политический интерес в ограничении монастырских владений.

Главным участником подобной полемики становится князь-инок Вассиан Патрикеев происходивший из знатного боярского рода. В результате интриг он был пострижен в монахи. И даже имея знакомство с преподобным Нилом он не был таким же аскетом-созерцателем. Он признавал и проповедовал эти идеалы не ведя сам подобный образ жизни используя их для своей политической борьбы⁷.

Вассиан пишет много сочинений полемического характера направленные против преподобного Иосифа Волоцкого и его взглядов, а также монастырских владений. Его мысли получают определенную поддержку у великого князя Василия Ивановича, а также митрополита Варлаама и прибывшего тогда на Русь преподобного Максима Грека.

⁵ Цит. по: Павлов А. Очерк секуляризации церковных земель. Ч. 1. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке (1503-1580 г.). Одесса, 1871. С. 47.

⁶ Павлов А. Очерк секуляризации церковных земель. С. 42-46.

⁷ Голубинский Е. История Русской Церкви. С. 653.

Связи Русского государства с Афоном были обусловлены стремлением ряда афонских монастырей пользоваться покровительством богатых московских государей, и надеждой на их помощь в избавлении от турецкого ига. В свою очередь московских великих князей интересовал Афон в связи с внешней политикой по отношению к Турции.

По прибытии в Россию преподобный Максим Грек оказался втянутым в полемику по вопросу о монастырском землевладении. При этом каждая из борющихся сторон выдвигала в качестве одного из аргументов ссылку на афонские порядки. Поэтому вполне естественно, что великий князь попросил рассказать преподобного о устройении афонских монастырей⁸.

В 1518-1519 годах преподобный Максим пишет «Послание московскому великому князю Василию III об афонских монастырях». А так же «Сказание об афонских монастырях для Кормчей старца Вассиана» (кн. В. И. Патрикеева) которое вошло в сделанную им новую редакцию Кормчей⁹.

В начале послания Василию III преподобный Максим отмечает, что написал его не только в ответ на просьбу великого князя, но и с целью обличения лиц, хулящих афонские монастыри. Он не сообщает, кто эти люди, какой характер носила эта «хула»¹⁰.

Преподобный Максим в послании описывает устройство особножительных монастырей на примере Лавры преподобного Афанасия Афонского как древнего и авторитетного монастыря, несмотря на то, что ее экономические порядки он считает менее совершенными. В послании сказано о том, что аналогичные порядки существуют и в других особножительных монастырях, в частности в Ватопеде. В сочинении отмечено, что изначально, во времена «благоденствия», Лавра жила по уставу общегития, а переход к особножитию был вызван «изнеможением». Под «изнеможением» преподобный Максим Грек понимает отсутствие «милостыни», «благоедания» со стороны «царей и благочестивых деспот»¹¹.

Преподобный Максим говорит о сути произошедшей монастырь обеспечивает своих монахов, живущих в кельях по человека, хлебом, чечевицей и некоторыми плодами от сада. масличные участки

⁸ Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III об устройстве Афонских монастырей (1518–1519 гг.) // Византийский временник № 26. М., 1965 С. 120-121.

⁹ Максим Грек, преп. Сочинения Т. I. М.: Индрик, 2008. С. 35.

¹⁰ Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III. С. 121-122.

¹¹ Там же.

распределены между кельями, и монахи реформы. Особный два, три или четыре Виноградные же и каждой кельи сами обрабатывают их, оставляя себе необходимое для питания, а излишки продавая. Сам переход от общежития совершен по благословению Константинопольского патриарха.

Порядки особножития преподобный Максим Грек описывает на примере собственного монашеского опыта, а общежительные знал по греческому Дионисиеву монастырю, который неоднократно посещал. Его характеризуют два основных отличия: отсутствие у монахов личной собственности и то что богатые вкладчики, поступающие в него не имеют особых привилегий. Тогда как в особножительных монастырях вклад монаха влияет на его положение в монастыре. Преподобный Максим Грек осуждает такой порядок называя его «сребролюбием» и «братоненавидением»¹².

Преподобный Максим говорит о необходимости для всех монахов трудиться, а также об их полном равенстве в труде, потреблении и общем положении, противопоставляя «вкладчиков» особножитных монастырей «трудникам» общим, всецело отдавая свои симпатии последним¹³. Говоря о труде монахов преподобный Максим говорит, что он присутствует и в особножительных и общих монастырях. Афонцев подробно перечисляет эти занятия: земледелие, ремесла, рыболовство, строительные работы¹⁴.

О материальных источниках существования монастыря преподобный Максим прямо не упоминает. При описании особножитных монастырей он упоминает о пашнях, расположенных где-то вне Афонской горы, с которых по морю на корабле привозят жито. Но более подробно об этом ничего не сообщает. Так же упоминая о должности сосудохраниителя преподобный Максим пишет, что он имеет дело с поступающими пожертвованиями¹⁵.

Присутствующий наемный труд не вызывает отрицательной оценки у преподобного Максима. Так же преподобный отмечает коллегиальный характер правления монастырем и наличие строгой дисциплины, основанной на добровольном послушании: «Обычай убо великим Лаврам есть, тако же и меншим монастырем собор имети честнейших старцев,

¹² Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III. С. 123.

¹³ Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III. С. 124–125.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

яко же предрекохом, кои с преподобнейшим игуменом сидяще, вся монастырскаа с богобоязньством и прилежанием управляют»¹⁶.

Как видно пространное послание Василию III написано в спокойном тоне. Преподобный Максим Грек уделяет мало внимания экономическому устройству афонских монастырей. «Своего отношения к монастырскому землевладению (и афонских, и русских монастырей) автор никак не выражает»¹⁷. Преподобный отдает предпочтение киновии хотя и не критикует особножительные монастыри.

Второе послание раннего периода об афонских монастырях написано для Кормчей Вассиана Патрикеева. Оно озаглавлено: «Сказание инока Максима ко старцу Васиану о святой горе жительства».

В это время Вассиан возглавлял партию противников монастырского владения и для полемики против стяжателей он просит преподобного Максима перевести несколько соборных правил с толкованием Вальсомона. Это перевод вместе с посланием преподобного Максима он включает в свою Кормчию. Вассиан предполагал, что эти переводы докажут его правоту в споре со стяжателями. Он обращается к преподобному Максиму насчет правил, позволяющих владеть монастырям недвижимыми именами. К ним относятся: 24 правило IV Вселенского Собора; 12 и 18 правило VII Вселенского Собора.

Из справки оказалось, что существовавший у нас славянский перевод правил был неверен: в 12 правиле VII Вселенского Собора принадлежащие епископам и монастырям недвижимые имущества обозначаются по-гречески словом *ἀγρός*, что значит поле, тогда как у нас оно переведено было словом: село, что в Вассианово время было понимаемо в смысле селения, населенного места, деревни; ... в 18 правиле того же собора помянутые имущества обозначены по гречески словом *προάστεια*, что Максим перевел словами: «приградие сельное», каковые слова по толкованию Вассиана означали пашни и винограды, а не села с житейскими христианами, тогда как у нас в переводе опять стояло слово: села, понимавшееся в сейчас указанном смысле¹⁸.

В сочинении преподобного Максима написанного для Кормчей Вассиана Патрикеева так же дается характеристика общежительных и особножительных монастырей. В самом начале названы три разделения

¹⁶ Цит. по: *Иванов А. И.* К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека // Византийский временник № 29. М.: 1969. С. 140.

¹⁷ *Синицына Н. В.* Послание Максима Грека Василию III. С. 125.

¹⁸ *Голубинский Е.* История Русской Церкви. С. 661.

афонского монашеского жития: «на общее, и на особно, сирѣчь на лаврское, и на скытское»¹⁹. В этом сочинении Афонец рассказывает подробно о первых двух видах монастырей не раскрывая вопрос о скитском жительстве. Он говорит, что труд внутри монастыря у всех общий и каждому монаху дается равное количество пищи: «в киновии и труды и имѣние и пища и прочая вся суть обща всѣмъ и внутрь монастыря и внѣ»²⁰. В лаврах Афанасия и Ватопеде милостыня полагается в казну и выдается, когда нужно: «милостиню же приходящую всю въ казну полагають на всячьскую потребу монастырьскую съ всякимъ брежением и на гость»²¹.

Так же отмечается коллегиальный характер управления и равенство простых монахов и начальства: «а игумени на всякой службѣ монастырьской тружаются съ братиею. Мирьских же служителей въ всей Святой Горѣ нѣтъ, развѣ по единому или по два, которыя соблюдаютъ мѣски и кони и волы монастырьскыя»²².

Сочинение так же написано в спокойном тоне и не содержит критики монастырских владений.

Так же существует третье не изданное сочинение которое скорее всего относится к первому периоду пребывания преподобного Максима в Москве и датируется приблизительно до 1525 года. Оно озаглавлено: «Об Афонском горе и тамошних монастырях». Его адресат не известен. В этой небольшом сочинении подчеркивается, что афонские монастыри не имеют имений и питаются от своих трудов²³.

Таким образом ранние послания преподобного Максима Грека об устройстве афонских монастырей написаны в спокойных тоне и носят скорее повествовательный характер, чем полемический. Эти послания дают ценную информацию об организации монашеской жизни на Афоне хотя целиком и не раскрывая материальные источники существования монастырей. Преподобный показывает свою симпатию к общежитию, выступает как противник личной собственности монахов и сторонник суровой дисциплины в монастыре. Будучи почитателем Савонаролы и находясь под влиянием его взглядов преподобный Максим считал, что монахи должны содержать себя трудом своих рук и милостыней

¹⁹ Максим Грек, преп. Сочинения Т. I. С. 341.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Иванов А. И. К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека. С. 141.

от богомольцев. Он осуждает привилегии богатых вкладчиков и выступает за равенство монахов. Более полно нестяжательские взгляды преподобного Максима выразятся в поздний период его публицистической деятельности в ряде полемических трактатов.

Источники и литература

1. Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 2: Период второй. Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно, 1-я половина тома. 2-е изд., испр. и доп. М.: Имп. ово истории и древностей российских при Моск. Университете, 1900. 919 с.
2. Иванова Е. Восток и Запад встретились в Бозе // Журнал «Православная община» / URL: <http://pravoslavnaya-obshina.ru/1995/no26/article/evgenija-ivanova-doktor-istoricheskikh-nauk-vostok-i-za/> (дата обращения 25.12.2016).
3. Иванов А. И. К вопросу о нестяжательских взглядах Максима Грека / Византийский временник № 29. М.: 1969. 346 с.
4. Максим Грек, преп. Сочинения Т. I. М.: Индирик, 2008. 568 с.
5. Павлов А. Очерк секуляризации церковных земель. Ч. 1. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке (1503–1580 г.). Одесса: 1871. 180 с.
6. Синицына Н. В. Послание Максима Грека Василию III об устройстве Афонских монастырей (1518–1519 гг.) // Византийский временник № 26. М.: 1965. 388 с.
7. Смолич И. К. Русское монашество // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/4 (дата обращения 20.12.2016).

*Д. К. Ярославцев**

АКТИВИЗАЦИЯ В 1937–1938 гг. РЕПРЕССИВНОЙ ПОЛИТИКИ ПРОТИВ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В КУЗБАССКИХ ОТДЕЛЕНИЯХ СИБЛАГА

Земля Кузнецкая в далёких от центральной России сибирских просторах в годы первых советских пятилеток приобрела особый статус как важнейший для страны экономический регион с названием Кузнецкий угольный бассейн — Кузбасс. В 1930-е годы Кузбасс являлся частью Западно-Сибирского края, после пересмотра административных границ с 28 сентября 1937 г. — Новосибирской области, а с 26 января 1943 г. становится самостоятельной Кемеровской областью¹.

К середине 1930-х годов в хозяйственной жизни края широко использовался труд заключённых, большинство из них были отнесены к «контрреволюционному элементу», содержались в специально созданных лагерях. Эти и другие места заключения послужили базой для создания крупнейшего исправительно-трудового лагеря (ИТЛ), региональной системы лагерей под общим названием — Сибирские лагеря особого назначения, или сокращенно — Сиблон. Именовали этот лагерь и по-другому: Сибирские лагеря, Сибирский ИТЛ, Сиблаг. В Кузбассе в 1937 г. существовало 16 лагерных отделений Сиблага².

Необходимость формирования системы знаний об исторических особенностях репрессий христиан по признакам веры в XX веке, как в целом в нашей стране, так и на территории Кемеровской области в частности, обусловили актуальность обозначенной темы. Цель исследования — выявить причины и охарактеризовать сущность активизации репрессивной политики государственной власти СССР против узников Сиблага в 1937–1938 гг. — период, который характеризуется в современной историографии термином «Большой террор».

В числе узников Сиблага были представители духовенства, стремившиеся в условиях жесточайшего гонения советской власти на Церковь

* Кузбасская православная духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ См. История Кузбасса / отв. ред. Н. П. Шуранов. Кемерово, 2006.

² См. Бихметов Р. С. Использование спецконтингента в экономике Кузбасса 1929–1956. Кемерово, 2009; Гвоздкова Л. И. История репрессий и сталинских лагерей в Кузбассе. Кемерово, 1997.

провести в жизнь решения Поместного собора 1917–1918 гг. К 1937 году уже существовали учётные материалы по различным «врагам народа» и «подозрительным элементам». Было принято решение провести ликвидацию или изоляцию от общества этих учётных контингентов. Отметим, что во второй половине 1937 года государственная власть проявила повышенный интерес и к священнослужителям, особенно к видным иерархам Русской Православной Церкви. Исключением не стали и те, кто уже отбывал наказание в тюрьмах и лагерях. В контексте нашего исследования назовём имена тех, кто особенно интересовал богоборческую власть. **Архиепископ Евсевий** (в миру Рождественский Евгений Петрович). Закончил Казанскую духовную академию, кандидат богословия с 1911 г. В 1920-х гг. архимандрит Московского Данилова монастыря, епископ и викарий Вятской, Кубанской епархий, управляющий Иркутской епархией, епископ Читинский и Забайкальский. После возведения в сан архиепископа в марте 1930 г. — архиепископ Шадринский, управляющий Свердловской и Ирбитской епархией. Арестован в декабре 1930 г., осуждён 22 января 1931 г. к 10 годам ИТЛ, отбывал наказание в Юргинском ОЛП (Отдельный лагерный пункт) Сиблага, в августе 1937 г. переведён в Ахпунское отделение Сиблага³. **Архимандрит Лев** (Егоров Леонид Михайлович) один из руководителей братства Александро-Невской Свято-Троицкой лавры, в 1926–1932 гг. настоятель крупнейшего собора северной столицы храма Феодоровской иконы Божией Матери в память 300-летия царствования Дома Романовых на Миргородской улице. Арестован в феврале, осуждён 22 марта 1932 г. к 10 годам ИТЛ, отбывал наказание в отделении Чёрная Речка Сиблага, затем в лагере посёлка Осиновка, где с марта 1934 г. содержался в штрафном изоляторе, а в марте 1936 г. переведён в Ахпунское отделение Сиблага⁴. **Архиепископ Серафим** (Самойлович Семён Николаевич). В 1916 г. возведён в сан архимандрита, в 1924 г. — архиепископа, в декабре 1926 г. стал заместителем Патриаршего Местоблюстителя. В марте 1927 г. арестован, содержался во Внутренней тюрьме Объединённого Государственного Политического Управления (ОГПУ) в Москве, в 1929–1932 гг. в Соловецком лагере особого назначения, в ссылке в Козьмодемьянске. Арестован 29 декабря 1932 г., осуждён в июне 1933 г., отбывал ссылку в Архангельске, где был вновь арестован в мае 1934 г., осуждён 1 июня Особым Совещанием при Коллегии ОГПУ

³ Новомученики и исповедники земли Кузнецкой : библиогр. справ. / Науч. ред. В. А. Волчек; авт.-сост. : А. М. Адаменко [и др.]. Кемерово ООО «СКИФ», 2011. С. 169–171.

⁴ Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. С. 54–57.

СССР к 5 годам ИТЛ, отбывал наказание в Суловском отделении Сиблага⁵. **Архиепископ Павлин** (Крошечкин Пётр Кузьмич). Закончил Московскую духовную академию, кандидат богословия с 1916 г. В сентябре 1931 г. назначен епископом Калужским, 16 июня 1933 г. определён архиепископом Могилёвским. Арестован в октябре 1935 г. по обвинению в создании «контрреволюционного подполья», содержался в Минской тюрьме, осуждён 21 апреля 1936 г. выездной сессией специальной Судебной коллегии Верховного суда Белорусской ССР к 10 годам ИТЛ, отбывал наказание в Ново-Ивановском отделении Сиблага⁶.

Отношение в Сиблаге к «церковникам»⁷ было строгим. Не оставались без внимания любые их деяния, пресекалось и наказывалось всё, что предусматривали строгие циркуляры Народного Комиссариата Внутренних Дел (НКВД) СССР. Изучение опубликованных источников позволило реконструировать исторический ход событий рассматриваемого периода.

17 июля 1937 г. в *Юргинском отделении* арестован **игумен Кирилл** (Зеленин Константин Семёнович). Ранее, в 1910-1912 гг. он был послушником Пантелеимонова монастыря (Афон, Греция), монахом московского подворья Афонского монастыря, санитаром полевого госпиталя (с началом Первой мировой войны призван в армию), иеродиакон, иеромонах. Арестован в январе 1936 г. за «участие в контрреволюционной (к/р) церковной группе, антисоветскую агитацию» и осуждён 4 апреля Особым Совецанием при НКВД СССР на 5 лет ИТЛ, отбывал наказание в Юргинском ОЛП Сиблага⁸. Были арестованы ещё семь заключённых, находившихся в общем бараке и заподозренных в объединении в контрреволюционную группу, в том числе архиепископ Евсевий, **иерей Максим Гурьев** и др. Оформление дела «поповской группы» растянулось во времени. В августе архиепископ Евсевий, по замыслу организаторов «дела» не подошедший на роль лидера группы, был переведён в Ахпунское отделение, а как «организатор и глава к/р поповской группы в лагере» в сентябре был арестован, отбывавший здесь наказание с января 1936 г. **Дмитрий Логинович Зимин**, по профессии учитель, до революции — член I Государственной думы, состоявший

⁵ Там же. С. 98-102.

⁶ Там же. С. 82-84.

⁷ «Церковниками» называли представителей духовенства и членов религиозных общин.

⁸ Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. С. 194-196.

в партии эсеров, осуждённый «тройкой» при УНКВД СССР г. Владивостока на 10 лет ИТЛ с последующим поражением в правах на 5 лет⁹. Приговор по групповому «Делу иеромонаха Кирилла (Зеленина), священника Максима Гуреева, Дмитрия Зимина» был вынесен «тройкой» при УНКВД СССР по Западно-Сибирскому краю 7 сентября, 11 сентября все расстреляны¹⁰.

В сентябре 1937 г. в *Ахлунском ОЛП* на руднике Темиртау были арестованы архимандрит Лев (Егоров) и **Григорий Аверин** (Аверин Григорий Иванович) – священник осуждённый 3 марта 1936 г. Особым Совещанием при НКВД СССР на 3 года ИТЛ¹¹. Составом их преступлений по версии следствия явилась «контрреволюционная и антисоветская агитация». 13 сентября «тройкой» при УНКВД СССР по Западно-Сибирскому краю приговорены к высшей мере наказания, 20 сентября расстреляны¹². И хотя их дела не были объединены в общее дело, имеются признаки группового дела, направленного против священнослужителей.

28 октября 1937 г. «тройка» при УНКВД по Новосибирской области вынесла приговоры по четырём групповым делам, поступившим из *Антибесского* («Дело архимандрита Неофита (Осипова) и Терехина о к/р кадетско-монархической повстанческой организации, преследовавшей цели свержения соввласти в момент нападения Японии на СССР», из 11 участников по делу казнены 9), *Ахлунского* («Дело архиепископа Евсевия (Рождественского), в котором он значится как «глава офицерско-поповской к/р фашистской организации», все 26 участников казнены), *Ново-Ивановского* («Дело архиепископа Павлина (Крошечкина)», все 8 участников казнены) и *Сусловского* («Дело архиепископа Серафима (Самойловича)», из 15 казнены 12) *ОЛП Сиблага*, расстрелы производились 3-5 ноября¹³.

19 декабря 1937 г. вновь произведены аресты священнослужителей. Репрессии началась одновременно в 3-й колонии *Ахлунского* лагеря, *Ново-Ивановском*, *Антибесском* и *Юргинском ОЛП*. На этот раз сфабрикованные групповые процессы были представлены как дело РОВС («Русский Обще-Воинский союз») и контрреволюционных террористических

⁹ Там же. С. 178-179.

¹⁰ Там же. С. 162, 178, 195-196.

¹¹ Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. С. 19-21.

¹² Там же. С. 20, 56.

¹³ Там же. С. 287-288, 170-171, 83, 101.

организаций. Приговоры «тройка» при УНКВД по Новосибирской области вынесла 25 декабря, расстрелы производились 9-13 января 1938 г.¹⁴. Как «участники к/р повстанческой террористической организации, существовавшей в Сиблага» были казнены из *Ахпунского ОЛП* иереи Святослав Безруков и Измаил Сверчков (до рукоположения во священника в 1929 г. служил в Русской Императорской армии штабс-капитаном, после революции — военным специалистом, преподавателем, сотрудником Московского научно-технического комитета Артуправления РККА при Реввоенсовете СССР), протоиерей Дмитрий Левкоев, пласомщик Сергей Городилин¹⁵. За «участие в контрреволюционной повстанческой организации РОВС, ставившей целью свержение соввласти вооружённым путём, организацию терактов против руководителей партии и правительства» были казнены узники *Ново-Ивановского ОЛП* иереи Александр Воскресенский и Василий Гусев, протоиерей Павел Керножитский (арестован в 1936 г. за «участие в контрреволюционной группе Крошечкина» в бытность его епископом Могилевским), протоиерей Степан Шепелев, отбывающий срок за отказ отречься от сана¹⁶. По групповым делам «контрреволюционной кадетско-монархической организации» были казнены священники из *Антибесского ОЛП* Михаил Березин, из *Юргинского ОЛП* Владимир Казанский¹⁷.

События, о которых говорится, происходили 80 лет назад. Почему это произошло? Теперь известно, что начало активизации в 1937-1938 гг. репрессивной политики против священнослужителей в кузбасских отделениях Сиблага было положено одобренным Политбюро ЦК ВКП(б) и в тот же день разосланным всем руководителям НКВД республик, краев и областей совершенно секретным оперативным приказом народного комиссара внутренних дел СССР от 30 июля 1937 г. № 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». В пункте 6 приказа определялась такая категория лиц как «наиболее активные антисоветские элементы из бывших кулаков, карателей, бандитов, белых, сектантских активистов, церковников и прочих, которые содержатся сейчас в тюрьмах, лагерях, трудовых посёлках и колониях...»¹⁸.

¹⁴ Там же. С. 287-288, 170-171, 83, 101.

¹⁵ Там же. С. 133, 264, 213, 160.

¹⁶ Там же. С. 151, 163-164, 193-194, 312.

¹⁷ Там же. С. 40, 185.

¹⁸ См. текст приказа НКВД № 00447.

Результаты исследования позволяют сделать следующие выводы.

- Отделения Сиблага представляли собой специально оборудованные места массового принудительного заключения с крайне жестокими условиями содержания различных категорий граждан, в том числе политических заключённых (включая священнослужителей) и имели необходимые условия для «фабрикации» дел, то есть компактное сосредоточение заключённых, подбор «свидетелей» (точнее лжесвидетелей) из числа заключённых, наличие отлаженной карательной системы и исполнителей необходимых акций «от ареста до расстрела».
- И следствие в кузбасских отделениях Сиблага, и вынесение приговора «тройкой» осуществлялось чиновниками НКВД региона. Ими был взят курс на перевыполнение планов лимитов на аресты и планов лимитов на расстрелы. Оформление дел осуществлялось в сжатые сроки. Главным был не человек, а «плановая единица», поэтому в делах «много путаницы... с фамилиями и профессиями обвиняемых»¹⁹. Репрессии против духовенства были направлены на его физическое уничтожение.
- Просматривается заказной характер выявления «преступников» по установленным стереотипам обвинительных формулировок «а/с» — антисоветская [агитация], «к/р» — контрреволюционная [агитация, деятельность, группа, организация], «формирование бандшайки как внутри, так и вне лагеря в целях свержения советской власти», «член к/р поповской группы в лагере», «за участие в к/р группе, состоящей из епископов и священников, которые вели среди заключённых а/с агитацию», «за к/р деятельность, дискредитацию соввласти и вождей партии и правительства, распространение провокационных к/р слухов, к/р агитацию», «член к/р организации, ставившей задачей вооружённое свержение советской власти» и др.²⁰.
- Переводы из одного в другое отделение Сиблага заключённых из числа видных церковных иерархов, офицеров, общественных деятелей проводилось в расчёте на быстрое формирование в новом месте их пребывания новой «преступной» группы. Начальство считало, что враг-одиночка — это не враг.

¹⁹ Правда В. Л. Групповые политические процессы 1937-38 гг. в лагерях Кузбасса. С. 167-174.

²⁰ Новомученики и исповедники земли Кузнецкой. С. 15, 24, 29, 83, 195, 312.

Источники и литература

1. Бихметов Р. С. Использование спецконтингента в экономике Кузбасса 1929-1956. — Кемерово: Изд-во КузГТУ, 2009. — 430 с.
2. Гвоздкова Л. И. История репрессий и сталинских лагерей в Кузбассе [Текст] / Гвоздкова Л. И. ; — Кузбассвуиздат. — Кемерово : Кузбассвуиздат, 1997. — 516 с.
3. История Кузбасса / отв. ред. Н. П. Шуранов. — Кемерово: ИПП «Кузбасс», «СКИФ», 2006. — 360 с.
4. Новомученики и исповедники земли Кузнецкой [Текст] : библиогр. справ. / науч. ред. В. А. Волчек ; авт.-сост. : А. М. Адаменко [и др.]. — Кемерово ООО «СКИФ», 2011. — 408 с., [56]с цв. ил.
5. Текст приказа НКВД № 00447 от 30 июля 1937 г. «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». [Электронный ресурс] — Режим доступа: Исторические материалы // <http://istmat.info/node/32818>.

С. Е. Ястребова*

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ «КАРИТАС ИТАЛИИ»: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ

Активно развивающееся в последние годы социальное служение Русской Православной Церкви по-новому ставит вопрос о знакомстве с зарубежным опытом в этой области. В рамках статьи будут кратко представлены основные этапы развития и современное положение крупнейшей итальянской католической благотворительной организации «Каритас Италии» («Caritas Italiana»).

«Каритас Италии» является специализированной пастырской организацией Итальянской епископской конференции в области католической благотворительности. Ее главная цель заключается в осуществлении «свидетельства о благотворительности в итальянской церковной общине, через соответствующие времени и потребностям формы, для целостного развития человека, достижения социальной справедливости и мира, с особым вниманием к нуждающимся и первенствующей педагогической функцией».¹ В задачи организации входит сотрудничество с епархиальными епископами в целях более успешного развития благотворительных проектов, координация католических инициатив и служений в этой области, организация помощи в случае возникновения чрезвычайных ситуаций в Италии и за рубежом, сотрудничество с другими христианским и светскими организациями в области социальной работы, анализ причин и потребностей в области социальных проблем, подготовка специалистов в области католической каритативной деятельности, развитие волонтерства, создание международных программ помощи, формирование диалога, сотрудничества и ответственности в обществе.² Одним из основных принципов работы является субсидиарность, предполагающая объединение усилий по решению социальных проблем на базовом уровне (как в рамках Италии, так и в рамках помощи по решению социальных проблем в развивающихся странах). Оказание

* Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 3 курс.

¹ Statuto [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page/chisiamo/00003684_Statuto.html (Дата обращения: 10.03.2017).

² Там же.

помощи не ограничивается «острой» фазой, требующей немедленного вмешательства, но предполагает развитие долгосрочных программ и проектов, которые направлены на решение существующих социальных проблем в стране на основании христианского мировоззрения и верования. В рамках деятельности организации важное внимание уделяется образовательной политике (проведение курсов, семинаров, конференций, научных исследований в области католической благотворительности) и информационному обеспечению реализуемых программ.

Организация была создана в 1971 году, по распоряжению папы Павла VI, и по инициативе монс. Джованни Нерво,³ в духе решений Второго Ватиканского Собора для координации и развития благотворительной деятельности на различных уровнях церковной жизни. Она координирует деятельность 220 епархиальных организаций «Каритас» по всей Италии, которые, в свою очередь, организуют деятельность приходских благотворительных организаций, церковных консультационных центров, программ помощи бедным и т. п.⁴ Президентом организации (избираемым Генеральной Ассамблеей Итальянской епископской конференцией) с 2015 года является кардинал Франческо Монтенегро, архиепископ Агридженто. В рамках организации действует Национальный совет, а также специальная Церковная консультация вспомоществования.⁵ Деятельность организации тесно связана с другими национальными организациями «Каритас» — как напрямую, так и через «Каритас Европы», объединяющую 48 организаций, а также федеративную организацию «Каритас Интернационалис»,⁶ включающую в себя 162 организации по всему миру.

В 2016 году папа Римский Франциск объявил о проведении внеочередного Юбилейного года, который получил название «Святой год милосердия». Он начался в праздник Непорочного Зачатия 8 декабря 2015 года и был объявлен закрытым 20 ноября 2016 года. Для его организации и проведения потребовалось немало сил, так с 18 по 21 апреля 2016 года

³ Biografia mons. Giovanni Nervo [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page_archivio/primo_piano/00001160_biografia_nervo.html (Дата обращения: 15.03.2017).

⁴ Mensile di Caritas Italiana [Электронный ресурс] URL: http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Media/Italia_Caritas/2017/IC02_marzo2017.pdf (Дата обращения: 05.04.2017).

⁵ La Caritas Italiana dal 1971 al 1999 [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page/chi_siamo/00003456_dal_1971_al_1999.html (Дата обращения: 07.03.2017).

⁶ См.: Юдин А. В., *свящ.* Современные методы организации церковной благотворительности на примере «Каритас Интернационалис». / Магистерская диссертация. — СПб.: СПбДА кафедра Церковно-практических дисциплин, 2012. — 114 с.

в г. Сакрофано в рамках 38-ой Национальной конференции «Милосердны, как Отец. «Будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд.» (Лк. 6:36) собралось более 600 работников благотворительной организации «Каритас Италии», в числе которых были: директора, аниматоры и операторы.

21 апреля 2016 года состоялся симпозиум епархиальных отделений благотворительной организации «Каритас Италии», приуроченный 45-летию организации. Основной темой этой встречи стало построение баланса между пастырским служением, нуждающимся и Церкви в Италии. В своем обращении к сотрудникам «Каритас» Папа Франциск напомнил, что их милосердие призвано быть «конкретным и компетентным», «личным, но также и общинным; достоверным благодаря своему постоянству, свидетельствующему Евангелие», «открытым для всех, но не забывающим приглашать малых и бедных мира сего к участию в общине».⁷ По мнению папы Франциска, главной целью благотворительной организации, является: «Быть стимулом, вдохновлять, чтобы вся община возрастала в любви и умела находить новые пути сближения с самыми бедными, была способна распознавать и вмешиваться в ситуации, угнетающие миллионы братьев и сестер в Италии, в Европе и во всем мире»⁸.

Директор «Каритас Италии» священник Витторио Ноцца на V Общем собрании «Каритас России», который прошел 21-23 января 2007 г. в Санкт-Петербурге в Доме монсеньора Хартмута Каниа, представил российским коллегам методику, которая успешно реализована в Италии. По его словам, она базируется на трех основных элементах: слушание (общение с нуждающимися), наблюдение и изучение (анализ видов бедности в конкретной местности) и принятие решений на основании выделенных приоритетов⁹.

С 1969 года и по наши дни благотворительная организация «Каритас Италии» реализует программу «MicroProgetti». Ее главной задачей является помощь в решении проблем бедности миллионов людей, выявление причин ее возникновения и определение пути преодоления.

⁷ Папа — сотрудникам «Каритас»: не только решать проблемы, но и бороться с греховными структурами [Электронный ресурс] URL: http://ru.radiovaticana.va/news/2016/04/22/papa_-_сотрудникам_«каритас»/1224688 (Дата обращения: 07.03.2017).

⁸ Там же.

⁹ «Каритас» России: промежуточные итоги [Электронный ресурс] URL: http://www.prcatholic.ru/index.php?id=59:caritas&Itemid=63&option=com_content&view=article (Дата обращения: 04.04.2017).

«MicroProgetti» являются педагогическим инструментом, который предлагает благотворительная организация «Каритас Италии», поскольку все проекты реализуются с полной отчетностью в сети интернет, тем самым предоставляя прозрачное и открытое взаимодействие в отношениях между общинами, с целью обратить внимание на нуждающихся и выявлению причин, которые приводят к бедности.

Согласно официальным данным, за этот период было реализовано 14 тысяч проектов развития в более чем в 150 странах мира:

1. из них 33% приходится на проекты в социальной сфере (забота о пожилых людях, вдовах, детях и т. п.).
2. 48% относится к экономической сфере (помощь сельскому хозяйству, животноводству, ремесленному производству, кооперативам и т. п.).
3. 19% выполнено в области здравоохранения (обустройство диспансеров в сельской местности, закупка медицинского оборудования, лекарственных средств, обучение персонала и т. п.).

На организацию и проведение данных мероприятий было потрачено инвестиций более 40 миллионов евро.¹⁰

В период за 2016 год благотворительная организация «Каритас» в Риме оказала помощь 48 тысячам семей: нуждающимся было предоставлено 350 тысяч бесплатных обедов, 200 тысяч мест для ночлега, обеспечено 15 тысяч медицинских услуг и 10 тысяч визитов на дому. 2400 бездомных нашли приют в структурах «Каритас». Всего было задействовано более 6 тысяч волонтеров.¹¹

Источники и литература

1. «Каритас» России: промежуточные итоги [Электронный ресурс] URL:http://www.procatholic.ru/index.php?id=59:caritas&Itemid=63&option=com_content&view=article (Дата обращения: 04.04.2017).

2. Неделя милосердия в Римской епархии [Электронный ресурс] URL: http://ru.radiovaticana.va/news/2017/04/01/неделя_милосердия_в_римской_епархии/1302767 (Дата обращения: 04.04.2017).

¹⁰ Dal primo MicroProgetto ai giorni nostri 1969-2017 [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/materiali/Mondo/microprogetti/micro_lastoria.pdf (Дата обращения: 04.04.2017).

¹¹ Неделя милосердия в Римской епархии [Электронный ресурс] URL: http://ru.radiovaticana.va/news/2017/04/01/неделя_милосердия_в_римской_епархии/1302767 (Дата обращения: 04.04.2017).

3. Папа — сотрудникам «Каритас»: не только решать проблемы, но и бороться с греховными структурами [Электронный ресурс] URL: http://ru.radiovaticana.va/news/2016/04/22/папа_-_сотрудникам_«каритас»/1224688 (Дата обращения: 07.03.2017).
4. Юдин А. В., *свящ.* Современные методы организации церковной благотворительности на примере «Каритас Интернационалис». / Магистерская диссертация. — СПб.: СПбДА кафедра Церковно-практических дисциплин, 2012. — 114 с.
5. Biografia mons. Giovanni Nervo [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page_archivio/primo_piano/00001160_biografia_nervo.html (Дата обращения: 15.03.2017).
6. Dal primo MicroProgetto ai giorni nostri 1969-2017 [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/materiali/Mondo/microprogetti/micro_lastoria.pdf (Дата обращения: 04.04.2017).
7. La Caritas Italiana dal 1971 al 1999 [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page/chi_siamo/00003456_dal_1971_al_1999.html (Дата обращения: 07.03.2017).
8. Mensile di Caritas Italiana [Электронный ресурс] URL: http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Media/Italia_Caritas/2017/IC02_marzo2017.pdf (Дата обращения: 05.04.2017).
9. Statuto [Электронный ресурс] URL: http://www.caritasitaliana.it/home_page/chi_siamo/00003684_Statuto.html (Дата обращения: 10.03.2017).

Санкт-Петербургская Духовная Академия

**Материалы IX международной студенческой
научно-богословской конференции**

10-11 мая 2017 г.

К 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской

Часть 2

Доклады студентов бакалавриата

Редактор-составитель:
протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент кафедры
церковной истории, проректор по научно-богословской работе Санкт-
Петербургской Духовной Академии

Тексты докладов печатаются в авторской редакции,
с учетом замечаний и исправлений составителя.

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.

Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков),
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 27.04.2017. Дата выхода в свет: 05.04.2017.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем: 28,1 а. л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «Арт-Экспресс»
199155, г. Санкт-Петербург, ул. Уральская, 17, корп. 3.
Заказ № 78. Тираж 150 экз.