САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции

25–26 апреля 2018 г.

Сборник докладов

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2018

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
М34

Рекомендовано к публикации
Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала 4 (966) от «28» декабря 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 X Международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 г. : сборник докладов / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2018. — 400 с.
ISBN 978-5-906627-49-0

В сборнике опубликованы материалы X студенческой научно-богословской конференции, проходившей в Санкт-Петербургской духовной академии 25-26 апреля 2018 года.

Тематика конференции традиционно весьма широка — богословие, библеистика, церковная история, литургика, 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(063)
ББК 86.372.24я5

ISBN 978-5-906627-49-0

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Патрология и история Церкви

Н. К. Антонов. Учение о священстве свт. Григория Богослова в контексте античной культурной традиции (на материале III слова — Апологии) 8

А. С. Белецкий. Нравственно-философские идеи мч. Иустина Философа..... 13

О. О. Брёхов. Христианские принципы в государственном правлении святого императора Константина Великого.....16

М. Л. Втюрин. Значение патриарха Мелетия (Метаксакиса) в вопросе признания англиканской иерархии..... 20

Р. А. Гармонов. Учение преподобного Исаака Сирина об искушениях..... 25

Е. В. Далецкая. Предпосылки обращения женщин в христианство в период античной Церкви 30

Stefan (Jovo) Zeljkovic. The Canonical Aspects of Primacy in the Orthodox Church today 35

Б. С. Кирничный. «Христианский аскетизм и духовная жизнь православного христианина на примере произведения «Луг духовный» преподобного Иоанна Мосха»..... 41

И. В. Коровина. Богословская и церковная терминология «Миротворения» Георгия Писидийского: особенности славянского перевода..... 45

В. В. Кричфалуший. Критика языческого политеизма в анонимном сочинении «О Единовластительстве» 48

Священник Максим Никулин. Нравственно-аскетическое учение свт. Кирилла Александрийского в его «Толковании на Послание к евреям» 52

А. М. Соломинцев. Взгляды о. Иоанна Мейендорфа и профессора В. Ч. Самуэля на воссоединение Восточной и Ориентальной Православных Церквей 57

Богословие

Иерей Евгений Веселов. Противопоставление Церкви и Израиля в богословии диспенсационализма 61

В. А. Капитонов. «Вторая Книга гомилий» — забытый источник англиканского богословия 66

В. В. Мельник. Событие Вознесения Богоматери в мысли русских богословов XX в. 70

Диакон Игорь Сладков. Учение Платона о бессмертии души с точки зрения православного богословия..... 75

В. А. Ячменик. Богословие конфессионализации и движение «непоминающих»: экклезиология новомученика Михаила Новоселова..... 78

Новозаветная библеистика и апокрифика

Н. Д. Гусев. Евангельская притча о блудном сыне: опыт толкования в свете методов новозаветной герменевтики 82

Иерей Владимир Зегнун. Проблемы коринфской Церкви в свете археологических данных..... 87

А. А. Ковалевич. Значение понятия λόγος у евангелиста Иоанна Богослова. Аналогия слова 92

А. А. Костылев. Экзегеза 1 послания Иоанна в отечественной библеистике..... 97

Игумен Иосиф (Крюков). Образ св. Иосифа Обручника в апокрифической литературе 102

Г. В. Муреня. Толкования представителей диалектической теологии событий Распятия и Воскресения Господа Иисуса Христа..... 107

С. В. Соловьев. Полемика Христа с фарисеями в исследованиях западных новозаветных ученых.....112

А. О. Чирикова. Жизнеописание Пресвятой Богородицы согласно Протоевангелию Иакова.....117

Общие вопросы библеистики

Е. Ю. Колодный. Исагогика 118 псалма в трудах отечественных и зарубежных исследователей XIX–XXI вв. 122

В. С. Пантюхин. Понятие «заклятие» в книге Иисуса Навина 127

А. В. Перепелкин. Применение синтаксических схем в исследовании Священного Писания 129

Ю. А. Снисаренко. Тешува в иудейской литературе периода Второго Храма: от возвращения Израиля к покаянию человека..... 135

В. И. Чернов. Библейское богословие: взгляд сквозь призму отечественной дореволюционной библеистики..... 139

С. Б. Шевченко. Патриотизм ветхозаветного Израиля в текстах Пятикнижия Моисея..... 142

Д. В. Спицын. Образ Вавилонской башни в Великом покаянном каноне св. Андрея Критского: возможное влияние Филона Александрийского и прп. Максима Исповедника 148

Н. А. Тарнакин. Деятельность Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии (1969–1975 гг.)..... 152

История Русской Церкви XIV — начала XX веков

А. М. Азова. Кадьякская духовная миссия: влияние деятельности валаамских и коневских монахов на утверждение православия на Аляске..... 158

К. С. Бабак. Разработка истории Брестской унии и униатства в сохранившихся кандидатских диссертациях выпускников Санкт-Петербургской Духовной Академии (вторая половина XIX — начало XX вв.) 164

В. К. Вытнов. Церковное краеведение на страницах журнала «Донские епархиальные ведомости» 168

Священник Сергий Зяблицкий. «Комитет по возобновлению Вологодского кафедрального Софийского собора» в XIX веке: основные этапы и результаты деятельности 172

А. С. Калачева. Служение архиепископа Никодима (Ротова) в Ярославской епархии и его взаимоотношения с уполномоченными Совета по делам религий 177

Иерей Георгий Каменщиков. Критика участников революции 1905–1907 гг. в церковной печати 181

А. И. Лютько. Образ столичного священника в пореформенной Российской империи (конец XIX — начало XX вв.)..... 185

Е. И. Лютько. Православное духовенство и проекты образовательных реформ второй половины XVIII в..... 190

В. С. Малышев. Митрополит Иннокентий (Вениаминов): о воспитании духовного юношества в России..... 195

С. В. Новиков. Деятельность А. И. Обтемперанского в Екатеринбургском духовном училище 201

А. Д. Оловянников. Кревская уния и ее значение для Православия в Великом княжестве Литовском..... 206

Иерей Сергий Пинчук. Государственная политика по отношению к униатству в белорусско-литовских губерниях в правовых нормах российской империи в период разделов Речи Посполитой (1772–1795 гг.) 212

М. А. Тарасов. Характеристика полемики по вопросу Миссионерского Общества на страницах журнала «Домашняя беседа» и газеты «Деятельность» (1868–1869) 216

История Русской Православной Церкви в XX веке

А. В. Булыгин. Советское государство и Православная Российская Церковь в период Священного Собора (ноябрь 1917 г. — сентябрь 1918 г.): чрезвычайные соборные акты по вопросам защиты церковно-имущественных прав 221

Иеродиакон Иоанн (Галумов). Становление епископа Киприана (Шнитникова) в Санкт-Петербургской Духовной Академии в период ректорства епископа Сергия (Страгородского) 227

И. Г. Горбунов. Японская Православная Церковь под руководством митрополита Сергия (Тихомирова)..... 231

А. П. Ершов. Следственное дело священника Василия Шишова..... 235

И. С. Кумарев. Прославление святых Иннокентия и Николая, новомучеников Новосибирских 238

К. Н. Недосекин. Разработка административно-территориальной реформы по созданию митрополичьих округов в Русской Церкви в начале XX столетия 242

А. А. Прокопьев. Хрущевская антирелигиозная кампания: причины, проведение, итоги..... 247

В. А. Суховецкий. «Жизнь православных приходов в 20-30 г. XX в. (обзор фондов Исторического архива Омской области)»..... 251

Т. И. Шабалин. Сибирское соборное совещание 1918 года 258

П. Ф. Широков. Митрополит Казанский Кирилл (Смирнов) и его взгляды на церковную политику митрополита Сергия (Страгородского) 261

А. А. Щелканов. Архивно-следственное дело священника Виктора Новожилова 1932 г. (по материалам ПермГАСПИ)..... 266

Религиоведение и апологетика (религия и наука), философия

Г. В. Борисов. Христианский эволюционизм: опыт критического осмысления..... 270

Р. Р. Исмагилов. Предназначение мечети и храма в контексте Корана и Библии 274

А. Б. Невеев. Подходы к решению проблемы взаимоотношений религии и науки в английской теологии 279

И. Д. Орлов. О христианстве русского символизма..... 284

В. Э. Пицентий. Становление и трансформация: два пути манифестации священного 289

М. В. Плиска . Апологетический подход в вопросе о первичности возникновения общества и религии 294

А. А. Степанов. Проблема теории познания Э. Канта в оценке профессора П. И. Линицкого..... 298

И. Е. Степанов. Мусульманское толкование образа Иисуса Христа и его отражение в текстах Корана 303

А. М. Томак. Образ Одина в скандинавской мифологии как бога войны..... 308

М. И. Фалин. Л. А. Тихомиров — великий полузабытый православный философ: анализ религиозно-философских основ истории..... 312

Антропология и педагогика

П. К. Иванов. Педагогические идеи святителя Феофана Затворника 315

Е. А. Калашенок. Вопрос о переводе богослужения на русский язык в XX — нач. XXI веках 319

Священник Сергий Ладанов. Богословская оценка научно-технического прогресса в контексте «трудной проблемы сознания» 324

Л. П. Павлова. Понятие «знание» в трудах архим. Софрония (Сахарова)..... 329

В. П. Пашков. Педагогический опыт митрополита Евлогия (Георгиевского) как средство нейтрализации протестных настроений учащихся 334

Д. В. Петров. Русская народная сказка: к проблеме соотношения религиозной и культурной традиции в православной педагогике..... 340

А. О. Ширыхалов. Опыт перевода и комментирования сложных мест из богослужебных текстов 345

Ю. Г. Юрина. Взаимосвязь семейного воспитания и религиозного образования детей в современной России 349

Церковь, общество, государство и право, социальное служение

К. В. Алексин. Трансформация нормативного дискурса Русской Церкви о пресвитерском служении (1776-2016)..... 353

К. А. Бочко. Православное добровольчество как культурный феномен в Церкви и обществе..... 364

Н. В. Волошин. Вклад выпускника СПбДА протоиерея Иоанна Скворцова в основание русской научной школы канонического права..... 371

С. Ю. Воропай. Исторический опыт Русской Православной Церкви в деле призрения о незрячих (конец X — начало XX вв.) 377

С. С. Кожевников, И. В. Степакова. Концептуальные и правовые основания государственно-церковной политики в России в 1918 и с 1990 по 1997 гг. Сравнительный анализ..... 381

С. А. Новак. Место интернета в культуре монашества..... 386

А. А. Сергеев. Осмысление особенностей и реалий секуляризации в России XX-XXI веков в свете неосекулярной теории социологии религии 392

Ю. А. Штонда. Христианская община в безрелигиозном мире (по письмам пастора Дитриха Бонхёффера из тюрьмы) 396

Н. К. Антонов

УЧЕНИЕ О СВЯЩЕНСТВЕ СВТ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ (на материале III слова — *Апологии*)[1]

Учение свт. Григория о священстве является ключевым этапом в формировании церковной мысли о пастырском служении, поскольку III слово[2] свт. Григория является первым текстом, целиком посвященным теме священства в христианской традиции. Следовательно, любая попытка осмысления священства требует обращения к этому тексту.

Как и большинство текстов отцов-капподакийцев, III слово представляет собой сложный синтез христианской и античной традиций, который и станет основным предметом нашего рассмотрения. Несмотря на то, что выделение «эллинского элемента» (его восприятие и переосмысление на христианской почве) в их учении является уже общепринятым топосом в патрологии, «обычное» прочтение текста, тем не менее, игнорирует античные его коннотации. При таком буквальном прочтении главным аспектом слова обычно выделяется тема «идеала священника»[3].

Сам текст может оставить такое впечатление. Заголовок, принятый в восточной традиции — «Григорий Богослов оправдывает удаление свое...» — ставит III слово в один ряд с I и II биографическими словами. Такое прочтение мы видим в общих работах о свт. Григории[4].

Структурно текст состоит из вступления, изложения трех причин, объясняющих «бегство» после рукоположения, изложения трех причин, убедивших его вернуться, и заключения. Однако с точки зрения пропорционального соотношения, раскрытие третьей причины — страха перед «высотой» сана — занимает 96 (!) из 117 абзацев. Как пишет Ж. Бернарди, «объясняя эту причину (отсюда и до п. 102), Григорий рассматривает всю совокупность священнических обязанностей»[5]. Это прочтение в ракурсе «обязанностей» отражено и в более поздних прибавлениях к названию — «Григорий Богослов ... *учит, как важен сан священства и каков должен быть епископ*» (курсив мой — Н. А.).

Реконструкция «пастырского богословия», свт. Григория сводится обычно к краткому пересказу этого фрагмента или извлечению из него некоторых образов (как например образ священника — «врача душ» или идея подражания ап. Павлу) и императивных утверждений, (необходимость «быть всем для всех», «быть святым, чтобы

Николай Константинович Антонов — ПСТГУ, магистратура, 1 курс.

[1] Исследование выполнено в рамках работы в Лаборатории Исследования Церковных Институтов (eirl.pstgu.ru).

[2] В западной традиции — второе. Все названия *слова* появляются позднее, см. сноску 1 в *Gregoire de Nazianze.* Discourse 1–3 / *Bernardi J.*, ed. Paris, 1978. P. 84–85.

[3] Следует оговориться, что под «священником» мы имеем в виду не пресвитерский или епископский сан, а руководителя общины и совершителя таинств, что обусловлено использованием термина «ἱερεύς» свт. Григорием.

[4] См.: *Bernardi J.* Saint Gregoire de Nazianze. Paris, 1995. P. 121–123; *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxf., 1969. P. 28–33. *McGuckin J.* Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. N. Y., 2001. P. 82–83. В монографии *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви. СПб.,2006. в главах посвященных четвертому веку приводятся лишь обличительные свидетельства свт. Григория, критика епископства, положительное же учение Богослова о священстве не рассматривается.

[5] См. сноску 6 на стр. 101 в *Gregoire de Nazianze.* Discours 1–3 / *Bernardi J.*, ed. Paris, 1978.

делать святыми» и т. п.). Так же уделяется внимание критике клира, которая показывает приблизительно те же черты только со знаком «минус». В итоге, III слово прочитывалось как «биографическое» с основным акцентом на «идеале пастыря». Это прочтение берет начало с *6 слов о священстве* свт. Иоанна Златоуста, который развил именно этот «идеальный» элемент в своих творениях[6].

Таково и большинство исследований учения о священстве свт. Григория в XX веке и лишь с конца 90-х годов можно видеть перемену взгляда в историографии. Но, несмотря на значительную проработку контекста, в научной литературе ощущается недостаток исследований, в которых бы обстоятельно и последовательно рассматривалась логика построения изучаемого текста.

Это не является большим пробелом, поскольку при наличии должного аппарата и литературы текст свт. Григория будет прочитан в верном ключе, однако наличие в литературе старых штампов[7] и отсутствие аккумуляции новых знаний о контексте учения о священстве дают, как кажется, необходимый повод для дополнительного исследования.

Итак, мы утверждаем, что лишь полное понимание *логики аргументации* Святителя и его общекультурного *контекста* позволят увидеть истинную цель написания этого слова и ту этическую проблему, которую он разрешает в своем тексте. Для этого необходимо рассмотреть «рамочные» 23 абзаца, т. е. структуру текста. Мы постараемся избежать пересказа его содержания, сделав акцент на контекстах этих фрагментов.

Вступление. В первых 5 (из 117) абзацах мы видим:

1) Цитату из Псалтыри «Повинуйся Господу и надейся на него» (Пс.36:7), перекличка с которой будет в конце текста[8]. То есть III слово оформлено как проповедь. Тем не менее, можно утверждать, что в отличие от I и II, III слово не произносилось, но было обнародовано после Пасхи 362 г.[9] Форма проповеди является литературным приемом, а названные в нем причины написания и адресат не должны пониматься буквально. Собственно объяснение своего «бегства» свт. Григорий приводит в I и отчасти во II словах, произнесенных на Пасху 362 г., по возвращении в Назианз, в III же слове *апология* является лишь способом ввода темы священства.

2) Использование свт. Григорием слова «апология» (Or. 2. 2.), что вкупе с другими «индикаторами» настраивает читателя на жанр судебной речи.

Таким индикатором служит фраза свт. Григория: «Я отложив стыд, представлю истину… буду правдивым посредником, сам себя в ином обвиняя, а в ином оправдывая» (Or. 2. 1.), демонстрирующая знакомство свт. Григория с речью Исократа *Об обмене имуществом*, поскольку в ней оратор представляет обвинения против себя и сам себя оправдывает[10]. Такое построение речи достаточно нетипично, а тексты Исократа были *школьными*, т. е. общеизвестными. Кроме того, изложение убедительных аргументов сначала «за», а потом «против» чего-либо, является софистической епидейктической речью *pro et contra*[11].

Также можно увидеть штамп судебной речи во фразе «Но я подвергся этому, братия…» («Ἐγὼ γὰρ **ἔπαθον τοῦτο**, **ὦ ἄνδρες**» Or. 2. 3). Обращение «мужи» не типично

---

[6] См.: *Polac Ph.* Des sources nazianzeennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome // Bulletin de littérature ecclésiastique. 2004. V. 105. №. 2. P. 169–174; *Hofer A.* The Reordering of Relationships in John Chrysostom's «De sacerdotio» // Augustinianum. 2011. Vol. 51. №. 2. P. 451-471.

[7] См., например, первую главу, посвященную III слову в *Purves A.* Pastoral Theology in the Classical Tradition. London, 2001.

[8] См.: Or. 2. 113

[9] Подробный филологический анализ I–III Слов см.: *Bernardi J.* Introduction // Gregoire de Nazianze. Discours… P. 29–37.

[10] См. Исократ. *Об обмене имуществом*, 6. (*Исократ. Малые аттические ораторы.* Речи, письма. / Э. Д. Фролов ред. М., 2013. С. 301.)

[11] См.: *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 1997. С. 141–142.

для христианской проповеди, так что авторы русского перевода даже заменили его на более привычное «братья». Сравним:

Демосфен: «хочу рассказать вам, граждане судьи, о самом ужасном, что мне пришлось претерпеть» (Ὃ **Ο** τοίνυν **ἔπαθον** δεινότατον… **ὦ ἄνδρες** δικασταί, τοῦθ' ὑμῖν εἰπεῖν βούλομαι·) (*Первая речь против Стефана о лжесвидетельстве*, 57);

Платон: И, клянусь собакой, о мужи афиняне… что я поистине испытал нечто в таком роде… (καὶ νὴ τὸν κύνα, **ὦ ἄνδρες** Ἀθηναῖοι … ἦ μὴν ἐγὼ **ἔπαθόν τι τοιοῦτον**·) (*Апология Сократа*, 22a).

Этот элемент жанровой игры (об «игре» можно говорить, поскольку в дальнейшем текст выстроен по другой схеме) показывает полное освоение свт. Григорием *школьной* риторики и его в ней мастерство (конечно, не стоит допускать анахронизма в понимании «*школьного*»).

3) Отсылки к *Политике* Аристотеля и *Государству* Платона и др. его диалогам[12] (Or. 2. 3-5). Активное использование платоновской традиции при обсуждении иерархичности явно показывает, что эта категория описывается Богословом в философском контексте. Это обстоятельство приобретет особое значение при обсуждении *третьей причины бегства.*

Первая причина бегства — опасение лишиться созерцательной аскетической жизни. Необходимо понять, что свт. Григорий понимал под аскезой. Приведем цитату из стихотворения Богослова *О своей жизни:* «Монашество — не место, а настрой ума»[13]. Т. е. Назианзин предлагает не пустынное и не общежительное монашество, которое развивал свт. Василий[14], а указывает на тип ученого-монаха, который хранит девство, общается с учеными язычниками и христианскими интеллектуалами[15], которому присуща «аристократическая» аскеза[16]. Некоторые черты этого «нового» монашества свт. Григорий переносит на священника, поэтому для нас важно понимание этого типа аскезы.

Здесь мы видим сложный синтез античного и христианского представлений. В нашем отрывке (Or. 2. 6) присутствует важный термин «ἀναχώρησις» (удаление). А.-Ж. Фестюжьер убедительно показывает наличие связи между стоической и христианской аскетической лексикой на примере использования этого слова у Марка Аврелия и Афанасия Великого, которое «носило почти исключительно технический смысл “отречения от мира”»[17]. Можно предполагать, что свт. Григорий использует данное понятие в сходном значении схожий смысл. Хотя в других его текстах присутствует и значение физического отдаления от общества, мы видим и контекст углубления в себя: «τὸν νοῦν εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρῆσαι»[18], включающегося в логику, показанную Фестюжьером.

В рассуждении о **второй причине бегства** основная тема — критика тех, кто стремится к служению, не будучи к нему готовым. Здесь мы отметим только крайне показательную фразу «неумытыми руками»[19]. Эта пословица, присутствующая в *Илиаде* (VI. 266) и у Гесиода в *Труды и дни* (725), так же является цитатой из Мф. 15.20. Очевидно, что Богослов знал эти тексты практически наизусть.

---

[12] См. критический аппарат в издании I-III слов свт. Григория. *Gregoire de Nazianze.* Discours… P. 89–91.

[13] Пер. по: *Свт. Григорий Богослов.* Поэма о своей жизни. / Зуевский А. пер. М., 2010. Ст. 328.

[14] См.: *McGuckin J.* Saint Gregory… P. 71.

[15] Ibid. P. 87–88.

[16] Ibid. P. 96–97. Ср.: *Свт. Григорий Богослов.* Поэма о своей жизни. Ст. 292–311.

[17] См.: *Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000. С. 106. О связи христианского аскетического языка с античной философией см.: С. 90-106. К такому же пониманию аскезы свт. Григория при анализе термина «ξενιτεία» приходит Готье, см.: Gautier F. La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze. Turnhout., 2002. P. 69-82.

[18] PG 35. 848. 61. Orat. 12. 4. «Одно предлагает мне бегство…советует **удалиться умом в самого себя**…» Хотя в параграфе говорится о реальном бегстве (δρασμός), гл. **ἀναχωρέω** тут относится к внутреннему деланию.

[19] Or. 2. 8.

Изложение **третьей причина бегства** занимает, как мы уже сказали основную часть текста, а потому содержит в себе множество разных аспектов[20]. Однако в качестве главного однозначно выделяется ощущение своего *недостоинства* перед высотой сана, основанное на связи с богословием обожения[21].

Как показала С. Эльм на основании сравнения IV и V слов против Юлиана свт. Григория с творчеством самого Юлиана, Богослов и Отступник находятся в одном дискурсе, где главные темы — конфликт политического, созерцательного и практического путей (βίος θεωρητικός, πρακτικός и πολιτικός), т. е. выбор правильного пути к Богу и вопрос о религиозном аспекте образования[22]. Учитывая, что III слово было написано почти одновременно с инвективами против Юлиана и с текстами самого Юлиана, общность их контекста становится очевидной, и, следовательно, первая и третья причины необходимо прочитываются как вопрос о том, когда философ/священник становится готов «быть богом и творить богами?»[23]. Итак, мы видим, что категориальная структура текста основана на философском, платоническом дискурсе[24].

Обратимся теперь к **третьей причине возвращения**, которая, на наш взгляд, позволяет прийти от «идеального» прочтения III слова к «этическому».

Ответ платоников на поставленный выше вопрос о «готовности» может быть положительным[25], в то время как христианское благовестие говорит о принципиальной невозможности считать себя готовым, достигнувшим идеала, *обоженным*, следовательно, человек *не может* стать священником.

Оказавшись перед этой проблемой, свт. Григорий, воспринимавший свое рукоположение как тиранию со стороны отца-епископа[26], переосмысляет ее как «руку Бога», как свое призвание к служению, которому он подчиняется[27].

Итак, мы постарались показать не только наличие синтеза культурных традиций в III слове, но и его характер. Добавим, что если «рамка» слова и постановка его проблемы не могут быть адекватно прочитаны без античного контекста, то заключительные фрагменты и ее разрешение исходят из установок христианского благовестия. Также можно утверждать, что *Апология* свт. Григория Богослова — этический трактат, в котором формулируются, однако, не столько идеальный образ, функции и добродетели священнослужителя, сколько правильный *этос* священника, т. е. его внутренне устроение при *вступлении в клир*, возможном, по мнению свт. Григория, лишь при преодолении своего нежелании приступать к служению, как из-за страха лишиться созерцательной жизни, так и из-за понимания своего *недостоинства*.

---

[20] Кратко упомянем, что описание трудности «раздаяния слова» (Or. 2. 35) в говорящем, речи и слушателях (Or. 2. 39), воспроизводит мысль из Риторики Аристотеля (1356a.1).

[21] Подробнее, см. мою статью: *Антонов Н. К.* Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова. // Христианское чтение. 2017. №. 2. С. 98–111.

[22] См. *Elm S.* Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue // Journal of Medieval and Early Modern Studies. / Berkley, 2003. V. 33, p. 49–515. В философии эти темы имеют длинную историю разработки, см.: *O'Meara D. J.* Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Ox., 2003. См. также русскую статью, зависящую от Эльм и при этом с достаточно самостоятельными выводами: *Бирюков Д. С.* Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин. // Император Юлиан: Сочинения. / Бирюков Д. С., ред. СПб., 2007. С. 55–90.

[23] Or. 2.73.

[24] Основополагающим текстом здесь будет *Государство* Платона, где присутствует 1)идея, что лучшим правителем будет тот, кто не желает править, 2)путь восхождения философа — миф о пещере. См.: *Платон.* Государство. 347b–c, 520d.

[25] См.: *Юлиан Отступник.* Сочинения. / Т. Г. Сидаш, пер., Д. С. Бирюков, ред., СПб., 2007. *К Ираклию кинику*, 226b–c. и *O'Meara D. J.* Platonopolis… P. 3-5.

[26] В разных местах свт. Григорий описывает ее с разной степенью горечи, ср.: Or.1.1. и ст. 485 из «Стихов о себе самом». PG 38, 1006.

[27] Нам кажется важным избегать слов «призвание» и «смирение», греческие эквиваленты которых встречаются в тексте (Or. 2. 77, 115), поскольку при наличии современных коннотаций это было бы анахронизмом.

Приведем ключевой, на наш взгляд фрагмент, III слова:

«Против страха быть начальником подаст, может быть, помощь закон благопокорности; потому что Бог по благости Своей вознаграждает веру и делает совершенным начальником того, кто на Него уповает и в Нем полагает все надежды[28]».

Источники и литература

Источники

1. *Gregoire de Nazianze.* Discourse 1–3. / *Bernardi J.*, ed. Paris, 1978.
2. *Свт. Григорий Богослов.* Поэма о своей жизни. / Зуевский А. пер. М., 2010.
3. *Sanctus Gregorius Nazianzenus.* Opera quae existant omnia. / J.-P. Migne, ed. D'Amboise, 1862. Vol. 35, 38.
4. *Юлиан Отступник.* Сочинения. / Т. Г. Сидаш, пер., Д. С. Бирюков, ред. СПб., 2007.
5. *Платон.* Государство // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994.
6. *Исократ. Малые аттические ораторы.* Речи, письма. / Э. Д. Фролов ред. М., 2013.

Литература

7. *Bernardi J.* Saint Gregoire de Nazianze. Paris, 1995.
8. *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Ox., 1969.
9. *McGuckin J.* Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. N. Y., 2001.
10. *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви. СПб.,2006.
11. *Polac Ph.* Des sources nazianzeennes au discours sur le sacerdoce de saint Jean Chrysostome // Bulletin de littérature ecclésiastique. 2004. V. 105. №. 2. P. 169–174.
12. *Hofer A.* The Reordering of Relationships in John Chrysostom's «De sacerdotio» // Augustinianum. 2011. Vol. 51. №. 2. P. 451-471.
13. *Purves A.* Pastoral Theology in the Classical Tradition. London, 2001.
14. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 1997.
15. *Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000.
16. Gautier F. La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze. Turnhout., 2002.
17. *Антонов Н. К.* Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова. // Христианское чтение. 2017. №. 2. С. 98-111.
18. *Elm S.* Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue // Journal of Medieval and Early Modern Studies. / Berkley, 2003. V. 33, p. 493-515.
19. *O'Meara D. J.* Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Ox., 2003.
20. *Бирюков Д. С.* Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин. // Император Юлиан: Сочинения. / Бирюков Д. С., ред. СПб., 2007. С. 55–90.

[28] Or. 2. 113.

А. С. Белецкий

НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ МЧ. ИУСТИНА ФИЛОСОФА

Творения мч. Иустина Философа содержат яркие образцы отстаивания христианских истин и их донесения до нехристиан, прежде всего, язычников и иудеев. Это особенно актуально сегодня, когда окружают представители многочисленных религий и учений, чьи представления о нравственности отличаются от христианских.

Наследие Иустина всегда привлекало к себе исследователей. Как отмечает современная исследовательница его творчества А. А. Гусева, он был первым, «кто заявил о христианской философии как об истинной, единственной ведущей к Богу, — и это он считал целью всей философии»[1]. Учение мч. Иустина представляет собой синтез философии и богословия, к его трудам обращаются, как богословы, таки философы.

После долгого вынужденного затишья в годы советской власти, когда философские взгляды великих христианских богословов и мыслителей фактически не изучались, мы наблюдаем сегодня возрождение интереса к христианской философии Иустина Философа. Философские взгляды Иустина Философа рассматриваются в работах таких российские исследователей, как В. Г. Устян[2], Е. Л. Зуева[3], А. А. Гусева[4], а также ряда зарубежных ученых[5].

Как известно, св. Иустин, отец и учитель церкви, крупнейший богослов второго века, до обращения в христианство изучал различные течения в философии, а после обращения в христианство написал две апологии, отвечавшие на обвинения язычников, и «Разговор с Трифоном иудеем»[6]. Он открыл первую христианскую школу в Риме, где также изучалась философия.

Обосновывая возможность использования христианами языческой философии, св. Иустин разрабатывает учение о семенном Логосе. Семена Логоса, по мысли Иустина, воздействовали на античных философов, которых он называет христианами до Христа, отчасти познавших истину. Современный исследователь трудов Иустина Философа М. А. Приходько отмечает: «Христианское содержание концепции “семени Логоса” у Иустина не было для него препятствием для признания, хотя и существенно ограниченной, но все же причастности язычников к Иисусу Христу как вечному Логосу»[7]. Так, излагая христианское понимание Ветхого Завета как данного на время закона, смысл которого раскрывается в свете Нового Завета,

---

Александр Сергеевич Белецкий — Ташкентская ДС, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Гусева А. А.* Иустин Философ и проблема исторического в человеке // Электронный философский журнал Vox: Институт Философии РАН. 2017. Вып. 22. С. 1-15.

[2] *Устян В. Г.* Возникновение и развитие проблемы достоинства человека в святоотеческой мысли периода апологетов.//Университет Российской Академии образования.

[3] *Зуева Е. В.* Исторический факт и литературный прием в «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (IIв.) // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2011. № 2(24). С. 27-31.

[4] *Гусева А. А.* Указ. соч. С. 2.

[5] Например: *Skarsaune O.* The proof from prophecy. A study in Justin Martyr’s proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile. Leiden, 1987; Leiden, 2002; *Marcovich M.* Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. B.; N. Y., 2005 и др.

[6] *Иустин Философ.* Разговор с Трифоном иудеем // *Св. Иустин Философ.* Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1995. (Репринт). С. 132-362.

[7] *Приходько М. А.* Учение Иустина философа о семени Логоса в его отношении к аналогичным античным концепциям // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2010, № 11(4). С. 64-68.

мч. Иустин обращается за аргументацией к философии. «Люди истинно благочестивые и любомудрые должны уважать и любить только истину», — пишет он, и далее приводит мысль Платона о том, что «если правители не будут философствовать, то не будет общественного благополучия в их странах» [8]. Имеется в виду мысль Платона из 5-й книги «Государства» (Государство. 473 d-e.): «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, <…> до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол»[9].

Иустин также не отвергает стоическое учение о добродетелях и естественной основе нравственности, о заложенных в самой человеческой природе общих понятий о нравственности, «всякий народ знает, что прелюбодеяние, блуд, человекоубийство и все прочие тону подобные дела — зло»[10]. Однако при этом Иустин не принимает языческого представление о судьбе, которое разделяли стоики. Иустин говорит, «каждому по достоинству дел воздаются или наказания, или мучения, или награды <…> Если это не так, но все это дар судьбы, то совершенно нет в нас свободы»[11]. Как в этой связи отмечает известный российской патролог А. Сидоров, что «для св. Иустина поступки людей определяются не судьбой («роком»), но свободным произволением, которое лежит в основе как их грехов, так и добродетелей»[12].

Далее Иустин добавляет: «Так как Бог в начале сотворил род ангелов и человеков с свободной волею, то по справедливости они будут нести наказания в вечном огне за грехи свои»[13]. Обладающая свободой волей природа этих сотворенных разумных сущностей способна воспринимать и порок, и добродетель, а поэтому обладает возможностью склоняться либо к одному, либо к другому, чем и определяется конечная судьба каждой разумной твари.

Еще одной проблемой нравственного порядка было обвинение христиан в подкидывании детей. Убийство или подкидывание детей, особенно девочек, было распространено в Риме, поскольку бедняков становилось все больше. Были даже известны случаи продажи детей в качестве средства погашения долга родителей.

В целом подкидывание и даже убийство детей в Риме не считались чем-то ненормальным в ни официальным законодательстве, ни в общественном мнении. Даже философия оправдывала такую практику. Например, выдающийся римский философ Сенека писал об убийствах детей так: «Мы убиваем бешеных собак, мы забиваем дикого непривязанного быка, больную скотину, чтобы она не заразила остальной скот, мы режем, плоды ненужных родов мы изгоняем из этого мира, так же и детей, если они слабы или неполноценны, мы топим. Это не гнев, но благоразумие — отделять ненужное от здорового». В I — II вв. от Р. Х., с целью остановить сокращение населения Римской империи, императоры даже стали выплачивать родителям «пособия» за то, чтобы они оставляли своих детей в живых, а подкидывание стало осуждаться. Этим воспользовались враги христиан. Обвинение в подкидывании стало наиболее популярным среди язычников наряду с обвинением христиан в атеизме.

В ответ на эти обвинения мч. Иустин указывает, какая целомудренная воздержность и какие взгляды на брак и на *детей* господствуют в христианском обществе. В письме, императору он писал: «подкидывать новорожденных младенцев есть дело

---

[8] *Иустин Философ.* Там же. С. 32.

[9] *Платон.* Государство // Платон. Соч. В 3-х т. Под общ. ре. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1971. С. 275. См.: *Шмонин Д. В.* Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы // ΣΧΟΛΗ. 2016. № 1 (10). С.189.

[10] *Иустин Философ.* Там же. С. 286.

[11] Там же. С. 72.

[12] *Сидоров А. И.* Курс патрологии. — М.: Русские огни, 1996. (электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/kurs-patrologii-sidorov/2)

[13] *Иустин Философ.* Вторая апология // *Св. Иустин Философ.* Творения… С. 105-125.

худых людей»[14], т. к. в основном таких детей не только мальчиков, но и девочек используют для развратных утех и выращивают их для этого как стада овец и козлов. Он укоряет императора что в обществе есть такие люди, но язычники не изгоняют их из общества, а на оборот берут с них налоги, тем самым поощряя их. В этом вы, пишет Иустин, на нас клевещете, «но такие клеветы не вредят нам, совершенно не винным в тех преступлениях, скорее они вредят тем, кто их делает и ложно нас обвиняет в них»[15]. Иными словами, Иустин не только отводит от христиан клевету, но и указывает на этическое превосходство христианского вероучения.

Другое основание, почему христиане не подкидывали детей, по мнению, мч. Иустина, заключается в том, что христиане боятся, чтобы никто из них не умер, и чтобы они тем самым не согрешили, и добавляет, что христиане вступают в брак как раз ради рождения детей. Здесь Иустин делает понятие семьи и семейных ценностей предметом философского анализа, которым они фактически не становились в предшествующей ему философии, где брак и рождение детей рассматривались только функционально, как средство для продолжения рода, а не как исполнение Божественной заповеди.

Итак, в философско-этическом учение Иустина Философа, использовались многие элементы античной философии, которые подвергались переосмыслению с христианской точки зрения.

Источники и литература

1. *Гусева А. А.* Иустин Философ и проблема исторического в человеке // Электронный философский журнал Vox: Институт Философии РАН. 2017. Вып. 22. С. 1-15.
2. *Устян В. Г.* Возникновение и развитие проблемы достоинства человека в святоотеческой мысли периода апологетов.//Университет Российской Академии образования.
3. *Зуева Е. В.* Исторический факт и литературный прием в «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (IIв.) // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2011. № 2(24). С. 27-31.
4. *Skarsaune O.* The proof from prophecy. A study in Justin Martyr's proof-text tradition: text-type, provenance, theological profile. Leiden, 1987; Leiden, 2002.
5. *Marcovich M.* Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. B.; N. Y., 2005.
6. *Св. Иустин Философ.* Творения. М.: «Паломник», «Благовест», 1995. (Репринт).
7. *Приходько М. А.* Учение Иустина философа о семени Логоса в его отношении к аналогичным античным концепциям // Вестник Русской христианской гуманитарной академии 2010, № 11(4). С. 64-68.
8. *Платон.* Государство // Платон. Соч. В 3-х т. Под общ. ре. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Т. 3. Ч. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1971.
9. *Шмонин Д. В.* Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы // ΣΧΟΛΗ. 2016. № 1 (10).
10. *Сидоров А. И.* Курс патрологии. — М.: Русские огни, 1996. (электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/kurs-patrologii-sidorov/2)

[14] *Иустин Философ.* Первая апология… С. 57.
[15] Там же. С. 58.

О. О. Брёхов

ХРИСТИАНСКИЕ ПРИНЦИПЫ В ГОСУДАРСТВЕННОМ ПРАВЛЕНИИ СВЯТОГО ИМПЕРАТОРА КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО

Святой равноапостольный император Константин Великий — первый христианский император, который открывает плеяду святых правителей Византии. Интерес к его личности и периоду его правления по сей день вызывает большой интерес исследователей. Особое внимание привлечено к вопросу его религиозности, а именно: какие мировоззренческие принципы лежали в основе его правления? Несомненно, святой император прошел долгий путь обращения в христианство. Евангельские принципы входили в его мировоззрение на протяжении всей его жизни. Поэтому мы встречаем в его личной жизни некоторые неблаговидные обстоятельства (такие как история убийства Криспа). Мы оставим в стороне личную жизнь императора и обратимся к анализу его государственной деятельности. Мы будем руководствоваться тем принципом, который озвучил Сам Христос: «По плодам их и узнаете их» (Мф: 7.16). Для этого мы соотнесем законотворческую деятельность императора с аспектами христианской нравственности. Наше внимание особо обращено на законы, которые касались устроения общества в империи. По нашему мнению, именно законы империи, регулирующие взаимоотношения населения, во многом отражают нравственные принципы самого правителя.

Как известно, святой император Константин пришел к власти после смерти своего отца Констанция I Хлора в 306 г. и сначала занимал титул цезаря. Затем, после битвы с Максенцием в 312 г. Константин стал правителем Западной части империи. С этого времени он провел множество реформ, которые касались не только регулирования жизни общества: основал новую столицу — Константинополь в 330 г, занимался обустройством государства, провел денежную реформу, вел оборонительные войны с соседними племенами. В 324 г., одержав победу над Лицинием, император Константин стал единовластным правителем всей Римской империи, упразднив созданную императором Диоклетианом тетрархию. Последствия правления святого императора настолько сильно изменили Римскую империю, что его, невозможно поставить в ряд ни с одним другим. Создав Новый Рим, он создал и Новую Европу.

Законы, которые касались преобразований государственного аппарата или армии лежат за рамками нашей темы. В нашем докладе, как уже сказано выше, пойдет речь о законах, изданных императором Константином, регулирующих частную жизнь общества. По содержанию эти законы пропитаны христианской нравственностью. Мы разделим их не несколько категорий:

– **законы, регулирующие брачные отношения**: Константин Великий был рожден в брачном союзе, который носил название «конкубинат». Как известно, конкубинат — это вид сожительства, который считается неузаконенной формой длительных брачных отношений. Указом 326 г. Император Константин Великий запретил такой вид сожительства. В Послании к Коринфянам апостол Павел порицает разводы (1Кор. 7:10-11, 27) и, руководствуясь этим постановлением, в 320 г. император издает ряд указов, порицающих безбрачие. В конце 331 г. император издает указ, который ужесточает основания для развода.

– **законы о безбрачии**: Святой Константин отменил закон о наказании безбрачия и не имении детей, который был издан еще императором Августом, согласно

Олег Олегович Брёхов — Донская ДС, бакалавриат, 4 курс.

которому бездетные лишались права имущества. Император осознавал, что есть люди, которые не могут иметь детей в силу своей природной немощи, а некоторые стараются сохранить себя для служения Богу, например, институт монашествующих, который стал развиваться как раз при святом Константине.[1] Апостол Павел радовался, если человек оставался безбрачным (1Кор. 7:32-35), возможно, исходя из этого, император и не порицал безбрачие.

– **указы и деятельность императора, направленная на ограничение произвола солдат над военнопленными**: когда Константин вел войну против Лициния, он обязывал своих воинов не причинять зла его пленным. Видя, если кто-либо из его воинов не мог сдержать свою ярость, то Константин сдерживал его ярость золотом. «Такая — то приманка спасать людей изобретена мудростью василевса, и тысячи даже варваров, выкупленные золотом василевса, были спасены».[2] Здесь мы наблюдаем, как реализуется в жизни заповедь Христа о любви не только к своим ближним, но и к своим врагам (Мф. 5:44).

– **законы, касающиеся рабов**: законом от 316 г. император разрешил освобождать рабов на свободу, как это было принято еще в Ветхом Завете (Лев. 25:39–41). Законом 19 апреля 325 г. благочестивый император запретил разделение семей рабов при их продаже. Законом от 11 мая 309 г. начинаются преследоваться рабовладельцы, употребляющие пытки и убийство рабов.[3]

– **закон, регулирующий взаимоотношения людей в вопросах землепользованиях:** Евсевий Памфил пишет, что при прежних правителях, бывших до Константина, были сильно подняты налоги. Следуя закону справедливости и долгу христианина, василевс послал землемеров, с повелением избавить просителей от убытка.[4]

– **указ о покровительство вдов и сирот**, принятый 17 июня 334 г. Император осознавал, что Господь вдов и сирот взял Себе под особое попечение (Исх. 22:22-23, Пс. 145:9, Ис. 1:17, 1 Тим. 5:3), поэтому взял на себя подвиг помощи им.

– **законы против доносительства**: тремя законами от 313, 319 и 335 г. император начинает борьбу с доносами и вводит в наказание за это смертную казнь.

Известно даже, что некоторые порицали императора Константина за его излишнее человеколюбие, так как правители отдельных областей и сам император нигде и никого не преследовали за преступления, и в связи с этим в государстве не было страха смерти, который удерживал бы злых людей от беззаконных поступков.[5]

Совершенно особое место в законотворчестве императора занимают указы и законы в отношении Церкви и духовенства. А именно:

– **Миланский эдикт**, который внес принципиальное изменение в жизни Церкви и Римской империи. Он был подписан святым Константином и Лицинием в 313 г. в Милане. Эдикт давал Церкви свободу исповедовать свою веру, а так же прекращал гонения на христиан. впоследствии Церкви возвращали отобранное имущество, а сосланных христиан освобождали от каторжных работ и ссылок.

– **законы, связанные с содержанием духовенства и храмов:** в 313 г. клириков освободили от налогов и несения общественных повинностей. Такими привилегиями раньше пользовались только языческие жрецы и врачи. В одном из писем Африканскому проконсулу Анулину император пишет: «Лиц, находящихся во вверенной тебе провинции и состоящих в Церкви… отдавших себя на служение этой святой

---

[1] *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина, книга 4, глава 26. М.: Посев. 1998 г. С. 153.

[2] *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина, книга 2, глава 13. М.: Посев. 1998 г. С. 69.

[3] *Храпов А. В.* Империя и Церковь. От Константина Великого до Юстиниана Великого (311–565). Православная Энциклопедия. Т. VIII. М. 2004. С. 162–170.

[4] *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина, книга 4, глава 3. М.: Посев. 1998 г. С. 143.

[5] *Евсевий Памфил.* О жизни блаженного василевса Константина, книга 4, глава 31. М.: Посев. 1998 г. С. 156.

вере (обычно их называют клириками), желаю я раз и навсегда освободить от всех общественных обязанностей, дабы они не были отвлекаемы от служения Богу каким-нибудь обманом или святотатственным поползновением, но без всякой помехи исполняли свой закон. Если они будут служить Богу со всей ревностью, то это принесет много пользы и делам общественным»[6]. В 315 г. император Константин освободил от налогов земли духовенства и приказывал строить храмы и даже выделял на это деньги из государственной казны.[7]

– **законы, по которым христианам возвращалось изъятое имущество и должности**: в 315 г. император приказал возвратить всех христиан с рудников и прочих ссылок, и восстановил их в общественных должностях, если они их занимали. Также вернул собственность христианских мучеников их законным наследникам, но если таковых не имелось, имущество передавалось Церкви. Также он постановил, что иудеи, которые будут возбуждать мятежи против христиан, предаются сожжению. Таким образом, император Константин взял христиан под свою опеку.[8]

– **закон о почитании воскресного дня**: как известно, Церковь от своего основания, еще с апостольских времен стала почитать воскресный день. Свидетельства этого есть в книге Деяний Святых Апостолов (Деян. 20:7). Указом 321 г. император Константин признал «день Солнца» — воскресенье, как праздник и сделал его нерабочим днем. Труд в воскресенье запретили, кроме работы на фермах и в судах, чтобы освобождать рабов[9]. Ранее рыночный день был восьмым днем, а император повелел рынкам собираться в воскресенье. В течение этого дня христиане получили возможность беспрепятственно собраться для общественной молитвы. Также известно, что император Константин публично заявил, что благосостояние государства зависит от христианского поклонения одному только Богу[10].

– **участие императора в организации Соборов**: нельзя не обратить внимания на то, что император принимал участие в Соборах. Он осознавал, что мир в его душе тесно связан с миром в Церкви. Когда в Церкви возникали распри, император пытался примирить враждующие стороны. Так, например, когда весть о расколе донатистов дошла до императора, он принял участие в Соборах, которые созывались в Риме в 313 г. и Арле в 314 г. По его указу в 325 г. был созван I Вселенский Собор в Никее. Император взял на себя оплату организации Собора, которая включала в себя: дорожные расходы епископов, организация самих заседаний, содержание епископов на время проведения Собора, трапезы, торжества и прочее.

– **закон о судебной власти епископа**: с 318 г., по указу императора, христианские епископы могли занимать судебные должности, а с 5 мая 333 г. они приравнивались к должности магистранта.

Будучи христианином, император проявлял разумное терпение в отношении язычества. Святой равноапостольный император Константин всегда желал только мира. Став христианином он не стал искоренять языческую религию, но только ограничил ее и своими законами запретил то, что, по его мнению, противоречило нормам христианской нравственности. Он вел вполне разумную политику по отношению к язычеству. В 314 г. он отменил языческие игры, а в 319 г. двумя законами запретил частные жертвоприношения и языческие гадания. Важно заметить, что при этом всем он сохранил общественные обряды. В 316 г. он запретил частным лицам приносить жертвы идолам. Языческие храмы, оставаясь без употребления, в связи с христианизацией жителей, становились заброшенными. Эти храмы закрывались и передавались

---

[6] *Евсевий Памфил.* Церковная история, книга 10, глава 7. М.: ПСТГУ. 2016. С. 7.

[7] *Сергеев А. Г.* Правители государств и отцы церкви Европы за 2000 лет. Посад. 1997. С. 67-69.

[8] *Величко А. М.* История Византийских императоров. От Константина Великого до Анастасия I. М.: Вече. 2012. С. 42.

[9] *Иванов Е. О.* Православное богословие воскресного дня и субботы. https://azbyka.ru/pravoslavnoe-bogoslovie-voskresnogo-dnya-i-subboty#_p12 (дата обращения 02.02.2018 г.)

[10] *Дрязгунов К. В.* Миланский эдикт. К историографии вопроса. http://www.roman-glory.com/dryazgunov-milanskij-edikt (дата обращения 2.02.2018)

христианам. Другие же храмы, в которых совершалось служение разврату и через которые распространялись суеверия, по приказу императора были разрушаемы до основания.[11] Языческие статуи из бронзы, серебра и золота, которые не предназначались для украшения общественных зданий, отдавались на переплавку.[12]

Стоит обратить внимание на символическую составляющую общественной жизни, а именно на изображения на монетах. Монеты в Древнем мире выполняли не только экономическую, но и идеолого-эстетическую функцию. Начиная со времен Гая Юлия Цезаря, все правители имели право изображать себя на монетах, что позволяло любому человеку, находящемуся даже на краю Империи, знать, как выглядит его император. С 323 г., когда Константин начал последнюю войну с Лицинием, на монетах стали все меньше изображаться языческие божества, и все чаще — знак лабарума. Сам император стал изображаться с поднятыми глазами к нему, как молящийся Богу[13].

В заключении, рассматривая в хронологическом порядке указы и действия святого императора Константина Великого, становится заметно, как он со временем оставил язычество, стал христианином и жил по нормам Евангельских истин. Император за время своего правления издает множество указов для регулирования взаимоотношений и порядка в обществе, а также законы в поддержку Церкви и дает ей свободу и определенные полномочия, он издает указы, которые по сути своей прописаны в Священном Писании, но изложены другими словами. В этих его указах видится и реализация его внутренних христианских принципов, его внутреннего мира, в центре которого стоял Христос. Нельзя не обратить внимания, что, став христианином, он не начал гонения на язычников, с целью искоренить язычество из Империи, но как раз таки христианское чувство справедливости не позволило императору применять насильственные методы по отношению к другим людям.

Источники и литература

1. *Евсевий Памфил.* О жизни блаженного василевса Константина. М.: Посев. 1998.
2. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М.: ПСТГУ. 2016.
3. *Малер А. М.* Константин Великий. М.: Вече. 2011.
4. *Попов И. Н.* Православная энциклопедия. Том XXXVI. Константин, Св., Равноап.
5. *Сергеев А. Г.* Правители государств и отцы церкви Европы за 2000 лет. Сергиев Посад. 1997.
6. *Тальберг Н. Д.* История Христианской Церкви. М.: Сретенский монастырь. 2017.
7. *Храпов А. В.* Православная Энциклопедия. Том VIII. Империя и Церковь. От Константина Великого до Юстиниана Великого (311–565).
8. *Величко А. М.* История Византийских императоров. От Константина Великого до Анастасия I. М.: Вече. 2012. С. 42.
9. *Иванов Е. О.* Православное богословие воскресного дня и субботы. https://azbyka.ru/pravoslavnoe-bogoslovie-voskresnogo-dnya-i-subboty#_p12 (дата обращения 02.02.2018 г.).
10. *Дрязгунов К. В.* Миланский эдикт. К историографии вопроса. http://www.roman-glory.com/dryazgunov-milanskij-edikt (дата обращения 2.02.2018).

[11] *Тальберг Н. Д.* История Христианской Церкви. М.: Сретенский монастырь. 2017. С. 124.
[12] *Попов И. Н.* Православная энциклопедия. Том XXXVI. Константин, Св., Равноап. С. 685.
[13] *Малер А. М.* Константин Великий. М.: Вече. 2011. С. 290.

М. Л. Втюрин

ЗНАЧЕНИЕ ПАТРИАРХА МЕЛЕТИЯ (МЕТАКСАКИСА) В ВОПРОСЕ ПРИЗНАНИЯ АНГЛИКАНСКОЙ ИЕРАРХИИ

Патриарх Мелетий — одна из самых спорных и скандальных фигур в истории Православной Церкви. Единственный человек, который за свою жизнь управлял тремя Поместными Церквами: Элладской, Константинопольской и Александрийской. С его личностью связаны многие серьезные исторические потрясения и нововведения. Среди самых известных можно вспомнить переход на новый стиль рядом Церквей, вмешательства Константинополя на чужие канонические территории, и связанные с этим споры до наших дней; признание действительности англиканской иерархии.

Кем же является Мелетий (Метаксакис) и какое наследие он после себя оставил?

Эммануил Метаксакис родился в 1871 году на о. Крит. В 18 лет поступил в семинарию в Иерусалиме. В 1900 году патриарх Иерусалимский Дамиан поставил его секретарем Синода, и им же, в 1908 году был снят с должности[1]. Как пишет священник Срболюб Милетич, «патриарх выгнал Мелетия из Святой Земли за «деятельность против Святого Гроба»[2].

Известно, что после изгнания из Иерусалима, Мелетий отправился на о. Кипр. Масон Александр Зервудакис, офицер Министерства обороны Британии, заявляет, что на Кипре, в 1909 году, совместно с двумя священнослужителями, Мелетий принимается в масонскую ложу Англии[3].

Именно после этого события можно констатировать его неиссякаемую жажду власти, стремление занимать высокие руководящие посты в любой Церкви, в которой предоставляется такая возможность. Здесь же, на Кипре, возможно не без помощи влиятельной английской масонской ложи, Мелетий становится митрополитом Китиона (1910 г.).

В это время премьер-министром Греции был его дядя, Элефтериос Венизелос. Элефтериос — известный политик, панэллинист и борец с монаршей властью, глава либеральной партии[4]. Влиятельный дядя помогает стать ему архиепископом Элладским в 1918 году. По утверждению монаха Вениамина (Гомартели), в этом году был неканонически низложен «архиепископ Феоклит Афинский… за подстрекательство к анафематствованию Елевферия Венизелоса». Двумя годами позже Феоклит был оправдан. Но дело было сделано — племянник Венизелоса митрополит Мелетий (Метаксакис) был срочно вызван из Америки и интронизирован как архиепископ Афинский в ноябре месяце 1918 г.»[5].

В 1918 году митрополит Мелетий едет на неофициальную конференцию с Епископальной церковью. На данной конференции митрополиту Мелетию был задан вопрос: каково его мнение относительно действительности англиканской хиротонии?

Максим Леонидович Втюрин, чтец — ОЦАД, магистратура.

[1] Μελέτιος Δ΄. Βίος// URL: http: www.ec-patr.org/list/index.php?lang=gr&id=319 (дата обращения: 16.02.2018).

[2] *Срболюб Милетич, свящ.* Мелетий Метаксакис: митрополит, архиепископ, папа и патриарх// URL: http: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41204.htm (дата обращения: 16.02.2018).

[3] Alexander I. Zervoudakis, “Famous Freemasons,” Masonic Bulletin, No 71, January — February, 1967.

[4] Ελευθέριος Βενιζέλος// URL: http://www.hellenicaworld.com/Greece/Person/gr/EleftheriosVenizelos.html (дата обращения: 17.02.2018).

[5] *Гомартели Вениамин, мон.* Летопись Церковных событий Православной Церкви// URL: http: hristov.narod.ru/letopis.htm (дата обращения: 16.02.2018).

Митрополит сразу сделал акцент на том, что конструктивный диалог между церквами невозможен в условиях оккупации Ближнего Востока мусульманами. По всей видимости, Мелетий первостепенно добивался получения разносторонней (политической и финансовой) помощи от западных партнеров: «Если наши страны освободятся, Церковь найдет возможность работать для общего союза всех Церквей»[6]. Признав свою некомпетентность в заданном епископом Фредериком вопросе, он предоставляет слово архимандриту Хризостому.

Обе стороны пришли к решению, что англикане должны официально признать священство таинством, а православные собрать собор Поместных Церквей для признания англиканской хиротонии. Митрополит Мелетий говорит, что на предстоящем «Синоде я сделаю заявление о том, что мы все должны прийти к желаемому дню окончательного воссоединения»[7]. Из этой ссылки становится очевидна конечная цель договора митрополита с англиканами: стремление к объединению, а признание иерархии англиканской церкви — лишь первый серьезный шаг.

В 1921 году потерял пост премьер-министр Греции Елефтериос Венизелос, дядя Мелетия. Архиепископ потерял свою политическую опору, и недовольные греки образовали комиссию для расследования экуменистической и антиканонической деятельности владыки. «29 декабря он был лишен кафедры «за нарушение канонов и учинение раскола»[8].

Будучи в очередной раз изгнанным, Мелетий отправляется в Соединенные Штаты[9]. Как сообщает греческий посол в Вашингтоне: Мелетий «в полном облачении, принял участие в англиканском богослужении, приклонял с ними колена и целовал их престол, сказал проповедь, и благословил присутствующих»[10]. Специальная комиссия, назначенная Синодом Элладской Церкви, продолжая рассмотрение дела Мелетия, извергла его из сана с формулировкой: «за ряд церковных проступков, в том числе за учинение раскола»[11]. Однако низвержение не помешало Мелетию в скором времени стать патриархом Константинопольской Церкви. Это происходило следующим незаконным образом.

Оказавшись в Константинопольском Патриархате, архиепископ Мелетий непонятным образом стал одним из двух претендентов на первосвятительский престол. Митрополит Герман (Каравангелис) не сомневался в своей победе на выборах: 16 из 17 голосов были отданы ему. Однако после политического давления он отказывается от престола в пользу Мелетия. Очевидно, что архиереи не хотели видеть своим патриархом уже известного к тому времени авантюриста, но единственное, что удалось сделать — это отложить избрание патриарха. В итоге они были отстранены от голосования и заменены другими, избравшими Мелетия спустя два месяца[12] (1921 г.). А постановление Элладской Церкви о его извержении было аннулировано в сентябре того же года[13]. Традиционное слово при интронизации совершенно открыто и ясно говорит о его дальнейших целях: «Я отдаю себя на служение Церкви, чтобы с ее первого престола способствовать развитию, насколько возможно, более

---

[6] Report of an Unofficial Conference on Unity Between Members of the Episcopal Church in America and His Grace, Meletios Metaxakis, Metropolitan of Athens, And His Advisers. October 26, 1918. New York: Department of Missions, 1920// URL: http: anglicanhistory.org/orthodoxy/newyork1918.html (дата обращения: 8.02.2018).

[7] Там же.

[8] *Гомартели Вениамин, мон.* Летопись Церковных событий Православной Церкви// URL: http: hristov.narod.ru/letopis.htm (дата обращения: 16.02.2018)

[9] *Шкаровский М. В.* Элладская Православная Церковь в 1917-1950-х гг. Часть 1 2010 г.// URL: http://www.bogoslov.ru/text/1029958.html (дата обращения: 16.02.2018).

[10] The Struggle against Ecumenism. Boston 1998. pg. 30

[11] *Шкаровский М. В.* Элладская Православная Церковь в 1917-1950-х гг. Часть 1 2010 г.// URL: http://www.bogoslov.ru/text/1029958.html (дата обращения: 16.02.2018).

[12] *Срболюб Милетич, свящ.* Мелетий Метаксакис: митрополит, архиепископ, папа и патриарх// URL: http: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41204.htm (дата обращения: 16.02.2018).

[13] Там же.

тесных дружеских отношений с неправославными христианскими церквами Востока и Запада, для продвижения дела объединения между теми и другими»[14].

Свое слово на интронизации патриарх сдержал. Спустя год патриарх Мелетий создает комиссию по рассмотрению вопроса англиканской хиротонии[15]. Комиссия приходит к положительному разрешению вопроса и Синод выпускает энциклику, в которой признает англиканскую хиротонию[16].

Недолгий период правления патриарха Мелетия ознаменовался печальным для всей Православной Церкви событием. В короткие сроки ему удалось созвать так называемый «Всеправославный конгресс» (1923 г.). Данный конгресс получил огромное количество негативных отзывов современников и историков. А. Буевский считает, что «деяния Совещания, подобно энциклике 1920 г., представляют собой своего рода насилие над сознанием Единой Православной Церкви»[17].

Деятельность Мелетия породила немало негодования в том числе и среди простого народа. Самое большое возмущение вызвал переход на новый календарь. Верующие подняли волнение в Стамбуле с целью низвержения патриарха. Протестующие ворвались в патриархию, избивали Мелетия и требовали его отставки[18]. В сентябре того же года патриарх подписал отречение от престола. Исторически это совпало с выводом оккупационных войск Антанты из Константинополя. Потеряв поддержку Англии в этой стране, Мелетий был вынужден покинуть Стамбул[19].

Владыка Мелетий, потерпев фиаско в ряде Поместных Православных Церквей, будучи изгнанным с позором из Иерусалимской, Элладской и Константинопольской Церкви не оставляет своей жажды власти, равно как и не предает идею объединения с Англиканской церковью. И как будто с новыми силами и новым энтузиазмом бросается в новую авантюру.

В этот период времени под политическим контролем Англии находился Египет, а значит и, косвенно, древняя Александрийская Церковь. Влияние Англии было настолько велико, что они могли вмешиваться во внутрицерковные дела, оказывая давление на правительство Каира. Следствием этого стало появление Мелетия в качестве претендента на патриарший престол. Каир не спешил с подтверждением выбранного первосвятителя, однако в итоге, в 1926 году, Мелетий стал патриархом и папой Александрийской Церкви.

В 1930 году состоялась очередная Ламбетская конференция Англиканской церкви, православную делегацию на которой возглавил патриарх Мелетий. По состоянию достигнутых соглашений в этом же году Синод Александрийской Церкви под давлением Мелетия, признает англиканскую хиротонию действительной[20].

Александрийский престол был последним в «карьере» Мелетия. Он скончался в 1935 году и погребен в Каире.

Таким образом, нужно подвести итог деятельности патриарха Мелетия. Он явился одним из самых амбициозных православных деятелей в истории Вселенской

---

[14] *Гомартели Вениамин, мон.* Летопись Церковных событий Православной Церкви// URL: http: hristov.narod.ru/letopis.htm (дата обращения: 16.02.2018).

[15] *Цанков. С., прот.* Экуменическое движение и Православная Церковь, София, 1945 г., стр. 16-17

[16] Encyclical on Anglican Orders, from the Oecumenical Patriarch to the Presidents of the Particular Eastern Orthodox Churches, 1922// URL: http://www.ucl.ac.uk/~ucgbmxd/patriarc.htm (дата обращения: 13.02.2018).

[17] *Буевский А.* Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь. ЖМП № 03 март 1953 // URL: http://archive.e-vestnik.ru/page/index/195303140.html (дата обращения: 16.02.2018).

[18] Неслыханное насилие над Св. Патриархом Вселенским Мелетием// Церковные ведомости 1923. № 11-12. Стр. 10. — 12 с.

[19] *Буевский А.* Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь. ЖМП № 03 март 1953 // URL: http://archive.e-vestnik.ru/page/index/195303140.html (дата обращения: 16.02.2018).

[20] *Юнгеров Ю.* Православие и экуменизм: хронология. даты и документы. 1902-1948 гг.// URL: http://www.ipc-russia.ru/menuekum/24-istekumenizm/135--1902-1948- (дата обращения: 19.02.2018).

Церкви. В тоже время нужно отметить его малообразованность и некомпетентность в некоторых важных вопросах (вспомним неофициальную конференцию в США в 1918 году), а также неканонический характер его действий. Как выражался митрополит Антоний Храповицкий: «Для патриарха по-видимому, не существовал авторитет священных канонов, которые он весьма смело попрал в своем проекте церковных реформ»[21]. Сюда же можно включить малоцерковность или нецерковность его действий. Е. Махароблидзе считает, что «Нельзя скрывать того, что патриарх Мелетий своей малоцерковностью, отмечаемой в нем всеми, и настойчивостью в проведении реформ... безусловно причинил немало вреда Православной Церкви, что скажется в ближайшем будущем и последствием чего будет раскол в самой Православной Церкви»[22].

Вопрос признания действительности Англиканской иерархии в контексте сближения с англиканами, был актуален для конца XIX — начала XX века и обсуждался богословами многих Церквей, в том числе и Русской. Однако ни одна из них не имела в этом вопросе спешки, и, возможно, не пошла бы на такой серьезный шаг, как признание иерархии без общецерковного решения. На тот период времени диалог с англиканами не был окончен, не было богословской необходимости для признания англиканского священства. Патриарх Мелетий руководствовался политической выгодой. Весь географический ореол его деятельности неразрывно связан с геополитическим влиянием Англии и об этом говорят многие факты его автобиографии.

Не смотря на усиленное сопротивление Православных Церквей, которое происходило на разных уровнях (вспомним осуждение Мелетия Синодом Эллады или протесты верующих в Стамбуле), Мелетию удалось сделать очень многое, в том числе добиться признания действительности англиканской иерархии в Константинопольской и Александрийской Церкви.

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Друзья познаются в бедах и опасностях // Церковные ведомости 1924. № 1-2. — 20 с.

2. *Гомартели Вениамин, мон.* Летопись Церковных событий Православной Церкви// URL: http: hristov.narod.ru/letopis.htm (дата обращения: 16.02.2018).

3. *Буевский А.* Патриарх Константинопольский Мелетий IV и Русская Православная Церковь. ЖМП № 03 март 1953 // URL: http://archive.e-vestnik.ru/page/index/195303140.html (дата обращения: 16.02.2018).

4. *Марохоблидзе Е.* Положение Вселенского патриарха и патриархии // Церковные ведомости 1923. № 19-20. — 20 с.

5. Неслыханное насилие над Св. Патриархом Вселенским Мелетием// Церковные ведомости 1923. № 11-12. — 12 с.

6. *Срболюб Милетич, свящ.* Мелетий Метаксакис: митрополит, архиепископ, папа и патриарх// URL: http: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41204.htm (дата обращения: 16.02.2018).

7. *Цанков. С., прот.* Экуменическое движение и Православная Церковь, София, 1945 г.

8. *Шкаровский М. В.* Элладская Православная Церковь в 1917-1950-х гг. Часть 1 2010 г.// URL: http://www.bogoslov.ru/text/1029958.html (дата обращения: 16.02.2018).

9. *Юнгеров Ю.* Православие и экуменизм: хронология. даты и документы. 1902-1948 гг.// URL: http://www.ipc-russia.ru/menuekum/24-istekumenizm/135--1902-1948- (дата обращения: 19.02.2018).

[21] *Антоний (Храповицкий), митр.* Друзья познаются в бедах и опасностях // Церковные ведомости 1924. № 1-2. Стр. 9. — 20 с

[22] *Марохоблидзе Е.* Положение Вселенского патриарха и патриархии // Церковные ведомости 1923. № 19-20. Стр. 13. — 20 с._

10. Encyclical on Anglican Orders, from the Oecumenical Patriarch to the Presidents of the Particular Eastern Orthodox Churches, 1922// URL: http://www.ucl.ac.uk/~ucgbmxd/patriarc.htm (дата обращения: 13.02.2018).

11. Report of an Unofficial Conference on Unity Between Members of the Episcopal Church in America and His Grace, Meletios Metaxakis, Metropolitan of Athens, And His Advisers. October 26, 1918. New York: Department of Missions, 1920// URL: http: anglicanhistory.org/orthodoxy/newyork1918.html (дата обращения: 8.02.2018).

12. The Struggle against Ecumenism. Boston 1998.

13. Zervoudakis Alexander I. "Famous Freemasons," Masonic Bulletin, No 71, January — February, 1967.

14. Ελευθέριος Βενιζέλος// URL: http: http://www.hellenicaworld.com/Greece/Person/gr/EleftheriosVenizelos.html (дата обращения: 17.02.2018).

15. Μελέτιος Δ΄. Βίος// URL: http: www.ec-patr.org/list/index.php?lang=gr&id=319 (дата обращения: 16.02.2018).

Р. А. Гармонов

УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНОГО ИСААКА СИРИНА ОБ ИСКУШЕНИЯХ

Зачастую кажется, что между учениями древних подвижников-отшельников нет ничего общего с современными реалиями, когда мало кто захочет оставить все радости и удовольствия земной жизни, в том числе семью, родных и близких людей, и удалится куда-нибудь в Сибирь или в Тайгу, чтобы искать единения с Богом. Но не стоит забывать, что от себя не убежишь, и выбор жизненного пути не решает главной проблемы — борьбы с нашей греховностью. Можно изменить условия для борьбы, но от самой борьбы никто не освобождает.

Бороться приходится и с искушениями, которые являются неотъемлемой частью жизни любого христианина, будь то монах-отшельник или мирянин-семьянин. Вопрос состоит в выборе средств или инструментов для ведения успешной борьбы. В этом плане учение Исаака Сирина об искушениях, которое передаёт многолетний опыт борьбы подвижников сирийской традиции, актуально и сегодня. И не важно, мирянин ты или монах, страсти у всех одинаковы, хотя и выражены в разной степени.

Стоит подчеркнуть, что удаление от мира, по учению Исаака, не противоречит главной заповеди Христа — любви к ближнему. По мнению аввы Исаака, человек принесет гораздо больше пользы другим, когда сам достигнет духовной зрелости и получит необходимый опыт внутренней жизни. А такой опыт непременно связан с преодолением искушений

Преподобный Исаак Сирин чаще всего говорит об искушениях, связанных с испытанием человека Богом и дьяволом. В испытаниях от Бога говорится об опыте, необходимом для познания Самого Бога, а испытания от дьявола означают то, чего христианин должен бояться и избегать.

Рассматривая данную тему в рамках монашеской традиции, может возникнуть мысль, что все искушения — испытания, переносимые человеком, относятся только к подвижникам — монахам, которые прожили долгое время в монастыре и не затрагивают христиан, живущих в миру, или новоначальных христиан, только-только вставших на путь борьбы. На что преподобный Исаак Сирин отвечает: «искушение полезно всякому человеку»[1], и даёт пояснение относительно различных жизненных ситуаций: «Подвижники бывают искушаемы, чтобы присовокупить им к богатству своему; расслабленные — чтобы охранять им себя от вредного; погруженные в сон — чтобы подготовиться им к пробуждению; далеко отстоящие — чтобы приблизиться к Богу»[2]. Преподобный считает, что всё это служит средством для приобретения сильной воли и святого знания (ведения). Ужасные искушения наваливаются на тех, кто хочет жить духовной жизнью. Поэтому подвижник веры должен пройти через многие печали и беды, чтобы прийти к познанию истины[3].

Кроме всего прочего, среди искушений, скорбей и борьбы человек обретает Бога, потому что в покое и расслабленности этого сделать невозможно: «Блаженны те, которые ради любви к Богу препоясали себя, для моря скорбей… Они скоро спасаются в пристань Царствия… С надеждою вступающие на путь трудный — не возвращаются

Роман Алексеевич Гармонов — Воронежская ДС, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Исаак Сирин, прп.* Слово 37 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 199.
[2] Там же. С. 199.
[3] *Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания. Гносеология Исаака Сирина. М., 2003. С. 35.

назад и не останавливаются… Но, когда переплывут море, тогда, взирая на трудность пути, приносят благодарение Богу»[4].

Интенсивность искушений возрастает по мере приближения человека к Богу: это закон духовной жизни: «…чем более приближаешься (*к Царствию Небесному* — курсив Г. Р.) и преуспеваешь, тем паче находящие на тебя искушения умножаются… потому что, соответственно величию благодати, в такой же именно мере, Бог вводит душу и в скорбь искушений»[5].

Следуя за мыслью апостола Павла: «Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор.10:13), преподобный Исаак добавляет, что, если человек не способен перенести великое искушение, то он не сможет получить и великое дарование — это ещё один закон духовной жизни: «Бог не дает великого дарования без великого искушения»[6] и добавляет: «…по мере печали бывает и утешение»[7]. Здесь может возникнуть вполне резонный вопрос: что идёт сначала — дарование или искушение? На это преподобный отвечает: «Не приходит искушение, если душа не приимет сперва втайне величия, паче меры своей, и Духа благодати, приятого ею прежде. О сем свидетельствуют…искушения апостолов: им не было попущено войти в искушения, пока не прияли Утешителя.»[8]. Однако, авва поясняет, что может возникнуть чувство, что сначала приходит искушение и, преодолев его, подвижник получает благодать: «…в действительности благодать приходит сначала, однако в ощущении чувств она медлит»[9].

Преподобный Исаак, как и многие подвижники благочестия, делил искушения на те, что посылаются Богом и те, что происходят по действию дьявола, но принципиальное отличие в учение преподобного состоит в том, что искушения от Бога посылаются «друзьям Божиим, которые смиренномудры», в целях божественной педагогики — это: «лень, тяжесть в теле, расслабление членов, уныние, смущение ума, мысль о немощи тела, временное пресечение надежды, омрачение помыслов, оскудение человеческой помощи, недостаток потребного для тела, и тому подобное. От этих искушений человек приобретает душу одинокую и беззащитную, сердце, сокрушенное со многим смирением. Отсюда познается, что человек вожделевает Создателя»[10].

Напротив, искушения от дьявола постигают «врагов Божиих, которые горды и бесстыдны»[11]. Эти искушения выше человеческих сил и непременно ведут к духовному падению. Исаак Сирин подразделяет их на два вида — душевные и телесные. К душевным относятся: «отнятие силы мудрости…, жгучее ощущение в себе блудного помысла… скорая раздражительность, желание всегда настоять на своей воле, препираться на словах, порицать, превозношение сердца, совершенное заблуждение ума, хулы на имя Божие… желание быть в общении и обращении с миром, непрестанно говорить и безрассудно пустословить, всегда отыскивать себе новости, а также и лжепророчества»[12]. К телесным искушениям принадлежат различные «болезненные, присно пребывающие, запутанные, неудоборазрешимые приключения, всегдашние встречи с людьми худыми и безбожными; или человек впадает в руки насильников, или сердце его вдруг, и всегда без причины, приводится в движение страхом; или часто терпит он страшные, сокрушительные для тела падения со скал, с высоких мест и с чего-либо подобного; или, наконец, чувствует оскудение в том,

---

[4] *Исаак Сирин, прп.* Слово 58 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 382.
[5] *Исаак Сирин, прп.* Слово 78 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 461.
[6] *Исаак Сирин, прп.* Слово 78 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 462.
[7] Там же. С. 462.
[8] *Исаак Сирин, прп.* Слово 78 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 462.
[9] *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 103.
[10] *Исаак Сирин, прп.* Слово 78 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 463.
[11] *Исаак Сирин, прп.* Слово 79 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 463.
[12] *Исаак Сирин, прп.* Слово 79 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 464.

что помогает сердцу Божественною силою и упованием веры; короче сказать, все невозможное и превышающее силы постигает их самих и близких им»[13].

Таким образом, по средствам искушений определяется, кто верен Богу, а кто нет, кто друг, а кто враг, кто ближе, а кто дальше от Бога. Своего рода это отделение «козлов» от «овец» до Страшного суда по Евангельскому повествованию (Мф.25:31-46).

Продолжая эту мысль, авва Исаак выделяет четыре способа, с помощью которых дьявол ополчается на подвижника. Первый способ заключается в том, что дьявол с первых шагов подвижнической жизни насылает на человека тяжёлые искушения, дабы ввергнуть его в отчаяние и прогнать с выбранного пути. Второй способ — дьявол, выжидая удобного момента, когда в подвижнике охладеет первоначальная ревность, приближается к нему и искушает. Третий способ заключается в том, что дьявол, заметив успех подвижника в духовной жизни, всевает ему ложный помысел гордости, чтобы тот присвоил заслуги себе, а не Богу. И, наконец, четвёртый способ — когда дьявол искушает подвижника различными блудными помыслами и мечтаниями, внушая ему оставить монашеский образ жизни и возвратиться в мир[14]. И всё это Бог попускает дьяволу, чтобы проверить любовь подвижника к Богу.

Всякий христианин призывается аввой Исааком приготовиться к перенесению искушений с самого начала своего пути. Поэтому в трудах преподобного Бог выступает как Детоводитель (Педагог), который подвергает человека экзамену, а значит и наказанию в случае, если человек не сдал его. Поэтому Бог временно позволяет человеку оставаться в руках дьявола, чтобы дать почувствовать себя оставленным Богом и обратиться к Нему всем сердцем, всей душой[15]. Здесь мы переходим к новому разделу — богооставленности, как наивысшей форме страданий.

По учению Исаака Сирина, вся жизнь христианского подвижника есть постоянная смена периодов «помощи» и «немощи», присутствия и оставленности, духовного подъема и упадка[16]. Как было сказано выше, периоды оставленности служат для того, чтобы человек ощутил свою беспомощность и всем сердцем обратился к Богу. Таким образом, Бог никогда не отходит от человека. Богооставленность — есть субъективное чувство отсутствия Бога, происходящее по той причине, что Бог хочет, чтобы человек остался один на один с той реальностью, которая его окружает. Для того, чтобы, перенеся опыт богооставленности, человек одержал свою собственную победу и стал достоин своего Творца. Ярким примером богооставленности в истории монашества служит Антоний Великий, которого Бог оставил бороться с демонами и когда подвижник изнемог, то Господь явился ему и открыл своё намерение: «Где Ты был? — спросил Антоний. — Почему Ты не явился в начале, чтобы прекратить мои мучения?» И голос Божий ответил ему: «Я пребывал здесь, Антоний, но ждал, желая увидеть твою борьбу»[17].

Опыт оставленности для христианина имеет два возможных исхода — умножение веры, приближение к Богу или утрата Бога. Из этой борьбы нередко выходят атеистами. Преподобный предостерегает таких людей от того, чтобы в момент оставленности и искушений не винить и не проклинать Бога, так как это может привести к потере веры.

Авва Исаак выделяет несколько причин, по которым богооставленность овладевает человеком. Первая — пренебрежение внешними формами молитвы и отсутствие благоговения: «тех, кто пренебрегает почтительными внешними формами, страхом <Божиим> и благоговением, которые следует показывать в молитве: каким бедствиям подвергаются эти <люди> в <состоянии> богооставленности»[18].

---

[13] *Исаак Сирин, прп.* Слово 79 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 465.

[14] *Исаак Сирин, прп.* Слово 60 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 388-399.

[15] *Исаак Сирин, прп.* Слово 57 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 353.

[16] *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. С. 107.

[17] *Афанасий Великий, свт.* Житие Антония Великого // Творения в 4-х томах. Т. 3. М., 1994. С. 185.

[18] *Исаак Сирин, прп.* Беседа 14 // О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2009. С. 83.

Вторая — это нерадение человека, недостаток терпения в скорбях, а также гордость. От всего этого рождается у человека малодушие, а от малодушия уныние. Средством для уврачевания этих недуг преподобный называет смирение: «Когда угодно Богу подвергнуть человека большим скорбям, попускает впасть ему в руки малодушия. И оно порождает в человеке одолевающую его силу уныния, в котором ощущает он подавленность души, и это есть вкушение геенны; сим наводится на человека дух исступления, из которого источаются тысячи искушений: смущение, раздражение, хула, жалоба на судьбу, превратные помыслы, переселение из одной страны в другую и тому подобное. Если же спросишь: «Что причиною всего этого?» — то скажу: «Твое нерадение, потому что сам ты не позаботился взыскать врачевства от этого. Врачевство же от всего этого одно... Смиренномудрие сердца»[19].

Но не всегда человек является причиной богооставленности. Иногда причиной служит неисповедимы Промысл Божий: «...в то время, как бываем в омрачении, не будем смущаться, особливо если не в нас тому причина. Приписывай же это Промыслу Божию, действующему по причинам, известным Единому Богу»[20]. «Но Бог не оставляет души в таком состоянии на целый день, потому что она утратила бы надежду христианскую; напротив того, скоро творит ей избавление»[21].

Далее Исаак Сирин даёт несколько советов, как переносить подобные состояния. В первую очередь подвижнику необходим молиться до тех пор, пока не пройдёт искушение: «...он должен пасть на лицо свое в молитве и не вставать до тех пор, пока не придут к нему с неба сила и свет, который поддержит сердце его в несомненной вере»[22].

Другой совет — вспомнить о своей первоначальной ревности: «Во время своего поражения... представляй в сердце своем прежнее время рачительности своей, как был ты заботлив о всем даже до малости, какой показал подвиг. Как с ревностью противился желавшим воспрепятствовать твоему шествию»[23].

Следующий совет — это чтение Священного Писания и святых отцов: «Когда случится, что душа твоя внутренне смущается тьмою...и умаляется в тебе несколько радостотворная сила, и ум приосеняет необычная мгла — ты не смущайся мыслью и не подавай руки душевному неведению, но претерпи, читай книги учителей, принуждай себя к молитве и жди помощи. Она придет скоро, без твоего ведома»[24].

Но иногда человек переживает такую степень оставленности, что сил бороться с искушениями нет. Тогда подвижник не может ни молиться, ни читать Священное Писание. На этот случай авва Исаак даёт следующий совет: «...если не имеешь силы совладеть собою и пасть на лицо свое в молитве, то облеки голову свою мантией твоею и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения, но не выходи из своей храмины (*келии* — курсив Г. Р.) ...Блажен, кто претерпит это, не выходя за дверь. Ибо после этого, как говорят отцы, достигнет он великого покоя и силы»[25].

Очень образно преподобный Исаак сравнивает моменты богооставленности с зимой: «Это подобно зимней тьме, которая вызывает рост сокровенного семени по мере разложения его под землей, при резких переменах бурной погоды»[26].

Искушения и испытания, согласно Исааку, необходимы для всякого человека на пути к Богу. Как это важно понимать любому христианину, тем более сегодня, когда «оскуде преподобен» и мало кто не то что борется, но даже не задумывается

---

[19] *Исаак Сирин, прп.* Слово 79 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 466.
[20] *Исаак Сирин, прп.* Слово 88 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 494.
[21] Там же. С. 494.
[22] *Исаак Сирин, прп.* Беседа 9 // О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2009. С. 59.
[23] *Исаак Сирин, прп.* Слово 2 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 29.
[24] *Исаак Сирин, прп.* Слово 64 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 409-410.
[25] *Исаак Сирин, прп.* Слово 88 // Слова подвижнические. М., 2008. С. 495.
[26] *Исаак Сирин, прп.* Беседа 34 // О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2009. С. 155.

над этим. Сети соблазнов буквально опутали волю современных христиан, тогда как в первые века для христиан было в радость отдать свою жизнь за Христа.

Авва Исаак подчёркивает, что искушения необходимы для христианина, так как по средствам их обнаруживаются наши страсти и похоти, через которые дьявол действует на нас и про которые апостол Иаков говорит: «каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственною похотью» (Иак.1:14). Следовательно, задача не только монаха, но любого христианина состоит в том, чтобы очистить своё сердце, а искушения становиться сутью этого подвига.

Выделяя способы искушения дьяволом на разных этапах монашеской жизни, преподобный даёт возможность приготовиться к духовной битве, как говорится: осведомлён — вооружен.

Итогом любого испытания, даже такого как богооставленность, по мнению аввы, должны стать: укрепление веры, появление смирения и понимание степени зависимости от Бога и Его благодати. Отсюда появляется любовь к Богу и к людям. Как бы это не звучало странно для современного человека, но чем больше скорбей и испытаний, тем больше любви к Богу и ближним — это духовный закон. Поэтому не стоит недооценивать значимость духовной борьбы и духовной жизни в целом. Нужно не отчаиваться, но помнить о Промысле Божием, который «при искушении даст и облегчение» (1 Кор.10:13), а также сохранять смирение и по возможности горячо молиться. На смену искушению непременно придет период близости Божией, и на смену оставленности — ощущение присутствия Бога.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свт.* Творения в 4-х томах. Т. 3: Житие Антония Великого. М., 1994. С. 387–477.
2. *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2009. 336 с.
3. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. М., 2008. 632 с.
4. *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998. 324 с.
5. *Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания. Гносеология Исаака Сирина. Минск, 2003. 64 с.

Е. В. Далецкая

ПРЕДПОСЫЛКИ ОБРАЩЕНИЯ ЖЕНЩИН В ХРИСТИАНСТВО В ПЕРИОД АНТИЧНОЙ ЦЕРКВИ

Проблема, затронутая в данном исследовании, носит гносеологический характер: в наше время роль и место женщины в раннем христианстве изучена недостаточно. Представляется, что комплексное научное исследование данного вопроса может способствовать лучшему пониманию современных роли и места женщины в христианстве и открыть новые возможности для реализации потенциала самого массового православного прихожанина (женщины) в развитии православия.

В Деяниях апостолов постоянно подчеркивается наравне с крестившимися мужчинами и количество крестившихся жен. Так, в главе 17 книги Деяний говорится, что уверовавших в Бога было «великое множество, так и из знатных женщин не мало», а далее снова в той же главе сообщается, что и в Верии уверовали «…и из Еллинских почетных женщин и из мужчин не мало». Часто в Деяниях и в посланиях святых апостолов рассказывается о благочестивых женах, которые крестились и приводили к христианской вере всех своих родных. Переход большого количества женщин в христианство продолжался и в последующие века. Существует мнение, что первые обращенные в христианство люди были выходцами из низших слоев населения. Действительно, сам апостол Павел пишет: «Посмотрите, братия, кто вы призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных; но Бог избрал не мудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1: 26-27). Даже иерархи Церкви принадлежали к низшим сословиям[1]. Однако Деяния говорят, что обращались и люди состоятельные: проконсул Сергий-Павел на острове Крит (Деян. 13: 2-12), в Верии почтенные женщины (Деян.17: 11). В правление римского императора Коммода (180-182 гг.) в христианские общины стали вступать состоятельные граждане[2]. Евсевий Памфил пишет об Аполлонии, «человеке известном…своим философским образованием», казненном по обвинению в исповедании христианской веры[3].

Нельзя обойти вниманием и тот факт, что Евангелие изобилует примерами уважения Христа к женщине. Достаточно вспомнить рассказы о Его беседе с самарянкой у колодезя Иаковлева, об исцелении кровоточивой, нарушившей закон; о женщине, взятой в прелюбодеянии, которую в Его присутствии и после Его слов: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень» (Ин. 8: 7), евреи оставили без наказания; об изъяснении божественных истин Марии и Марфе, сестрам четверодневного Лазаря; о многих исцеленных, о женщине-хананеянке, с верой вопиющей ко Христу. Особо в этом ряду стоят жены-мироносицы, следовавшие за Христом и послужившие Ему при жизни своим имением, не оставившие Его, по словам евангелиста Луки, на кресте и спешившие послужить Ему после, приготовив благовония и мази для помазания тела Иисусова. Милосердное отношение Христа к грешникам и язычникам вызывало у фарисеев негодование. Среди критиков христианства бытует мнение, с которым соглашается Е. Вардиман, что проповедь Христа была направлена только к бедным и угнетенным. «К ним, страдающим душой, относились также и женщины.

Ева Владимировна Далецкая — Институт Теологии БГУ, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1954 г.) / М. Э. Поснов. — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1964. С. 81.

[2] Там же. С. 82.

[3] *Памфил Евсевий.* Церковная история. — Москва: Православный Свято-Тихоновский институт, 2001. С. 56.

Чтобы подчеркнуть насущную необходимость улучшить общественное положение женщины, Иисус прямо обращался к тем, кого общество отвергало, и к тем, кто ходил в лохмотьях»[4]. Это мнение не учитывает исторических реалий того времени, в которых находилось все греко-римское общество, а вывод о том, что Христос собирался «улучшить общественное положение женщины» выглядит примитивным. Положение женщины за многие века существования Римского государства претерпело значительные изменения, и явно в пользу женщины. Римское право в первые века по Р. Х. предоставляло ей возможность получать часть имущества при разводе, быть опекуном собственных детей.

Можно выделить следующие причины массового перехода женщин из язычества в христианство.

1. **Падение института семьи в Римской империи.** Не удивительно, что к I в. до Р. Х. на фоне разложения римского общества распрями, роскошью и пресыщенностью, разводы стали частым явлением, дети — нежелательной помехой, которую стали избегать, институт брака обесценился сверх меры. Реагируя на моральное разложение, император Август сделал попытку бороться с ним законодательно, и с 18 г. до Р. Х. по 9 г. по Р. Х. выходит ряд законов, призванных регулировать семейные отношения. В соответствии с ними устанавливались наказания за прелюбодеяние, причем не только в отношении виновников, но и допустивших, к которым относились отец или муж женщины, если они не инициируют преследование. Однако существовало одно исключение — в том случае, если представитель сенатского сословия сожительствует с вольноотпущенницей и обе стороны имеют намерение вступить в брак, что запрещено законом, наказания за это не последует. Такое сожительство было названо конкубинатом. Дети, рожденные в нем, хоть и не считались законными, позднее приобретали ограниченные права наследования. Стараясь изжить склонность к бездетности и безбрачию, эти законы предписывают обязательно состоять в браке и иметь детей мужчинам в возрасте от 25 до 60 лет и женщинам в возрасте от 20 до 50 лет. Лица, не выполняющие эти обязательства, подвергались определенным ограничениям. Не вступившие в брак не имели права получать по завещаниям, а вступившие в брак, но бездетные, могли получать только половину. Все имущество, не полученное вследствие этих причин, переходило другим лицам, указанным в завещании, или же в казну. Количество детей, необходимое для права наследования, тоже регламентировалось законом: мужчинам был необходим всего один ребенок, для женщин же три, а для вольноотпущенниц даже четыре. Женщины, имевшие «право трех детей» (jus trium liberorum), помимо права получать по завещаниям, имели некоторые льготы. Законы эти породили множество способов обхода: кто-то обручался с несовершеннолетними, кто-то часто разводился и женился вновь. В ответ на это устанавливался возрастной ценз по отношению к невесте, она должна была достигнуть 10 лет; период обручения тоже приобрел ценз — не более двух лет. Получается, двенадцатилетняя девочка в Империи уже могла вступить в брак[5].

Л. А. Успенский пишет, что для выражения своего принципиально нового мировоззрения древняя Церковь прибегала к языческим символам и сюжетам греко-римской мифологии. Она заимствовала формы античной культуры и, меняя наполнение этих форм, меняла сами эти формы, «иначе говоря, христианский образ отныне, так же как и все человеческое творчество, определяется тем переворотом, который внесло в мир христианство»[6]. Так произошло и с браком. Нельзя сказать, что христианство привнесло что-то принципиально новое по форме, но оно изменило самое его

---

[4] *Вардиман Е. Е.* Женщина в древнем мире / Е. Варидман. — Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 С. 102–103.

[5] *Чаплыгина Н. А.* Римская женщина в правление Августа / Н. А. Чаплыгина // Женщина в античности: сб. ст. / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории, Рос. ассоц. антиковедов; [Отв. ред.: Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкин]. — Москва: Наука, 1995. С. 113.

[6] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. — Москва: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. С. 54.

наполнение, не присущее ни греко-римскому, ни еврейскому пониманию брака. Если эллинистический мир едва ли не презирал брак как нечто ограничивающее личность, а еврейский признавал брак средством продолжения рода и обязательным состоянием человека, то христианский мир признал брак свободным добровольным соединением нравственных сил мужчины и женщины[7]. Римский историк III в. Модестин давал такое определение браку «сочетание мужа и жены на всю жизнь, в нем сочетается Божественная и человеческая правда»[8]. Апостол Павел же поставляет брак как естественный союз «…во избежание блуда каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (1 Кор. 7: 2), то есть одна из целей брака — соблюдение целомудрия. Как видим, христианство предлагало решение семейного вопроса не путем денежных и наследственных взаиморасчетов, что счастливой семьи не предполагало в принципе, а путем любви и уважения между супругами. Христианский брак был более надежным в деле защиты женщины от превратностей жизни в развращенном римском обществе.

2. **Деградация нравов в римском обществе.**

Не надо забывать, что во времена распространения христианства в греко-римском мире падение религиозности сопровождалось падением нравственности. История Древнего Рима и Древней Греции знала немало примеров богатых женщин-гетер. Например, афинская блудница Фрина после разорения Александром Великим города Фивы предлагала на свои деньги выстроить новые каменные стены вокруг города, при условии, что на них будет начертано: «Александр разрушил, а Фрина-блудница выстроила»[9].

Поэтому призывание женщин к благочестивой жизни в мире языческих соблазнов со стороны апостолов выглядело как отеческая забота со стороны апостолов, потому что при отсутствии веры отсутствовали и основания для чистой нравственности. «Деспотизм императоров, наплыв в Рим богатств со всего мира, происшедшая отсюда роскошь, философия, проповедовавшая наслаждение, — все это содействовало упадку древней строгости нравов. Распущенность нравов была во всей силе. Языческие писатели того времени единогласно отзываются об упадке нравственности в мире»[10].

Неудивительно, что очень многие поучения апостолов касаются женщин. На первый взгляд, поучения святых апостолов Петра и Павла о женах и обращения к женам очень суровы. «Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям» (1 Пет. 3: 1). «Жене глава — муж» (1 Кор.11: 3). « Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (1 Тим. 2:11–12). О молодых вдовах: « Они подлежат осуждению, потому что отвергли прежнюю веру; притом же они, будучи праздны, приучаются ходить по домам и бывают не только праздны, но и болтливы, любопытны, и говорят, чего не должно» (1 Тим. 5: 12–13).

Вырванные из контекста, эти и другие слова святых апостолов словно бы уничижают женщину-христианку. Но это не так. Например, критик христианства II в. Цельс сетует на проникающих во все дома женщин и распространяющих свое учение[11]. На самом деле в посланиях святых апостолов звучит постоянная забота о женах, «чтоб были беспорочны» (1 Тим. 5: 7) и напоминание мужьям любить и уважать своих жен. Этот мотив постоянно присутствует в посланиях святого апостола Павла: «Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен

---

[7] *Башкиров В. Г., прот.* На пути к Богу: Пошли свет Твой и истину Твою… / протоиерей Владимир Башкиров. — Минск : Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2016. С. 97.

[8] Там же. С. 100.

[9] *Башкиров В. Г., прот.* На пути к Богу: Слава Тебе, показавшему нам свет!.. / протоиерей Владимир Башкиров. — 2-е изд. — Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. С. 317.

[10] *Смирнов Е. И.* История христианской церкви / Е. И. Смирнов. — 2-е изд., испр. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. С. 13–14.

[11] Служение женщин в церкви: Исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов] — Москва: Издательство ПСТГУ, 2013. С. 41.

и не будьте к ним суровы» (Кол. 3: 18–19). На равенство обоих супругов Павел указывает, говоря: «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор. 7: 4).

Христианство выступает за равенство мужчины с женщиной, так как женщина есть образ Божий, как и мужчина — оба пола равноценны. Так, в своем Послании к галатам апостол Павел писал: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Это был революционный догмат в отношении религии к женщине.

3. **Возможность духовного роста на фоне римской религии,** которая требовала внешнего строгого соблюдения всех формальностей и обрядов, мало затрагивающих чувства верующих. И если в дохристианские времена уделом женщины-еврейки и римлянки было только замужество, то теперь у святого апостола Павла читаем о праве женщины на уединенную духовную жизнь: «Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтоб быть святою и телом и духом, а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу» и далее: «…Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо, а не выдающий поступает лучше» (1 Кор.7). В ранней церкви существовало служение дев, впрочем, на Востоке начавшее исчезать в IV в., вливаясь в монашеское движение. Девы отличались от монахинь тем, что продолжали жить у себя в доме, не уходя в монастырь. Они редко выходили из дома, воздерживались от излишеств и роскоши в одежде, посещения бань и пиров. Отличительной особенностью их одежды был плат на голове и плечах, считавшийся щитом от искушений[12]. В гражданском законодательстве Римской империи и после принятия христианства сохранялась античная норма, относившаяся к весталкам, предписывающая подвергать смертной казни тех, кто осквернили достоинство или женились на посвященной деве. Также девы практиковали «духовный брак», проживая под одной крышей с мужчинами без супружеских отношений.

4. **Раннее христианство предоставило женщине возможность выйти за рамки** семьи и повседневного быта и подняться на новую ступень общественного служения. В этом служении можно выделить следующие формы участия в религиозной жизни: женское апостольство; служение вдовиц; предоставление зажиточными женщинами своих жилых домов под общие собрания и храмы; женская благотворительность. Женщины самим Христом возвышались до права быть не просто ученицами, как в случае с Марфой и Марией, сестрами четверодневного Лазаря, но до апостольского служения. Об этом читаем у блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского, в его толковании на IV главу Евангелия от Иоанна о беседе Христа с самарянкою у колодезя Иаковлева в городе Сихарь: «От слов Господа сердце женщины так возгорелось, что она и водонос свой оставила. Так скоро она воду Христову предпочла колодезю Иаковлю, и верою, обнявшею ее сердце, возводится в звание апостола, учит и привлекает целый город»[13]. Путешествия апостолов были сопряжены с большими физическими трудностями, препятствиями со стороны римских властей и просто людской злобой. Тем более удивительным является факт женского апостольства, которым, как можно небезосновательно предположить, было еще труднее нести слово христианской проповеди в языческий мир.

Таким образом, предпосылками перехода значительного количества женщин в христианство в Римской империи явились социальные и нравственные причины, побуждавшие населении (…) Изучение вопроса роли женщины в развитии христианства на примере раннего христианства позволяет говорить о достаточно серьезной роли женщины в развитии и становлении христианства.

---

[12] Электронная православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. — Диаконисса. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/171915.html — Дата доступа: 22.12.2017.

[13] Святое Евангелие от Иоанна с толкованием блаженного Феофилакта. — Москва: Ковчег, 2004. С. 156.

Источники и литература

1. *Башкиров В. Г., прот.* На пути к Богу: Слава Тебе, показавшему нам свет!.. / протоиерей Владимир Башкиров. — 2-е изд. — Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. — 439 с.

2. *Башкиров В. Г., прот.* На пути к Богу: Пошли свет Твой и истину Твою… / протоиерей Владимир Башкиров. — Минск : Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2016. — 431 с.

3. *Вардиман Е. Е.* Женщина в древнем мире / Е. Вардиман. — Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — 335 с.

4. Электронная православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. — Диакониса. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/171915.html — Дата доступа: 22.12.2017.

5. *Памфил Евсевий.* Церковная история. — Москва: Православный Свято-Тихоновский институт, 2001. — 608 с.

6. *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1954 г.) / М. Э. Поснов. — Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1964. — 614 с.

7. Святое Евангелие от Иоанна с толкованием блаженного Феофилакта. — Москва: Ковчег, 2004. — 736 с.

8. *Смирнов Е. И.* История христианской церкви / Е. И. Смирнов. — 2-е изд., испр. — Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007. — 768 с.

9. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. — Москва: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. — 656 с.

10. *Чаплыгина Н. А.* Римская женщина в правление Августа / Н. А. Чаплыгина // Женщина в античности: сб. ст. / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории, Рос. ассоц. антиковедов; [Отв. ред.: Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкин]. — Москва: Наука, 1995. — 273 с.

Stefan (Jovo) Zeljkovic

THE CANONICAL ASPECTS OF PRIMACY IN THE ORTHODOX CHURCH TODAY

The issue of primacy in the Orthodox Church is one of the most controversial points in inter-orthodox relations today. The jurisdiction over Orthodox diaspora, the appeal law, the way of acquiring the autocephaly — are just some of the many questions that often led to open breaks in the Orthodox Church in the last few decades. We are witnesses that the so much expected meeting Crete, the Holy and Great Council, held in 2016, did not address the issue of how to get an autocephaly, and the question of primacy was not even mentioned.

In the past century, the question of the primacy, and therefore the importance and rights of some Church, was a cause of many schisms and internal Orthodox crises. Although from the time of the early Church the primacy belonged to the Church of Rome[1], since the 4th century in the East in Christianity, the undoubted primacy belongs to Constantinople. Canons of the Ecumenical Counciles — 3rd Canon of the Second Council and the 28th Canons of the Fourth Council, which verify the primacy of the Constantinople in the Church, was also affirm by Council of Trullo with the 36th canon: «Renewing the enactments by the 150 Fathers assembled at the God-protected and imperial city, and those of the 630 who met at Chalcedon; we decree that the see of Constantinople shall have equal privileges with the see of Old Rome, and shall be highly regarded in ecclesiastical matters as that is, and shall be second after it. After Constantinople shall be ranked the See of Alexandria, then that of Antioch, and afterwards the See of Jerusalem».The mentioned canons were not accepted in their time by the bishops of Rome Damascus I and Leo I, and neither of pope Sergius I. But also, the primacy was determined by state law and pressure[2].

If there is a theological reasoning, such as the apostolic establishment or the number of martyrs who died in a city, then the Church of Constantinople, we must say, that it didn't

Стефан Зельковиц — Белградский Университет.

[1] Before presenting this work, it should have in mind that the early Church, due to administrative needs, was forced to organize according to the hierarchical system, but to speak about the divine intervention when it comes to primacy, it can only go, as the fathers of the Carthage's Church indicated in the letter Pope Celestine, „on the hands of spreading the ambition of the world in the Church of Christ and disturbing brotherly love" (N. Milas, Orthodox Church Rules with Interpretation I, Belgrade-Sibenik, 2004, 131). The entire Western vision of primacy is based on the wrong (from the Orthodox aspect) Christ's words addressed to the apostle Peter: «But I say to you, You are Peter; on this stone I will build my church, the gate of hell will not overpower it» (Matt 16:18). However, this does not mean the giving of potestas iurisdictionis primacy to the apostle Peter, but Christ speaks of the steadfastness of his faith and in such faith He will build up His Church. The Peter's heritage is something that was ancient in Church or perhaps it wasn't payed simply much attention to it. On the correct understanding of primacy in the Church, the most of the early fathers spoke St. Cyprian of Carthage, who clearly states that the primacy of Peter refers to the entire Church, that is, to each bishop individually within the boundaries of the eparchy entrusted to him (J. Majendorf, Patrology I, Belgrade, 2010, 72-77). Praise by Eastern Fathers, such as St. Cyprian (and even earlier, eg, St. Ignatius of Antioch), accounted for at the expense of the Roman Church, have never been understood in the spirit of ecclesiological uniqueness, but above all in the spirit of the historical position of the city and the significance for the Western Christianity.

[2] In 131th novel of Justinian from 545, Justinian determined the hierarchical structure of the Church, confirming the primacy of the Pope of Rome, but also the place of the patriarch of Constantinople. Justinian's Novel 131. — Concerning ecclesiastical canons and privileges, translated by Justice Fred Blume and published on the Annotated Justinian Code website: http://www.uwyo.edu/lawlib/blume%2djustinian//, visited: December 17, 2017.

possess it. The legends about the apostle Andrew, and his mission from Palestine, through the Balkans to the North of Russia, originate from later centuries. Before the construction of Constantinople, the small town of Byzantium, which wasn't event metropolis, probably would have remained a fishing village that Constantine did not consider her strategic position. Canon 28th of the Fourth Ecumenical Council, primarily referred to as the canon 36th Council of Trullo, confirms the political motives of elevating the Constantinople patriarch to the place of the Pope, «judging that the city, honored by the care and the Senate, enjoying the primacy of the Old Imperial Rome[3]». On the other hand, Rome, Alexandria and Antioch had, in addition to the political significance of the city, and the theological tradition, the entire pleiad martyrs and the confirmed apostolic roots.

After the Golden Age of theological thought, with the appearance of Islam in 7th century, there begun meny difficulties for ancient churches. In the East, the Church of Constantinople heavily used the weakness of the ancient thrones to rise even more among the eastern Christians. During the Ottoman Empire, the Constantinople Patriarchate administered over almost all churches in the East, indirectly and directly[4].

Nowadays, the issue of primacy in Orthodoxy is again current and largely reminiscent of the discussions of the first half of the past century. The controversy of the famous Russian theologian Sergei Troicki[5] on the topic of primacy of the Constantinople Patriarchate, preserved in the beginning of the XX century, was preserved as a papal pretensions. The efforts of the Constantinople Patriarchate to take the leading role in regulating the status of church areas in newly emerging countries (Finland, Poland, Czechoslovakia, Lithuania, Latvia, Estonia) and regulating the church organization in Orthodox scattering (mostly Russian) throughout the universe, are perceived by the Troicki as a violation of the canonical order and as a tendency to use the difficult position of the Russian Church to spread its own jurisdiction and to shape the position of the Constantinople patriarch in an Orthodox world that would be similar to the Pope in the Roman Catholic world. He considered the creator of this theory to be the patriarch of Meletius IV (Metaxakis) (1921-1923), who lost the territories of Asia Minor (exodus of the Greeks during the twentieth of the 20th century, after the Greek-Turkish war) replaced the spread of jurisdiction over the diaspora[6]. Troicki noted that the issue of relations among Orthodox churches was «one of the least developed areas in Orthodox church law». According to him, this area should be regulated according to the principles of international law, which regulates relations between different countries[7].

After nearly a century of Patriarch Meletius, the argumentation he used in his time and today is alive among many theologians. As an Alexandrian patriarch, his views were presented in a letter to the Metropolitan Antoniou (Hrapovicki), the president of the Archbishopric Synod of the Russian Orthodox Church (letter No. 1551, dated July 5,

---

[3] A. Jevtić, Sacred canons of the Church, Belgrade 2005, 119

[4] It should be kept in mind that in 1766, at the request of the patriarch of Constantinople, the sultan issued an act on the abolition of the Patriarchate of Pec, and the following year, the Ohrid Archbishopric and the placement of their territories under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. And for a long time the patriarchs in Antioch, Jeruslaim, and Alexandria were chosen from Constantinople.

[5] A number of works have been written on Professor Troicki, in which all the more important biobibliographical data are presented. Let's say more importantly: B. Gardašević, Professor Sergije Viktorovič Troicki, Bogoslovlje 1-2 (1973) 1-16; D. Sindik, Sergije Viktorovich Troicki, Istorijski casopis 20 (1973) 421-423; Irinej (Seredni) Arch., Prof. S. B. Troitsky: his life and labor in the field of canon law, Bogoslovskie trudy 12 (1974) 217-247; B. Gardasevic, Professor Sergius Viktorovich Troicki, Bogoslovlje 1-2 (1980) 175-188; К. Киселев, Сергей Викторович Троицкий (1878-1972), Преданный Сергей в Париже — история парижского Святого-Сергейского православного богословского института, отв. a row. B. Bobrinsky, St. Petersburg 2010, 524-529; A. Zadornov, Professor S. B. Troitsky and his contribution to the development of the discipline of the Church-Canonic Law in the Moscow Spiritual Academy, Bogoslovskij vestnik MDA 11-12 (2010) 510-536.

[6] S. B. Troicki, Constantinople patriarchate as a factor of autocephaly, 4; 14; The same, On the borders of the widespread law of the Constantinople Patriarchate on the «Diaspora», 35.

[7] S. B. Troicki, Church jurisdiction over Orthodox Diaspora, Sr. Karlovci 1932, 1

1927)[8]. Bearing in mind the 2nd canon of the II Ecumenical Council, the 8th canon of III Ecumenical Council and the 28th canon of the IV Ecumenical Council, Meletius tried to indirectly point to the unfoundedness of the jurisdiction of the other churches over their own national diaspora in the context of the Constantinople Patriarchate. Troicki also expands such an interpretation to the Constantinople Patriarchate himself, proving his absurdity at the same time. On the one hand, he points out that there are no valid arguments that would exclude the Patriarchate of Constantinople from the prohibition of parenories, while on the other hand, it indicates the unfounded connection of these canons with the situation in the diaspora. He argues that the prohibition of spreading bishopric outside of his own ecclesiastical domain relates to relations between church diets whose borders are clearly established (in modern terms it refers to autocephalous churches), and not to places beyond the boundaries of the autocephalus churches, which represent the missionary territory[9]. In the context of today's time, what can be problematic, and which was not yet present at the time of the Troicki, is the number of Orthodox bishops in one city who «deposit bills» to different Church leaders. It's enough to look at major world cities like New York or Vienna where this is the most prevalent issue.

However, today in the context of primacy, it is not only the issue of the diaspora, but also the question of acquiring autocephaly and appeal[10]. In the opinion of Constantinople, the autocephaly should be calculated from the time when the Patriarch of Constantinopole gave Tomos of autocophaly. Until recently, the Patriarch of Constantinople insisted that he had the exclusive right to proclaim an autocephaly. This opinion was made by the Metropolitan Elpidofor, arguing that «in the case of the Archbishop of Constantinople, we see a unique overlap of all three levels of primacy, that is, local (since he is Archbishop of Constantinople-New Rome, the synodical (because he is Patriarch) and the ecumenical (because he is the Ecumenical Patriarch) This triple primacy is reflected in specific privileges such as the right of appeal and the right to grant and abolish the autocephaly. «However, if we look back, who has the right to give an autocephaly? Throughout history there have been various examples of the acquisition of autocephaly. In most of the cases, the Church declared autocephaly, and only later, sometimes after a long period of time, it was also acknowledged

[8] In this letter, as the Patriarch of Alexandria Meletius II, quotes the canonical argument against the existence of the Bishops' Synod of the Russian Orthodox Church and its jurisdiction over Russian emigration throughout the universe, at the same time proving that only the Constantinople Patriarchate can have the jurisdiction over the scattering, according to the Canadian Patriarchate. Archives of the Holy Archbishopric synod of the Serbian Orthodox Church, folder: Russian Orthodox Church — History.

[9] Troicki devotes special attention to the 28th canon of the IV Ecumenical Council, which was the basis of the argument that justified the jurisdiction of the Constantinople Patriarchate over Orthodox scattering. He analyzes in detail the key controversial sentence that is related to the question of dispersal: «And so only the metropolitans of the Pontic and Asian and Thracian provinces, and also the bishops in the provinces of the barbaric provinces, to be hirotonized from the foremost of the most sacred throne of the most holy Constantinople Church» (Quoted According to: Atanasije (Jevtić) ep., The Sacred Canons of the Church, Belgrade 2005, 119). In the words of the «said provinces» (Troicki emphasizes: «And these two words» of the said diets, «ruin the Babylonian tower, which they build on the Halkidon rule of the Greeks.» — S. V. Troicki, Church jurisdiction over the Orthodox Diaspora, 35.) Troicky sees the basis of the restrictive interpretation of the canons, in view of the jurisdiction of the Constantinople Patriarchate over the scattering. Therefore, this canon does not give the Constantinople Patriarchate the jurisdiction over the entire diaspora, but exclusively over the neighboring territories of the three concrete diets (Thrace, Pont, Asia). At the same time, Troicki emphasizes that this canon has not taken away the right mission beyond its own canonical territories to other churches, which is supported by a series of historical examples (Troicki points out examples of numerous missions accomplished by the Russian Church beyond the limits of their own canonical territory (America, China, Japan) the establishment of Russian jurisdiction over these newly formed ecclesiastical regions, which never, until the twentieth century, none of which was contested.-Ibid, 47)

[10] http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis. Посећено 25.2.2018.

by the Constantinople and other Churches[11]. In considering this issue, before council of Crete, it was agreed that the future granting of the autocephaly will be omnivorous a process involving the participation of all the autocephalous churches. Tomos of the autocephaly will be signed by all the leaders, it is understood that the abolition of the autocephaly is not possible without the consent of all Orthodox Churches. In this sense primacy is understood as an expression of the all-Orthodox consensus[12].

Also, there is a question of legitimacy in the contemporary world of some centers. The bishop's order in the Serbian church is determined by years of ordination. But if we were to determine the order of significance, we believe that the bishops of Chicago or Vienna, because of the number of Serbs which living there, would be on the place immediately after the patriarch. That would be a normal situation. When the delegates of Pope Leo have refered to the canons of the I Ecumenical Council in defense of the Pope's Primacy, they forgot that at the time of the FirstI Ecumenical Council, Constantinople did not even exist. Where are the famous churches of Carthage, Syracuse, Edese, Caesarea in Cappadocia?

If we now have traditional and historical heritage in mind, and the problem of the functioning of the Orthodox Church is evident after theCouncil of Crete, it remains one of the solutions for Orthodoxy, a re-examination of the issue to whome it belongs primacy. All that argumentation during the era of the councils used by the Constantinople Church today is irrelevant in the context of the same. The patriarch in Constantinopole, not more today Constantinople, but in Istanbul, has about 3,000 people, almost as little as a one parish in an eparchy. On the other hand, the Moscow Patriarchate within the borders of the Russian Federation has everything that the Constantinople Church possessed in the 4th century and on the basis of which it was elevated overnight to be honored equal to the Old Rome. In fear of the more apparent division of Orthodox churches into the Greek and Slovene blocs,

[11] For example, the Russian Church actually became autocephalus in 1448, when the Moscow Metropolitan was elected without the consent of the Constantinople Patriarch (who was then in union with Rome). However, only 1589-1593. The Eastern Patriarchs recognized her autocephaly. This was done in two letters signed by the Constantinople Patriarch and the other Eastern Patriarchs. In these letters, the patriarchal status of the patriarch of the Russian Church was recognized, and the Moscow Patriarchate was placed fifth, behind the four Eastern Patriarchs. The period from the proclamation of the autocephaly to the recognition by Constantinopole could take less than twenty years, but also for more than seventy years. Thus, for example, the Greek Church proclaimed an autocephaly in 1833, but Constantinople recognized it only in 1850. The Serbian Church renewed its autocephaly in 1832, but it was recognized in 1879. The Romanian Church proclaimed the autocephaly in 1865 and was recognized in 1885. Bulgaria The Church proclaimed an autocephaly in 1872, but the Patriarch of Constantinople only issued Tomos recognition in 1945. The Albanian Church proclaimed the autocephaly in 1922, and it was recognized in 1937. The Georgian Church is a special case. She acquired the autocephaly in 466 from the Antiochian Patriarchate, but her autocephaly was abolished by the Russian emperor in 1811, in order to be established only in 1918. The Patriarchate of Moscow recognized it in 1945, and the Patriarch of Constantinople officially acknowledged the autocephaly of the Georgian Church only in 1989, when Tomos was sent to the Catholic patriarch of Georgia.

[12] This opinion is not shared by all theology scholars. The Prussian Metropolitan Elpidofor wrote an article under the title «Primus sine paribus» in which the famous Moscow Primacy document was criticizes, because the primacy is allegedly turning into «something external and therefore someone else's personality». Instead, he suggests that any ecclesiastical institution should be regarded as «personified in personality» and that the source of the primacy at all three levels of church organization is the ecumenical patriarch. This is the first time that an Orthodox Archbishop openly declared that the Patriarch of Constantinople did not primus inter pares than primus sine paribus, i.e. such as the Pope in the West, the Patriarch of Constantinople was elevated above all other predecessors of the Orthodox Orthodox Churches. This, undoubtedly, is an attempt to transform the Roman Catholic eclisiology into an Orthodoxy. The late Rector of the Spiritual Academy, father Alexander Schmemann was one step further of this, believing that «if the Church is a universal organism, it has to have as its head a universal bishop, which would be the focus of its unity and the highest authority. The idea, popular in Orthodox apologists, that the Church can not have a visible head, since Christ is its invisible head, represents a theological nonsense». Among Orthodox scholars today we can say that there is a firm consensus that to the East was and remains a foreign concept of primacy that exists in the West.

the Orthodox people irrationaly escape from an objective examination of the problems. Where there is no objectivity, there is subjectivity. It may sound rough, in relation to the celebration of the centenary of the Moscow Council in 1917 last year, the Council of Crete looks like pre-assembly counseling for selected people in a small hall on a remote island. Certainly, the symbols of the power and glory of the Third Rome, which we are witnessing today, are not new, but their history can be traced back to the fall of Constantinople, after which, for several decades, the Russian Church became the only free and as such represented during the following centuries, a sanctuary for all the Eastern Church leaders. As sensible beings, we must always bear in mind that Church order in history are not a Godsend thing, but a product of historical and political circumstances. The Lord can be gentle enough to come this moment, but also to come in 10,000 years and then what. Let's look back — as we said, where are the famous churches of Carthage, Syracuse, Edese, Caesarea in Cappadocia? Let us now look at the number of Orthodox bishops of the Russian Church, Orthodoxy in Romania, number of the Orthodox in America. And where will we be, if the Lord bless to prolong our history on Earth? Our life is in heaven and there we have a safe homeland, but in history we live and we use it to gain eternal life.

Also, one of the biggest problems in the field of resolving the issue of primacy in the Church today is nationalism. Orthodoxy has become a long series of centuries at the national group of Churches. Although the message of Christ is transnational, we have put this message in the borders of the nationalism.

I would quote the closing section of the document «The position of the Moscow Patriarchate on the issue of primacy in the Church of the Universal Church»: «The primacy in the Church of Christ is called upon to serve the spiritual unity of its members and the blessing of its life, because God is not God of disorder, but order (1 Cor.). The service of the primacy in the Church, to whom is strange the ambition of this world, has the purpose of building the body of Christ … so we could… with true love, we all will grow up in Him Who is the head Christ, from whom all the body … according to the measure of each individual member makes the body grow to build itself in love (Eph 4: 12-16)[13].»

Literature

1. N. Milas, Orthodox Church Rules with Interpretation I, Belgrade-Sibenik, 2004.
2. J. Majendorf, Patrology I, Belgrade, 2010.
3. Justinian's Novel 131. http://www.uwyo.edu/lawlib/blume%2djustinian//, visited: December 17, 2017.
4. A. Jevtić, Sacred canons of the Church, Belgrade 2005.
5. B. Gardašević, Professor Sergije Viktorovič Troicki, Bogoslovlje 1-2 (1973) 1-16.
6. D. Sindik, Sergije Viktorovich Troicki, Istorijski casopis 20 (1973) 421-423.
7. Irinej (Seredni) Arch., Prof. S. B. Troitsky: his life and labor in the field of canon law, Bogoslovskie trudy 12 (1974) 217-247
8. B. Gardasevic, Professor Sergius Viktorovich Troicki, Bogoslovlje 1-2 (1980) 175-188.
9. К. Киселев, Сергей Викторович Троицкий (1878-1972), Преданный Сергей в Париже — история парижского Святого-Сергейского православного богословского института, отв. а row. B. Bobrinsky, St. Petersburg 2010, 524-529.
10. A. Zadornov, Professor S. B. Troitsky and his contribution to the development of the discipline of the Church-Canonic Law in the Moscow Spiritual Academy, Bogoslovskij vestnik MDA 11-12 (2010) 510-536.
11. S. B. Troicki, Constantinople patriarchate as a factor of autocephaly, 4; 14.

[13] Став Московске Патријаршије о питању примата у Васељенској Цркви, 6

12. S. B. Troicki, On the borders of the widespread law of the Constantinople Patriarchate on the “Diaspora”, 35.
13. S. B. Troicki, Church jurisdiction over Orthodox Diaspora, Sr. Karlovci 1932.
14. Archives of the Holy Archbishopric synod of the Serbian Orthodox Church, folder: Russian Orthodox Church — History.
15. Atanasije (Jevtić) ep., The Sacred Canons of the Church, Belgrade 2005.
16. http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis.
17. Став Московске Патријаршије о питању примата у Васељенској Цркви.

Б. С. Кирничный

«ХРИСТИАНСКИЙ АСКЕТИЗМ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНОГО ХРИСТИАНИНА НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ «ЛУГ ДУХОВНЫЙ» ПРЕПОДОБНОГО ИОАННА МОСХА»

Аскетика в теологии занимает одно из важнейших мест, ведь рассматривает не просто теорию синергии, но саму сущность и практический опыт христианского подвижничества. Предметом аскетики является изучение процесса возрождения, исцеления падшего человеческого естества в ходе стяжания Божественной благодати в духовной жизни христианина. Сама аскетика не абстрактна, она не оторвана от духовного опыта, но наоборот даёт знания, которые, несомненно, являются актуальными и востребованными в реальной духовной брани. К тому же аскетика не изучает внутренний мир человека сам по себе, как это делает, например, психология; аскетика направлена на изучение живого напряжения сил человеческой души (и всего человека в целом) в христианском подвиге, который невозможен лишь благодаря усилиям и воли человека, а может быть исполнен с благодатной помощью свыше. Таким образом аскетика не обычная наука (ведь не исчерпывается изучением человеческой реальности), а старается всем своим строем раскрыть взаимодействие человека с нетварной Божественной благодатью.

Вышеестественное содержание аскетических христианских подвигов мы видим в творениях святых отцов и учителей Святой Церкви. Настоящее исследование является одной из попыток осмысления духовного опыта монахов-подвижников, изложенного в сочинении «Луг духовный».

«Луг духовный» красочно передаёт жизнь христианских подвижников Восточной Церкви в VI-VII вв., проводящих жизнь в строгости, высокой нравственности, подвижничестве, которое приводит к деятельному, живому и действительному общению с Богом. Собранные блаженным Иоанном, во время его путешествий, рассказы о жизни подвижников разных стран и их изречения вошли в его книгу, известную под названием Лимонарь (Λειμωνάριον), или Луг Духовный. Эта книга называется также “Синайский патерик”[1]. Он состоит из 219 глав или описаний отдельных событий и размышлений, принадлежит к числу известнейших и самых распространенных на Руси агиографических творений. “Уже VII Вселенский Собор (787 год) подчеркнул догматическую важность «Луга духовного» — во время деяний Собора читались 45-я и 180-я главы «Луга духовного» (о почитании образа Пресвятой Богородицы).[2]

Творение преподобного Иоанна Мосха является важным аскетическим памятником агиографии, ведь большинство глав посвящены плотской и духовной брани (главы 105, 136, 152, 154, 159, 161, 179, 204, 209 и др.), ее необходимости и действенности в деле спасения[3]. Человек, который отказывается от духовной брани, подвергается действию страстей, лишается благодатных даров Божиих. В «Лимонарии» примечательна одна история о пресвитере монастыря Кононе, который, когда крестил женщину, был

Богдан Сергеевич Кирничный, чтец — Одесская ДС, бакалавриат, 4 курс.

[1] Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993. Т. 1. С. 629.

[2] *Скурат К. Е., проф.* Великие учителя Церкви// Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Skurat/velikie-uchitelja-tserkvi/

[3] Здесь и далее использовано издание: *Иоанн Мосх, блаж.* «Луг духовный», типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2016 г.

обуреваем блудным помыслом. Не выдержав духовной брани, он покинул монастырь и молитвенно воззвал к святому Пророку и Предтечи Иоанну с просьбой освободить его от блудной брани. «Я желал, чтобы ты получил награду за эту брань, сказал ему Иоанн Предтеча, но так как ты не захотел, я избавлю тебя от брани, но ты лишаешься и награды за подвиг» (гл. 3).

Так, преподобный Иоанн Кассиан Римлянин пишет: «Посты, бдения, отшельничество, поучение в Писании, труды, нищета телесная ... не суть совершенств, а суть средства к совершенству ... не в них состоит цель искусства, но посредством их достигается цель. Напрасно будет упражняться в них тот, кто довольствуется ими, как высшим благом; это значит — иметь орудие для искусства и не знать его цели».[4] Можно вспомнить слова митрополита Илариона (Алфеева): «Во всех случаях, когда в христианской аскетической литературе говорится о вражде между плотью и духом, начиная с апостола Павла: «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (Гал. 5:17); речь идет о греховной плоти как совокупности страстей и пороков, а не о теле вообще. И когда говорится об «умерщвлении плоти», имеется в виду умерщвление греховных склонностей и «плотских похотей», а не презрение к телу как таковому. Христианский идеал не в том, чтобы унизить плоть, а в том, чтобы очистить ее и освободить от последствий грехопадения, вернуть к первоначальной чистоте и сделать достойной уподобления Богу».[5]

Чисто механическое совершение подвигов не даст человеку спасительного результата. В синергии человека с Богом самое главное место занимает **любовь**. Любовь к Богу и человеку, к ближнему, любовь, которая должна в идеале дойти до **самопожертвования**, представляется читателю в главе 112.

Особый вид аскетического подвига — **воздержание в браке** — описывается в главе 108. Примечательно, что этот подвиг существовал уже с первых веков Христианства.

В аскетике **чтение Священного Писания** также играет одну из самых важных ролей. Еще сам апостол Павел заповедовал христианам воспринять «меч духовный, который есть слово Божие» (Еф.6,17) и им побеждать диавола, т. к. Сам Спасителя отражал искушения врага словом Божиим (Мф.4, 4,7,10). И хотя обращения в «Луге духовном» к Священному Писанию весьма немногочисленны (в гл. 40 — Лк 22. 36-38; в гл. 43 — Ис 5. 23; в гл. 112 — Ин 15. 13; в гл. 207 — Пс 118. 137), однако и сам факт присутствия точных слов писания говорит о глубокой начитанности древних подвижников, дух которых так тянулся к Слову Божию, ведь Источник Писания — Сам Бог, от Которого и происходит дух человека. Потому Слово Божие так действенно влияет на дух человеческий, ибо имеет с ним самое тесное родство. Слово Божие — это Жизнь для человека (Ин.6,63), а наше пребывание в Слове Божием — есть пребывание в истине и свободе и их познание (Ин.8,31–32), Священное Писание возрождает человека (Иак.1,18), очищает его от всякой скверны (Ин.15,3) и освящает (Ин.17,17). Одним словом, «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр.4,12).

Значение **Евхаристии** в аскетической жизни христианина — одна из важнейших тем «Луга духовного», который в то же время является не только догматическим и историческим источником, но и своеобразным апологетическим произведением того времени. К примеру, истинное Таинство Евхаристии может и должно быть только в «святой кафолической и апостольской Церкви»,- гл. 178. Об отношении к Святым Дарам нам рассказывают главы 30, 79. Главы 27, 29, 79, 150, 178 подробно говорят о Таинстве Причащения, совершаемом в Древней Церкви. А глава 25 нам повествует об удивительной силе молитвы возношения, когда одного брата послали

[4] Добротолюбие // Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_2/2.

[5] *Иларион (Алфеев), митр.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие// Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/tainstvo-very-vvedenie-v-pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie/5_4.

за хлебами и он, по пути в монастырь, совершил над молитвы святого возношения и они освятились Духом Святым. Однако цель данного рассказа не сводится к тому, что Таинство Евхаристии можно совершать мирянам — итог рассказа заключается в том, что даётся установление «чтобы никто из нерукоположенных не заучивал слов св. возношения, тем более не произносил их, как случится, не разбирая времени и вне освященного места». А священнослужителям, которым предстоит совершить великое Таинство, необходимо правильно подготовиться к нему, правильно относиться и совершать со страхом Божиим и строго по чинопоследованию и канонам, заповеданным Церковью. Так, в главе 196 упоминается о некоторых священниках, громко и вслух зачитывающих молитву освящения, когда не только церковнослужители (низшие клирики), но и даже дети, которые обычно стояли к престолу ближе всех, запоминали текст молитвы и впоследствии использовали его в своих играх. Приводится случай, когда дети, в окрестностях города Апамеи, играли и положили хлеб, кувшин с водой на камень-жертвенник. Один из детей, изображающий священника, произносил наизусть молитву возношения и с неба ниспал огонь и «пожрал все предложенное и совершенно испепелил самый камень, так что не осталось никакого следа». Такие и подобные знамения-увещевания от Бога глубоко вразумляли верующих и наставляли с глубоким почтением, благоговением относиться к великому Таинству Евхаристии, ведь даже само произношение святых молитв возношения не должно иметь места ни в каком случае, кроме правильного совершения Евхаристии епископом или пресвитером. Так, впоследствии, «император Юстиниан в начале VI века издал было указ, чтобы все епископы и пресвитеры не в молчании, а с возглашением в услышание православного народа совершали Божественное возношение (Новел. 137, гл.6). Но последствия показали, как непригоден был такой указ. Случилось, что некоторые дети, играя в поле, повторили слышанный ими чин Евхаристии… и т. д.»[6]

В «Луге духовном» преподобный Иоанн также говорит о **благодати**, которую святые подвижники, путём аскетических опытов, пытаются стяжать в своей жизни — по мере духовно-нравственного преображения человека, которое достигается ним лишь при помощи Божией, тогда человек уподобляется Богу и духовно сближается с Ним. И, чем выше степень уподобления Богу, чем теснее это единение, тем ярче сияет свет Божественной благодати в человеке. Этот процесс спасения в благодати называется «стяжанием благодати» или «освящением», «обожением». Митрополит Иларион Алфеев описывает спасение именно как обожение и ссылается на священномученика Илариона (Троицкого): «Церковь и теперь живет тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови ее выдающиеся богословы и учители».[7] Строки «Луга духовного», повествующие о стяжании благодати, пронизаны духом слов преподобного Симеона Нового Богослова: «Всякой богобоязненной душе предлежат два великие подвига: первый, чтобы получить благодать Святого Духа, потому что и возможности нет вступить кому-нибудь на путь спасения и тем паче шествовать по нему, если не получит он наперед таинственной благодати Всесвятого Духа, второй более тяжкий, чтобы не лишиться сей благодати, получаемой со многими потами и трудами… И этот-то великий подвиг, чтоб не лишиться Божьей благодати, полученной уже, предлежит душе до последнего нашего издыхания».[8]

Также блаженный Иоанн уделяет особое внимание отвержению от мира, ведь (по апостолу Иакову) «любовь мира сего есть прямая вражда на Бога (Иак. 4,4). «Путь **паломничества**, полное лишений и опасностей путешествие к святым местам, ведет к **отвержению мира**, к усвоению подвижнического образа жизни. Иоанн Мосх говорит о паломнических маршрутах в Эфес для поклонения св. ап. Иоанну, в Евхаиты

---

[6] *Нечаев В., прот.* Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, М., 1884 г., стр. 42.

[7] *Иларион (Алфеев), митр.* Православие Том 1 // Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/8_7.

[8] Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/blagodat.

к св. Феодору, в Селевкию Исаврийскую к св. Фекле, в Ресафу (в тексте «Луга духовного» — Σαφᾶς; ныне г. Эр-Русафа) к св. Сергию (гл. 180), в Константиполь (гл. 174). Особое внимание Иоанна Мосха привлекал высокий подвиг **столпничества**, пред которым преклонялось современное ему церковное общество (гл. 129). «Луг духовный» содержит сведения о Симеоне Столпнике Дивногорце (главы 96, 117, 118), об Иулиане Столпнике (глава 28).»[9]

Подвиг **послушания**, пример которого нам показал Сам Спаситель, представлен в 56 главе: ученик, который был послан старцем на работу, даже не притронулся к положенному ему хлебу, ибо еще не имел благословения от старца принимать пищу. Так, многочисленны сказания о жизни подвижников, которым Бог открывает истину (главы 127, 128, 130, 131, 137, 139, 146 и др.) и дарует способность творить **чудеса** силою благодатной помощи Божией (главы 70, 133, 173).

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2013 г.

2. Иоанн Мосх, блаж. «Луг духовный», типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 2016 г.

3. Добротолюбие // Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_2/2.

4. Иларион (Алфеев), митр. Православие Том 1 // Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/pravoslavie-tom-1/8_7.

5. Иларион (Алфеев), митр. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие// Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Alfeev/tainstvo-very-vvedenie-v-pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie/5_4.

6. Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/blagodat.

7. «Православная Энциклопедия» [Электронный ресурс]/ URL: http://www.pravenc.ru/text/471388.html.

8. Нечаев В., прот. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого, М., 1884 г.

9. Скурат К.Е., проф. Великие учителя Церкви// Образовательный портал «Азбука веры» [Электронный ресурс]/ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Skurat/velikie-uchitelja-tserkvi/

10. Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993. Т. 1.

[9] [Электронный ресурс]/ URL: http://www.pravenc.ru/text/471388.html.

И. В. Коровина

БОГОСЛОВСКАЯ И ЦЕРКОВНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ «МИРОТВОРЕНИЯ» ГЕОРГИЯ ПИСИДИЙСКОГО: ОСОБЕННОСТИ СЛАВЯНСКОГО ПЕРЕВОДА

Славянский перевод Шестоднева византийского поэта и богослова Георгия Писидийского изучен крайне мало, несмотря на то что был значимым произведением не только для своего времени, но и для последующих веков. Об этом свидетельствует большое количество позднейших списков текста и его включение в Великие Четьи Минеи.

Автор поэмы — византийский писатель, поэт и религиозный деятель Георгий Писида, уроженец малоазийской области Писидии (отсюда прозвище) — служил диаконом в столичном соборе св. Софии и занимал должность хартофилакса (придворного архивариуса) при Ираклии (610–641 гг.). Он приобрел известность благодаря произведениям как военно-исторического, так и духовного содержания. Кроме Шестоднева, до нас дошли такие его сочинения, как поэмы «История Ираклия», «История аваров», «Ямбы о суете жизни», этико-философское поэтическое сочинение «О человеческой жизни» и др. Греческий текст носит название «Шестоднев, или Миротворение», состоит из 1910 ямбов. Поэма и распадается на две части: первая — непосредственно богословская, вторая — описание животных и законов природы [Прохоров; Шляпкин 1890].

В славянском мире текст был известен под названием «Похвала к Богу о сотворении всея твари». Время создания перевода известно из приписки к тексту: «в лето 1385 преведено бысть сие слово, святаго и премудраго Георгия Писида от греческых книгъ на рускыи языкъ, Димитриемь Зографом». О личности самого переводчика на данный момент ничего не известно, в том числе его происхождение. При этом сохранилось большое число списков этого перевода, самые ранние из которых относятся к XV в. По одной из старших рукописей (№ 144 из собрания Императорской Публичной библиотеки) текст был опубликован в 1890 г. И. А. Шляпкиным; исследование было им проведено с привлечением другого списка — № 176 из собрания Троице-Сергиевой Лавры. Наше исследование проводится именно по этой рукописи, сравнение которой с опубликованной Шляпкиным, а также с одним из позднейших списков (Син. 253 из собрания ГИМ) показывает, что тексты практически идентичны.

Славянский перевод с греческого выполнен довольно последовательно и без значительных изменений, однако в тексте имеются крупные пропуски непосредственно богословской части сочинения (например, 188-197 строки, посвященные христологическим вопросам).

Во время создания перевода «Миротворения» славянский терминологический аппарат православного богословия еще не был сформирован до конца. Как отмечает в своей работе Н. Г. Николаева, в этот период «за словом стоит не понятие, а образ или символ» и «слова, которые мы причисляем к терминам, функционируют не столько в абстрактной схеме определенного знания, сколько в конкретной традиции текста» [Николаева 2013: 309]. В случае с «Похвалой Богу» Георгия Писидийского дополнительную роль играет то, что текст поэтический. Ряд терминов и понятий в нем нарочито усложнен.

Одна из проблем при рассмотрении темы — вопрос о том, что понимать под непосредственно «христианской церковной лексикой». Поскольку нет единого мнения

Ирина Владимировна Коровина — МГУ, бакалавриат, 3 курс.

относительного его решения, в рамках данной работы использовалась классификация, которая была предложена составителями «Лингво-энциклопедического словаря русской христианской лексики» [Добрушина 2012]. Поскольку словарь ориентирован на современный русский язык, то и классификация требует некоторой корректировки. По понятным причинам в работе не рассматривается «церковнославянская лексика, регулярно использующаяся в русских текстах религиозного дискурса» (например, *алкать*) [там же]. Также исключается «лексика, описывающая исторические реалии, актуальные для текстов христианского содержания и, как правило, упоминаемые в Священном Писании», из-за отсутствия примеров.

К анализу нами привлечены слова следующих групп: 1) собственно профессиональная лексика, неиспользуемая вне текстов христианской тематики; 2) общеупотребительная лексика, имеющая в рамках религиозного дискурса смысловую специфику; 3) научная лексика, связанная с различными богословскими и философскими направлениями [там же]. Для сопоставления с современным русским переводом греческих понятий используется «Греческо-русский словарь христианской церковной лексики с толковыми статьями» [Назаренко 2015].

Мы отобрали из текста «Похвалы Богу» лексемы, связанные с рассматриваемой нами темой, и провели собственную классификацию, основанную исключительно на употреблении их в разбираемом тексте. Отобранные лексемы разделены нами на несколько групп.

К первой группе относятся слова, перевод которых восходит еще к традиции ранних славянских переводных текстов и более-менее устойчиво сохраняется до сих пор. Это. такие слова как *воля* ‘ἡ θέλημα’, *Дух* ‘τό πνεῦμα’, *грех* ‘αμαρτία’, *свет* ‘ὁ φώς’. В тексте не встречается никаких иных вариантов перевода этих лексем, что совпадает и с их современным переводом.

Ко второй группе относятся слова, перевод которых имеет варианты либо в самом тексте, либо в современном переводе. К этой группе относятся слова, используемые с одинаковой частотностью для перевода греческого ἡ οὐσία — *существо, естество*:

1. **ѡ невещестъвныѫ сѫщьства аггльскыѫ** (л. 191)
2. **тако выше ѹма съдѣѧлъ еси сѫщьства** (л. 193)
3. **и всѣкыи испытѫѧ бжие естьство** (л. 205)
4. **в ни^х^ же** [ангелах] **свѣтозарнаѧ насадивъ е^с^ства** (л. 205 об.)

Этот случай представляет для нас особенный интерес: во-первых, для передачи одного греческого слова используется несколько славянских эквивалентов. Во-вторых, современный греческо-русский словарь церковной лексики [Назаренко 2015] не предлагает ни один из этих вариантов для перевода *ὁ φύση*, а предлагает слово *природа (догм.)*.

Лексема *естество* может использоваться также для перевода греческого *ὁ φύση*. Как отмечает Николаева, смешение этих разных в догматическом плане понятий наблюдается даже в XVI в. [Николаева 2013: 310]; вполне понятно, что автор перевода XIV в. также испытывает сложности с их однозначным употреблением.

Есть в переводе Димитрия Зографа случаи, когда при возможном переводе греческой лексемы двумя славянскими он выбирает лишь один вариант. Так, для греческого *τό θέλημα* (в современном тексте присутствуют варианты *желание* или *воля* [Назаренко 2015]) переводчик выбрал вариант *воля* (впрочем, случай не вполне показательный, так как в греческом тексте «Миротворения» данная лексема встречается лишь один раз: **въ единѹ волю сведыи сѹщаа** брани.

К лексемам, которые служат для перевода разных греческих понятий, также относятся *любовь* (для *ἡ στοργή* и *ὁ πόθος*) и *образ* (для *ἡ εἰκόνα* и *τό σχῆμα*). Например:

1. **въ сънѣ же и на ѧвѣ любовїѫ мѫчить** (л. 197); ‘ἡ στοργή’
2. **съкровенѹю любовъ** (л. 205) ‘ὁ πόθος’
3. **и твориши образо^м^ устрашѫѧ** (л. 196 об.) ‘ἡ εἰκόνα’
4. **и прѣщениемь ѹстрашѫеши образъ** (л. 196 об.) ‘τό σχῆμα’

Переводчик «Миротворения» использует слово *риза* для перевода ‘ὁ χῖτώνας’. Это соответствует традиции славянского перевода. Например, в Елизаветинской Библии

слово *риза* встречается около 50 раз, в том числе и в значении ‘хитон’, хотя может быть использовано и для перевода других видов одежды. Например, строчка из Книги Иова в греческом тексте выглядит так: *«ἐν πολλῇ ἰσχύϊ ἐπελάβετό μου τῆς στολῆς ὥσπερ τὸ περιστόμιον τοῦ χιτῶνός μου περιέσχεν με»* (Иов. 30:18). В Елизаветенской Библии *τῆς στολῆς* и *τοῦ χιτῶνός* будут переданы одной лексемой — *риза*: «**Многою крѣпостїю ꙗ҆тсѧ за ризоу мою: ꙗ҆коже ѡ҆жерелїе ризы моеѧ ѡ҆бѣ́ѧ мѧ**». Но в Синодальном переводе *риза* исчезнет совсем: *«С великим трудом снимается с меня одежда моя; края хитона моего жмут меня»*.

К третьей выделенной нами группе относятся слова, уже вышедшие из употребления при переводе конкретных богословских терминов, а также представляющие собой непосредственное авторское употребление переводчика. К этим словам относятся *ужас* ‘ἡ ἔκστασις’, *тварь* ‘ἡ κτίσις’, *видение* ‘ἡ θεωρία’, *единоделание* ‘ἡ συνργία’, *грех* ‘τό ἔγκλημα’, *прозорливый* ‘ἡ προβλεπτικός’. Греческие *τό ἔγκλημα* и *προβλεπτικός* вовсе отсутствуют в словаре греческо-русской церковной лексики, т. е. терминами не являются, и, видимо, для их перевода не должны были бы использоваться слова, которые можно отнести к богословской терминологии. Более того, использование такого перевода для *τό ἔγκλημα* попросту является не вполне корректным. Согласно словарю [Дворецкий 1958], это ‘*упрёк*’, ‘*жалоба*’, ‘*обвинение*’.

Что же касается лексемы *тварь* ‘ἡ κτίσις’, то со временем она была заменена в христианских текстах на *творение* (хотя *тварь* может быть использовано в Синодальном переводе), по-видимому, из-за развития дополнительного негативно окрашенного смыслового значения. Лексемы *видение* ‘ἡ θεωρία’ и *единоделание* ‘ἡ συνεργία’ в рамках данного текста предлагается рассматривать в качестве способов «поэтизации» текста.

Не до конца понятно, является ли ошибкой перевода *ужас* в значении ἡ ἔκστασις, или же это одно из возможных диалектных значений (так, например, в сербском языке *ужас* до сих пор обозначает любое сильное эмоциональное состояние, необязательно негативное).

Приведённые выше примеры свидетельствуют о том, что для переводчика еще не существовало устойчивой терминологической системы: с одной стороны, одна лексема могла единовременно служить для перевода нескольких греческих понятий, с другой — одно греческое слово могло быть переведено несколькими способами. Четкое соотношение между греческими терминами и славянскими эквивалентами отсутствует. И всё-таки уже сформирована некоторая обязательная терминологическая база, которая ненарушима при переводе не только в рамках данного текста, но и на протяжении всей своей истории.

Источники и литература

1. *Дворецкий Х. И.* Древнегреческо-русский словарь. Том 1. М., 1958.
2. *Добрушина Е. Р.* Словарь христианской лексики: состав словника// Вестник ПСТГУ, № 3, 2012. — С. 105-113.
3. *Назаренко А.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики с толковыми статьями, М., 2015.
4. *Николаева Н. Г.* Греческая терминология православной догматики в церковнославянских переводах «Богословия» Иоанна Дамаскина: к постановке проблемы// Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, № 4, 2013. — С. 308-312.
5. *Прохоров Г. М.* Шестодневы// Словарь книжников и книжности Древней Руси. [электронный ресурс] — http://lib.pushkinskijdom.ru/. — Дата обращения 11.02.2018.
6. *Шляпкин И.* А. Георгий Писидийский и его поэма о миротворении в славяно-русском переводе из 1385// СПб., 1890.

В. В. Кричфалуший

КРИТИКА ЯЗЫЧЕСКОГО ПОЛИТЕИЗМА В АНОНИМНОМ СОЧИНЕНИИ «О ЕДИНОВЛАСТИТЕЛЬСТВЕ»

Данный доклад посвящен вопросу понимания сущности языческой религии в небольшом анонимном произведении Псевдо-Иустина под заглавием «О единоначалии Божием» («Περί θεοῦ μοναρχίας»), которое раньше многими исследователями на основе свидетельства церковного историка Евсевия еп. Кесарийского приписывалось св. мч. Иустину Философу[1]. Рассматриваемое апологетическое сочинение состоит из 6-ти глав и сохранилось в двух самостоятельных друг от друга рукописях: «Cod. Parisinus 450 an. 1364» и в Страсбургской «Cod. Argentoratensis»[2]. Раннехристианский манускрипт по содержанию и направлению, согласно дореволюционному исследователю прот. П. Преображенскому, относится учеными к числу апологетических памятников II века[3] и располагает собранием выдержек из эллинских писателей, по преимуществу поэтических, для опровержения языческого политеизма и в защиту христианского единобожия.

Прежде всего, автор говорит о человеческой природе изначально получившей «блаженство» и «разум» с целью познания «истины и поклонения» приличествующего Единому Вседержителю универсума. Однако «зависть» врага рода человеческого диавола к возвышенному человеческому достоинству устремила их взоры к деланию тленных идолов и привела к «заблуждению», «забвению о Боге». Именно учреждение мистерий и торжественных пиршеств в честь языческих героев является свидетельством прерывания идеи «вселенского верования» о Единстве Божества, господствовавшей ранее одряхлевшего антропоморфного политеизма и грубого идолопоклонства. Неизвестный писатель ставит перед собой цель посредством эллинских поэтических произведений (в частности, Эсхила, Софокла, Орфея, Еврипида, Менандра и Филемона) разоблачить и развеять языческое идолослужение и вразумить греко-римское общество воздавать «должное служение» единому истинному Богу-Творцу универсума.

Так, во второй главе упомянутого манускрипта Псевдо-Иустин приводит пассаж из древнегреческого драматурга Эсхила (ум. ок. 456 г. до н. э.), повествующий о бытии Единого Бога, а именно: «Един есть Бог, который создал небо и великую землю, […]

Василий Васильевич Кричфалуший, чтец — СПбДА, аспирантура 2 курс.

[1] *Преображенский П., прот.* О сочинении «О Единовластительстве» (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том четвертый. Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. М.: Университетская типография, 1863. С. 93; *Иустин Философ.* О единоначалии Божием // Сайт Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/1237943.html (дата обращения: 16.02.2018). Вопрос подлинности цитат приведенных неизвестным писателем в данной апологии и их текстологии (к примеру, анализ отрывков из Менандра) см. *Grant R. M.* Early Christianity and Greek Comic Poetry // Classical Philology. Chicago, 1965. Vol. 60. N 3. P. 157–163.

[2] *Сагарда Н. И., проф.* Лекции по патрологии I — IV века / Под общей и научной ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 248.

[3] *Преображенский П., прот.* О сочинении «О Единовластительстве» (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том четвертый. Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. М.: Университетская типография, 1863. С. 94.

Но многие смертные, заблуждаясь сердцем, в свое утешение среди несчастий сделали идолов богов из камня или дерева, из слоновой кости или золота»[4].

Из приведенного апологетического отрывка становится очевидным тот факт, что в соответствии со стихами трагика Эсхила существует Единый Бог создавший универсум и изображается Его величие. Вместе с тем автором акцентируется внимание на заблуждении рода человеческого в поисках Истинного Творца и на нелепости языческого многобожия, вследствие чего люди сделали истуканов, обожествили материальные тленные неодушевленные предметы: камень, дерево, слоновую кость и золото. Этим ничтожным языческим божествам, бесчувственным идолам, делу рук человеческих, эллино-римское общество совершает жертвоприношение и посвящает торжественные собрания, различные пиршества.

Наряду с этим в третьей главе настоящего манускрипта Псевдо-Иустин представляет нашему взору отрывок из произведений древнегреческого драматурга Еврипида (ум. ок. 406 г. до н. э.) о Едином Боге, Который будет судить человечество за поступки осуществленные во время земной жизни, а также за «незнание о божественном», в частности: «Бог дает долгий срок жизни с тем, чтобы потребовать отчет: смертный, который делая всякий день зло, думает укрыться от Бога, питает напрасную надежду, — среди его обольщения внезапно постигает день правосудия»[5].

Вышеизложенный раннехристианский фрагмент из труда древнегреческого крупнейшего представителя классической афинской трагедии Еврипида предоставляет возможность заключить, что для греко-римского общества в свою очередь было известно понятие о бытии Единого Бога, дарующего жизнь всему земному. Неизвестный писатель обращает внимание адресата на мздовоздаяние и «день правосудия» Всеведущего Творца каждому человеку, а наипаче человеку, худо поступающему и питающему бесполезную надежду скрыться от лица Единого Божества.

Псевдо-Иустин полагает, что языческие возлияния и воскурения «злодеев» не представляют собой умилостивление для единого истинного Бога, о чем свидетельствует отрывок приведенный автором рассматриваемой апологии из творения древнегреческого языческого поэта Филемона, в частности: «Если кто приносит жертву — множество быков, козлов или других животных, […] и думает такими приношениями снискать благоволение Бога, тот заблуждается. Должно быть человеком честным, […] не прелюбодействовать, не делать ради корысти воровства и убийства. Он (Бог — В. К.) услаждается делами праведными и ненавидит неправду»[6].

Таким образом, Всемилостивый Бог согласно сочинению автора не нуждается в вещественных кровавых жертвоприношениях различных животных осуществленных людьми, а подобного рода форма религиозного культа не дает возможность человеку приобрести благорасположенность Истинного Творца, равно как и нечестивые напрасные помышления являются для писателя губительным «заблуждением». Прежде всего, необходимо соблюдение таких христианских моральных норм как честность, воздержание от корыстолюбия, оставление человекоубийства и воровства, а вместе с тем следует проводить целомудренный благочестивый образ жизни в противовес распутной аморальной жизни язычников, потому как благочестие приближает «падшего» человека к Всеблагому Богу противящегося всевозможной «неправде».

Одновременно с этим анонимный писатель для своей критики языческого многобожия апеллирует к произведению «Всадник» древнегреческого комедиографа Менандра (ум. ок. 291 г. до н. э.), к примеру: «Не нравится мне бог, странствующий по дорогам в сопровождении старухи или вторгающийся в домы посредством дощечки»[7].

---

[4] *Иустин Философ, мч.* О Единовластительстве. (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том четвертый. Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. М.: Университетская типография, 1863. С. 97.

[5] *Иустин Философ, мч.* О Единовластительстве. (св. Иустина?)… С. 99.

[6] Там же.

[7] *Иустин Философ, мч.* О Единовластительстве. (св. Иустина?)… С. 100.

В данном фрагменте усматривается критика автора в отношении рукотворных языческих богов-идолов, разоблачается ничтожество богов и нелепость эллинского религиозного верования. Как раз эти тленные изделия греко-римское общество берет с собой в путешествия, однако Истинный Бог, следуя мысли крупнейшего мастера новоаттической комедии, «должен оставаться у себя», не зависеть от вещества и заботится обо всех чтущих Его.

В пятой главе рассматриваемого манускрипта неизвестный писатель приводит слова древнегреческого классического трагика Еврипида, повествующие о нечестивом безнравственном образе жизни языческих богов, в частности: «(Феб — В. К.) насилует дев, предает детей, тайно рождаемых от него, небрежет об умирающих. Не будь таков ты, если ты владычествуешь, — поступай добродетельно. [...] Часто, сын мой, боги обманывают людей»[8].

Следовательно, из процитированного фрагмента афинского драматурга Еврипида Псевдо-Иустин подвергает критике любовные порочные похождения одного из древнейших представителей греческого пантеона богов — языческого бога Феба, совершающего различного рода греховные пороки, в частности любодейство и подающего нечестивый пример эллинскому обществу для проведения подобного распутного образа жизни. Вместе с тем автор в целом обращает внимание на обманчивые аморальные поступки мифических персонажей, советуя человеку проводить добродетельную жизнь. Древнецерковный автор полагает, что ни в коем случае непозволительно воспитывать греко-римский социум на безнравственных сказаниях греческих поэтов и мифологов.

В заключение писатель советует язычникам оставить «заблуждение» поклоняться «подобострастным людям», подражать «божеским деяниям» языческих богов и стремится к подлинному христианскому образу жизни, поклоняться Неизменному Богу и Творцу универсума.

Автор анонимного сочинения «О Единовластительстве» с помощью эллинских поэтических произведений обличает языческое общество в воздаянии божеских поклонений тленным материальным идолам, делу рук человеческих и подвергает критике любовные порочные похождения языческих антропоморфных богов.

Вместе с тем для Псевдо-Иустина языческие верования являются результатом гносеологической ограниченности, вызванной непросвещенностью языческого социума. Оставляя в стороне обвинения в моральных недостатках языческих культов, Псевдо-Иустин приводит объяснения-толкования, заимствованные из языческих «просветителей»:

1) прагматическое — обожествляется все полезное человеку. Теория провозглашена философом Продиком;

2) рационалистическое объяснение-толкование — вера в богов — это результат недомыслия пересказчиков, мифологизировавших реальные события[9].

---

[8] Там же. С. 101.

[9] *Светлов Р.* Платон и Эвгемер: «египетский логос» и «священная запись». // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 382-396; *Светлов Р. В.* Платон и «вольнодумцы». // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206-216.

Источники и литература

Источники

1. *Иустин Философ, мч.* О Единовластительстве. (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том четвертый. Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. М.: Университетская типография, 1863. — С. 95-104.

Литература

2. *Иустин Философ.* О единоначалии Божием // Сайт Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/1237943.html (дата обращения: 16.02.2018).

3. *Преображенский П., прот.* О сочинении «О Единовластительстве» (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Том четвертый. Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к Православному обозрению. М.: Университетская типография, 1863. — С. 91-94.

4. *Сагарда Н. И., проф.* Лекции по патрологии I — IV века / Под общей и научной ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. — С. 796.

5. *Светлов Р.* Платон и Эвгемер: «египетский логос» и «священная запись». // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 382-396.

6. *Светлов Р. В.* Платон и «вольнодумцы». // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206-216.

7. *Grant R. M.* Early Christianity and Greek Comic Poetry // Classical Philology. Chicago, 1965. Vol. 60. N 3. — P. 157–163.

Священник Максим Никулин

НРАВСТВЕННО-АСКЕТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В ЕГО «ТОЛКОВАНИИ НА ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ»

Святитель Кирилл, архиепископ Александрии Египетской (около 375-444 гг.) был одним из величайших экзегетов и богословов своего времени. Он также являлся одним из наиболее известных представителей александрийской богословской школы. Святитель оставил нам колоссальное письменное наследие, большую часть которого представляют собой экзегетические сочинения. В своих многочисленных творениях свт. Кирилл полемизирует с арианами, язычниками, иудеями, несторианами. Святитель был наиболее пламенным противником Нестория на Вселенском Соборе в Эфесе (431 г.). В то же время, миафизитские богословы (исповедующие одну природу во Христе) опирались на авторитет святого отца, чтобы аргументировать свое учение.

«Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского[1] (далее — «Толкование») сохранилось только во фрагментах, однако его существование засвидетельствовано несколькими позднейшими авторами, именующими его «ὑπόμνημα/ἑρμηνεία τῆς (Παύλου) πρὸς Ἑβραίους (ἐπιστολῆς)» и цитирующими его отрывки. В частности, этот труд святителя цитируют епископ Александр Иерапольский (432 г.), «Синодик Рустика», Феодорит Кирский, Севир Антиохийский, Леонтий Иерусалимский, Леонтий Византийский, св. Юстиниан, Факунд Эрмианский, Деяния Латеранского собора (649 г.), прп. Анастасий Синаит, автор «Учения отцов», свт. Никифор Константинопольский, свт. Фотий Константинопольский, Дионисий бар Саливи.

Однако большинство фрагментов «Толкования» обнаружены в библейских катенах (главным образом, в кодексах Куаслена 204 и Парижском 238, опубликованных Дж. Э. Крамером[2], а также в Миланском кодексе E63, использованном А. Маем) и в догматическом флорилегии «Печать веры», опубликованном К. Термекертчаном[3]. Библейские катены — это собрание отрывков, взятых из произведений отцов Церкви и других авторов, комментирующих тот или иной библейский стих. Догматический флорилегий — это сборник фрагментов отцов Церкви и других авторов, доказывающих тот или иной аспект христианского учения. На основании этих источников фрагменты «Толкования» свт. Кирилла были изданы А. Маем[4] (переиздано Ж.-П. Минем[5]), Ф. Э. Пьюзи[6] и Ж. Лебоном[7].

Максим Сергеевич Никулин, священник — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

[1] CPG 5209 (3).

[2] Catena in Epistulam ad Hebraeos / ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112-598.

[3] Sigillo fidei / ed. K. Ter-Mekerttschian. Etschmiadsin, 1914.

[4] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107-127 (греческий текст), P. 69-82 (латинский перевод).

[5] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / ed. J. P. Migne // PG. T. 74. Lutetiae Parisiorum, 1863. Col. 953-1006.

[6] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. Oxonii, 1872. P. 362-440.

[7] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72-88 (армянский текст), P. 89-102 (латинский перевод); *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1933. № 46. P. 241-244 (армянский текст), P. 244-245 (латинский перевод).

В отношении датировки произведения П. М. Парвис заключил в своем исследовании, что «Толкование» было написано между 428 и 432 гг[8]. Ж.-М. де Дюран[9] и Х. Чедвик[10] также согласны, что труд был написан во время несторианского спора. Ф. Э. Пьюзи высказал гипотезу о существовании двух произведений святителя, посвященных экзегезе «Послания к евреям», а именно о «Толковании» и «Гомилиях»[11], но это мнение не получило поддержки ни О. Барденхевера[12], ни Ж. Лебона[13].

Экзегеза святителя в «Толковании» имеет, прежде всего, полемический характер. На основании стихов «Послания к евреям» свт. Кирилл опровергает арианизм и особенно христологический дуализм, характерный для антиохийской богословской школы. В «Толковании» святитель использует свое триадологическое учение, разработанное задолго до несторианского спора, на основании которого он стремится доказать божественность Сына и Его равенство с Отцом по природе. Однако, главной богословской темой произведения является христология. Свт. Кирилл толкует стихи «Послания к евреям» на основании христологической доктрины, согласно которой Слово Божие является единственным Субъектом как божественных, так и человеческих действий и свойств Христа. В свою очередь, Феодор Мопсуестийский и Несторий, положения которых, главным образом, и опровергает свт. Кирилл в «Толковании», приписывают человеческие действия Христа другому Субъекту — Человеку Иисусу, воспринятому Словом Божиим. Сотериология свт. Кирилла, следы которой представлены в тексте «Толкования», связана с его христологией, а именно с учением об икономии Слова, которое Оно совершает не для Себя Самого, но для спасения человечества. Учение святителя о спасении противопоставляет грехопадение в Адаме и его следствия спасению во Христе и его плодам. В своем «Толковании» свт. Кирилл также раскрывает главные темы «Послания к евреям», а именно превосходство Нового Завета над Ветхим и веры над Законом. Имеются и немногочисленные фрагменты, посвященные вопросам нравственности и духовной жизни, которые и будут рассмотрены в настоящем докладе. Однако для более глубокого понимания этих отрывков необходимо сравнить их с похожими отрывками из других произведений святителя.

Во фрагменте экзегезы Евр 6:7-8 свт. Кирилл уподобляет праведников земле, производящей полезные растения, а грешников — земле, произрастающей терния и волчцы (ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους — выражение, явно инспирированое Быт 3:17-18). Для святителя, земля, производящая терние, является образом (παρεικάζοιτο) беспечной души (ῥᾴθυμος ψυχὴ). С другой стороны, эта неплодная земля символизирует также Израильский народ, бывший некогда плодородным как виноградник (Ос 10:1), но утративший свое плодоносие. Святитель уподобляет пророков, наставлявших еврейский народ, облакам, орошавшим землю, «но «она произвела терние» (Ис 5:4), одичала и одеревянела» (ἀλλ᾽ «ἐποίησεν ἀκάνθας», ἀγρία γέγονε καὶ ὑλομανής).

Комментируя Ис 5:3-4 в своем «Толковании на пророка Исайю», свт. Кирилл пишет:

> «И ныне, человек Иуды, и вы, живущие в Иерусалиме, судите между Мной и Моим виноградником (τοῦ ἀμπελῶνός μου). Что Мне сделать со Своим виноградником и что Я ему не сделал? Я ждал, что он принесет мне грозди, но он сотворил терние (ἐποίησε δὲ ἀκάνθας)» (Ис 5:3-4). Он старается показать совершенную и явную беспечность (τὸ ῥᾴθυμον) евреев и, кроме того, их бесстыдство

[8] *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria. P. 415-419.

[9] *Durand de G. M.* Excursus VI. P. 532.

[10] *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. P. 145-164.

[11] *Pusey P.* E. Commentariorum fragmenta in Epistolam ad Hebraeos. P. VII-VIII.

[12] *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. P. 43.

[13] *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie. P. 114.

по отношению к Закону. Хотя их долей было следовать, и весьма легко, яркой и славной стезей жизни в Законе или, скорее, поведения во Христе, они избрали (стезю) неправую. И, оставив возможность приносить плоды, словно уже поздно, они стали как земля, не кормящая своими сладкими плодами, но (которая), скорее, дикая, тернистая и одеревенелая (ἀγρία δὲ μᾶλλον καὶ ἀκανθοτόκος καὶ ὑλομανής)[14].

В приведенном отрывке присутствуют те же образы и тот же лексикон, что и в тексте «Толкования». В Ис 5:3-4 Израиль уподобляется винограднику, произведшему колючки. Для святителя, это образно указывает на нечестие иудеев. Далее свт. Кирилл, возможно под влиянием Евр 6:7-8, сравнивает с бесплодной землей евреев, которые ни соблюдали Закон Моисеев, ни приняли Евангелие.

Фрагмент толкования на Евр 10:35 является нравственным увещеванием. Свт. Кирилл наставляет о том, что для того, чтобы достичь избранных добродетелей (τὰ ἐξαίρετα τῶν κατορθωμάτων), иными словами, чтобы достичь прогресса в духовной жизни, нужно иметь терпение (ὑπομονή, ср. Евр 10:36). При этом не следует довольствоваться уже достигнутым, но всегда продолжать творить добрые дела и, таким образом, стяжать благоволение (εὐδοκίμησιν).

Выражение «избранные добродетели» (τὰ ἐξαίρετα τῶν κατορθωμάτων) было нами обнаружено также в двух других сочинениях свт. Кирилла — в предисловии к «Толкованию на Псалмы» и в «Праздничном послании XV» (датируемом 427 г.) Рассмотрим найденные отрывки:

Итак, будем храбры (Ἀνδριζώμεθα), поскольку нужно, говорю, показаться превыше страстей (παθῶν ὁρᾶσθαι βελτίους). Именно так можно стать сопричисленным тем, кто имеет обыкновение быть в благоволении (εὐδοκιμεῖν), и стать в числе избранных за свои заслуги и действительно получить столь желанную славу (δόξαν). Не будем страшиться усилий (πόνος), даже если стезя достохвальной жизни кажется тяжелой и путь добродетели считается сложным и крутым, ведь усилия (ἱδρῶτες) предваряют славу (εὐκλείας). Нет! Поистине невозможно, если совершаем лишь малый труд (πόνους), стяжать избранные добродетели (τῶν κατορθωμάτων τὰ ἐξαίρετα). Напротив, видно, что результаты всегда соразмерно зависят от усилий (τοῖς ἱδρῶσιν) [15].

(Толкование) Кирилла, архиепископа Александрии, на Псалмы. Священные слова и собрание божественных наставлений приносят славную (εὐκλεᾶ) пользу для изрекших их, «ибо мудрость превосходнее драгоценных камней, и любая дорогая вещь недостойна ее» (Притч 3:15). По-моему, нужно стараться (πονεῖν) с великим усердием в столь полезном деле, и любящий достойное восхищения должен преодолеть нерешительность и беспечность (ῥᾳθυμίας), ибо избранные добродетели (τὰ ἐξαίρετα τῶν κατορθωμάτων) не могут быть легко приобретены имеющими обыкновение впадать в беспечность (ῥᾳθυμίαν), но желающими совершать усилие (ἱδροῦν) ради них. Поэтому я взволнован ныне тем, что должен истолковать кратко, в силу своих возможностей, «Книгу Псалмов», ибо я ей весьма восхищаюсь. Ибо хотя некоторые уже написали (ее толкования) ранее, но никакое богоугодное упражнение не тщетно, так и наше составление этого труда[16].

На основании рассмотренных отрывков можно утверждать, что в них содержится одна идея, а именно необходимость усилий для духовного роста. Встающему на путь духовного делания нужно иметь терпение (ὑπομονή), храбрость (ἀνδρίζω), трудиться (πόνος, πονέω, ἱδρόω) для победы над страстями (πάθος) и стяжания искомых добродетелей (τὰ ἐξαίρετα τῶν κατορθωμάτων). Добрые дела (ἀγαθὰ πράγματα) способствуют

[14] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Commentarius in Isaiam prophetam, I, 3. Col. 137d-140a. Перевод см.: *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исайю. С. 142-143.

[15] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Epistulae (homiliae) paschales, XV, 2. 68-78.

[16] *Cyrillus Alexandrinus, S.* Expositio in Psalmos (prooemium). 1-11.

стяжанию благоволения (εὐδόκησις, εὐδοκιμέω) и славы (δόξα, εὔκλεια) Божией. Препятствием духовного роста является беспечность души (ῥᾳθυμία).

Таким образом, хотя нравственно-аскетическая тематика не является основной для богословско-полемического «Толкования», свт. Кирилл, комментируя некоторые стихи «Послания к евреям», затрагивает вопросы духовной жизни. Конечно, невозможно сформулировать аскетическое учение святителя на основании этих кратких комментариев. К тому же, нужно учитывать тот факт, что большая часть «Толкования» утрачена. Поэтому рассматривая нравственные толкования свт. Кирилла в тексте, мы прибегали к другим его сочинениям. При сопоставлении их с текстом «Толкования» заметны большие сходства как в мысли, так и в лексике. Сходство выражений является дополнительным аргументом в пользу принадлежности рассматриваемых фрагментов «Толкования» перу свт. Кирилла. Тем не менее, большинство сохранившихся фрагментов «Толкования» имеют догматический характер, вероятно, поскольку именно христологическая проблематика зачастую интересовала составителей катенов, флорилегия и позднейших авторов, благодаря которым до нас и дошли отрывки произведения.

Источники и литература

Источники

1. Catena in Epistulam ad Hebraeos / ed. J. A. Cramer // Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. T. 7. Catenae in sancti Pauli Epistolas ad Timotheum, Titum, Philemona et ad Hebraeos. Oxonii, 1843. P. 112-598.
2. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. Oxonii, 1872. P. 362-440.
3. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., ed., trad. et not. A. Mai // PNB. T. 3. Romae, 1845. P. 107-127 (греческий текст), P. 69-82 (латинский перевод).
4. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / ed. J. P. Migne // PG. T. 74. Lutetiae Parisiorum, 1863. Col. 953-1006.
5. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos / introd., éd., trad. et notes J. Lebon // Le Muséon. 1931. № 44. P. 72-88 (армянский текст), P. 89-102 (латинский перевод); Le Muséon. 1933. № 46. P. 241-244 (армянский текст), P. 244-245 (латинский перевод).
6. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Lutetiae Parisiorum, 1864. Col. 9-1449.
7. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Epistula (homiliae) paschales I-XXX. Epistulae XII-XVII / texte grec W. H. Burns, trad. et notes M.-O. Boulnois, B. Meunier // SC. T. 434. Paris, 1998.
8. *Cyrillus Alexandrinus, S.* Expositio in Psalmos (prooemium) // *Mercati G.* Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti // Studi e Testi. 142. Vatican, 1948. P. 140-144.
9. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исайю // Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 8 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 57. М., 1890. С. 5-519.

Литература

10. *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. T. 4. Freiburg im Breisgau, 1924.
11. *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // JTS (NS). 1951. № 2.2. P. 145-164.
12. *Durand de G. M.* Excursus VI. La Bible dans les dialogues // SC. T. 97. Paris, 1964. P. 531-532.

13. *Lebon J.* Fragments arméniens du Commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. 1931. № 44. P. 69-114; Le Muséon. 1933. № 46. P. 237-246.

14. *Parvis P.* M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria // JTS (NS). 1975. № 26.2. P. 415-419.

Сокращения

CAO = Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini [opera], 7 vol. / ed. P. E. Pusey. Oxonii, 1868-1877 (переиздание: Bruxelles, 1965).

CPG = Clavis patrum graecorum.

JTS (NS) = Journal of Theological Studies. New Series.

PNB = Patrum nova bibliotheca, 8 vol. / ed. A. Mai. Romae, 1843-1854.

SC = Sources chrétiennes.

PG = Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J. P. Migne.

А. М. Соломинцев

ВЗГЛЯДЫ О. ИОАННА МЕЙЕНДОРФА И ПРОФЕССОРА В. Ч. САМУЭЛЯ НА ВОССОЕДИНЕНИЕ ВОСТОЧНОЙ И ОРИЕНТАЛЬНОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

XX век стал для Православной Церкви, в первую очередь в России, принципиально новой эпохой. Впервые христианство в Восточной Европе оказалось на грани исчезновения. Эпоха гонений на верующих в СССР, с одной, стороны нанесла ощутимый урон Русской Православной Церкви, но, с другой, послужила залогом научного и богословского интереса к истории государственно-религиозных отношений в Советском Союзе и истории Православной Церкви в XX в. в особенности.

Сложные исторические события сосредоточили труды ученых и богословов на внутренней жизни Русской Православной Церкви в Советском Союзе, в то время как международная и экуменическая деятельность Церкви фактически оставалась вне их исследовательского зрения.

Между тем, во второй половине XX в Русская Православная Церковь полноценно вошла в межхристианский диалог. Были созданы несколько площадок для проведения встреч и переговоров с представителями различных христианских конфессий: католиками, протестантами и нехалкидонитами. Диалог Православной Церкви с Древними Восточными Церквями менее всего освещен в богословской и исторической литературе, несмотря на свою значимость и актуальность. К. Шайо, один из крупных исследователей межхристианского диалога, связывает данный факт с тем, что общение и сотрудничество двух семей Церквей несет не только надежду на воссоединение, но и создает определенные проблемы[1].

Прежде всего необходимо выделить ключевую проблему взаимоотношений халкидонитов и нехалкидонитов –недопонимание и ошибочная интерпретация позиций собеседников. Для решения данной проблемы обе семьи Церквей вступили, в рамках деятельности Всемирного Совета Церквей, в неофициальный диалог, первая встреча в рамках которого произошла в датском городе Орхусе в 1964 году[2].

Среди богословов, принимавших участие в консультации особое место занимали протоиерей Иоанн Мейендорф и профессор В. Ч. Самуэль, священник Маланкарской Церкви.

В своих докладах и дискуссиях богословы пытались ответить на несколько вопросов: что препятствует воссоединению Восточной и Ориентальной Православных Церквей, какие практические результаты и теоретические выводы последуют в случае достижения воссоединения, как преодолеть многовековое отчуждение.

В своем выступлении о. Иоанн Мейендорф попытался найти ответ на богословские вопросы в контексте исторических событий и интерпретации богословских терминов и формул. В связи с таким подходом анализ позиций православных и антихалкидонитов привел его к следующему выводу: «Христология св. Кирилла Александрийского наша общая христология, а раскол связан лишь с различием в понимании формулировок и выражений, которые были приняты той или иной стороной в качестве

Александр Михайлович Соломинцев — ОЦАД, аспирантура, 1 курс.

[1] *Шайо К.* Диалог Православной церкви с Восточными православными церквами. М., 2001. С. 7.

[2] *Lemopolous G.* Historical Road Map of Orthodox Involvement in the Ecumenical Movement // Orthodox Handbook on Ecumenism. Oxford, 2014. P. 96.

догматических стандартов»[3]. О. Иоанн Мейендорф видел единство Церкви не в совпадении текстов, а в идентичности богословской мысли, которая далеко не всегда может быть выражена словами:: «Никакая формула даже из Священного Писания, — по его мнению — даже Никейский Символ веры не решает всех проблем»[4].

Развивая свой тезис, автор постулирует идею, согласно которой различные богословские формулы могут быть приемлемыми при условии тождества их содержания. По мнению о. Иоанна, если христологические позиции православных и антихалкидонитов идентичны, то необходимо найти те вероучительные тексты, между которыми и нужно снять противоречие.

При таком подходе необходимо признать, что главной христологической формулой для восточных православных остается орос Халкидонского Собора, а для ориентальных — выражение св. Кирилла Александрийского: «Одна природа Бога-Слова воплощенная»[5].

Однако стоит признать, что для Православной Церкви христология св. Кирилла не противоречит Халкидону. Но с данным тезисом не согласятся представители Ориентальных Церквей. Возникает существенная проблема: если наследие св. Кирилла в равное степени воспринято в двух традициях, откуда взялось противоречие. Для о. Иоанн Мейендорфа ответ очевиден — в интерпретации[6].

Таким образом, чтобы снять это противоречие он находит по одному крупному богослову в каждой традиции, отвечающему следующим требованиям: временная близость со св. Кириллом, безусловный авторитет в интерпретации его учения в своей традиции и использование максимально общего терминологического инструментария.

В докладе о. Иоанном приводятся два кандидата, примирение христологий которых позволит достичь воссоединения Церкви на христианском Востоке — это Севир Антиохийский[7] и Леонтий Византийский[8].

Православный богослов утверждает: что несмотря на то, что вышеупомянутые авторы используют термины ὑπόστᾶσις, φύσις и οὐσία по-разному, проделанный им богословский анализ позволяет говорить о близости их вероучения. о. Иоанн, говоря о полемике двух средневековых богословов, писал: «Необходимо понять, что разногласия между халкидонитами и монофизитами были в сущности терминологическими, и потому требовались уточнения именно в терминологии»[9].

Таким образом, христологию восточных и ориентальных православных всё-таки можно привести к единому знаменателю — исповеданию единства личности Спасителя, полноценного Бога и полноценного человека[10].

О. Иоанну, с опорой на исследование исторического контекста и богословский анализ формул, удается избежать соблазна редуцировать христологию до уровня истории православного вероучения: «Богословская терминология может выразить Истину лишь отчасти и всегда как-то неточно. Она лишь средство общения, орудие, с помощью которого Церковь выражает свое учение»[11].

---

[3] *Мейендорф И., протопресвитер.* Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 44.

[4] Там же. С. 45.

[5] См.: *Шайо К.* Диалог Православной церкви с Восточными православными церквами. // Совместное заявление первого неофициального совещания. С. 87-89.

[6] *Мейендорф И., протопресвитер.* Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 47.

[7] Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon. J. Meyendorff, The Greek Orthodox Theological Review. — 1964-1965, n. 2, p. 18.

[8] Ibid. 21.

[9] Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon. J. Meyendorff, The Greek Orthodox Theological Review. — 1964-1965, n. 2, 22.

[10] Ibid. 29.

[11] Ibid. 21.

Православный богослов хорошо понимал, что для воссоединения восточных христиан необходимы не только теоритические шаги — сближение христологических формулировок и идентичность интерпретации общего богословского наследия, но и практические, прежде всего служение литургии на общем, представительном соборе[12].

Близкие, но не идентичные взгляды были высказаны на первой встрече в рамках неофициального диалога клириком Маланкарской Церкви профессором В. Ч. Самуэлем.

Стоит отметить, что длительная изоляция Ориентальных Церквей оказала влияние на воззрения богословов антихалкидонитов; постулируя близость христологии Севира Антиохийского и Православной Восточной Церкви профессор делает больший упор на критике вселенского статуса Халкидонского Собора, чем на его богословском наследии. И если о. Иоанн Мейендорф был апологетом IV Вселенского Собора, ориентальный богословов в своём докладе стремился обосновать законность антихалкидонской оппозиции и легитимность её лидеров, прежде всего Севира Антиохийского. В значительной степени профессор В. Ч. Самуэль пытается отождествить христологию Севира и св. Кирилла[13], возможно, тем самым он стремить смягчить критику антиохийского патриарха со стороны халкидонитов.

При построении диалога ориентальная традиция столкнулась с критикой христологической формулы св. Кирилла Александрийского. Неприятие её халкидонитами в качестве универсальной было обусловлено её происхождением в среде последователей Апполинария Лаодикейского. Докладчик, идя по пути апологетики своей традиции, проводит анализ вероучительных текстов с целью найти терминологические заимствования из греческой философии в христианское богословие. После того как профессору удаются показать эту фундаментальную связь, он приходит к неоспоримому выводу: «Неправославное происхождение термина не может служить аргументом против его использования православным богословием»[14].

Профессор В. Ч. Самуэль был согласен со своими православными оппонентами в том, что богословский спор, тем более такой древний, как христологический, выходит в некоторой степени за рамки человеческого языка: «Ни одна формула не может полноценно описать Его (Христа)»[15]. Для него именно единая интерпретация, а не единая формула залог подлинного единства Церкви. По его замечанию, краеугольная формула св. Кирилла Александрийского «Одна природа Бога Слова воплощенная», даже в антихалкидонской среде может иметь три толкования: «Полное отрицание человечества, отрицание человеческих свойств, нетленность человечества»[16]. И хотя богослов оговаривается, что «Все три интерпретации были отвергнуты лидерами нехалкидонской православной церкви»[17], можно утверждать: пока не достигнуто единство интерпретации в среде критиков Халкидона сложно говорить об идентичности христологии в двух традициях.

Ввиду того, что сегодня Ориентальные Церкви не могут признать Халкидон по ряду причин, профессор В. Ч. Самуэль стремиться найти основу диалога в критике общих оппонентов Севира Антиохийского и Леонтия Византийского — прежде всего несториан и евтихиан[18]. Подобный опыт, по замечанию о. Иоанна Мейендорфа был и у православной стороны — религиозная политика византийского императора Юстиниана Великого.

---

[12] *Мейендорф И., протопресвитер.* Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 47.

[13] *Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 47.

[14] SAMUEL V. C. One incarnated nature of God The Word// The Greek Orthodox Theological Review. — 1964-1965, n. 2, p. 38.

[15] Ibid. P. 37.

[16] Ibid. P. 42.

[17] *SAMUEL V. C.* One incarnated nature of God The Word// The Greek Orthodox Theological Review. — 1964-1965, n. 2, p. 42.

[18] Ibid. P. 44

Однако анафематствование Нестория и Евтихия в обеих традициях бессмысленно при построении диалога до тех пор, пока не отменены взаимные отлучения.

Из доклада маланкарского богослова можно заметить принципиально важное явление для Ориентальных Церквей явление — прекращение развития христологии в них со времен Севира Антиохийского и Юлиана Галикарнасского, поскольку все последующие богословские работы в антихалкидонской традиции в значительной степени представляют собой пересказ и комментирование их трудов.

Стоит отметить, что именно из-за этого богословский диалог в XX веке оказываться в контексте исторических событий давно минувшей эпохи. Однако, по замечанию профессора Самуэля, можно увидеть положительную динамику в построении данного диалога, обусловленную тем, что Севир и халкидонские авторы его времени согласны, что слово природа (φύσις) может бы использовао как в значении οὐσία, так и в значении ὑπόστασις[19]. На данном основании в ходе дискуссии восточные православные и ориентальные согласились: каждый конкретный случай использования формул должен быть подробно оговорен[20].

Таким образом, богословский диалог начал переходить из сферы анализа терминов в сферу интерпретации. Сравнивая взгляды о. Иоанна Мейендорфа и профессора В. Ч. Самуэля на проблематику единства Церкви можно сделать следующий вывод: оба богослова признают, что на протяжении веков конфликт между двумя традициями был спровоцирован использованием различных терминов, в то время, как по сути христология халкидонитов и антихалкидонитов оставалась единой.

Однако данного консенсус рождает принципиальный вопрос: если вероучительное единство достигнуто, то как достичь единства институционального.

Источники и литература

1. *Давыденков О. В., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. — 328 с.
2. *Мейендорф И., протопресвитер.* Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 44–47.
3. *Шайо К.* Диалог Православной церкви с Восточными православными церквами. М.: ББИ, 2001. — 186 с.
4. *Lemopolous G.* Historical Road Map of Orthodox Involvement in the Ecumenical Movement // Orthodox Handbook on Ecumenism. Oxford, 2014. 96 — 104 p.
5. *Meyendorff J.* Chalcedonians and Monophysites after Chalcedon. // The unofficial consultation between theologians of Eastern and Oriental Orthodox Churches. The Greek Orthodox Theological Review. 1964-1965 — 16 — 30 p.
6. *Samuel V. C.* One incarnated nature of God The Word // The unofficial consultation between theologians of Eastern and Oriental Orthodox Churches. The Greek Orthodox Theological Review. 1964-1965 –37 — 51 p.

[19] Ibid. P. 49

[20] См.: *Шайо К.* Диалог Православной церкви с Восточными православными церквами…С. 88.

Иерей Евгений Веселов

ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ЦЕРКВИ И ИЗРАИЛЯ В БОГОСЛОВИИ ДИСПЕНСАЦИОНАЛИЗМА

Диспенсационализм является основной эсхатологической доктриной в современном баптизме и пятидесятничестве. Согласно этому учению верные христиане даже не увидят великой скорби времен антихриста, но станут участниками тайного «восхищения церкви». Вместо них на земле останется другой народ Божий — евреи, которые перед лицом антихриста примут Христа и испытают всю тяжесть гонений. Затем, после воскресения одних только умерших евреев, они вместе встретят Второе пришествие и войдут в тысячелетнее иудейское царство. Зародившись в XIX в., диспенсационализм быстро приобрел популярность благодаря своему «эсхатологическому оптимизму», и сейчас преподается примерно в 200 библейских институтах США[1]. Богословие диспенсационализма оказывает влияние даже на политику, особенно в США, являясь методологической базой для христианского сионизма.

Учитывая широкую распространенность диспенсационализма и его глубоко проиудейскую позицию, представляется крайне важным дать православную оценку не только его эсхатологии, но и лежащей в основе эсхатологических доктрин экклезиологии[2]. Критика этих взглядов со стороны амилленаристов сама по себе нередко ошибочна, потому что основана на протестантском методологическом подходе. Их логические аргументы игнорируют реальность и непрерывность единого исторического тела Церкви, объединяемого единством нетварной благодати Божией.

Теоретической базой для учения о восхищении церкви является система диспенсаций — эпох с различным домостроительством спасения, в течение которых люди разнообразно испытываются на послушание воле Бога[3]. Общее количество диспенсаций отличается у разных авторов (от четырех до девяти[4]). Однако отличительный признак диспенсационализма заключается не в количестве диспенсаций, а в способе удаления Церкви из мира и замены ее на плотской Израиль. Так, у Ч. Скоуфилда три

Евгений Геннадьевич Веселов, иерей — МДА, аспирантура.

[1] *Ларонделл Г.* Израиль Божий в пророчестве. Принципы пророческого истолкования. Заокский, 1998. С. 28.

[2] В русскоязычной православной научной литературе феномен диспенсационализма не привлек внимания исследователей. Пожалуй, единственным исключением является небольшая статья в «Православной энциклопедии» (Диспенсационализм // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 401–402). В ней кратко упоминаются различные диспенсации, «восхищение святых» и христианский сионизм (без самого этого термина). Однако нет ясного описания системы многочисленных судов и воскресений, «теории разрыва» (перенос 70-й седьмины Даниила ко временам антихриста) подзаконного характера тысячелетнего царства. Отсутствует и богословско-библейская критика диспенсационализма. Обращение евреев в христианство почему-то следует за Вторым пришествием, а не предшествует ему. Хотя назван по имени Х. Линдси, но совсем не обозначены «поп-диспенсационализм» и «тикающие часы пророчества».

К сожалению, ограниченный объем доклада не позволяет дать должную оценку всем лжеучениям диспенсационализма, в т. ч. о тысячелетнем царстве и «восхищении церкви».

[3] Ср.: Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990. С. 12. Ф. Баракман прямо называет диспенсацию английским переводом греческого слова οἰκονομία («домостроительство») (*Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. Всестороннее исследование основ христианского вероучения. М., 2002. С. 135).

[4] *Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, б. г. С. 85.

последние диспенсации выглядят следующим образом: 5) закон (Исх. 19:8 — закон Моисеев для иудеев, от Синая до Голгофы); 6) благодать (Ин. 1:17 — Бог дает человеку праведность в Церкви); 7) царство (Еф. 1:10 — тысячелетнее царство)[5]. По сути, в диспенсации царства возобновляется закон Моисеев для иудеев, потому что остаток Израиля (Рим. 11:5) в период великой скорби обратится ко Христу и станет Его свидетелем, а церковь перед этим будет восхищена на небо (1 Фес. 4:16–17)[6]. Эта схема и легла в основу диспенсационализма, породив концепцию претрибулационизма — восхищения церкви до начала великой скорби.

Решающим аргументом диспенсационалисты считают исключительно буквальный метод истолкования пророчеств. Они убеждены, что обетования Аврааму и Давиду не исполнились в Церкви и только ожидают своей реализации в тысячелетнем царстве[7]. Некоторые авторы даже утверждают, что «церковь не может быть исполнением Нового Завета», потому что этот завет обращен не к язычникам, а к Израилю[8].

Завет Бога с Авраамом в такой интерпретации оказывается безусловным, не зависящим от верности Богу со стороны Израиля. Тем самым диспенсационалисты отвергают предостережение св. Иоанна Предтечи «не думайте говорить в себе: “Отец у нас Авраам”», потому что «уже и секира при корне дерев лежит» (Мф. 3:9–10). В свою очередь, Сам Господь называет плотских потомков Авраама детьми не Бога, а диавола, потому что они не имели веры Авраама, не верили Христу и бесчестили Его; наказанием за это Господь обещает им смерть во грехах (Ин. 8:21–59). Ап. Иоанн Богослов учит, что отвергающие Сына Божия не имеют в себе жизни и Самого Бога представляют лживым (1 Ин. 5:10–12), что невозможно для истинного народа Божия. Несомненно, этих трех свидетельств достаточно, чтобы показать, что для Бога (в отличие от диспенсационалистов) духовное родство выше, чем плотское. Поэтому учение ап. Павла об остатке и тайне Израиля (Рим. 9–11) означает вовсе не чудесное обращение иудеев ко Христу во время гонений антихриста, как думают диспенсационалисты, а тех евреев, которые оказались верными Богу и Христу, особенно во времена апостолов и в последние времена, когда «призваны будут и те, которые еще не уверовали»[9].

Противопоставляя Церковь и Израиль, диспенсационализм требует, чтобы в будущем тысячелетнем царстве был возобновлен закон Моисеев с храмом, подзаконным священством, кровавыми жертвами и прочими законными обычаями[10]. В целом Церковь предстает в диспенсационализме лишь текущей временной диспенсацией, которая оказалась как бы вставным эпизодом во взаимоотношениях Бога и Израиля[11]. Миссия Христа к Израилю оказалась неудачной, и Бог как бы временно согласился принять в Свой народ язычников. Однако когда Израиль все-таки примет Христа, необходимость в Церкви отпадет и она будет изъята («восхищена») с земли на небо.

Однако, будучи по крови евреями, апостолы надеялись не на плотское происхождение, но на веру во Христа Иисуса (ср. Флп. 3:4–11), и настойчиво учили о единстве Церкви. Особенно подробно говорит об этом ап. Павел в послании к Ефесянам. Тайна воли Божией заключается «в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное

---

[5] Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990. С. 112, 1226, 1412.

[6] Там же. С. 1114, 1341, 1359, 1494.

[7] *Райри Ч.* Основы богословия. М., 1997. С. 540.

[8] *Бенвер П.* Как понимать пророчества о конце времен: комплексный подход. СПб., 2013. С. 68.

[9] *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию. Кн. 1 (на Ис. 1:9) // *Его же.* Творения. М., 1887. Кн. 6. С. 26.

[10] *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. Всестороннее исследование основ христианского вероучения. М., 2002. С. 186, 793.

[11] Ср.: «Современная эпоха — это нечто вроде интермедии между прошлым и будущим в отношениях Бога с Израилем» (*Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Bielefeld, 2000. С. 1040). См. также: *Райри Ч.* Основы богословия. М., 1997. С. 472; *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 336. М. Эриксон справедливо называет следствием таких взглядов принижение роли видимой церкви (*Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 1999. С. 886).

соединить под главою Христом» (Еф. 1:10), так что Церковь «есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Именно в Церкви Христос соединил вместе язычников и евреев, соделав «из обоих одно», чтобы «в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем» (Еф. 2:14–16). Тем самым бывшие язычники в Церкви стали согражданами святым и своими Богу, составляя с евреями единый святой храм в Господе и одинаково имея к Нему доступ (Еф. 2:17–22), будучи «сонаследниками, составляющими одно тело, и сопричастниками обетования Его во Христе Иисусе» (Еф. 3:6). В отличие от диспенсационалистов, ап. Павел учит не о разделении народа Божия, а о единстве духа в союзе мира (Еф. 4:3), единстве веры и народа Божия (Еф. 4:4–16).

Вместе с тем, Священное Писание учит и о вечности Церкви, воздающей славу Богу: «Тому слава в Церкви во Христе Иисусе во все роды, от века до века. Аминь» (Еф. 3:21). Церковь есть тело Христово, а Христос — Глава этого тела (Кол. 1:18, Еф. 1:22–23, 5:23), оживляющий Церковь божественной благодатью (Еф. 4:15–16). Именно с верными в Церкви Господь обещал пребывать «во все дни до скончания века» (Мф. 28:20), и в Церкви же вовек пребывает другой Утешитель — Дух Божий (Ин. 14:16–17), так что ее не одолеют врата ада (Мф. 16:18). Таким образом, если Церковь будет устранена с земли, то ее одолеют врата ада, Христос лишится на земле Своего тела, а Утешитель уже не сможет пребывать навсегда с верными.

Диспенсационалисты настаивают, что Церковь не была предметом ветхозаветных пророчеств[12]. Однако апостолы считали иначе. Например, на Иерусалимском соборе ап. Иаков цитирует пророчество Амоса (Ам. 9:11–12) как относящееся к Церкви (Деян. 15:14–17). Обещанное излияние Духа Божия (Иоил. 2:28–29; ср. Ис. 32, Зах. 12:10), по свидетельству ап. Петра, также исполнилось именно в Церкви (Деян. 2:14–21). Нельзя не вспомнить и пророчество Иеремии о новом завете согласно книгам самого Нового Завета (Иер. 31:31 и Лк. 22:20, 1 Кор. 11:25, 2 Кор. 3:6, Евр. 8:6–13, 9:15, 12:24). Поэтому святые отцы всегда толковали обетования Израилю как исполнившиеся в Церкви, в ее духовных дарах и единстве. Так, диспенсационалисты относят ряд пророчеств Исаии (Ис. 11:6–9, 65:17–25) к тысячелетнему царству, тогда как в действительности они относятся к Церкви, в которой Бог творит новое небо, по объяснению свт. Григория Нисского[13]. Если же читать эти пророчества «буквально», т. е. как относящиеся к славному царству Христову, то почему же в этом царстве будут умирать люди (Ис. 65:20), показывая царство не Христа, а последнего врага — смерти (1 Кор. 15:26)? Несомненно, изображенное пророком царство должно предварять Второе пришествие Христово, а не следовать за ним.

Изначально Церковь считала себя духовным продолжением Израиля, о чем пишет уже ап. Павел (Гал. 6:16). Очень ясно об этом говорит мч. Иустин Философ: «Мы, которые приведены к Богу чрез этого распятого Христа, мы — истинный духовный Израиль и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама»[14]. Святые отцы, опираясь на перевод имени Израиль как «видящий Бога»[15], считали Израилем всякий ум, видящий Бога, а в целом — и всю Церковь, в которой обитают видящие Бога[16], в противовес

---

[12] Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990. С. 1069; *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. Всестороннее исследование основ христианского вероучения. М., 2002. С. 692.

[13] *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона, 13 // *Его же.* Творения. М., 1862. Т. 3. С. 332.

[14] Диалог св. Иустина Философа с Трифоном Иудеем, 11 // *Иустин Философ и мученик, св.* Творения. Б. м., 1995. С. 151.

[15] Такое толкование встречается уже у таких древнейших отцов, как свв. Ипполит Римский, Антоний Великий, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Макарий Великий, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник и др. Оно основывается на экзегезе Филона Александрийского (ср.: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 578–579).

[16] Ср.: *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Иезекииля, 39 // *Его же.* Творения. Киев, 1889. Т. 11. С. 166.

плотскому Израилю, который закрыл свои духовные очи[17]. Как свидетельствует прор. Исаия, плотской Израиль нельзя назвать домом Божиим и местом покоя Божьего (Ис. 66:1–2). Однако, объясняет свт. Кирилл Александрийский, Церковь становится таким домом Божиим, и Бог обитает в христианах через Духа, о чем Господь предсказывает через пророка: «Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33)[18].

Хотя в Ветхом Завете Израиль и был назван женой, но эта жена оказалась неверной (ср., напр., целиком Иер. 3). Теперь же святая Церковь является невестой и женой Агнца, как указывают св. отцы в толковании на Песнь Песней[19] и на книгу Откровения[20]. Удаление ее из мира в тысячелетнем царстве создало бы невозможную ситуацию: у Сына Божия оказалось бы две невесты и жены — Церковь и плотской Израиль. Поэтому диспенсационалисты не могут ясно назвать статус Церкви в течение тысячелетия.

Совершенно невозможно вводить в тысячелетнее царство отмененные предписания закона Моисеева. Христианская сотериология учит о единственной и уникальной жертве Христовой, благодаря которой верным прощены грехи, так что члены Церкви сподобляются даже усыновления от Бога. Ветхозаветные жертвы лишь прообразовали смерть и воскресение Сына Божия[21], поэтому они представляют собой только *образ и тень небесного* (Евр. 8:4–5). С появлением Тела — Самого Христа — тень упраздняется, и закон навсегда перестает действовать. Поэтому в послании к Евреям содержится ясное учение о преходящем значении закона в целом и жертв в частности (Евр. 10:4–14).

Таким образом, вопреки Писанию и Преданию диспенсационализм рассекает единое Тело Церкви надвое, возобновляя древнюю преграду (Еф. 2:14). Во Христе уже нет ни эллина, ни иудея (Кол. 3:11), потому что «все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины» (1 Кор. 12:13). Лишь в Теле Церкви возможно истинное спасение, вопреки лжеучениям современных западных учителей.

Источники и литература

1. Библия. М., 2008.
2. *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис. М., 2009.
3. *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. Всестороннее исследование основ христианского вероучения. М., 2002.
4. *Бенвер П.* Как понимать пророчества о конце времен: комплексный подход. СПб., 2013.
5. Библия в русском переводе с объяснительным вступлением к каждой книге Библии и примечаниями Ч. И. Скоуфилда. Чикаго, 1990.

---

[17] Уже во II в. так учит св. Мелитон Сардийский: «О беззаконный Израиль! Почему совершил ты новое преступление, ввергнув Господа твоего в новые скорби — твоего Владыку, образовавшего тебя, создавшего тебя и назвавшего тебя “Израилем”? Однако ты не стал “Израилем”, ибо не узрел Бога и не постиг Господа». Цит. по: *Сидоров А. И.* Курс патрологии // *Его же.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011. Т. 2. С. 335.

[18] *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // *Его же.* Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 144.

[19] Ср.: *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона, 1 // *Его же.* Творения. М., 1862. Т. 3. С. 27; *Епифаний Кипрский, свт.* Слово якорное, 101–102 // *Его же.* Творения. М., 1882. Ч. 6. С. 175.

[20] В книге Откровения Церковь ясно представлена в образе жены, облеченной в солнце (Откр. 12:1). Ср.: *Андрей Кесарийский, св.* Толкование на Апокалипсис. М., 2009. С. 124.

[21] Подробно этот вопрос раскрывается в специальной работе: *Поликарпов Д., свящ.* Предызображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. СПб., 1903.

6. *Верклер Г. А.* Герменевтика. Принципы и процесс толкования Библии. Гранд Рапидс, Мичиган, б. г.

7. *Григорий Нисский, свт.* Точное изъяснение Песни Песней Соломона // *Его же.* Творения. М., 1862. Т. 3.

8. Диалог св. Иустина Философа с Трифоном Иудеем // *Иустин Философ и мученик, св.* Творения. Б. м., 1995.

9. Диспенсационализм // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15.

10. *Епифаний Кипрский, свт.* Слово якорное // *Его же.* Творения. М., 1882. Ч. 6.

11. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книгу пророка Иезекииля // *Его же.* Творения. Киев, 1889. Т. 11.

12. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // *Его же.* Творения. М., 2001. Кн. 2.

13. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Исаию. Кн. 1 // *Его же.* Творения. М., 1887. Кн. 6.

14. *Ларонделл Г.* Израиль Божий в пророчестве. Принципы пророческого истолкования. Заокский, 1998.

15. *Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Bielefeld, 2000.

16. *Поликарпов Д., свящ.* Предызображение Иисуса Христа в ветхозаветных пророчествах и прообразах по святоотеческому пониманию их. СПб., 1903.

17. *Райри Ч.* Основы богословия. М., 1997.

18. *Сидоров А. И.* Курс патрологии // *Его же.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011. Т. 2.

19. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.

20. *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994.

21. *Эриксон М.* Христианское богословие. СПб., 1999.

В. А. Капитонов

«ВТОРАЯ КНИГА ГОМИЛИЙ» — ЗАБЫТЫЙ ИСТОЧНИК АНГЛИКАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Изучая историю Реформации, в первую очередь, можно встретить имена ее континентальных деятелей: Мартин Лютер, Ульрих Цвингли, Жан Кальвин. Однако не только страны континентальной Европы реализовывали идеи того, что сегодня известно под именем протестантизма. Более того, в своем полемическом трактате «Ареопагитика» («Areopagitica») английский поэт и политический деятель Джон Мильтон (John Milton) метко замечает: «Если бы наши прелаты не употребили упорных преследований против божественного и восхитительного духа Виклифа, чтобы подавить его как схизматика и новатора, то возможно ни имена Иеронима и Гуса в Богемии, ни имена Лютера и Кальвина не стали бы когда-либо известны: слава реформирования всех наших соседей была целиком нашей»[1]. Конечно, в этих словах присутствует изрядная доля национального пафоса, но само высказывание наводит на мысль, что, обратив на Англию более пристальное внимание, можно найти ценные примеры развития протестантского богословия и его претворения в жизнь.

Исторический ход британской Реформации можно условно разделить на две фазы: пассивную и активную. Пассивная фаза характеризуется яркими индивидуальными проявлениями противоборства злоупотреблениям папства, при этом не претендующими на догматический разрыв с Римом. Эту эпоху по праву можно завершить личностью упоминавшегося Мильтоном Джона Виклифа (John Wycliffe), который выходит за указанные рамки и начинает критиковать католическое вероучение.

Вторая фаза — активная — характеризуется мощным церковно-государственным противоборством папству, конечной целью которого был окончательный разрыв с Римом и определение себя как отдельной поместной церкви. Именно в этот период и формируются основные вероучительные тексты Англиканской церкви: «Тридцать девять Тезисов» («39 Articles»), «Книга общих молитв» («The Book of Common Prayer») и «Книга гомилий» («The Book of Homilies»).

Все три этих документа составляют единый комплекс фундаментальных текстов Реформации на Британских островах, однако в русскоязычной дореволюционной литературе «Вторая Книга Гомилий» («The Second Book of Homilies»), как и многие другие тексты, находится в тени центрального доктринального документа Англиканской церкви — «Тридцати девяти Тезисов». Неудивительно, что в небольшом спектре дореволюционных сочинений, посвященных английской Реформации, «Вторая Книга гомилий» упоминается довольно редко. Ведь именно Тезисы преимущественно стали методом донесения протестантских идей до аристократии, дворянства и других представителей элиты средневекового европейского общества. Отличительным признаком элиты той эпохи являлись грамотность и образованность. А значит, именно тезисы, преимущественно, и привлекали внимание исследователей, которые занимались вопросами протестантского богословия на Британских островах.

Однако при более внимательном изучении становится очевидно, что подобное забвение весьма незаслуженно. Разумеется, английская Реформация опиралась на государственный аппарат, образованный епископат и университетскую профессуру. Все это были люди, способные воспринимать новое учение в форме кратких исповеданий

Владислав Алексеевич Капитонов — СПбДА, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Edgar C. S. Gibson.* The Thirty-Nine Articles of the Church of England: 2 Vol. London: Methuen & Co, 1896. — Vol. 1. — P. 1.

и тезисов, при этом хорошо понимая, что стоит за краткими письменными формулировками. Однако когда вопрос распространения реформаторских идей сводится только до диалога с элитой, встречаются сразу несколько проблем:

1) в диалоге с элитой получают развитие богословские аспекты, необходимые для приобретения поддержки власти, например, о главенстве монарха в Церкви. В то же время, в пренебрежении могут оказываться некоторые другие «невыгодные» тезисы Реформации, например, о всеобщем священстве и всеобщей доступности Священного Писания;
2) распространение основ веры и ее ключевых положений никак не затрагивает широкие массы населения страны, в том числе и безграмотного. Для популяризации новых идей нужна максимально доходчивая форма, которой становится устная проповедь.

Однако, устная проповедь имела очевидный недостаток — она нуждалась в искусном проповеднике, который бы разбирался в тех идеях, которые он доносит пастве. Отнюдь немногие приходские священники, да и епископы, были на это способны[2]. Таким образом, проповедник британской Реформации должен был отвечать двум критериям:

1) быть способным составлять проповеди, которые были бы качественными с точки зрения гомилетического мастерства;
2) быть достаточно сведущим в вопросах текущих богословских споров, чтобы достоверно излагать и отстаивать идеи, одобренные высшей светской и церковной властями.

Очевидно, что в церкви Англии не было достаточного числа клириков, которые бы отвечали этим требованиям. Поэтому уже в правление Генриха VIII (Henry VIII) один из главных идеологов британской Реформации — архиепископ Томас Кранмер (Thomas Kranmer) — решил обратиться к давно известной практике Средних веков, когда регулярно проповедовавшие епископы распространяли свои собственные проповеди для нужд членов клира. Таким примером служит труд Speculum sacerdotale, который содержал в себе порядка семидесяти проповедей на различные церковные праздники и дни памяти святых.

К концу правления короля Генриха VIII наметился откат от позиций протестантизма, и осуществлялось восстановление некоторых принципиальных тезисов католического вероучения. Так, например, произошло возвращение к термину «transubstantiation» в качестве официального выражения церковной доктрины относительно Таинства Евхаристии.

Таким образом, архиепископ Томас Кранмер смог вернуться к воплощению своих идей только после смерти короля. 31 июля 1547 года он, наконец, опубликовал «Книгу гомилий» (которая впоследствии получила первый порядковый номер). За ней последовали королевские предписания, которые сначала повелевали приходским священникам основывать свои собственные проповеди на предложенных в Книге, а затем и вовсе обязали только читать по-написанному.

Издатель современного критического текста Книги — Джеральд Брей (Gerald Bray) — считает, что в период быстротечного правления юного короля Эдуарда VI (Edward VI) у Кранмера было слишком мало времени на то, чтобы всерьез заниматься этим трудом, поэтому он скомпилировал Книгу из заготовок проповедей клириков-реформаторов, что отразилось на характере произведения как целого. Проповеди практически не полемизируют с Римом, концентрируясь на положительных сторонах первых этапов британской Реформации[3].

[2] *Wabuda S.* Preaching during the English Reformation. Cambridge: University press. — P. 111.

[3] Bray G. The Books of Homilies. A critical edition. Cambridge: James Clarke & Co, 2015. — P. xiii-xiv.

В правление Марии Тюдор (Mary Tudor) произошла реставрация католицизма, а сам Томас Кранмер был сожжен. Идеи протестантизма окрепли лишь в правление Елизаветы I (Elizabeth I), при которой и были изданы итоговые доктринальные документы британской Реформации — «39 Тезисов», «Книга Общих молитв» и «Вторая Книга гомилий».

Новый текст, который разошелся по приходам Англии, был значительно лучше проработан и охватывал больший спектр вопросов. В качестве свидетельств более тщательной подготовки нового издания можно назвать три факта. Во-первых, книга стала в три раза больше, увеличив число проповедей с двенадцати до двадцати одной. Во-вторых, книга не является компилятивной по своему характеру, так как история сохранила для нас имя ее редактора и, предположительно, автора большей части проповедей — епископа Джона Джуела (John Jewel). В жизнеописании епископа, приложенном к его сочинению «Апология Церкви Англии», есть такие слова: «Первым и поистине лучшим писателем времен королевы Елизаветы был епископ Джуел. Кто может похвалиться таким значительным участием во всем, что тогда делалось? В частности, в составлении ''Второй Книги Гомилий''»[4]. Наконец, в-третьих, королева Елизавета принимала личное участие в корректуре книги, внося правки в тексты некоторых проповедей[5].

Все это делает «Вторую Книгу гомилий» хорошо подготовленным и достаточно выверенным документом ранней британской информации. Однако, окончательно назвать ее серьезным источником богословия можно лишь по причине содержания. Тематика проповедей охватывает весьма широкий спектр тем. Если группировать их по блокам, то можно выделить пять групп:

1) Практика жизни: личная и общецерковная;
2) Молитва;
3) Таинства;
4) Календарные события;
5) О здании церкви.

Каждая проповедь, которая входит в эти блоки, представляет собой пространные рассуждения на бытовые и богословские темы, которые сопровождаются аргументацией, основанной на Священном Писании и цитатах ранних отцов Церкви. Также необходимо отметить, что язык повествования призван сделать эти рассуждения максимально доступным и понятным широкой аудитории.

Пожалуй, именно это и делает забвение Книги по-настоящему незаслуженным. Ведь под Тезисами подписывалось только духовенство, когда принимало свою ординацию. Проповеди же читались на всех приходах, по всей стране и в течение всего года. По этой причине можно допустить, что именно проповеди формировали новое религиозное миропонимание, которое изживало католические убеждения и католическую практику. Именно через устную проповедь большинство жителей Британских островов узнавали, почему им теперь не нужно верить Католической церкви и о том, что отличает их от католиков, и что теперь изменяется в их христианской жизни.

[4] *Jewel J.* An apology for the Church of England. London: John Hearne, 1829. — P. cxviii.

[5] The Two Books of Homilies appointed to be read in churches. Oxford: University press, 1859. — P. xvii-xxi.

Источники и литература

Источники

1. *Bray G.* The Books of Homilies. A critical edition. Cambridge: James Clarke & Co, 2015.
2. The Two Books of Homilies appointed to be read in churches. Oxford: University press, 1859.

Литература

3. *Edgar C. S. Gibson.* The Thirty-Nine Articles of the Church of England: 2 Vol. London: Methuen & Co, 1896.
4. *Jewel J.* An apology for the Church of England. London: John Hearne, 1829.
5. *Wabuda S.* Preaching during the English Reformation. Cambridge: University press.

В. В. Мельник

СОБЫТИЕ ВОЗНЕСЕНИЯ БОГОМАТЕРИ В МЫСЛИ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ XX в.

1 ноября 1950 г., когда Римско-Католическая Церковь празднует день Всех святых, Папа Римский Пий XII в своей энциклике «Munificentissimus Deus» провозгласил догмат о взятии Девы Марии в Небесную Славу с телом и душой. Это был первый и единственный случай в истории, когда Римский понтифик воспользовался своим правом на непогрешимое определение ex cathedra[1]. Нужно отметить, что католики не первые, кто возвел данное учение в степень догмата. За 600 лет до Римско-Католической Церкви, Армянская Апостольская Церковь торжественно его исповедала в 1345 г. на одном из своих поместных соборов со следующей формулировкой: «Армянская Церковь признает, что Пресвятая Богородица силой Христовой была принята на Небеса с телом»[2].

Данное учение было логическим следствием предыдущего мариологического догмата о Непорочном Зачатии Девы Марии, провозглашенного Папой Пием IX в 1854 г. Если же последний неприемлем для сознания восточного христианства, то, что касается второго, Православие, как заявляет митр. Каллист (Уэр), «твердо верит в Ее Телесное Вознесение»[3]. Однако, позиция Православной Церкви по отношению к этому учению до нашего времени «четко не сформулирована и недостаточно разработана»[4]. При этом, отдельные богословские мнения по данному вопросу, все же, имеются. В своем докладе мы ограничились изложением воззрений как корифеев и классиков русской богословской науки XX в., так и некоторых не столь известных преподавателей духовных школ.

Михаил Скабалланович, разносторонне изучивший праздник Успения Пресвятой Богородицы с исторической, богословской и литургической точек зрения, приводит примеры из богослужебных текстов, подтверждающих веру в телесное воскресение и вознесение Богоматери на Небеса. Например, «Да провожают в Сион невещественные чины идущее на небо божественное тело Твое»[5] (1-ый тропарь 1-ой песни 1-го канона), кондак праздника ученый переводит таким образом: «Богородицу, неусыпную в молитвах и необманчивую надежду в защите, не удержали гроб и смертность; ибо Ее как Мать Жизни преставил к жизни Поселившийся в (Ее) всегда девственной утробе»[6], а задостойник праздника следующим образом: «Побеждаются законы природы на Тебе, Чистая Дева: рождение остается девственным и смерть обручается с жизнью; по рождении (пребывая) девою и по смерти живою, Ты спасаешь всегда, Богородица, Твое наследие»[7].

Владислав Викторович Мельник, чтец — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] *Мудьюгин М., прот.* Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 54-55, 1966. — стр. 129.

[2] *Бартосик Г.* Богородица в богослужении Востока и Запада. Издательство францисканцев, 2003. — стр. 76.

[3] Kallistos (Ware), met. Excerpts from the Orthodox Church by bishop Kallistos Ware. P. II: Faith and Worship // Orthodox Christian Booklet / URL: www.fatheralexander.org/booklets/english/history_timothy_ware_2.htm

[4] *Сорокин В., прот.* Догмат римско-католической церкви о взятии божией матери в небесную славу с православной точки зрения. БТ, Х. М.: Издание МП, 1973. — Стр. 86.

[5] *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. К.: Пролог, 2004. — стр. 59.

[6] Там же. — стр. 73.

[7] Там же. — стр. 82.

Нужно отметить, что тема телесного взятия Девы Марии на небо в богослужебных текстах «отнюдь не господствует»[8], однако гимнография праздника представляет Ее Успение как радостное, святое и светлое событие, что вызвало прославление и радость как ангелов, так и людей. М. Скабалланович заключает, что Дева Мария, подобно Своему Божественному Сыну, «восторжествовала над смертью, хотя... не так славно, очевидно и самостоятельно, как Он»[9], и, в силу этого, Своими молитвами Она теперь может «избавлять от смерти души наша».

Протоиерей Сергий Булгаков говорит, что Православие фактически «содержит учение о воскрешении, вознесении на небо и небесном прославлении Богоматери»[10], и предполагает, что именно Богоматеринство Пречистой Девы являлось залогом Ее прославления. В отличие от Своего Сына, смерть Которого была домостроительной, Богородица умерла естественной смертью, которой умирают все люди, в силу подвластности первородному греху. Но Ее смерть была преодолена и побеждена для Нее не собственной силой, но силой Христовой: «усопшая Богоматерь была пробуждена от успения Своим Сыном, Она была Им воскрешена... но это воскрешение лишь подтверждает силу и подлинность смерти»[11]. Она не избежала того удела, который нельзя миновать никакому человеку, «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:53).

Вознесение на небо воскресшей Богоматери не означало удаление от мира и разрыв всякой связи с ним и с живущими в нем людьми. Тропарь праздника говорит о том, что Мария «во успении мира не оставила». Также, о. Сергий Булгаков указывает на принципиальную разницу между славой Богоматери и нынешним загробным состоянием прославленных святых, которые еще не находятся в Царстве Славы. Богородица есть «уже прославленная тварь, ранее всеобщего ее воскресения и прославления»[12], святым же, воскресение и соединение с телом (т. е. святыми мощами) только предстоит в будущем.

Патриарх Сергий (Страгородский) считает, что призвание Пресвятой Девы быть Матерью Господа было, безусловно, высочайшим и совершенно особым, исключительным служением, больше неповторимым в священной истории. Но не оно само по себе является основанием для возвеличивания Богоматери. В отличии от учения Римско-Католической Церкви, Православная Церковь, по мысли Святейшего, видит основания к прославлению Богоматери в Ее кончине, т. е. в Успении.

Патриарх Сергий полагает, что «само учение о вознесении Богоматери имеет несомненные вселенские корни»[13] и понимает его следующим образом: «после телесной Своей смерти, Богоматерь не только бессмертной душой вступила в жизнь будущего века, но и плоть Богоматери, уподобившись плоти Воскресшего Господа Иисуса Христа, уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего Воскресения»[14]. «Первенец из мертвых» (1 Кор. 15:20, Кол. 1:18, Откр. 1:5) — это Христос, но именно Дева Мария является первым примером воскресения умерших для будущей жизни, Она уже сподобилась воссоздания падшего человеческого естества.

Владимир Лосский, поясняя эту мысль патриарха Сергия, отмечает, что во Христе «Божество приняло в Свою ипостась человеческую природу, для того чтобы человек мог обожиться; в Ней (Марии) — первая человеческая ипостась достигла этой цели,

---

[8] *Фельми К.Х., проф.* Введение в современное православное богословие. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. — стр. 99.

[9] *Скабалланович М.* Указ. соч. — стр. 7.

[10] *Булгаков С., прот.* Купина неопалимая. Париж: YMCA-Press, 1927. — стр. 122.

[11] *Булгаков С., прот.* Указ. соч. — стр. 122.

[12] Там же. — стр. 132.

[13] *Сергий (Страгородский), патр.* Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви. ЖМП, № 9, 1973. — стр. 61.

[14] *Сергий (Страгородский), патр.* Указ. соч. — стр. 61.

стяжав полноту богобытия в Духе Святом»[15], т. е. Она — первая человеческая личность, уже достигшая той высшей цели, ради которой был создан мир — обожение твари.

Протоиерей Георгий Флоровский также говорит о том, что для Девы Марии «уже наступило исполнение того, что только предстоит человечеству»[16], и что Ее изъятие из-под закона смерти было «не столько "наградой" за Ее чистоту и добродетель, сколько необходимое следствие Ее служения как Матери Божией»[17].

Интересно отметить, что, развивая мысль преподобного Симеона Нового Богослова «плоть Господа есть плоть Богородицы»[18], о. Георгий заключает, что во время Святой Евхаристии мы причащаемся Плоти от Нее Родившегося, и, в некотором смысле, и Ее плоти, а через это в мистическом смысле, становимся и Ее сынами, а Она — Матерью Церкви, как Матерь Христа, Главы Церкви[19].

Также он отмечает то, что все православное догматическое учение о Богоматери сводится к двум именам-титулам, утвержденным III и V Вселенскими Соборами — это, соответственно, «Богородица» и «Приснодева». Но богослужение праздника Успения, по его мнению, открывает нечто гораздо большее, и в данном случае, именно литургическое свидетельство, по своей значимости, ничем не уступает свидетельству догматическому. «О многом Церковь свидетельствует не столько догматически, сколько литургически»[20], говорит он, ибо иногда гораздо легче что-то изобразить или описать, чем определить в словесной формулировке, а «конкретность символов подчас даже более жизненна, явственна и выразительна, чем иные логические концепции»[21].

Владимир Лосский полагает, что в личности Пресвятой Девы Марии можно усмотреть два перехода: во-первых, это переход от величайшей святости Ветхого Завета к святости Церкви, во-вторых, это переход от мира становления, от Церкви к Царствию Божию[22]. Именно последнее есть предмет празднования Церкви в день Успения Матери Божией, Которая уже стоит «по ту сторону смерти, воскресения и Страшного Суда»[23] еще прежде конца мира, т. е. мы видим «эсхатологию в действии»[24]. «Воскресение изменяет падшую природу, оно открывает дивную возможность — возможность освящения самой смерти; отныне смерть уже не тупик, а дверь в Царство. Спокойная уверенность мучеников, которые не ощущали не только страха, но даже физической боли, свидетельствует о том, что отныне христианину доступно действенное сознание воскресения»[25].

Однако, В. Н. Лосский был категорическим противником возведения учения о воскресении и вознесении Богоматери в степень догмата, поскольку считал, что оно относится не к публичной проповеди Церкви, как, например, догмат о Троице и Воплощении, но к внутренней традиции Церкви, о тайнах которой говорить и мыслить

---

[15] *Лосский В. Н.* Личность и мысль святейшего патриарха Сергия // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — стр. 511.

[16] *Флоровский Г., прот.* Приснодева Богородица // Догмат и история. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 1998. — стр. 179.

[17] Там же.

[18] *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — стр. 81.

[19] Там же.

[20] *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — стр. 33.

[21] *Флоровский Г., прот.* Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — стр. 152.

[22] *Лосский В. Н.* Всесвятая // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — стр. 334 .

[23] Там же.

[24] *Лосский В. Н.* Господство и царство. Эсхатологический этюд // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — стр. 596.

[25] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. — стр. 286-287.

слишком трудно[26]. Он предлагает сохранять молчание и не быть многословными как гностики, которые стремились сказать больше, чем следовало[27].

Профессор догматического богословия Московской Духовной Академии *Василий Сарычев* полагает, что вторичное сошествие Святого Духа на Деву Марию, что имело место в день Пятидесятницы, завершило обожение Ее человеческой природы, и «явилось залогом Ее славного воскрешения»[28]. Поэтому, в иконографии Пятидесятницы часто Богородицу можно увидеть пребывающей в центре собора апостолов, что являет Ее преимущественное положение в Церкви, как «средоточие обоженного творения»[29].

Успение, по В. Сарычеву — это «переход в другую область бытия, без подчинению закону тления и обычной загробной участи, связанной с ожиданием всеобщего воскресения… Она, воскреснув, вознесена к Своему Сыну и Богу, участвуя в Его славе как первая и высшая из всех сотворенных»[30]. Он тоже считает несомненным верование Православной Церкви в вознесение воскресшей Богоматери[31].

Протоиерей (в дальнейшем — архиепископ) Михаил Мудьюгин считает, что оба католических догмата — о Непорочном Зачатии и о Вознесении Марии не имеют под собой оснований ни в Священном Писании, ни в древнем Предании, обладающем церковным авторитетом[32], более того, они содержат «дополнительные препятствия к единению христиан. Их отрицательное значение в этом аспекте очевидно и не требует пояснений»[33].

Протоиерей Владимир Сорокин настаивает на том, что Восток, тщательно сохраняя предание неразделенной Церкви о вознесении Девы Марии на небо, ничего не добавляет к нему нового и не стремится возвести его в степень догмата. По сути, Православная Церковь сохраняет «то неопределенное положение вещей, которое сложилось к моменту разделения христианства»[34]. Кроме того, он заключает, что «вопрос о кончине Ее остается открытым»[35].

Итак, мы видим, что как Православная, так и Римско-Католическая Церковь, опираясь на одни и те же источники, твердо содержит учение о телесном воскресении, вознесении и прославлении Девы Марии. Однако, при внимательном рассмотрении, можно заметить, что при всем своем внешнем сходстве, которое действительно наблюдается, нельзя признать внутреннюю вероучительную тождественность этого верования, как оно понимается Востоком и Западом. Православное богословие, во-первых, не имеет тенденции возводить это учение в степень догмата, во-вторых, указывает на принципиально иные богословские предпосылки этого учения и те логические выводы, которые из него следуют.

Остается заключить то, что праздник Успения Девы Марии или «Богородичной Пасхи», как его называют на Афоне, ежегодно напоминает всему христианскому миру, что тот путь, по которому прошел Христос — открыт для всех членов Церкви, и видимым подтверждением телесного воскресения является пример Его Пречистой Матери. Из четырех евангелистов ни один не описывает словами то событие, ради которого собственно и были написаны евангелия — это воскресение Христово. Может быть, в богослужебных текстах праздника Успения мы потому и не встречаем однозначного ответа, поскольку восточное богословие, которое сознает преимущество апофатического пути, знает, что где нельзя сказать ясно — лучше промолчать, и вместо того, чтобы быть голословным, лучше остановиться перед тайной.

---

[26] Kallistos (Ware), met. — Ibid.

[27] *Лосский В. Н.* Всесвятая // Богословие и боговидение. — стр. 335.

[28] *Сарычев В., доц.* Учение Православной Церкви о почитании Божией Матери. ЖМП, № 12, 1955. — стр. 52.

[29] *Сарычев В., проф.* О почитании Божией Матери. БТ, XI, 1973. — стр. 85.

[30] *Сарычев В., доц.* Учение Православной Церкви о почитании Божией Матери. — стр. 54.

[31] *Сарычев В., проф.* О почитании Божией Матери. — стр. 85.

[32] *Мудьюгин М., прот.* Указ. соч. — стр. 131

[33] Там же. — стр. 132

[34] *Сорокин В., прот.* Указ. соч. — стр. 77

[35] Там же. — с. 87.

Источники и литература

1. *Бартосик Г., OFM.* Богородица в богослужении Востока и Запада. Издательство францисканцев, 2003. — 184 стр.

2. *Булгаков С., прот.* Купина неопалимая. Париж: YMCA-Press, 1927. — 288 стр.

3. *Лосский В. Н.* Всесвятая // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — 320-336 с.

4. *Лосский В. Н.* Господство и царство. Эсхатологический этюд // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — 581-599 с.

5. *Лосский В. Н.* Личность и мысль святейшего патриарха Сергия // Богословие и боговидение. Сборник статей. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 2000. — 503-512 с.

6. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. — 288 стр.

7. *Мудьюгин М., прот.* Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие. Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, № 53, 1966. — 35-45 с.; № 54-55. — 123-138 с.

8. *Сарычев В., доц.* Учение Православной Церкви о почитании Божией Матери. ЖМП, № 12, 1955. — 48-55 с.

9. *Сарычев В., проф.* О почитании Божией Матери. БТ, XI, 1973. — 78-89 с.

10. *Сергий (Страгородский), патр.* Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви. ЖМП, № 9, 1973. — 57-61 с.

11. *Скабалланович М.* Успение Пресвятой Богородицы. К.: Пролог, 2004. — 162 стр.

12. *Сорокин В., прот.* Догмат римско-католической церкви о взятии божией матери в небесную славу с православной точки зрения. БТ, X. М.: Издание МП, 1973. — 67-89 с.

13. *Фельми К. Х., проф.* Введение в современное православное богословие. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1999. — 304 с.

14. *Флоровский Г., прот.* Дом Отчий // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — 9-36 с.

15. *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — 71-84 с.

16. *Флоровский Г., прот.* Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М.: «Пробел», 2000. — 141-158 с.

17. *Флоровский Г., прот.* Приснодева Богородица // Догмат и история. М.: Издание Свято-Владимирского братства, 1998. — 165-180 с.

18. *Kallistos (Ware), met.* Excerpts from the Orthodox Church by bishop Kallistos Ware. P. II: Faith and Worship // Orthodox Christian Booklet / URL: www.fatheralexander.org/booklets/english/history_timothy_ware_2.htm (27.02.2018).

Диакон Игорь Сладков

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О БЕССМЕРТИИ ДУШИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Одним из важнейших в Христианстве является учение о бессмертии души, так как оно напрямую связанно со спасением. Дискуссии о бессмертии души возникли задолго до христианства: учения о ее бессмертии было открыто не только ветхозаветным пророкам, но отчасти и язычникам. В античной мысли идея бессмертия души возникает у пифагорейцев, отстаивавших идею круговорота душ. Однако наиболее оригинальное учение о бессмертии души создал Платон.

В отличие от древнегреческих материалистов, которые отвергали бессмертие души, Платон его признавал. Учение о душе является одним из смысловых центров платоновской философии. Платон излагал его в диалогах «Тимей», «Федр», «Федон», «Государство» и т. д. По учению Платона, душа человека бессмертна, а все души созданы творцом в момент создания Вселенной. Платон противопоставляет душу и тело как две разнородные сущности. Тело — разложимо и смертно, а душа — вечна. Жизнь человека — соединение души и тела. Душа ближе к подлинному бытию, чем тело; она — безвидна, незрима, чиста, неизменна и причастна Мировой душе. До начала земного существования души посещают мир чистых идей. В зависимости от воспоминаний, сохраняемых душой, она потом избирает себе тело и образ земной жизни. После смерти душа подвергается суду: добродетельные души попадают на небо, злые — под землю. Через тысячу лет душе вновь предстоит избрать себе тело.

Учение Платона о душе неоднократно становилось предметом обсуждения в христианской мысли. С одной стороны, строгой критики подвергалось языческое учение о переселение душ, которое исповедовал Платон. Как писал во II веке Феофил Антиохийский: «Платон, который так много говорил о единстве Бога и о душе человеческой, утверждая, что душа бессмертна, не противоречит ли после себе самому, говоря, что души некоторых переселяются в других людей, иные же в бессловесных животных? Не представится ли умным людям его учение ужасным и беззаконным, — что тот, кто был человеком, будет потом волком, или собакой, или ослом, или другим каким-либо бессловесным животным?»[1].

Учение Платона о переселении душ подвергал критике и святитель Иоанн Златоуст: «Что же касается души, то Платон и Пифагор оставили учение о ней самое постыдное: говорили, что души человеческие делаются мухами, комарами, деревьями, утверждали, что Сам Бог есть душа, и вымышляли многие другие нелепости. С того дня, как явился Он и с ним прочие рыбаки, с того времени учение Платона и Пифагора, которое прежде почиталось господствующим, умолкло. <…> Платон иногда говорит, что душа причастна Божескому существу; а иногда, возвысив ее так неумеренно и так нечестиво, оскорбляет ее другой крайностью, вводя ее в свиней и ослов и в других животных, еще хуже»[2].

С другой стороны, многие суждения Платона о душе, о ее соотношении с телом и ее бессмертии не противоречили основам христианского вероучения. По учению Церкви, человек состоит из невещественной и разумной души и вещественного тела. Тело по своей природе материально, оно создано Творцом из «праха земного», т. е.

Игорь Андреевич Сладков — Ташкентская ДС, бакалавриат, 3 курс.

[1] Цит. по: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Том 1: Тело, Душа, Ум. (электронный источник: http://pravoslavie.by/page_book/telo-dusha-i-um).

[2] Цит. по: Там же.

из тех же веществ, что и остальной видимый мир. Душа человека относится к миру невидимому и подобна ангелам, «духовна». Не удивительно, что отдельные моменты платоновского учения о душе и повлияли на развитие христианского богословия. Как писал прот. Иоанн Мейендорф, «христианское богословие успешно пользовалось целым рядом идей, заимствованных у Платона»[3].

Центральным в учение Платона о бессмертии души является диалог «Федон», которому и посвящен данный доклад. Этот диалог также неоднократно привлекал внимание православных богословов. Так, например, в проповеди «О благе смерти» Амвросий Медиоланский уподобляет жизнь праведника жизни философа, которую Сократ описывает в «Федоне»: праведник живет, умирая — отделяя свою душу от тела и преодолевая препятствия, порождаемые телом; тело предстает как «враг», плен, обуза, жалкая «лачуга», противопоставленная истинному небесному дому[4].

В диалоге «Федон», как известно, Платон вкладывает в уста Сократа четыре аргумента ее бессмертия.

Первый аргумент состоит порождение противоположностями друг друга. Платоновский Сократ утверждал, что все противоположности в мире не могут существовать друг без друга, ибо они друг друга порождают. Не познав «большее», мы бы не имели понятие о «меньшем», без понятия «тепла», не смогли бы объяснить, что такое «холод». То же самое можно сказать и о «жизни» и «смерти». Одно без другого быть не может. Жизнь постоянно порождает смерть, а, следовательно, и смерть должна рождать жизнь.

Этот аргумент, в целом, не может быть признан верным с христианской точки зрения. Жизнь и смерть не могут рассматриваться как обычные противоположности, вроде «тепла» и «холода», «сна» и «бодрствования». Смерть не «порождается» жизнью, а является следствием греха. С другой стороны, и жизнь не «порождается» смертью, а дается человеку Богом.

Второй аргумент состоит в том, что наш ум мыслит не только чувственными образами, но чисто абстрактными понятиями, которые мы не выводим из жизненного опыта, а получаем до всякого опыта. Вывод: наши души существовали прежде, чем родились наши тела, и придя в мир, мы уже имели воспоминания о созерцании душою в ином мире бестелесных идей.

С одной стороны, то, что душа после смерти получает некое подлинное знание, не противоречит христианскому учению. Как пишет В. Л. Курабцев: «Полное «разумение», или чистое знание, откроется душе, как предполагал Платон, только после смерти. Эта интуиция философа перекликается с христианским опытом смерти. Но она с очевидностью предположительна и к тому же умозрительна. Платону, скорее всего, не были даны откровения смерти, ему почти не на что было опереться»[5]. В целом, второй аргумент также противоречит христианскому учению о душе: душа не может ничего «вспомнить» из того, что было с ней до рождения. Как писал св. Ириней Лионский: «…Души ничего не помнят того, что прежде было с ними. Ибо если бы им надлежало испытать всякий род деятельности, им надлежало бы помнить то, что было прежде сделано, чтобы восполнить недостающее и чтобы не заниматься непрерывно все одним и тем же и не нести жалкого труда»[6].

Третий аргумент состоит в том, что каждый предмет имеет две стороны, одну неизменную, вечную, а другую неустойчивую, изменяемую, чувственную. Первую мы познаем разумной частью души, вторую телесными органами. То же самое относится к душе и телу. Душа представляется неизменной, неразрушимой, вечной,

---

[3] *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие (электронный источник: http://krotov.info/library/13_m/ey/patr_30.html).

[4] *Аристова Е. П.* Тело и материя в «Плотиновых проповедях» Амвросия Медиоланского // ΣΧΟΛΗ. 2014, № 2 (Вып. 8). С. 138.

[5] *Курабцев В. Л.* Человек и его душа по учению Платона // Церковь и время. № 71. Апрель-июнь 2015 г. (электронный источник: https://mospat.ru/church-and-time/515)

[6] Цит. по: *Иларион (Алфеев), митр.* Православие…

поэтому она ближе к Божественному. Тело отличается противоположными душе свойствами и поэтому оно ближе к земному.

Четвертый аргумент состоит в том, что противоположности исключают друг друга. Если число четное, то оно не может быть нечетным, если нечто справедливо, то оно не может быть несправедливым. Душа является причиной существования тела, и эту причину Платон называл идеей. Поэтому душа как «идея жизни» не может быть причастна ничему, что противоположно, т. е. смерти. Когда умирает тело, душа не уничтожается, а только отделяетсяот своей прежней бренной оболочки.

Эти аргументы, в целом, не противоречит христианской точке зрения на душу и тело. Но христианство не принимает жесткого дуализма, с которым Платон противопоставляет тело душе. Как писал, например, святитель Григорий Палама, душа «любит тело и пребывает с ним в неразрывном единстве»[7]. Это же повторил недавно в своей статье митрополит Диоклийский Каллист (Уэр): «Христиане считают, что человек — это не душа, на время заключенная в тело, а неразрывное единство души и тела. Тело не есть временное пристанище или могила души, не ее одеяние, которое мы сбросим в свое время, но с самого начала нашего существования оно есть важное и вечное выражение всей нашей личности»[8].

Таким образом, четыре доказательства бессмертия души, которые Платон приводит в диалоге «Федон», в целом, противоречат христианскому учению о душе — своей связью с учением о переселении душ и жестким дуализмом души и тела. Однако некоторые положения, присутствующие в этих аргументах (например, о важности опыта смерти, о приоритете заботы о душе над заботой о теле), могут быть использованы в полемике с материалистами или в катехизаторской деятельности.

Источники и литература

1. *Иларион (Алфеев), митр.* Православие. Том 1: Тело, Душа, Ум. (электронный источник: http://pravoslavie.by/page_book/telo-dusha-i-um).

2. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие (электронный источник: http://krotov.info/library/13_m/ey/patr_30.html).

3. *Аристова Е. П.* Тело и материя в «Плотиновых проповедях» Амвросия Медиоланского // ΣΧΟΛΗ. 2014, № 2 (Вып. 8). С. 138.

4. *Курабцев В. Л.* Человек и его душа по учению Платона // Церковь и время. № 71. Апрель-июнь 2015 г. (электронный источник: https://mospat.ru/church-and-time/515)

5. *Каллист (Уэр), митр.* Душа и тело — как они соотносятся в православии? // Православие и мир. 31 июня 2015 г. (электронный источник: http://www.pravmir.ru/dusha-i-telo-kak-oni-sootnosyatsya-v-pravoslavii/)

[7] Цит. по: *Мейендорф И., прот.* Введение…

[8] *Каллист (Уэр), митр.* Душа и тело — как они соотносятся в православии? // Православие и мир. 31 июня 2015 г. (электронный источник: http://www.pravmir.ru/dusha-i-telo-kak-oni-sootnosyatsya-v-pravoslavii/)

В. А. Ячменик

БОГОСЛОВИЕ КОНФЕССИОНАЛИЗАЦИИ И ДВИЖЕНИЕ «НЕПОМИНАЮЩИХ»: ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ НОВОМУЧЕНИКА МИХАИЛА НОВОСЕЛОВА

Теорию конфессионализации приписывают Э. В. Цеедену, который в нач. вт. пол. XX в. описал данную парадигму в Германии XVI–XVII вв. Его теорию, как известно, развили и расширили Вольф Рейнхард и Хайнц Шиллинг в кон. 70-х гг. XX в. Последний писал, что конфессионализация как процесс есть импульс к размежеванию католичества и протестантизма, который «при поверхностном взгляде легко проявляется как судорожное удержание отживших свой век религиозных норм и связей ... предстаёт при ближайшем рассмотрении вполне динамическим процессом, отлившимся в диалектическом переплетении религиозно-богословских перемен и секуляризации в аспекте кардинальных изменений и обновлений»[1]. Поэтому те, кого затрагивал процесс конфессионализации, чтобы отмежеваться от оппонента, создавали новое богословие. М. В. Дмитриев предложил теорию в качестве рабочего инструмента применительно к российскому контексту[2]. Прот. Павел Хондзинский обратил внимание на то, что процесс конфессионализации происходит лишь там, где существует «*единое* религиозно-культурное (шире — цивилизационное) поле»[3].

М. А. Новоселов, хотя и происходил из духовного сословия, окончил, как и его отец, университет. Он называет своими учителями сначала Л. Н. Толстого, а потом — А. С. Хомякова[4]. Через последнего мч. Михаил воспринимает эти парадигмы как данность и исходя из этой данности богословствует.

В 1913 г. М. А. Новоселов ставит перед собой задачу «с разных сторон отграничить Божественную область Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви (Православной) от сферы католического раскола и протестантского сектантства»[5]. Границы Церкви очерчивает разное понимание спасения. Для западного христианства, по мнению автора, характерно правовое жизнепонимание, которое они перекладывают на отношения с Богом. Отсюда искажается Христианство, которое перестает быть Церковью и становится просто человеческим обществом. В Церкви спасение должно пониматься как «свободно-благодатный переход человека от зла к добру, от жизни по стихиям мира и от вражды против Бога к жизни самоотверженной и к общению

Вячеслав Александрович Ячменик — ПСТГУ, бакалавриат, 4 курс.

[1] Цит. по: *Прокопьев А. Ю.* Введение. Реформация, Контрреформация, конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / *Под ред.* А. Ю. Прокопьева. — СПб: Алетейя, 2004. С. 21.

[2] *Дмитриев М. В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. С. 134

[3] *Хондзинский П., прот.* «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестник ПСТГУ II:2(63). М: ПСТГУ, 2015. С. 13.

[4] С. И. Фудель вспоминает: «У него была там зала с большими портретами Хомякова, Достоевского и В. Соловьева (подчеркивание моё — В. Я.), с длинным столом для занятий его религиозно–философского кружка» (*Фудель С. И.* Начало познания Церкви. Он же. Собрание сочинений в 3 тт. Т. 3. М.: Русский путь. 2001. С. 290).

[5] См. предисловие к выпуску 31 РФБ «Спасение и вера по православному учению».

с Богом»[6]. То есть существует два пути, по которому пошли христиане — правовое и нравственное жизнепонимание.

В этом контексте М. А. Новоселов собирается исторически изложить *вне*историческую экклезиологию А. С. Хомякова. Само название выпуска уже о многом говорит — «Церковь, католичество и протестантство»: западное христианство не достойно именоваться Церковью. М. А. Новоселов отмечает также, что такое понимание Церкви, «ясно и глубоко осознанное», было выражено «блестяще и твердо ... верным её сыном Алексеем Степановичем Хомяковым. Ни до него, ни после него никто с такой яркостью не показал религиозной правды Церкви и неправды инославия»[7]. То есть экклезиология А. С. Хомякова (которая привязывается к истории, кстати, именно в критике западного христианства) становится для мч. Михаила тем критерием, через который он оценивает все происходящие события современной ему церковно-общественной и интеллектуальной жизни.

А. С. Хомяков достаточно хорошо изучен, поэтому мы отметим лишь то, на что обращает внимание мч. Михаил. Автор использует историю Церкви, чтобы показать, что западное христианство, представляющее в себе два пути духовной жизни («романизм» и «протестантство»), есть лишь карикатура на Церковь. Дорога католичества есть отказ от истинной свободы, дорога протестантизма заключается в поклонении своей свободе. Церковь же, «как бы смиренная плебейка перед лицом монархического могущества Рима или учёной аристократии протестантства»[8], ждёт каждое одинокое и жаждущее сердце.

М. А. Новоселов увидел те формы западного мировоззрения, которые он критиковал, в Православной Церкви. С этой проблемой он столкнулся в 1913 г., когда Синод публикует послание «О лжеучении имябожников». Михаил Александрович обвиняет Синод в «монополизации истины»[9], которая принадлежит всему церковному народу, а не «духовному коллегиуму», решившему «заглушить его (голос народа — В. Я.) драконовскими мерами, которым позавидовал бы римский первосвященник»[10]. Это синодальное «новшество ... искажает Православие в духе папизма», и поэтому «наше церковное сознание не позволяет нам признать определение Синода имеющим догматическую обязательность»[11]. Таким образом, воспринимая внешний авторитет как «дух папизма», полемист отвергал церковный авторитет вообще. Епископы (и вообще Святейший Синод) воспринимались как часть бюрократической системы, но не «голос Церкви».

Это противоречие особым образом обострилось после 1917 г., когда положение Церкви стали усугублять различные ошибки иерархии, расколы и гонения. Поэтому М. А. Новоселов важно поднимает проблему отношения Церкви-организма и церкви-организации, которую снимает поднятый заново вопрос авторитета. М. А. Новоселов после 1917 г., отходя от А. С. Хомякова, соглашается с тем, что «Церковь учащая» имеет право на существование, но должна быть основана не на иерархическом авторитете, а на нравственном авторитете святых. Мч. Михаил конструирует вымышленный диалог прп. Максима Исповедника и Мартина Лютера. В устах Максима Исповедника мы видим реминисценцию на слова Симеона Нового Богослова: «Я — ... незаметное звено златой цепи, тянувшейся изначала, переходящей из века

---

[6] *Новоселов М. А.* Спасение и вера по православному учению // Религиозно-философская библиотека. Вып. 31. 1913. С. 139.

[7] *Новоселов М. А.* Церковь, католичество и протестантство // Религиозно-философская библиотека. Вып. 33. 1914. С. 4.

[8] *Новоселов М. А.* Церковь, католичество и протестантство. С. 143.

[9] *Новоселов М. А.* Папизм в Православной церкви. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913. При этом Михаил Александрович ставит в укор Синоду то, что они не слушают А. С. Хомякова и «Окружного послания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам».

[10] *Новоселов М. А.* Папизм в Православной церкви. — М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1913.

[11] *Новоселов М. А.* По поводу Послания Св. Синода. — Голос Москвы, 21.11.1913 (№ 269).

в век и скрепляющейся связью причастников Христова Благовестия»[12]. То есть чтобы не прийти к ложной свободе, необходимо согласие со святыми отцами. Они есть «стержень Церкви, за который должны крепко держаться чада её, если хотят сохранить верность Телу Истины и не выпасть из спасительного русла»[13]. Этот критерий и определяет авторитет в Церкви, но какую роль играет Церковь-организация? Если предположить, что в новоселовской экклезиологии нравственный (внутренний) авторитет — это проявление Церкви-организма, а иерархический, то есть внешний — Церкви-организации, то становится понятно, каким образом в богословии М. А. Новоселова происходит consensus ecclesiae. М. А. Новоселов отмечает: «Хотя в земной жизни христианского человечества церковь-организация и Церковь-Организм и являются нередко противоположными друг другу и как будто себя взаимно исключающими, однако в действительности они неотделимы друг от друга»[14]. Если следовать халкидонскому догмату, единство Организма и организации «неслиянны», потому что апостольские и святоотеческие определения её могут быть отнесены только к Организму, при этом организация часто гонит святых, которые составляют «стержень Церкви». Но и «нераздельна» она в силу того, что этот стержень выходит из её недр и в ней всегда остаётся. Но если стержень — это святые, то какое место принадлежит в Церкви иерархии? И они составляют стержень, «без коего немыслима Церковь», но лишь в Церкви-организации. В принадлежности к Организму равен каждый, никто не имеет преимуществ. Но из-за того, что связь Организма и организации необходима, то иерархия имеет «абсолютное значение»[15].

Эти же вопросы по-новому оживают в рамках дискуссии М. А. Новоселова с митр. Сергием (Страгородским) по поводу опубликованной им Декларации о лояльности советской власти. Первый полемический текст, принадлежащий руке мч. Михаила — это «Письмо к другу» от 22 октября 1927 г., которое в сборнике «Акты патриарха Тихона»[16] было неправильно атрибутировано сщмч. Илариону (Троицкому)[17]. Он в характерной ему манере толкует современные события через апокалиптически-эсхатологическую призму. Декларация митр. Сергия — это «картина усаживания жены на зверя»[18], которая приводит к тому, что церковь-организация стала прибежищем «блудницы», то есть потеряла связь с Церковью-организмом и стала безблагодатной. В такой перспективе видимая часть христианства теряет внутреннее содержание, что и даёт основание, чтобы отвергнуться от Московской патриархии, хотя к этому моменту разрыва ещё не произошло.

После отделения от митр. Сергия, как видно из «Беседы двух друзей», аргументы принимают другую форму. На первый план переходят проблемы церковного авторитета. С одной стороны, митр. Сергию предлагается отказаться от своей «непогрешимости», исходя из которой он свой политический курс «признал отвечающим интересам и благу Церкви»[19]. С другой стороны, говоря о неправильных приговорах, он утверждает, что сила авторитета в Церкви, «власть ключей», дана лишь для суда над врагами Церкви, а не над защитниками. Как утверждает мч. Михаила, Господь дал иерархии ключи от Рая (Мф. 16:19), но не дал от ада (Откр. 1:18), «чтобы люди несправедливо, по злобе и пристрастию, когда в ад не посадили»[20].

---

[12] Письма к друзьям. С. 193.

[13] Письма к друзьям. С. 209.

[14] Письма к друзьям. С. 254.

[15] Письма к друзьям. С. 255.

[16] Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей Церковной власти 1917-1943. М. 1994. С. 524–529

[17] Подробным образом рассмотрено и доказано: *Горбачев А.* Об авторстве одного письма, приписываемого священномученику Илариону. URL: http://pravoslavie.ru/71868.html (Дата обращения: 20.02.18).

[18] *Новоселов М., еп. (М. А. Новоселов).* Избранные сочинения. С. 36.

[19] *Новоселов М., еп. (М. А. Новоселов).* Избранные сочинения. С. 38.

[20] *Новоселов М., еп. (М. А. Новоселов).* Избранные сочинения. С. 40.

Каким образом процесс конфессионализации, повлиявший на богословие мирян, может быть связан с движением непоминающих? Критикуя Запад в том, что он объединён вокруг внешнего авторитета (римского понтифика), богословие мирян отвергло необходимость внешнего авторитета вообще. Позже современные мч. Михаилу представители духовной школы (прежде всего — митр. Сергий (Страгородский) и митр. Антоний (Храповицкий)) укоряли Запад в «юридической» сотериологии. Эти идеи стали центральными в богословии мч. Михаила Новоселова, сыгравшего значимую роль в движении непоминающих.

Как известно, именно из-за неправильно понятого авторитета от митр. Сергия отошёл и сщмч. Кирилл Казанский, действия которого имели дисциплинарный характер, потому что он мыслил себя и своего оппонента в одной Церкви[21]. Другой подход — экклезиологическая модель мч. Михаила, в которой Церковь-организация важна лишь в той мере, пока есть «мистическая связь с телом Церкви»[22]. Для него деятельность митр. Сергия — действия «внешнего авторитета», то есть «папизм в Православной Церкви». Запад, как помним, именно в этом погрешил перед Истиной, лишив себя Церкви. Этот же внешний авторитет (но, оговоримся, не только он) в представлениях М. А. Новоселов разорвал связь митр. Сергия с Телом Христовым. Поэтому можно утверждать, что, начав с экклезиологии, пользующейся логикой конфессионализации, пройдя стадии осмысления и примирения, мысль мч. Михаила после Декларации митр. Сергия снова пришла к исходным идеям.

Источники и литература

1. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей Церковной власти 1917-1943. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. — 1064 с.
2. *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. — LIV+354 с.: 6 ил.
3. *Марк (Новоселов), еп. (М. А. Новоселов).* Избранные труды. Сергиев Посад, 2014. — 59 с.
4. Церковь. Ее свойства и благодатная жизнь. (По А. С. Хомякову) // М.: Печатня А. И. Снегиревой, Религиозно-философская библиотека. Вып. 24. 1910 — 108 с.
5. Церковь, католичество и протестантство: Краткий очерк их истории по А. С. Хомякову // М.: Печатня А. И. Снегиревой, Религиозно-философская библиотека. Вып. 33. 1914 — 152 с.
6. *Прокопьев А. Ю.* Введение. Реформация, Контрреформация, конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14-16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокопьева. — СПб: Алетейя, 2004. С. 5–32.
7. *Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах / Науч. ред. прот. В. Воробьев. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. — 442 с.
8. *Озерская М. В.* Иосифляне и последователи митрополита Кирилла (Смирнова) о соборности в церковном управлении и проблеме евхаристического единства Русской церкви // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2016. № 19. С. 103–120.
9. *Хондзинский П. В., прот.* «Церковь не есть академия»: русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. — 480 с.

[21] *Озерская М. В.* Иосифляне и последователи митрополита Кирилла (Смирнова) о соборности в церковном управлении и проблеме евхаристического единства Русской церкви // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2016. № 19. С. 114. *Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах. М., 2006. С. 91.

[22] Письма к друзьям. С. 254.

Н. Д. Гусев

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ПРИТЧА О БЛУДНОМ СЫНЕ: ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ В СВЕТЕ МЕТОДОВ НОВОЗАВЕТНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Евангельские притчи играют значительную роль в тексте Нового Завета. Они разнообразны и по тематике, и по жанру и объединены в тематические блоки. Любая притча представляет собойсравнение, подобие, некую аналогию, часто взятую из явлений окружающей природы, отношений в семье или в государстве.

Опыт святоотеческого толкования данной притчи разнообразен: её толковали такие святые отцы и учителя Церкви, такие как свт. Амвросий Медиоланский[1], блж. Иероним Стридонский[2];свт. Иоанн Златоуст[3];блж. Феофилакт Болгарский[4], Григорий Палама[5], например Н. Розанов, Б. И. Гладков, М. Барсов, еп. Кассиан (Безобразов), зарубежные библеисты: архиеп. Дублинский Тренч.

1. Общая характеристика притчи о блудном сыне

Эта притча — притча с тремя основными действующими лицами (Отец, старший сын, младший сын). Вводной части притча не имеет. Повествование разделяется на три равные по содержанию и смыслу части: 1) требования младшего сына (реакция отца), 2) уход сына и пребывание его в чужой стране, 3) возвращение сына к отцу и его отношение к этому не только отца, но и старшего брата. Третья часть особенно яркими и запоминающимися чертами описывает состояние отца, встретившего своего сына.

Эта притча занимает важное место в учении Спасителя о покаянии и изменении человеком своей жизни о преображении внутреннего человека, что является стрежнем отношений человека и Бога. Вся пятнадцатая глава Евангелия от Луки — это поразительное, ни с чем не сравнимое изображение любви Божией к каждому человеку, даже отчаявшемуся в своём спасении.

2. Культура отношений в семье в библейские времена

Образы сына, отца, их отношений — это наиболее психологически точный, эмоционально выразительный и правдивый, очень глубокий образ. Культура Древнего мира, а Богоизбранного народа особенно — это патриархальная культура, воспитывающая глубочайшее уважение и почтение к родителям, а в особенности — отца[6].

Никита Денисович Гусев — Екатеринодарская ДС, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. На латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2012. Кн. 2. Гл.3. С. 377.

[2] *Иероним Стридонский, блж.* Письмо 20, к папе Дамасу о двух сыновьях // Творения. Ч. 1. Киев: 1884. С. 77 — 100.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Беседы о покаянии. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С.324.

[4] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. М.: Сретенский монастырь, 2004. С. 47.

[5] *Григорий Палама, свт.* Омилии. Т. 1. Омилия третья. На притчу Господню о спасённом блудном сыне. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2008. С. 28 — 46.

[6] Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес. СПб.: Мирт, 2003. С. 97.

В библейском восприятии отец символизировал Небесного Отца — Бога. Поэтому в семьях существовало, и должно быть в наше время, глубокое уважение к отцу. Вспомним примеры из жизни таких ветхозаветных праведников, как сыновья Ноя Сим и Иафет, Исаак, Иаков, Иосиф.

Часто в истории Богоизбранного народа именно отцы становились защитниками истинной религии. Пример восстания Маккавеев убеждает нас в этом. Руководителем и инициатором восстания против религиозного рабства в иудейском народе был священник Маттафия, после смерти которого дело продолжили его сыновья (1Мак. 2:15-69).

3. Риторические структуры: диалоги сына с отцом, внутренний диалог сына

Значительную роль играют в притче диалоги сына и отца до и после возвращения сына домой. Но, пожалуй, самый главный момент — это внутренний монолог сына. Этот монолог — не просто внутреннее переживание своей оставленности, своего плачевного положения, но и осознание необходимости перемениться и вернуться домой. Именно с этого начинается покаянный путь сына, его внутреннее перерождение.

Рассмотрим два диалога сына с отцом до и после возвращения.

В первом случае диалога в обычном смысле этого слова нет. Есть только настойчивая требовательная просьба сына: «Отче, **дай** мне следующую часть имения» (Лк. 15:12). Здесь слышен отзвук некоторой претензии, желания изменить своё положение. Слово «дай» говорит о нежелании ждать, излишней суетности и беспокойстве: сын желает опередить время и события. Эта претензия на владение имением еще при жизни отца в глазах еврейского общества была бесчестием отцу, знаком неуважения, желанием выделиться, отчуждаться.

Отец не отвечает своему сыну словами, но ответом служит само действие отца: он разделяет имение, т. е. он проявляет терпение, проявляет любовь в подлинном смысле этого слова, уважая свободу каждого из своих сыновей.

Второй диалог является полной противоположностью первого: здесь сын уже молит отца о милости, сострадании, прощении его, и тон, и характер его слов изменяется. Во-первых, он осознаёт свою вину: об этом свидетельствует уже слово **«согрешил»,** причем не только перед отцом земным, но и Отцом Небесным, т. е. перед Богом. Во-вторых, он понимает, что содеянный им поступок не может не отразиться на его отношениях с отцом: он не может уже быть восстановлен в тех же правах, правах сыновних, в которых он находился, и смиренно просит отца принять его хотя бы в качестве наёмных рабочих отца — показатель глубокой покорности и послушания, полного согласия с любым решением отца.

И здесь мы не видим прямого ответа, но видим действие, как отец реагирует на слова сына: повелевает принести лучшую одежду, одеть перстень на его руку, и приготовляет трапезу, которая, по мнению некоторых отцов, является прообразом Таинства Евхаристии. Такого мнения, придерживается, в частности, свт. Григорий Палама, в Омилии третьей, он говорит: «Как Человек, явившись на земле, как Телец закалается за нас, грешных, и как насыщенный Хлеб предлагается нам в пищу»[7]. Свят. Амвросий Медиоланский также придерживается этого понимания заклания тельца: «И заклан был для него (блудного сына) телец, чьё заклание изображает страдание Господа, через которое даётся нам небесное таинство»[8]. Блж. Феофилакт Болгарский выражается сходным образом: «Кто есть «упитанный… телец», закалаемый и едомый, это не трудно понять. Он есть, без сомнения, истинный Сын Божий»[9].

---

[7] *Григорий Палама, свт.* Омилии. Т. 1. Омилия третья. На притчу Господню о спасённом блудном сыне. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2008. С. 42.

[8] *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. На латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2012. Кн. 2. Гл.3. С. 377.

[9] *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. М.: Лепта, 2004. С. 273.

Внутренний монолог сына — это главное смысловое ядро, решающий момент, который трудно переоценить. Именно в этот момент сын осознает свою вину, раскаивается в содеянном, решает вернуться к отцу. Происходит осознание своей вины, сын понимает своё бедственное положение, в которое он себя, по своей собственной воле, ввергнул. Об этом говорят слова: «пришел в себя», т. е. пришёл в покаянное состояние, понял, к чему привела его распутная жизнь вдали от родного дома, чего он добился. Он сравнивает своё положение с положением работников в доме отца и удивляется, к чему привело его отчуждение: «Сколько наемников в доме отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода» (Лк.15:17). Именно это побуждает, стимулирует его внутреннее перерождение: понимание, в какой участи находится он сейчас, и от какой он сознательно, самостоятельно, без принуждения, ушёл.

4. Основные символы: символ отца, сына, старшего брата

Толкования образов отца и двух сыновей в притче различны. Все толкования данных образов можно разделить на три основные группы: 1) младший сын — язычники, старший сын — иудеи[10]; 2) младший сын — мытари, а старший сын — фарисеи[11]; 3) обобщающее толкование: младший сын — грешники (кающиеся) и члены Церкви — христиане[12].

В образе Отца большинство толкователей понимают Бога, который всегда рад обращению к Нему. Некоторые толкователи в образе Отца видят указание на Самого Иисуса Христа, Который и Свою проповедь начал с призыва к покаянию[13].

По своей сути, образ Отца является доминирующим, главным в притче: он как бы объединяет, собирает воедино все остальные образы: Отец, в образе Которого мы будем понимать Бога, в начале притчи проявляет всеобъемлющую любовь к Своему сыну, даруя ему свободу выбора: быть с Ним или нет. И после возвращения сына домой Он также радуется его обращению, проявляет искреннюю заинтересованность в том, чтобы сын был встречен торжественно, празднично: «Принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его, и обувь на ноги, и приведите откормленного теленка и заколите: станем есть и веселиться» (Лк.15:22-23). Свт. Иоанн Златоуст говорит, что человеколюбие Отца было так велико, что он не помнил зла, причинённого ему сыном: «Отец не позлопамятствовал, но принял его с распростертыми руками. Отчего же так? Оттого, что он был отец, а не судья»[14].

По-разному толкуется именно образ сына, и это не случайно: ведь это, фактически, самый главный образ в притче: даже сама притча называется притчей о блудном сыне — этим подчёркивается главный персонаж притчи, вокруг него происходит развитие сюжета притчи.

Обратим внимание лишь на характерную особенность: во всех трёх вариантах младший сын ассоциируется с человеком, покинувшим свой отеческий дом

---

[10] См.: *Иероним Стридонский, блж.* Письмо 20, к папе Дамасу о двух сыновьях // Творения. Ч. 1. Киев: 1884. С. 81. См. также: *Тренч Р., архиеп.* Дублинский. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа. Притча о блудном сыне. СПб.: издание книгопродавца И. Л. Тулузова, 1888. С. 327.

[11] *Григорий Палама, свт.* Омилии. Т. 1. Омилия третья. На притчу Господню о спасённом блудном сыне. Приход храма Святаго Духа сошествия. М.: 2008. С. 42. См. также: *Иероним Стридонский, блж.* // Творения. Ч. 1. Письмо к папе Дамасу о трех сыновьях. Киев, 1894. С. 77 — 100.

[12] *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. На латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2012. Кн. 2. Гл.3. С. 377. См. также: *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Беседы о покаянии. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 324.

[13] *Барсов М.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. Значение притчи о блудном сыне. М.: Лепта Книга, 2006. С. 216.

[14] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Беседы о покаянии. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 325.

и оставившим своё отечество, сбившимся с истинного пути, вставшим на путь погибели. Но человек, вступивший на путь греха, сохраняет нравственное чувство, не отринут Богом вообще, он может вернуться к Небесному Отцу, лишь если только вспомнит о Нём.

Можно сказать, что блудный сын, оставив отеческий дом, в глубине своей души сохранил глубокую любовь к отцу, т. е. не остался полностью отверженным, потерявшем даже способность вернуться к отцу. Нравственный закон, закон любви, заложенный в душу каждого человека Богом, сохраняется в человеке в любом состоянии, и именно он и произвёл в нём такую перемену в мыслях и в чувствах. Если эту мысль применить по отношению ко всем трем толкованиям, то вполне становится ясно, что и язычники, грешники и мытари, считавшиеся многими отверженными, отчуждёнными не презирались Спасителем, Который уделял большое внимание именно этим людям, находившимся во всеобщем презрении.

В образе старшего сына, который проявляет отстранённость от жизни не только своего брата, но и семьи вообще, большинство толкователей видят иудеев, а если быть более точным — фарисеев, находившихся в числе слушателей Господа[15]. Эти люди горделиво считали, что мытари и грешники, с которыми общался Спаситель, недостойны Божественной милости. Они полагали, что Бог поступает с людьми, как судья с преступниками, награждая праведников и наказывая грешников и не понимая, что Бог не только карающий Судия, но и любящий Отец.

Следует подробнее рассмотреть этот образ. Старший сын, будучи всегда с отцом внешне, не находился с ним духовно, он не имел той любви, того сострадания, которое явил отец. Заметна и показательна его первая реакция: «Разгневался и не хотел войти» (Лк.15:28). Он гневается, потому что отец большие почести даёт тому, кто, по его мнению, недостоин такой милости: т. е. грешник, блудный сын, по его мнению, не заслуживает этого отношения. Отец напоминает ему, что возвращение брата — это всеобщая радость, радость для всей семьи, и никто не должен отделяться от участия в этой радости, мотивируя это равнодушием к младшему брату, которые старшим сыном преподносились как желание справедливости: «Вот, я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего, но ты никогда не дал мне и козлёнка, чтобы мне повеселиться с друзьями моими» (Лк.15:29). Этот человек ощущает свое превосходство над другим. На этом основании он делает вывод о своём мнимом достоинстве. Б. И. Гладков в своём «Толковании Евангелия» говорит: «Чувство любви к брату, даже к падшему и нуждающемуся в поддержке, было чуждо ему, любил он только себя и готов был судьбу своего брата принести в жертву своему себялюбию»[16].

5. Нарративный анализ притчи: притча в свете учения Спасителя о покаянии в Евангелии от Луки

В 15-й главе Евангелия от Луки Спаситель предоставляет нам уникальные образы и примеры покаяния, которые практически больше нигде в Евангельском тексте не встречаются. Эти образы наиболее правдивы, выразительны и по-своему оригинальны и точны. Глава имеет следующую нарративную композицию (под этим термином мы будем понимать основной сюжет и структуру повествования):

Лк. 15:1-2 — реакция фарисеев на общение Спасителя с мытарями и грешниками;

Лк. 15:3-10 — притча о заблудшей овце и потерянной драхме

Лк. 15:11-32 — притча о блудном сыне.

---

[15] *Барсов М.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. Значение притчи о блудном сыне. М.: Лепта Книга, 2006. С. 214.

[16] *Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Сергиев Посад: СТСЛ, 2002. С. 476.

Как мы видим, существует неразрывная связь между этой притчей Спасителя и предыдущими притчами в пятнадцатой главе: притчи и заблудшей овце и потерянной драхме говорят о важности обращения грешника к Богу, о том, что Ему дорог каждый человек, каждая душа бесценна пред Его очами, и к покаянию призываются все: любой человек, осознав глубину своего падения, оторванности от Бога, может покаяться, и Господь примет его. В притче о блудном сыне описывается путь обращения человека к Богу, основные вехи, или ступени этого процесса.

Следующая глава Евангелия (Лк. 16), также продолжает тему покаяния: притча о неправедном домоправителе рисует картину нравственного изменения в человеке, происшедшего под влиянием внешних обстоятельств, которыми были изменения его положения.

Выводы

В новозаветную эпоху роль отца в жизни не только семьи, но и в жизни общества была чрезвычайно велика и более выражена, чем в современном мире. При рассмотрении притчи как риторической структуры выделяются наиболее важные моменты: диалоги отца с сыном и внутренний диалог сына (по сути, уникальная структура). Символов, раскрывающих нам смысл притчи, три (образ отца — связующее звено, образы двух сыновей противопоставляются Автором).Притча продолжает и развивает тему покаяния, и принятия кающегося человека Богом, которой полностью посвящена 15-я глава Евангелия от Луки.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: 2000.
2. *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. На латинском и русском языках. М.: ПСТГУ; 2012.
3. *Барсов М.* Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиографическим указателем. М.: Лепта Книга, 2006.
4. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес. СПб.: Мирт, 2003.
5. *Гладков Б. И.* Толкование Евангелия. Сергиев Посад: СТСЛ, 2002.
6. *Григорий Палама, свт.* Омилии. Т. 1. Омилия третья. На притчу Господню о спасённом блудном сыне. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2008.
7. *Иероним Стридонский, блж.* Творения. Ч. 1. Киев: 1884.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 2. Беседы о покаянии. Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005.
9. *Тренч Р., архиеп.* Дублинский. Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа. СПб.: издание книгопродавца И. Л. Тулузова, 1888.
10. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. М.: Лепта, 2004.

Иерей Владимир Зегнун

ПРОБЛЕМЫ КОРИНФСКОЙ ЦЕРКВИ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ

Послания апостола Павла Коринфянам являются прекрасным источником информации о соблазнах и искушениях раннехристианских общин. Послания указывают на множество проблем в общине, но руководствуясь рамками доклада, выделим три основных группы.

Первая проблема: разделения и отсутствие единства.

Церковь в I веке не имела статуса признанной религии и не имела официального места для проведения богослужений — потому использовались жилые дома самих христиан[1].

В ходе археологических раскопок в «Средиземноморье» были обнаружены частные дома, так называемые римские домусы — тип дома, в котором совершались первые евхаристические собрания[2].

Римский особняк развился из деревенской усадьбы, представлявшей собой множество помещений под одной крышей, и небольшого сада, устроенных вокруг внутреннего двора с очагом. Со временем прямоугольный двор с очагом трансформировался в просторную комнату — атриум. Первоначально в центре атриума располагался очаг, и потому крыша над ним имела широкий проем — вентиляционную шахту. В эту шахту выходил дым, поднимавшийся от очага, а также через нее освещались внутренние части дома, окон в которых не предусматривалось.

В эпоху завоевания Греции под влиянием греческой архитектуры римский дом претерпел некоторые изменения. Римляне, переняв традицию устраивать в своем жилище перистиль, соединили его с традиционным для римского жилища атриумом. Домус располагал помимо хозяйственных комнат и спален двумя залами, отличавшихся большими размерами. Это триклиний — зал для обедов, и светлый атриум, включивший в себя элементы перистиля, выполнявший функции гостиной и проходной комнаты. Любые собрания, предполагающие присутствие посторонних, ограничивались публичной частью дома[3]. Анализируя размеры атриумов и триклиниев в обнаруженных особняках Коринфа, Эфеса, Помпеи, Фессалоник можно вычислить, что средняя площадь атриума составляла 55 м^2, а площадь триклиния — 36 м^2. Однако, следует учесть, что много места занимала мебель и имплювий[4]. Учитывая, что приблизительное количество членов Церкви в Коринфе, а по аналогии и в других мегаполисах империи, насчитывало минимум около пятидесяти человек[5], мы прямо приближаемся к нашей «причине».

Предположим, что вся Церковь собралась вместе в одном подобном доме. Ни один из обнаруженных в Коринфе или Эфессе римских особняков не вместил

Иерей Владимир Зегнун (Мурад Ахмедович Зегнун) — СПбДА, аспиантура.

[1] *Зегнун В., свящ.* Домашние церкви в контексте 1Кор. 11:17-34. стр. 42 — 51 // Христианское Чтение № 5 2016. СПбПДА. 2016 стр. 42.

[2] *George M.* Domestic Architecture and Household Relations: Pompeii and Roman Ephesos. pp. 7 — 25 // Journal for the Study of the New Testament . 2004. No 27. p. 23.

[3] *Shear T. L.* Excavations at Corinth in 1925. pp. 381 — 397 // American Journal of Archaeology. 1925. — No29.

[4] *Smith D. E.* Social Obligation in the Context of Communal Meals*: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco- Roman Meals.* Th. D. Dissertat*ion, Harvard University.* 1980 p. 28.

[5] Murphy — O'Connor. J. Paul: a Critical Life. p. 277–278.

бы такого количества гостей, во всяком случае, если речь идет хотя бы о минимальном комфорте гостей. Вероятно встречи, на которых собиралась «вся церковь», были событием исключительным. Что и отмечает Р. Бэнкс, указывая на то, что прилагательные «целая» и «вся» не требовались бы, если бы христиане в Коринфе составляли лишь одну-единственную группу. Возможно, в крупных городах существовало несколько локальных групп христиан, которые образовывали городскую христианскую общину[6]. И потому следует разграничить понятия «домашняя церковь» и «вся церковь»[7]. Так «домашняя церковь» была частью более крупного объединения. Такие небольшие группы служили развитию близких семейных отношений внутри «домашней церкви», но в то же время могли стать причиной обособления и внутренних разделений в пределах более широкой группы[8]. Вероятно, церковные партии, упоминаемые апостолом Павлом[9], встречались регулярно именно как малые группы, и такая относительная обособленность способствовала развитию разных богословских взглядов.

Более того, тот факт, что в триклинии нельзя было разместить всех, означал, что часть членов церкви должна была быть размещена в атриуме. Фактически хозяин делил общину на две категории, где одна часть привилегированных членов общины располагалась с комфортом в триклинии, другая же, являвшая собой большинство, довольствовалась малым в атриуме. Напряженность в общине усугублялась и другим фактором, а именно типом и количеством предлагаемой пищи в триклинии и атриуме, ввиду римского обычая — особым образом принимать гостей, предлагая им закуски и напитки, согласно их социальному статусу[10].

2. Вторым пунктом в нашем условном списке проблем является безнравственность коринфян. Согласно Страбону, вторым источником богатства после торговли были толпы, привлекаемые в Коринф священными проститутками храма Афродиты[11]. Читая различные произведения, посвященные толкованию Посланий апостола Павла в Коринф или вообще описывающие мир Нового Завета, практически всегда можно встретить хотя бы краткое упоминание об этой «пикантной» особенности города. У Коринфа действительно была репутация центра распущенности. Аристофан придумал глагол κορινθιάζομαι — жить по-коринфски, т. е. распутничать. Однако, как полагает Мерфи О'Коннор, вряд ли нравственная ситуация значительно отличалась от крупных городов восточного Средиземноморья[12]. Концельман так же полагает, что слух о разнузданности коринфян преувеличен и, более того, является продуктом пропаганды афинян[13]. В конечном итоге, мы можем констатировать, что, как всякий богатый город, Коринф был отнюдь не пуританским поселением. В литературе Коринф часто представлен как город, в котором царят свободные нравы, независимо от того действительно ли существовало в нем святилище, описанное Страбоном.

3. Третьей и заключительной условной проблемой, конечно, является проблема вкушения идоложертвенного. Жертвы языческим богам были неотъемлемой частью общественной и личной жизни. МакМюллен замечает, что, как правило, какой-то пир или вечеринка связывались с тем или иным божеством, в честь которого и совершался

---

[6] *Banks R.* Paul's Idea of Community. Paternoster Press, 1994. P. 38.

[7] Рим 16:23.

[8] *Banks R.* Paul's Idea of Community. P. 39.

[9] 1 Кор 1:12.

[10] подробнее в *свящ. В. Зегнун.* Домашние церкви в контексте 1Кор. 11:17-34. стр. 42 — 51 // Христианское Чтение № 5 2016. СПбПДА.

[11] «*Святилище Афродиты было так богато, что имело больше 1000 храмовых рабынь-гетер, которых посвящали богине как мужчины, так и женщины; и благодаря этим женщинам город становился многолюдным и богател; так, например, капитаны кораблей легко растрачивали деньги*». Страбон. География. Книга II 5:20.

[12] *Murphy-O'Connor J.* Corinth of Saint…, p. 56.

[13] *Conzelmann H.* 1 Corinthians. Philadelphia: Fortress Press. 1975. p. 12

праздник, а божество являлось почетным гостем. Мясо и вино практически никогда не употреблялось в отрыве от религиозной практики[14].

Американский исследователь Дэнис Смит указывает, что мясо обычно не входило в традиционный рацион, и как правило, оно появлялось на столе только по случаю жертвоприношения. И, пожалуй, единственным временем, когда небогатая семья могла приобрести мясо, было время языческих праздников — тогда мясо принесенных в жертву животных наполняло рынки, а ввиду того, что продукт скоропортящийся — цена была невысокой. Всего существовало три возможных вида использования посвященной божеству пищи: первый — священническая часть, которой тот распоряжался по своему усмотрению, второй — священная пища ритуально съедаемая в храме, и третий — при котором пища, как правило, мясо, съедалась за пределами храма или продавалась на рынке. В этом случае отношение божества к трапезе было посредственным. Нередко при храмах устраивались особые помещения, в которых можно было приготовить и съесть посвященную божеству пищу. Именно об этой традиции говорит апостол, называя ее «обедами в капище»[15].

Некоторые члены христианской общины, которых, по всей видимости, было большинство, так называемые «сильные» или «имеющие знание», рассуждали, в целом, достаточно верно, что участие в таком обеде не представляет моральной проблемы. Ведь «нет иного Бога, кроме Единого»[16], а это значит, что и идолов не существует. И в ответ на вопрос: «можно ли покупать на рынке мясо, посвященное языческому божеству?» — отвечали: конечно, раз языческие боги — «ничто», а ничто мясу повредить не может. Однако вторая часть общины, так называемые «слабые» или «немощные» испытывали серьезные нравственные муки, ведь по их, тоже вполне здравому рассуждению, недозволительно осквернить себя идоложертвенным[17]. Апостол Павел отчасти согласен с «сильными», он не возражает против того, что человек разделит обед с язычником, но дает принципиальный отказ в случае, если такое употребление пищи повлечет за собой соблазн для более «слабых» братьев[18].

Археологические данные, полученные при изучении коринфского святилища Асклепия, показывают некоторые подробности этой проблемы. Храм Асклепия был одним из мест, где проходили подобные обеды. Древнегреческий географ Павсаний упоминает этот храм, как место отдыха горожан в летний зной[19]. Такое расположение храма, имеющего непосредственное отношение к исцелению и здоровью, соответствует представлениям о расположении подобных святилищ римским энциклопедистом и архитектором Витрувием[20].

Храм Асклепия, построенный в IV веке[21] до Р. Х., как и весь город, был разрушен в 146 году до Р. Х. В 44 году колонисты восстановили храм, однако колоннада

---

[14] *MacMullen R.* Paganism in the Roman Empire. New Haven: Yale University Press. 1981, p. 40.

[15] 1Кор. 8:10.

[16] 1Кор. 8:4.

[17] *Murphy-O'Connor J.* Freedom or the Ghetto (1 Cor 8:1-13; 10:23- 11:1). pp. 543-574 // Revue Biblique. 1978. No 85.

[18] 1 Кор. 8:10-11.

[19] «*…Недалеко от этого театра находятся старый гимнасий и источник, называемый Лерна; он окружен колоннадой и в ней устроены сидения для тех, кто приходит сюда отдохнуть в летнее время. У этого гимнасия есть храмы богов; один — Зевса, другой — Асклепия;…*». Павсаний Описание Эллады. Книга II 4:5.

[20] «*Благообразие же по природе зависит прежде всего от выбора для всех священных участков наиболее здоровой местности и удобных источников воды в тех местах, где сооружаются святилища, особенно Эскулапу и Гигиее, как тем божествам, врачующая сила которых видимо излечивает множество больных. Ибо больные выздоравливают скорее, когда их пе реносят из зараженной в здоровую местность и доставляют им возможность пользоваться водой из целебных источников. Таким образом, получается, что, благодаря природе местности, вместе с достоинством увеличивается и растет почитание божества.*» Витрувий. «Десять книг об архитектуре». 1:2.7.

[21] *Wiseman J.* Corinth and Rome I… p. 487.

вокруг внутреннего двора с фонтаном не была восстановлена[22]. В результате раскопок были обнаружены три обеденных зала, устроенные под абатоном в восточной части двора. Можно полагать с уверенностью, что эта территория использовалась, ведь вода не была столь распространена, чтобы источник и инженерные сооружения подвода и сбора воды были просто оставлены как ненужные. Даже без колоннады свободное пространство перед обеденными комнатами образовывало небольшую уютную площадь, закрытую от ветра крепостной стеной и окружающими зданиями. Скорее всего, там могли встречаться не только «пациенты» Асклепиона, но и другие горожане, желавшие отдохнуть от шума и суеты большого города[23].

Все три обеденные комнаты были одинаковыми. На кушетках вокруг стен могло разместиться 11 человек. Перед обедавшими располагалось семь маленьких столиков. В центре же комнаты располагалась квадратная жаровня для приготовления пищи. На это указывает тот факт, что вся она была закопчена и потрескалась от огня. Эти помещения принадлежали храму, однако их можно было использовать для частных встреч. Некоторые из них носили чисто социальный характер, некоторые же являлись благодарением бога за какие-то оказанные милости, например, излечение от заболевания, брак, совершеннолетие или день рождения вообще[24]. Место проведения трапезы неизбежно оказывало влияние на дух встречи. Религиозный контекст собрания нередко подчеркивался и самим приглашением. Например: «Аппион приглашает тебя пообедать в доме Сераписа, за трапезой Господа Сераписа тринадцатого числа в девять часов»[25] или «Аполлоний просит тебя отобедать за трапезой Господа Сераписа по случаю совершеннолетия его братьев в храме Тоэрис»[26]. Однако, упоминание имени божества оставалось лишь данью традиции и не предполагало жертв как таковых. Таких приглашений по словам Уэндела Уиллиса очень много. Лишь только в Оксиринских папирусах они встречаются пять раз. Такие встречи проходили в различных местах и по совершенно различным поводам[27]. Археолог, основываясь на обнаруженных артефактах и надписях, пришел к заключению, что обеды, проходившие в святилище, не имеют связи с богослужением, а принадлежащие храму столовые помещения действовали наподобие ресторана[28].

Весьма вероятно, что состоятельные члены паствы апостола Павла привыкли отдыхать в этом своего рода «СПА», где можно было совместить определенные медицинские процедуры с купанием и просто приятным времяпрепровождением, и потому вполне естественно для них было продолжать бывать там[29].

Г. Тейссен подчеркивает социально-экономический и психологический контекст этой проблемы. Для человека небогатого мясо было редкостью, а потому употребление его в пищу вызывало прямую ассоциацию с праздником, днем исключительным — имеющим религиозный подтекст[30].

Для апостола Павла обращение язычников в христианство, прежде всего, представляло собой отказ от поклонения безгласным идолам[31] и служение живому и истинному Богу[32]. Тем не менее, крещеные вчерашние язычники продолжали жить в городах таких, как Коринф или Эфес, городах, признававших множество богов и господ[33]. В частности идоложертвенные продукты использовались повсеместно в греко-рим-

---

[22] *Wiseman J.* Corinth and Rome I… p. 510.
[23] *Wiseman J.* Corinth and Rome I… p. 510.
[24] *Youtie H.C.* The *Kline* of Seraphis. pp. 9 — 29 // Harvard Theological Review. 1948. No 41.
[25] Papyrus Oxyrhynchus 1755. цитирован по Тисельтон Э. 1 Коринфянам. стр. 270.
[26] Papyrus Oxyrhynchus 1484. Там же.
[27] *Willis W.L.* Idol meat in Corinth… p. 42.
[28] *Willis W.L.* Idol meat in Corinth… p. 43.
[29] *Murphy-O'Connor J.* Corinth of Saint… p. 165
[30] *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity… 126 — 127.
[31] 1кор 12.2.
[32] 1фес 1:9.
[33] 1Кор. 8:5.

ском мире, что естественно, требовало от христиан выработки правильного христианского отношения к подобной еде.

Конечно наши рассуждения носят гипотетический характер, однако они базируются на археологических свидетельствах, а также весьма логичны и достаточно аргументированы для того, чтобы быть принятыми хотя бы как предположение.

Источники и литература

1. *Зегнун В., иерей.* Домашние церкви в контексте 1Кор. 11:17-34 // Христианское Чтение 2016. — № 5. — 42 — 51 стр.
2. *George M.* Domestic Architecture and Household Relations: Pompeii and Roman Ephesos // Journal for the Study of the New Testament. 2004. — No 27. — 7 — 25 p.
3. *Shear T. L.* Excavations at Corinth in 1925 // American Journal of Archaeology. 1925. — No29. — 381 — 397 p.
4. *Smith D. E.* Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco- Roman Meals. Th. 128. D. Dissertation, Harvard University, 1980.
5. *Murphy — O'Connor J.* Paul: a Critical Life. — Oxford: University Press, 1998. — 432 p.
6. *Murphy — O'Connor J.* St. Paul's Corinth. — Liturgical Press, 2002. — 241 p. 67.
7. *Banks R.* Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting, Revised Edition. Paternoster Press, 1994. — 248 p.
8. *Conzelmann H.* 1 Corinthians. Philadelphia: Fortress Press, 1975. — 323 p.
9. *MacMullen R.* Paganism in the Roman Empire. New Haven: Yale University Press, 1981. — 264 p.
10. *Wiseman J.* Corinth and Rome I: 228 B. C. — 267 A. D. // Temporini H. ed. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin, New York, 1979. — 438 — 548 p.
11. *Youtie H. C.* The Kline of Seraphis // Harvard Theological Review. 1948. — No 41. — 9 — 29 p.
12. *Willis W. L.* Idol meat in Corinth: The Pauline argument in 1 Corinthians 8 and 10 // Society of Biblical Literature Dissertation Series. 1985. — No. 68. California: Scholars Press. — 33 — 48 p.
13. *Theissen G.* The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth. — Wipf & Stock, 2004.— 224 p.
14. *Тисельтон Э.* 1 Коринфянам. — Черкассы: Коллоквиум, 2017, — 680 стр.

А. А. Ковалевич

ЗНАЧЕНИЕ ПОНЯТИЯ λόγος У ЕВАНГЕЛИСТА ИОАННА БОГОСЛОВА. АНАЛОГИЯ СЛОВА

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — читаем мы в начале Евангелия от Иоанна. В этих и дальнейших словах первых восемнадцати стихов четвертого Евангелия, называемых прологом (т. е. предисловием, вступлением), заключено величественное учение о Личности Господа Иисуса Христа, Спасителя мира. Апостол Иоанн называет здесь своего Учителя Логосом, т. е. Словом Божиим.

Как замечает профессор М. И. Богословский, в учении о Логосе «Иоаннова пролога» заключается суть как всего четвертого Евангелия, в частности, так и в целом — «всего Нового Завета»[1]. А по словам другого русского экзегета 19 века, протоиерея Михаила Скрябина, новозаветная логология обладает исключительной важностью, поскольку лежит в основе всей христианской веры[2]. Таким образом, можно смело сказать, что от правильного понимания этого учения (а значит и самого термина λόγος) зависит и правильное восприятие самого христианства, догматической основой которого оно является.

Согласно С. Н. Трубецкому, понятие λόγος «имеет многовековую историю» как «в греческой философии», так «и в самом греческом языке»[3]. Пройдя путь диалектического развития, λόγος в большинстве философских систем Древней Греции явился понятием отвлеченным, абстрактным[4]. По замечанию С. С. Аверинцева, λόγος в «классической античной интерпретации» представляет собой «слово», которое, будучи субстанциальным, но не личностным, «выявляет в себе форму, но не волю»[5].

Отсюда возникает закономерный вопрос: как античное понятие λόγος, по своей сути условное и безличное, соотносится с христианской идеей Логоса как Личности и притом Божественной, а значит абсолютной, безусловной? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть, в каком именно значении Иоанн Богослов использует данный термин в отношении к Сыну Божию.

В своих словарных статьях на слово λόγος А. Д. Вейсман приводит до 15 значений[6], а И. Х. Дворецкий — 34 значения данного понятия[7]. Что же касается непосредственно диалекта Κοινὴ, наиболее «близкого к новозаветному греческому языку», в нем,

---

Антоний (Антон) Александрович Ковалевич, чтец — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] *Богословский М. И.* Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (1:1-18) // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия / Сост. М. В. Барсов. Изд. 2-е. Т. 1. СПб., 1893. С. 107.

[2] См.: *Скрябин М., прот.* Бог-Слово // Труды Киевской духовной академии. 1874. Май. С. 163.

[3] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование // Собрание сочинений. Т. IV. М., 1906. С. 13.

[4] См.: Там же. С. 15-17, 21-22, 27, 32, 33, 36, 40, 59. Исключение составляет, пожалуй, лишь стоицизм, пытавшийся устранить противоречивость диалектики посредством синтеза, объединения субъекта и объекта (см.: Там же. С. 41, 59-60). Однако в дальнейшем, по замечанию исследователя, «логос» стоиков не выдерживает «сокрушительной критики» школы скептиков и «вновь оказывается субъективным» и относительным (см.: Там же. С. 60-61).

[5] Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006. С. 278.

[6] См.: Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899. Кол. 766-768.

[7] См.: Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий, под ред. С. И. Соболевского. В 2-х тт. Т. 1. М., 1958. С. 1034.

как отмечает Н. Н. Глубоковский, выделяется «до 18 оттенков» значения слова λόγος, которые можно свести «к двум коренным понятиям: 1) разум и 2) слово»[8]. Однако лишь второму значению экзегет усваивает господствующее положение у евангелиста Иоанна[9].

В качестве слова как внешнего выражения мысли λόγος употребляется Иоанном Богословом для обозначения «отдельного произнесенного изречения (Ин 2:22; 4:39, 41), поговорки (Ин 4:37), определенного текста Писания (Ин 12:38), целой устной речи (Ин 6:60) — иногда совместно с содержанием того, что сказано (Ин 8:55)», и т. п. Подобным образом «и у других новозаветных писателей λόγος означает словесное выражение Божественное (Лк 5:1; 8:11; 1 Кор 14:36; 2 Кор 2:17), но вовсе не разум, как только духовную способность». В противном случае, как замечает профессор Глубоковский, «это была бы просто разумная сила верховного Бога в Его отношениях к миру, насколько она обнаруживается в творческих и промыслительных действиях», и λόγος, таким образом, «оказывался бы лишь конкретной персонификацией свойства Божия»[10].

Однако же при этом, «в концепции λόγος'а нераздельно мыслятся и внешнее выражение и внутреннее его существо вместе с производящей причиной», а точнее — «внешнее выражение, поскольку оно воспроизводит мысль, служащую первовиновником всякого слова». Поэтому и в Евангелии от Иоанна λόγος хотя и принимается в значении «слова», но мыслится «в высшем и совершеннейшем смысле… óргана для точного и полного обнаружения активности разума». В данном свойстве λόγος бывает неотделим от ума — νοῦς — «как его [внешний] открыватель». Отсюда, «слово есть тот же разум, но только внешне проявившийся» чувственно-осязательным образом для других, «а разум есть слово», но пока только внутренне сокрытое, «не нашедшее еще своего внешнего обнаружения»[11].

Однако, как считает Н. И. Троицкий, λόγος не может иметь у апостола Иоанна значения «слова» как «знака или выражения понятия», поскольку в таком значении Логос не мог бы мыслиться «не только вечным, но и самостоятельным». Удобнее всего, по мысли ученого, к λόγος'у, «как предмету вечному и абсолютному», применимо значение мысли (идеи) и разума (ratio), или премудрости, так как «только разум может быть мыслим вечным». Поэтому, заключает экзегет, λόγος у евангелиста Иоанна «может и должен быть мыслим как совечный Богу Разум (премудрость)»[12].

Против подобного весьма узкого толкования, помимо авторитетнейшего мнения и объяснения профессора Н. Н. Глубоковского, приведенного выше, мы находим весомое возражение в Толковой Библии преемников А. П. Лопухина. Так, Н. П. Розанов в предисловии к комментарию на 1-ю главу Евангелия от Иоанна пишет, что, согласно «справедливому замечанию Кейля, правильное понимание всего пролога зависит от объяснения термина Логос», и что недопустимо, в свою очередь, принимать термин λόγος в значении «разума», на чем настаивают некоторые толкователи. Исследователь указывает, что «в новозаветном греческом языке термин ὁ λόγος нигде» не означает «разум» или «рассудок», но «обозначает только действие или результат деятельности разума: отчет, расчет и т. д.»[13]. Однако нет ни малейшего основания понимать термин λόγος в прологе как «деятельность» или «результат деятельности разума»,

---

[8] *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932. С. 128.

[9] См.: Там же.

[10] Там же. С. 128-129.

[11] Там же. С. 129.

[12] *Троицкий Н. И.* Иисус Христос как Бог-Слово (λόγος) и откровение Его миру // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1881. Апрель. С. 367.

[13] Толковая Библия преемников Лопухина. Т. 9. Евангелия от Марка, Луки и Иоанна. Петербург, 1912. С. 309. Также против понимания термина λόγος в качестве разума писал и Г. К. Властов (см.: Властов Г. К. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1887. С. 59).

поскольку такому пониманию «ясно противоречит все, что сказано в 14-м и сл. стихах о воплощении Логоса». Поэтому «и на основании филологического прямого смысла этого термина и на основании всего учения евангелия Иоанна о Лице Господа Иисуса Христа... единственно приемлемым» в данном случае является значение «слово». Однако евангелист Иоанн, безусловно, «назвал Христа «Словом» не в простом (грамматическом) значении этого термина», не в смысле «простого сочетания звуков голоса», а «в смысле высшем (логическом), как выражение внутреннейшего существа Божия». Экзегет объясняет, что «как в слове Самого Христа открывалась Его внутренняя сущность, так и в Вечном Слове-Логосе всегда открывалось внутреннее существо Божества»[14]. Как видим, исследователь прибегает в герменевтических целях к методу аналогии, о котором и необходимо сказать далее.

Как было обозначено выше, термин λόγος в древнегреческом его употреблении не совпадает по своему содержанию с Логосом христианским, поскольку первое означает безличное и условное, а второе — личное и безусловное понятие. Однако данный термин в значении «слова» может быть использован в качестве *аналогии*, в которой человеческая мысль нуждается для выражения абсолютной истины[15]. Безусловно, аналогия не доказывает истину, однако она помогает выразить ее доступными средствами языка. Святитель Иоанн Златоуст замечает, что «евангелист... именует Его (Христа) Словом, дабы из того, что есть в тебе, научить тебя тому, что превыше тебя»[16]. Так, именно в *аналогии человеческого слова* мы находим образ для выражения величайшей тайны внутренних отношений в Божестве. По замечанию М. Д. Муретова, Иоанн Богослов использует «аналогию отношения разума к слову» для объяснения «превечного самооткровения Бога-Отца в Боге-Сыне»[17]. В свою очередь, отцы и учители Церкви, как указывает Н. П. Розанов, часто «объясняли значение наименования Христа «Словом» при помощи сравнения Христа-Слова с «словом» человеческим»[18]. Многие русские дореволюционные библеисты находили подобные аналогии в трудах святителей Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Великого, блаженного Феофилакта Болгарского и цитировали их в своих комментариях на пролог Евангелия от Иоанна[19]. Здесь же представляется уместным привести краткое изложение святоотеческих толкований, составленное Н. П. Розановым для Толковой Библии преемников Лопухина.

Итак, согласно святоотеческим толкованиям, «как мысль и слово различны друг от друга, так и «Слово»-Христос был всегда Лицом отдельным от Лица Бога Отца». Далее, «слово рождается мыслью и рождается притом не через отсечение или истечение, а так, что мысль или ум остается в своем собственном составе». Подобным образом «и Христос есть Сын Божий, от рождения Которого в существе Отца не произошло никакого изменения». Затем, церковные толкователи, отмечая, что слово, отличаясь «от мысли по образу бытия, остается [при этом] всегда единым с мыслью по содержанию или сущности бытия», заключали из подобной аналогии, «что Сын един по существу с Богом Отцом и в силу этого единства по существу ни на одну минуту не разлучается от Отца». Так, «рассматривая термин «Слово» как обозначение Сына

---

[14] Там же.

[15] Так, Анаксагор впервые в философии определил нематериальное начало сущего как «понятие универсального разумного начала», прибегнув к «аналогии человеческого разумного духа» (Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. С. 17).

[16] Цит. по: *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Изд. 2-е. М., 1887. С. 11.

[17] *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 179.

[18] Толковая Библия преемников Лопухина. Т. 9. С. 310.

[19] См. например: *Филарет Черниговский (Гумилевский), свт.* Учение евангелиста Иоанна о Слове. Чернигов, 1869. С. 2-3; *Богословский М. И.* Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (1:1-18). С. 97; *Бухарев И. Н., прот.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Изд. 2-е. М., 1915. С. 7; *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. С. 11-12.

Божия, отцы Церкви находили в этом термине указание на вечность Сына Божия, на Его личность и на единосущие с Отцом, а также на Его бесстрастное рождение от Отца». Но помимо этого, учитывая, что λόγος «может означать и слово *произнесенное*, а не только существующее в мысли (внутреннее)», церковные экзегеты «понимали данный термин в приложении ко Христу и как обозначение того, что Сын являет миру Отца, что Он есть *откровение* Отца миру». Как заключает Розанов, «первое понимание может быть названо метафизическим, а второе — историческим»[20].

Замечательную аналогию, выражающую идею ипостасности Логоса и Бога, мы находим у протоиерея М. Скрябина, который называет человеческое слово «откровением духа» и «выражением внутреннего существа» того, кому это слово принадлежит. Сравнивая человеческую природу с природою слова, он говорит, что «всякий сын» по отношению «к существу своих родителей» есть то же, «что слово, в котором их природа изрекла в нем саму себя». Как «каждое дитя носит на себе и в себе образ существа своих родителей со всеми их внутренними совершенствами или недостатками», так и «слово наше, как выражение нашего внутреннего», есть «порождение нашей души», в большей или меньшей степени выражающее ее умственное или нравственное развитие. Нашему слову недостает только самостоятельного и действительного бытия, которое, в отличие от слова, получает рождаемый по плоти ребенок. «Но зато плотское дитя… до тех пор» не сможет развить в себе «того, что могло бы придать ему все достоинство человека, созданного по образу Божию, пока его не коснется благое слово»[21]. Другими словами, здесь проводится мысль, что человеческая душа не может существовать без слова, дабы не угасить в себе образ Божий, т. е. человеческую личность и ее самосознание. А по аналогии с рождением ребенка, слово есть действительное откровение, или выражение нашей личности в нем, т. е., в каком-то смысле, второе лицо нашего «я».

Так, при помощи аналогии слова выражается величайшая тайна отношения Логоса к Богу, описывается Его самостоятельная объективность, Божественная ипостасность, единство (единосущие) с Богом и совечность Ему. Однако, несмотря на свою простоту и общедоступность в выражении богословской истины, аналогии не дают нам ясного представления о предмете, поскольку они являются лишь тенями истины, а по теням весьма трудно судить о самом предмете. Но и отказаться от аналогий в описании богословских положений невозможно, потому что предметом богословия является непостижимый Бог, а в нашем случае — Логос как Божественная Личность, природу Которого невозможно выразить никакими средствами, кроме аналогии.

По словам профессора Муретова, «христианская Церковь всегда видела» в возвышенной логологии евангелиста Иоанна «глубочайшую тайну Божественной жизни», которая в полноте не доступна ни человеческому, ни ангельскому разуму. Соответственно «и первоисточником этого учения она всегда признавала» не человеческий ограниченный разум, «но историческое и сверхъестественное Откровение Самого воплотившегося Логоса»[22]. Так, «Иоаннова логология начинает собою новую эру в истории учений о Логосе», внося в нее совершенно новый религиозно-теистический принцип[23].

---

[20] Толковая Библия преемников Лопухина. Т. 9. С. 310.

[21] *Скрябин М., прот.* Бог-Слово. С. 168-169.

[22] *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. С. 6.

[23] *Он же.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вып. 1. Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна. М., 1881. С. XXXV.

Источники и литература

1. Novum Testamentum Graece / post E. Nestle et E. Nestle. Ed. B. et K. Aland. 27. rev. Aufl. Stuttgart, 1993.

2. *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений. София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006. 902 с.

3. *Богословский М. И.* Пролог Евангелия св. апостола Иоанна (1:1-18) // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия / Сост. М. В. Барсов. Изд. 2-е. Т. 1. СПб., 1893. С. 93-107.

4. *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932. 160 с.

5. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899.

6. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий, под ред. С. И. Соболевского. В 2-х тт. М., 1958.

7. *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие. Кн. 3. Евангелие от Иоанна. Изд. 2-е. М., 1887. 586 с.

8. *Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вып. 1. Очерк исторического развития идеи Логоса до Филона и Иоанна. М., 1881. 134 с.

9. *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. 189 с.

10. *Скрябин М., прот.* Бог-Слово // Труды Киевской духовной академии. 1874. Май. С. 162-188.

11. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Издание преемников А. П. Лопухина. Т. 9. Евангелия от Марка, Луки и Иоанна. Петербург, 1912. 505 с. (сокращенно в тексте: Толковая Библия преемников Лопухина. — *прим. А. К.*).

12. *Троицкий Н. И.* Иисус Христос как Бог-Слово (λόγος) и откровение Его миру // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1881. Апрель. С. 365-380.

13. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование // Собрание сочинений. Т. IV. М., 1906. 457 с.

А. А. Костылев

ЭКЗЕГЕЗА 1 ПОСЛАНИЯ ИОАННА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Первое послание апостола Иоанна всегда глубоко почиталось и привлекало к себе внимание христианской Церкви, что не удивительно, потому как оно являет собой теснейшую связь с четвертым Евангелием. Оно сочетает в себе глубокие мысли и простоту их выражения. Оно имеет практическое и богословское значение. Говоря о практическом значении, то *Н. И. Сагарда* называл последнее нравственным приложением к Евангелию. Богословское значение заключается в акцентуации на Христологии, которая в свою очередь тесно переплетена с этикой. Учение о Христе является главным пунктом богословской полемики Иоанна. Следует также упомянуть, что причиной написания послания являются нестроение внутри общины. Нестроение связано с неправильным пониманием Христа и его служения. В связи с этим апостол в резких формулировках утверждает: «*Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос?*» (1 Ин. 2:22). Как утверждает *G. M. Burge*, конкретно определить оппонентов апостола Иоанна в сущности практически невозможно[1], но некоторыми библеистами предпринимаются попытки определить течение.

Каждая формулировка послания являет собой опровержение тех, о которых ученик «егоже любляше Иисусъ» говорил: «*Они вышли от нас, но не были наши*» (1 Ин 2:19). Как уже указывалось ранее, все идеи, высказанные в послании, являются ответной реакцией на заблуждение. Не исключение и 1 Ин. 1:1. «***Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς***, *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* ***περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς***».

Указанный стих являет собой удивительное сходство с прологом четвертого Евангелия, но в тоже время имеет определенные смысловые оттенки, которые не позволяют считать, что они говорят об одном и том же. Как говорит *A. Brooke*: Иоанн не может в данном контексте ссылаться на вечную, предсуществующую природу Слова, хотя в целом, в богословии Иоанна такая идея подразумевается. Все послание, это Божие откровение, которое постепенно раскрывалось во времени[2].

В нашей работе все же представляет интерес не соотношение пролога Евангелия Иоанна и послания (дальше мы будем лишь вскользь упоминать о проблеме соотношения указанных мест), а определенные формулировки, которые составляют затруднения для определенного круга экзегетов. Это в первую очередь «*Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*» и «*περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*». *Н. И. Сагарда* пытается разрешить подобного рода проблему тем, что говорит: «если держатся психологической и исторической почвы и текста послания, то предметно-логическое соотношение мыслей введения может быть определенно легко»[3].

Для начала следует указать в отечественной библеистике сложилось двоякое мнение по вопросу экзегезы «*Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*». *Протоиерей Николай Глаголев и епископ Михаих (Лузин)* считают, что в указанном отрывке выражается вечное бытие Бога Слова и в связи с этим «*Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*» тождественно «*Ἐν ἀρχῇ ἦν*», в таком служае

Антон Андреевич Костылев — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] *Burge G. M.* Иоанна послания. Словарь Нового Завета. Мир Нового Завета. Под редакцией Крейга Эванса, Ральфа мартина и Даниэля Рейда. Т. 2. М. ББИ. С. 342.

[2] *Brooke A.* Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. New York. 1912. S. 1.

[3] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 265.

первое, как и последнее имеет значение существование до начала времен, «иначе безначально и безконечно»[4]. Выше указанные библеисты вслед за свят. *Феофилактом Болгарским* утверждают, что глагол «*ἦν*» означает не временное существование, «но самобытное бытие извечного предмета»[5]. В свою очередь *Н. И. Сагарда* представляет противоположную сторону в понимании начала 1-го стиха. *Николай Иванович* утверждает, что этот вопрос составляет проблему в связи с тем, что «за точку отправление принимают не сам текст и ближайшую связь и последовательность мыслей, а догматические соображения, в согласии с которыми стараются изъяснить и сам текс»[6]. Аргументируя свою точку зрения, он говорит следующее, если понимать «*Ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*» в обычном понимании, как предвечное существование, то этим фраза противопоставляется относительным предложениям, в которых указывается на присутствие во времени и воплощенное Слово Иисуса Христа (*ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν*). Также не следует упускать из виду различие предлогов, в Евангелии употребляется «*Ἐν*», в послании «*ἀπ*». Подобного рода нюансы также вносят различие в понимании. В первом случае речь идет о бытии раньше времени, во втором имеет свою исходную точку во времени. «Поэтому первое всегда имеет абсолютное значение, второе — только в виде исключения»[7]. Следует также привести параллели которые явным образом указывают, что «*ἀπ' ἀρχῆς*» послания не указывает на абсолютный смыл. В первую очередь эта параллель из четвертого Евангелия: «*Но и вы свидетельствуйте потому что от начала (**ἀπ' ἀρχῆς**) вы со Мною*» (Ин. 15:27). В данном отрывке Господь призывает свидетельствовать о Нем в связи с тем, что они с Ним «***ἀπ' ἀρχῆς***». В связи с этим апостол утверждает в послании, что он знает о Слове жизни, что было от самого явления Его миру.

На основании всего сказанного можно с уверенностью сказать, что «***ἀπ' ἀρχῆς***» относится к области исторической и следовательно апостол говорит о том начале, когда он и другие апостлы могли видеть, слышать и осязать воплотившееся Слово жизни.

Также на ряду с разбираемым отрывком интерес и в тоже время проблему представляет «*περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*». Важность отрывка, по мысли *Н. И. Сагарды*, заключается в том, что от него основная мысль исходит и к нему же возвращается, т. е. подобно рода выражение вводит читателя в пространство особой терминологии Иоанна. Подобного рода терминология в основном склонна описывать Христологию.

В библеистике существует три понимания указанной формулировки. Первое говорит, что «*τοῦ λόγου*» следует понимать в широком смысле, как божественное откровение, которое говорит о жизни, сообщенное пророками и в полноте провозглашенное Сыном Божиим, такого понимания придерживается Westcott[8]. Такое понимание связано с особым понимание первых трех стихов. При котором 1-й и 3-й стихи связанны между собой глаголом «*ἀπαγγέλλομεν*», последнее является управляющим глаголом всего преиода. Подобного рода конструкция была принята экзегетами конца XIX начала XX вв. (1-й стих прерывается 2-м, но он продолжается 3-м, продолжает и повторяет сказанное в первом). Второе говорит, что «*τοῦ λόγου*» являет собой непосредственное благовестие Христа. Третье понимает, выше указанный оборот указание на лицо, лицо Богочеловека. К такому пониманию склонна вся отечественная библеистика (при этом эта точка зрения является традиционной), в частности можно

---

[4] *Александр Глаголев, свящ.* Толкование на 1-е соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова. Толковая библия под редакцией А. П. Лопухина и приемников. Т. 9. СПб. 1912. С. 314.

[5] *Михаил (Лузин), еп.* Соборное послание Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова с объяснениями примечаниями. СПб. 1887. С. 8.

[6] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое изследование… С. 274.

[7] См. там же С. 276.

[8] Уэскот Брук Фос — (1825-1901), англиканский библеист, богослов. Учился в Бирмингеме и Кембридже. Перу Весткотта принадлежат обстоятельные, написанные в духе умеренного критицизма труды.

назвать таких библеистов как *Н. И. Сагарда, прот. Николай Глаголев, Н. Розанов, епископ Михаил (Лузин)* и др.

Прежде чем определенно указать на значение «*περι του λογου της ζωης*» нужно конкретно по отдельности определить значения нескольких терминов «*ὁ λόγος*» и «*ἡ ζωὴ*».

Первый следует разобрать термин «*ὁ λόγος*» потому как он один из самых ключевых в Богословии апостола Иоанна. Термин встречается достаточно часто (также встречается у других новозаветных писателей), кроме обычного значения (слово, изречение, речь) имеет и специальное значение вести о спасении, евангелия, учения Христова в частностях и в целом. В качестве примера следует привести Ин. 5:24 «*Истинно, истинно говорю вам: слово (τὸν λόγον) Мое слушающий и верящий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь*». В указанном отрывке священного текста «*ὁ λόγος*» имеет значение учения Иисуса Христа. Также следует указать (Деян. 10: 44), в этом отрывке апостол Петор произносит Кригму, в указанном отрывке также «*ὁ λόγος*» имеез значение спасительной проповеди о Христе, в таком же значении, спасительного слова употребляется в Иак. 1:21; 1 Петр. 2:8; Филип. 1:14 и д. р. Замыкаясь на таком понимании западные экзегеты, как указывалось выше «*περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*» связывают с «ἀπαγγέλλομεν», которое является, по их мнению, управляющим глаголом. При таком понимании 2-й стих как-бы нарушает строй речи апостола и прерывает мысль. *Н. И. Сагарда* замечает, что такая конструкция первых трех стихов неприемлема, потому как в таком случае получается, что апостол возвещает не слово или благовестие, а только о слове или благовестии. Также не допустимо такого рода понимание в связи с тем, что употребляется предлог «*περὶ*», который у сына Зеведея зачастую указывает на лицо, «Если мы принимаем свидетельство людей, то свидетельство Божие — больше, потому, что это есть свидетельство Божие, что Он засвидетельствовал о (*περὶ*) Сыне Своем» (1 Ин. 5: 9), также 1 Ин. 5: 10; Ин 1: 15, 22 и т. д.

Также «контекст речи Апостола — указывает на то, что в тексте идет речь — только о личном Божественном слове или Богочеловеке»[9]. Евангелист о себе и других апостолах говорит «ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν <…> καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν»[10]. Следует пояснить тот факт, что «ὃ ἑωράκαμεν» в соединении с «*τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*» указывает на непосредственное видение. В данном случае ни о каком переносном значении (образном выражении) речи не идет, потому как в связи с заблуждения носителей «лжеименного гносиса» апостол должен был говорить не о том, что он сам слышал учение Иисуса Христа, но о том, что «*ὁ λόγος* есть Сам Бог, единородный Сын Божий»[11].

В связи с вышеуказанным фактом, можно сказать, что содержание второго стиха представляет из себя раскрытие понятия «*περι του λογου της ζωης*», выражение указывает на особое значение «*ὁ λόγος*», в котором оно употребляется только у апостола Иоанна. В связи с определением значения следует указать саму дефиницию «*ὁ λόγος*» в контексте первого послания. «*ὁ λόγος*» — есть личное, вечное, во плоти явившееся Божественное Слово, о котором апостолы возвещают исходя из непосредственного опыта общения. Он есть никто иной, как воплотившееся откровение божественного существа в человеческом образе, поэтому не только в довременном бытии, но и по воплощении Иисус Христос есть и «*ὁ λόγος*». Также в свою очередь следует привести аргументацию *Н. И. Сагарды*: «необходимо помнить, что единородный Сын Божий назван *ὁ λόγος* потому, что он является посредником откровения, как во внутренней жизни божества, так и в отношении Бога к миру»[12].

---

[9] *Александр Глаголев, свящ.* Толкование на 1-е соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова. Толковая библия под редакцией А. П. Лопухина и приемников… С. 313.

[10] «что видели своими глазами… и что руки наши осязали»

[11] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое изследование… С. 269.

[12] Там же С. 270.

Другим немаловажным термином в богословии апостола, и раскрывающим в полноте значение «*ὁ λόγος*» является «*ἡ ζωὴ*». Жизнь добавляется к Слову и означает «животворящее» или какую-то идею, Ин. 5: 29 (*ἀνάστασιν*)[13].

Для того, чтобы полностью исчерпать значение этого термина, в богословии апостола, нужно насматривать его в противопоставлении с «*θάνατος*» и «*ἀπώλεια*» (гибель, разрушение). В качестве примера следует также привести отрывок из Евангелия и послания: *«Истинно, истинно говорю вам: слово Мое слушающий и верящий Пославшему Меня имеет жизнь вечную и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь* ***(ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν)****» (Ин. 5:24), «мы знаем, что перешли из смерти в жизнь* ***(ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν)****» (1Ин. 3:14), «ибо так возлюбил Бог мир, что дал Сына Единородного, чтобы каждый верующий в Него не погиб* ***(ἀπώλεια)****, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).* Приведенные цитаты указывают на онтологическую перемену состояния бытия. Несомненен тот факт, что *«θάνατος»* нужно понимать в библейском смысле, что смерть здесь рассматривается как следствие греха, она неразрывно связана с грехом в Рим. 5:13-14 «констатируется, что она неотвратима и всеобща, поскольку действует даже там, где для нее не имеется юридической опоры, царствуя в дозаконный период невменяемости»[14].

Также следует сказать, что в смерти обозначается сила и власть греха, на этот факт указывает апостол Павел: «*чтобы, как царствовал грех в смерти, так и благодать царствовала чрез праведность к жизни вечной чрез Иисуса Христа*» (Рим. 5: 21). Вследствие этого «*θάνατος*» не один раз совершенное действие, а состояние человека, который находится под властью греха. По меткому замечанию *Н. И. Сагарды* из понятия *«θάνατος»* не нужно упускать значение прекращения, конца земной жизни. В связи с вышеуказанным пониманием смерти, как онтологическим состоянием, с которым неразрывно связано состояние греха следует указать на значение «*ἀπώλεια*» в новозаветном контексте. Термин обозначает состояние человека, окончательно извращенного, погибшего и поэтому обреченного на вечное несчастье.

Если суммировать все черты, которые заключаются в понятиях «*ἀπώλεια*» и «*θάνατος*», то можно дать следующую характеристику жизни — это блаженное, полное счастья и удовольствия состояние, в котором человек свободный от греха, богоотчуждения. В общении с Богом получает силу не оскудевающего и не прекращающегося бытия. «Zωή не может иметь своим источником человека, существо тварное и к тому же падшее»[15]. Поэтому апостол в четкой формулировке говорит, что Отец имеет жизнь в самом себе и дал Сыну иметь жизнь в Самом Себе (Ин. 6:26). Сын является абсолютным источником жизни, подобно Отцу. Различие жизни Отца и Сына заключается только в том, что первая жизнь является причиной последней. Что касается человека, то жизнь дана ему от Отца через Сына. Сущность жизни Отца и Сына, и человека одна и та же. Различие заключается только в том, что «*ἡ ζωὴ*» Отца и Сына вызывает к новому бытию, в свою очередь жизнь людей поддерживается божественной жизнью.

В результате всего сказанного о божественной жизни и о жизни дарованной человеку можно заключить, что жизнь есть «свойственная Богу и от Него происходящая сила неисчерпаемого, непреходящего блаженного бытия»[16].

Разобрав значение двух фундаментальных терминов богословия апостола Иоанна можно сказать, что «*περι του λογου της ζωης*» являет собой воплощенного Сына Божия, который является откровением божественной жизни.

Резюмируя все выше сказанное о 1-м стихе следует сказать, что в отечественной библеистике, ложилось несколько противоположных точек зрения по поводу

---

[13] *Brooke A.* Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles… P. 1.

[14] *Антоний (Паканич), архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. К.: 2009. С. 89.

[15] *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование… С. 271.

[16] Там же. С. 272.

понимания «*Ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς*». Одни ученые библеисты считают, что речь идет о предвечном существовании, другие о бытии во времени, т. е. с начала общественного служения Христа. В данном случае автору представляется приоритетным второе понимание отрывка, так как контекст и употребление соответствующего предлога указывают все же на историческое существование. Что касается понимания «***περι του λογου της ζωης***», то русских библеистов в понимании этого отрывка сложилась симфония, они в один голос утверждают, что речь идет о личностном бытии Бога Слова.

Источники и литература

1. *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое изследование. Полтава, 1903. С. 265.

2. *Александр Глаголев, свящ.* Толкование на 1-е соборное послание Святого Апостола Иоанна Богослова. Толковая библия под редакцией А. П. Лопухина и приемников. Т. 9. СПб. 1912. С. 314.

3. *Михаил (Лузин), еп.* Соборное послание Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова с объяснениями примечаниями. СПб. 1887. С. 8.

4. *Антоний (Паканич), архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. К.: 2009. С. 89.

5. *Burge G. M.* Иоанна послания. Словарь Нового Завета. Мир Нового Завета. Под редакцией Крейга Эванса, Ральфа мартина и Даниэля Рейда. Т. 2. М. ББИ. С. 342.

6. *Brooke A.* Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. New York. 1912. S. 1.

Игумен Иосиф (Крюков)

ОБРАЗ СВ. ИОСИФА ОБРУЧНИКА В АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Упоминания о св. Иосифе, обручнике Божией Матери, содержатся только в трех новозаветных писаниях, а именно — в Евангелиях от Матфея, Луки и Иоанна. Евангельская история характеризует св. Иосифа терпеливым праведником, вдумчиво вглядывающимся в действие Божественного Промысла в его жизни, однако остаётся очень сдержанной в описании деталей[1]. Многие из этих деталей биографии св. Иосифа мы узнаём из апокрифических сказаний, во многом развивающих уже обозначенные Евангелиями темы[2].

Формирование церковных представлений о св. Иосифе Обручнике неразрывно связано с вопросом о значении для Церкви не вошедших в новозаветный канон писаний, т. н. «апокрифов» (от др.-греч. ἀπόκρυφος — тайный, сокровенный). Традиционная критика апокрифических текстов, в особенности — со стороны католических иосифологов, зиждется на предположении, что их возникновение обусловлено стремлением христиан «заполнить пробелы» в евангельском повествовании[3]. Действительно, значительная часть этих позднейших писаний имеет легендарный характер, и те новые детали, которые они добавляют к каноническим Евангелиям, являются плодами воображения. Это обусловило сложное отношение Церкви к подобного рода литературе: далеко не все апокрифы обладали одинаковым статусом в Церкви и пользовались одинаковым уважением, а некоторые просто запрещались, что нашло свое отражение в составлении индексов истинных и ложных книг[4]. В то же время даже неприятие соборным разумом Церкви тех или иных текстов не помешало многим элементам содержащейся в них информации проникнуть в агиографию и иконографию в качестве рефлексов Предания Церкви — например, нет буквально ни одного описания Богородицы, литературного или иконографического, которое не восходило бы к описаниям, которые мы находим в апокрифах.

Исследуя образ св. Иосифа Обручника в новозаветных апокрифах, мы будем исходить из того, что эти тексты должны иметь преобладающую христианскую направленность, содержать дополнительные по отношению к Священному Писанию сведения о святом и по своей литературной форме, жанровой принадлежности и наименованию соответствовать сочинениям, представленным в новозаветном каноне[5]. Таким образом, к апокрифам, в разной мере содержащие повествования о св. Иосифе, которые в разной мере оказали влияние на формирование православной церковной традиции в отношении св. Иосифа, относятся следующие тексты: *Протоевангелие Иакова*, *Евангелие от Псевдо-Матфея*, *Евангелие Детства (Евангелие от Фомы)*, *Книга Иосифа Плотника*, *Арабское Евангелие Детства*, *Евангелие Рождества Марии*.

Иосиф (Крюков), игумен — ОЦАД, аспирантура.

[1] The New Interpreter's Bible / Leander E. Keck, convener et al. 12 vol. Vol. IX. Nashville, c. 1994. P. 76.

[2] *Fitzmyer J.* Saint Joseph in the New Testament // Josephinum Journal of Theology. 2000. Vol. 7. № 1–2. P. 18.

[3] *Giamberardini G.* San Giuseppe nella tradizione copta. Cairo, 1966. P. 1.

[4] *Грицевская И.* Индексы истинных книг. СПб, 2003. С. 13–18.

[5] *Мещерская Е.* Апокрифы // Православная Энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 50.

Первый из рассматриваемых нами текстов, *Протоевангелие Иакова*[6] является одним из наиболее важных и влиятельных апокрифических источников. Оно представляет самые ранние тенденции в развитии канонических евангельских сюжетов, в особенности — сюжетов, имеющих отношение к Рождеству Спасителя. Преобладающим мнением на сегодняшний день является датировка большей части текста второй половиной II в.[7], что делает этот источник важным элементом древней христианской литературы, который показывает, как христиане II века помнили семью Иисуса, Марии и Иосифа.

Св. Иосиф появляется в IX главе *Протоевангелия*, когда Божественное указание знаменует будущего обручника Пресвятой Девы Марии — голубь опускается на его посох. Несмотря на это, Иосиф из-за своего возраста отказывается принять Марию в свое попечение. Однако после угроз небесной кары он смиряется перед выбором, забирает Ее в свой дом и удаляется на работы. Когда через шесть месяцев Иосиф возвращается (гл. XIII), он обнаруживает, что его Жена беременна. Он осуждает Ее за то, что Она обманула его так же, как Ева обманула Адама, однако в следующей XIV главе происходит Благовещение Иосифа, из которого он узнает причину положения Марии. Вскоре, Иосиф и Мария успешно проходят испытание горькой водой, доказывая ложность обвинений первосвященников в нарушении брачных обетов, и отправляются в Вифлеем на перепись (гл. XV-XVII). В XVIII главе повествование, излагавшееся от третьего лица, вдруг начинает излагаться от имени Иосифа. Он находит пещеру, в которой и оставляет двух своих сыновей с Марией, а сам идет в Вифлеем искать повивальную бабку. *Протоевангелие* завершается Рождением Христа и рассказом об убийстве Захарии, отца Иоанна Крестителя слугами Ирода.

Несмотря на то, что в данном апокрифическом повествовании Иосиф выступает заметной фигурой, автор *Протоевангелия* уделяет довольно мало внимания анализу его личности. Главной характеристикой, определяющей его внутреннее устроение, являются предрождественские события, когда, обнаружив беременность своей Обручницы, он начинает сокрушаться и негодовать. Но, получив ангельское благовестие, он без страха становится перед первосвященниками, чтобы доказать свою и Мариину верность закону.

Следующий апокриф, *Евангелие Псевдо-Матфея*[8], был составлен на латинском языке около VI-VIII вв.[9], и, основан на тексте *Протоевангелия* и главах XXVI–XXXIV, XXXVII–XXXIX и XLI *Евангелия Детства (от Фомы)*. Несмотря на то, что параллели между *Протоевангелием*, *Евангелием Псевдо-Матфея* и *Евангелием от Фомы* достаточно очевидны, существует ряд деталей, в которых они расходятся. Так, из наиболее заметного, в отличие от *Протоевангелия*, *Псевдо-Матфей* говорит не только о детях Иосифа от первого брака, но даже о внуках, которые старше Марии, а также усиливает или смягчает материал, который есть в *Евангелии детства* — например, с тем, чтобы представить Ребенка-Христа менее агрессивным.

Автор апокрифа рисует Иосифа старым и ворчливым главой семейства, который со страхом и почтением разговаривает с начальствующими, но вполне авторитарен в общении со своими домашними. Он практичен и не ищет лишних приключений. Когда совершаемые Иисусом чудеса убеждают его в той силе, которой Он обладает,

---

[6] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1993. P. 51–57; *Pellegrini S.* Das Protoevangelium des Jakobus // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 2. S. 903-929.

[7] *Elliott J.* A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives // New Testament Tools and Studies. Vol. 34. Leiden: Brill, 2006. P. 12.

[8] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. P. 87–88; *Ehlen O.* Das Pseudo-Matthäusevangelium // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 2. S. 983-1002.

[9] *Свенцицкая И.* Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии. М., 1996. С. 176.

Иосиф начинает бояться и Иисуса, и когда ему необходимо каким-то образом повлиять на Его поведение, Он старается делать это через Марию.

Следующий апокриф, *Евангелие Детства (от Фомы)*[10], по всей видимости, было написано на сирийском языке, но его текстовая традиция унаследована от греческих образцов и датируется II веком. Различные формы, в которых сохранились повествования детства, побуждают думать, что существовало устное развитие данных историй, после чего появились первые письменные тексты, одним из которых и является данный апокриф.

Текст *Евангелия Детства* содержит минимальное количество богословских идей. Основной его акцент — сенсационные и вселяющие трепет чудеса, которые творит Иисус. Странный и даже разрушительный характер описываемых событий резко отличает их от тех чудес, о которых рассказывает евангельский текст.

Книга начинается описанием чудес, которые совершает пятилетний Иисус, пристыжая Иосифа и иудеев. За жестокость совершенного Иосиф бранит и наказывает Иисуса. Такое воспитание, по-видимому, имеет действие, так как по мере развития повествования взрослеющий Иисус совершает все менее агрессивные чудеса и все чаще характеризуется как умный и мудрый ребенок. Он исцеляет сына Иосифа, Иакова, от укуса змеи. Заканчивается *Евангелие* описанием паломничества Св. Семейства в Иерусалим когда Иисусу было двенадцать лет.

В *Евангелии Детства* Иосиф — неудачливый и не очень внимательный отец трудного подростка, с которым он никак не может справиться и вынужден просить в этом помощи у Марии. Несмотря на это ему принадлежит и полнота ответственности за свое Чадо, и полнота власти над Ним, что признает сам Младенец Христос (*Евангелие Детства*, V). Иосиф религиозен, но его религиозность носит вполне ветхозаветный характер, так что когда Иисус в пятилетнем возрасте совершает Свое первое чудо, не чудо поражает Иосифа — его возмущает, что оно было совершено в субботний день (*Евангелие Детства*, II).

Следующий текст, *Арабское Евангелие Детства*[11]– еще одно собрание апокрифических историй, основанное на *Протоевангелии* и *Евангелии детства Фомы*. Первые десять глав отражают влияние первого источника, главы XXXVI–LV показывают много сходств со вторым. В оставшихся главах, с XI по XXXV, автор рассказывает множество историй о чудесах, которые, скорее всего, имеют египетское происхождение. Что касается предполагаемой датировки сочинения, то, известно, что в основе *Арабского* лежал сирийский прототип, датируемый V–VI веками и в настоящее время утерянный.

Повествование данного апокрифа включает рассказ о детстве Спасителя, изобилующий странными и причудливыми магическими историями. В контексте интересующей нас темы следует отметить подробный рассказ о пребывании в Египте, в котором, однако, присутствие Иосифа Обручника лишь предполагается «по умолчанию». Он — заботливый и простой отец семейства, который, видя ту или иную нужду его членов, волнуется гораздо больше, чем даже когда он получает во сне ангельские откровения. По возвращении из Египта, в Назарете, Иосиф оказывается таким неискусным плотником, что всюду вынужден водить с собой Иисуса, чтобы Тот магически исправлял допущенные им ошибки. В этой же части повествования повторяются истории *Евангелия Детства*, в которых Иисус выступает жестоким творцом чудес, за которые Иосиф Его наказывает. Книга также заканчивается подробным описанием событий двенадцатилетнего возраста Иисуса.

---

[10] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. P. 71–74; *Kaiser U. U., Tropper J.* Die Kindheitserzählung des Thomas // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 2. S. 930-959.

[11] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. P. 101–102; *Josua M., Eißler F.* Das arabische Kindheitsevangelium // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 2. S. 963-982.

Следующий апокриф, *Книга Иосифа Плотника*[12], скорее всего, также вдохновлена *Протоевангелием.* В качестве своеобразного противовеса многочисленным апокрифическим историям, окружившим жизнь Пресвятой Богородицы, данный текст подробно рассказывает об истории жизни и смерти Иосифа Обручника. Несмотря на то, что первоначальным языком апокрифа, по всей видимости, являлся греческий, самые ранние дошедшие до нас копии *Книги Иосифа Плотника*, написаны на двух основных диалектах коптского (бохаирском и саидском) и арабском языках. Существование переводов текста на оба главных коптских диалекта является основным доводом в пользу датировки книги IV–V веком, что свидетельствует о том, что почитание св. Иосифа началось на первых этапах формирования литургического календаря.

Книга Иосифа Плотника, за исключением вступления, представляет из себя повествование от лица Самого Спасителя, Который рассказывает Своим ученикам о жизни и кончине «человека, именем Иосиф, родом из Вифлеема», Его «отца по плоти». В тексте неоднократно подчеркивается несколько важных характеристик личности св. Иосифа. Он — благочестив и праведен, так что даже когда его душа отделяется от тела, забрать ее в Царствие Небесное приходят два Архангела, Михаил и Гавриил (XXIII), а Божия Матерь с любовью прикладывается к его охладевшим ногам (XX). Он, несомненно, рассматривается автором апокрифа как глава семейства, несущий на себе груз попечения как о материальном, так и о духовном благоденствии его членов. Во время жизни в доме Иосифа, Спаситель называет его отцом также, как он называет Марию Своею Материю, и подчиняется им обоим во всем, что они приказывают, оказывая им «великое почтение» (XI).

Наконец, Иосиф — человек, для которого обязанность своими руками зарабатывать хлеб для своей семьи является священной. Переходя от описания одного биографического этапа к другому, автор *Книги Иосифа Плотника* каждый раз не забывает упомянуть о трудах, которые несет св. Иосиф, занимаясь своим ремеслом плотника, «никогда не получая пропитания от чужих трудов» (IX).

Последний из рассматриваемых нами апокрифов, *Евангелие Рождества Марии*[13], возник предположительно в V–VI вв., однако форму, в которой этот текст дошел до сегодняшнего дня, он обрел в период правления Каролингов. Текст апокрифа представляет собой развитие ранних глав *Псевдо-Матфея* (о чем и упоминается в IX гл.) и во многом может быть охарактеризован как латинская версия той информации, которая на Востоке существовала в форме *Протоевангелия.*

Небольшое по содержанию, *Евангелие Рождества Марии* не предоставляет много информации о св. Иосифе. Он предстает перед читателями милосердным и благочестивым человеком, который, несмотря на, как ему кажется, нанесенную ему рану, не желает причинить вред своей Обручнице. Но, узнав от Ангела тайну происходящего, он принимает Марию в свой дом и живет с Ней в целомудрии и праведности.

Таким образом, рассмотренные в докладе апокрифы восполняют наше знание о св. Иосифе рассказами о различных этапах начала евангельской истории, но в особенности о принятии св. Иосифом из Храма в свое попечение Пречистой Девы, его духовном борении перед ангельским благовещением, бегстве Св. Семейства в Египет и обстоятельствах смерти обручника Божией Матери. Апокрифические тексты во многом развивают уже обозначенный каноническими Евангелиями образ Иосифа, дополняя историю многосложными, полными удивительных событий рассказами, в которых св. Обручник в большинстве случаев оказывается важным и необходимым «слепым» инструментом событий Воплощения.

---

[12] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1993. P. 112–114; *Kaiser U. U.* Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 1. S. 308-342.

[13] Подробная библиография изданий оригинального текста, переводов и исследований апокрифа: *Elliott J.* The Apocryphal New Testament. Oxford, 1993. P. 120–121; *Markschies C.* Die „Geburt Mariens“// Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. Teilband 1. S. 416-419.

Источники и литература

1. *Грицевская И.* Индексы истинных книг / И. Грицевская. — СПб., 2003.
2. *Мещерская Е.* Апокрифы / Е. Мещерская // Православная Энциклопедия. — М., 2001. — Т. III. — С. 50.
3. *Свенцицкая И.* Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии / И. Свенцицкая. — М., 1996.
4. *Ehlen O.* Das Pseudo-Matthäusevangelium / O. Ehlen // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. — Teilband 2. — S. 983-1002.
5. *Elliott J.* A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives. (New Testament Tools and Studies, 34) / J. Elliott. — Leiden: Brill, 2006. — P. 12.
6. *Elliott J.* The Apocryphal New Testament / J. Elliott. — Oxford, 1993.
7. *Fitzmyer J.* Saint Joseph in the New Testament / J. Fitzmyer // Josephinum Journal of Theology. — 2000. — Vol. 7. — № 1–2. — P. 18–30.
8. *Giamberardini G.* San Giuseppe nella tradizione copta / G. Giamberardini. — Cairo, 1966.
9. *Josua M., Eißler F.* Das arabische Kindheitsevangelium / M. Josua, F. Eißler // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. — Teilband 2. — S. 963-982.
10. *Kaiser U. U.* Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann / U. U. Kaiser // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. — Teilband 1. –S. 308-342.
11. *Kaiser U. U., Tropper J.* Die Kindheitserzählung des Thomas / U. U. Kaiser, J. Tropper // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. — 2012. –Teilband 2. — S. 930-959.
12. *Markschies C.* Die „Geburt Mariens“ / C. Markschies // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. 2012. — Teilband 1. — S. 416-419.
13. *Pellegrini S.* Das Protoevangelium des Jakobus / S. Pellegrini // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. — 2012. — Teilband 2. — S. 903-929.

Г. В. Муреня

ТОЛКОВАНИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ СОБЫТИЙ РАСПЯТИЯ И ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

Весь XIX в. был ознаменован появлением в протестантских кругах западной библеистике обширной критики Христианских догматов и Священного Писания. Критики отрицали реальность чудес в Священном Писании, реальность Воскресения Иисуса Христа, правдивость Евангельских свидетельств и т. п.[1]. Это движение получило название — либеральная христианская теология. Несмотря на популярность данного движения, у него появилось ряд оппонентов, в том числе и отечественные исследователи Священного Писания. Основные положения либеральной теологии включают в себя:

1) невозможность познания разумом высшей Реальности;
2) христианство как и другие религии можно исследовать средствами исторической науки;
3) невозможность Божественного Откровения;
4) Иисус был совершенным Человеком, Который положил начало религии, без догматов и которая впоследствии была затемнена церковыным богословием;
5) богословие должно изучать только исторические основы христианства[2].

В 1920-х гг. на западе в среде протестантских богословов сложилось движение оппозиционное по отношению к либеральной теологии — диалектическая теология (или «экзистенциальная теология» или «теология кризиса» или «неоортодоксальная теология»)[3]. Основными представителями этого движения были: К. Барт, П. Тиллих, Э. Бруннер, Р. Бультман (их толкования и будут разобраны в данном докладе). Они пресекли попытки свести христианство к морали, культу или идеям социального равенства, выступив против приспособления ее к потребностям современной цивилизации, и призв вернуться к первоосновам Реформации. На диалектическую теологию оказывал большое влияние экзистенциализм[4].

Изучение идей представителей диалектической теологии может быть полезно для толкователей Священного Писания в перенимании или частичном использовании их опыта экзегезы. Проследить основные идеи и взгляды представителей диалектической теологии можно через толкования ими принципиальных событий для всех христиан — событий Распятия и Воскресения Господа Иисуса Христа.

Глеб Владимирович Муреня, чтец — СПбДА, магистратура, 1 курс.

[1] *Алексеев А. А., Лявданский А. К., Неклюдов К. В.* Библеистика // Православная Энциклопедия / URL: www.pravenc.ru/text/149119.html (дата обращения 01.02.2018).

[2] *Мень А., прот.* Библиологический словарь. В 3 т. Т. II. — М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. — С. 128-129.

[3] См.: *Войцель К.* Диалектическая теология // Католическая энциклопедия. В 4 т. Т. I. М.: Издательство францисканцев, 2002. — С. 1626.

[4] См.: *Гараджа В. И.* Диалектическая теология Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I. М.: Мысль, 2010. — С. 654-655.

Карл Барт (1886-1968)

Для Карла Барта Иисус есть Христос — подлинный Бог[5] и подлинный Человек[6]. Он считает событие Крестной жертвы и Воскресения Иисуса Христа реальностью, которые имели огромное значение для всего человечества.

Барт толкует событие распятия, как жертву и вознесение Христа от земли: «именно это унижение, — пишет Барт, — человеческая экзистенция Иисуса во плоти есть Его собственная, свободная и подлинно покорная воля иного. <…> Он Агнец, чья кровь проливается, Агнец, предназначенный в жертву «еще прежде создания мира» (1 Петр 1:19-20)»[7]. На кресте Иисус Христос взял на себя грех каждого человека[8].

Барт указывает на то, что Господь «предал себя для того, чтобы нести божественно справедливые последствия человеческого греха»[9]. Барт замечает кажущуюся для многих несправедливость Бога в Ветхом Завете, когда «человеку приходится безропотно сносить от Него»[10] горькие страдания. Противопоставленность Бога и человека устраняется в Новом Завете Крестной жертвой и предваряющими событиями страстей Господних, где Бог сам заступает на место древних страдальцев и добровольно принимает на Себя всю горечь их страданий. Для Барта Крестная жертва Иисуса Христа становится последним словом древней истории и первым словом новой, в новом откровении, что «все люди всех времен и пространств, фактически имеют в Нем (в Иисусе Христе) дело с Богом — что есть тайна Его экзистенции»[11].

Мы можем увидеть как близко толкование К. Барта с толкованиями отцов церкви. Что же нового дает швейцарский теолог? Надо сказать, что во время написания его трудов наиболее популярной была либеральная теология, которая, перестав задумываться над содержанием, занялась исключительно формой. С одной стороны К. Барт обращает внимание на смысл, на идею, на посыл Евангелия. С другой же пытается объяснить эту Благую Весть языком современной философии при этом, ничуть не смущаясь прибегать к иррациональным методам объяснения Божественных действий. При том за иррациональностью следует понимать неспособность человека понять способа и сущности Божественного акта (но не цель!), что в свою очередь упраздняется сущностной несравнимостью.

Рудольф Бультман (1884-1976)

Не мог пройти тему Распятия и Воскресения Иисуса Христа известный библеист и богослов Рудольф Бультман. По его мнению события в Новом Завете описываются на мифологическом языке. Миф — это не сказка, он имеет определенный смысл. Но для того чтобы найти этот смысл необходимо избавиться от мифологического наслоения. Такой процесс Бультман называет демифологизацией. Критерием для выборки мифических элементов, по мнению Бультмана, является современная наука. Поэтому для него все чудеса в Новом Завете — миф. Но какой тогда смысл несут в себе события Распятия и Воскресения?

Бультман пишет, что крест Христов освобождает верующего человека от рабства греха, от неизбежности грешить. «Верить в крест, — пишет Бультман, — означает взять на себя крест Христов как свой собственный, сораспяться Христу. Крест это событие спасения, которое в своей значимости достигает «космических»

---

[5] См.: *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам М.:ББИ, 2010. — с. 241.

[6] См.: *Барт К.* Церковная догматика. В 4 т. Т. II. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. — с. 423.

[7] Там же. С. 425.

[8] См.: Там же. С. 433.

[9] См.: Там же. С. xxiv. (Предисловие).

[10] Там же. С. 438.

[11] Там же. С. 421.

измерений. Это событие не факт прошлого, но эсхатологическое событие во времени и вне времени, ибо оно, понятое в своей значимости для веры, всегда есть настоящее»[12].

Для Бультмана крест Христов с исторической точки зрения есть «освобождающий суд над людьми»[13]. Вместе с тем Бультман отрицает понимания креста Иисуса Христа в значении «некоей теории сатисфакции или жертвоприношения»[14].

Воскресение Иисуса Христа он видел не в реальном факте в возращения к жизни, а в распространяющимся слове проповеди, слове Благой Вести о примирении Бога и человека[15].

Для Бультмана Бог реально существует. Однако в попытке объяснить Божественное откровение современному обществу или самому себе на современном языке, он упустил самое важное. Ап. Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17). В событии Воскресения Иисуса Христа верующие видят надежду на свое собственное воскресение, на жизнь вечную. Отрицая факт Воскресения, у человека не остается никакой надежды и, в конечном счете, он утрачивает смысл своего существования.

Однако Бультман поднял важную тему — тему встречи с Иисусом Христом. Действительно на страницах Священного Писания мы встречаемся с Господом. И встреча эта очень откровенная, ведь читателем слышит Иисуса Христа не только на общественной проповеди, но и в узком круге учеников.

Пауль Тиллих (1886-1965)

Пауль Тиллих пишет «Все мифологические элементы Библии, вероучения и литургии следует признать мифологическими, однако надо сохранить их в их символической форме и не пытаться найти им наукообразную замену. <…> Если Христос — трансцендентное, божественное существо — возникает в полноте времени, живет, умирает и воскресает, то перец нами исторический миф. <…> Оно [Христианство] есть сломанный миф, но все же миф»[16]. Может показаться, что мнение Тиллих П. ничуть не отличается от мнений либеральных теологов, однако следует обратиться к тем терминам, которые он использует.

Для Тиллиха Христос через Крест и Воскресение явил главным образом «Новое Бытие». «Новое Бытие» — это сущностное бытие в условиях существования. Оно преодолевает разрыв между сущностью и существованием. «Новое Бытие» объявляет конец закону, делает человека свободным. Оно реализовывается только в личности каждого человека. Через «Новое Бытие» осуществляется преодоление греха (отчужденности человека от Бога). Искупление греха Адама означает для Тиллиха восстановление единства сущности и существования, Бога и человека. Это единство и называет Тиллих «вечным богочеловеческим единством»[17].

На самом деле подобные размышления не дают убедительных ответов. Здесь можно увидеть колебание и попытку Тиллиха «вывернуться» от церковных догматических представлений и взглядов либеральных теологов. Но в этой попытке теряются ответы на самые важные вопросы: Зачем нужно преодоление греха? К чему оно приводит? Что дает человеку «Новое Бытие»? В чем смысл его жизни? и т. д.

---

[12] *Бультман Р.* Новый Завет и мифология // Избранное: Вера и понимание. Том I—II / Пер. с нем. — М: Российская политическая энциклопедия, 2004. — С. 34.

[13] Там же. С. 34.

[14] Там же. С. 35.

[15] См.: Там же. С. 38.

[16] *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры (Лики культуры): Динамика веры. М.: Юрист, 1995. — С. 166-168.

[17] См.: *Тиллих П.* Систематическая теология. Том 2. Часть III.II Д // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния / URL: http://www.odinblago.ru/zapadnoe_bogoslovie/sis_teologiya_2/11/ (дата обращения 01.02.2018).

Эмиль Бруннер (1889-1966)

Эмиль Бруннер стоит на наиболее консервативных позициях по сравнению с другими представителями диалектической теологии.

Бруннер пишет, что Господь на Кресте явил абсолютную, всеобъемлющую самоотверженность ради нашего блага. Иисус Христос освободил нас от греха, от Закона осуждающего нас и примирил с Богом[18].

Бруннер верит в реальное Воскресение из мертвых Иисуса Христа[19]. Бруннер пытается доказать реальность Воскресения на основе свидетельских показаний участников тех событий[20].

Бруннер поднимает важную тему актуализации Благой Вести сегодня. Более того он пытается показать, что Воскресение может быть вполне реальным фактом, которому современный человек вполне может доверять.

Заключение

Диалектическая теология появилась как ответ либеральному богословию, отрицавшему основы христианской веры и подменяя их нравственными императивами. При этом либеральные теологи прикрывались маской научности. Либеральные богословы запада зашли в тупик в попытке рационализировать веру. Представители диалектической теологии постарались найти выход из этого тупика. Они показали непреложность Благой Вести, используя современный философский (экзистенциализм) и научный (история, филология) язык. Однако это движение само по себе было очень неоднородным, что и в конечном итоге привело его к распаду.

Для православных богословов и библеистов такой опыт западного богословия является очень ценным. С одной стороны, он показывает непреходящую важность постоянства догматов Правослваной церкви, без которых церковь сама по себе разрушается. С другой, показывает важность использования понятного, современного языка для проповеди и толкования Священного Писания.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. — М.: РБО, 2013. — 2050 с.
2. *Алексеев А. А., Лявданский А. К., Неклюдов К. В.* Библеистика // Православная Энциклопедия / URL: www.pravenc.ru/text/149119.html (дата обращения 01.02.2018).
3. *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам М.:ББИ, 2010. — 306 с.
4. *Барт К.* Церковная догматика. В 4 т. Т. II. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. — 712 с.
5. *Войцель К.* Диалектическая теология // Кат. Энц. В 4 т. Т. I. М.: Издательство францисканцев, 2002. — 1908 с.
6. *Мень А., прот.* Библиологический словарь. В 3 т. Т. II. — М.: Фонд им. Александра Меня, 2002. — 560 с.: ил.: карт.
7. Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: преде. В. С. Степин, заместители преде: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — М.: Мысль, 2010. — 744 с.

[18] *Brunner, Emil.* Dogmatics: Vol. II Philadelphia,: Westminster Press, 1952. — P. 363-364.
[19] *Brunner, Emil.* Dogmatics: Vol. II Philadelphia,: Westminster Press, 1952. — P. 363.
[20] *Brunner, Emil.* Dogmatics: Vol. II Philadelphia,: Westminster Press, 1952. — P. 370

8. *Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. Том I—II / Пер. с нем. — М: Российская политическая энциклопедия, 2004. — 752 с.

9. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры (Лики культуры). М.: Юрист, 1995. — 479 с.

10. *Тиллих П.* Систематическая теология. Том 2. Часть III.II Д // Православная Электронная Библиотека Одинцовского благочиния / URL: http://www.odinblago.ru/zapadnoe_bogoslovie/sis_teologiya_2/11/ (дата обращения 01.02.2018).

11. *Brunner, Emil.* Dogmatics: Vol. II Philadelphia,: Westminster Press, 1952. — p. 408.

С. В. Соловьев

ПОЛЕМИКА ХРИСТА С ФАРИСЕЯМИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ЗАПАДНЫХ НОВОЗАВЕТНЫХ УЧЕНЫХ

Вплоть до появления критических библейских исследований в конце XIX в., вопрос о полемике Иисуса Христа со Своими современниками в основном решался исходя из апологетических либо гомилетических соображений: в целом полемика рассматривалась как обличение Христом фарисейского иудаизма, что обострялось критикой закостенелого религиозного истеблишмента, погрязшего в лицемерии, законничестве и других пороках.

С развитием библейских исследований такой подход продолжает существовать, но уже за пределами основных научных дискуссии о сущности евангельской полемики. В центре обсуждения оказались такие темы, как «Христос и закон», «Христос и Галаха», харизматическое поведение Христа, столкновение керигмы Христа и учения иудаизма.

Вопрос о полемике И. Иеремиас рассматривает в ключе «Христос и закон», «Христос и Галаха», Э. П. Сандерс и Т. Н. Райт в основе полемике видят столкновение керигмы Христа и учения иудаизма, только по-разному определяют это столкновение.

Вопрос о полемике сначала будет рассмотрен у выдающегося немецкого ученого XX в. Иоахима Иеремиаса (1900–1979 гг.), известного как лютеранский богослов, специалист по ближневосточным исследованиям и профессор Нового Завета[1]. В своем фундаментальном труде «Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса» И. Иеремиас был одним их первых, кто довольно убедительно указал на радикализацию Иисусом Торы (в некоторых случаях отмена заповедей) и критику Галахи как причину полемики, а также связал конфликт и враждебное отношение к Иисусу с последующей Его казнью. Следует отметить, что некоторые утверждения о фарисеях Иеремиаса были поставлены Сандерсом Э. П. под сомнение, а именно, его понимание «перушим» и «ам ха–арец», утверждение о следовании фарисеями священническим предписаниям чистоты и др. Подобные дискуссионные вопросы существенно не влияют на основную позицию Иеремиаса в вопросе полемики.

Согласно Иеремиасу отношение Христа к Закону не было однозначным: одни заповеди Иисус подтверждает, другие радикализирует, а некоторые отменяет. Радикализирует Христос две первые антитезы нагорной проповеди (Мф. 5:21, 27), радикально ужесточающие запреты убивать и прелюбодействовать (Исх. 20:13)[2]. И. Иеремиас выделяет несколько случаев отмены заповедей Моисея: отмена данного Моисеем разрешения разводиться (Втор. 24:1); запрет ученикам клясться (Мф. 5:33–37) и использовать ius talionis (Мф. 5:38–42); притязание на «восполнение» Торы т. е. на завершающее откровение (Мф. 5:17)[3]. Относительно последнего, Иеремиас уточняет, что для современников Иисуса притязание на «восполнение» Торы выглядело как девальвация Торы,

---

Сергей Викторович Соловьев — СПбДА, аспирантура, 2 курс.

[1] Подробнее о биографии и научной деятельности И. Иеремиаса см.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Т. 21. С. 252-253.

[2] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса М.: Восточная литература, 1999. С. 229.

[3] Там же. С. 229-230.

но у Христа речь идет не о нарушении закона, а о его восполнении до той полноты, которая откроется в последние времена[4].

Что касается Галахи (устного предания), Иеремиас убежден, что Иисус ее отвергает, и притом радикально. Отвержены Иисусом раввинистические предписания относительно субботы в истории со срыванием колосьев учениками в субботу (Мк 2,27) и в истории исцеления человека с иссохшей рукой (Мк 3,4). Галахические предписания препятствуют исполнению заповеди любви, в ответ Христос формулирует общий принцип, согласно которому благополучие человека выше предписаний: «суббота для человека, а не человек для субботы»[5].

Отвергает Иисус и раввинистическую систему предписаний относительно чистоты, это относится к фарисейским предписаниям ритуального омовения рук перед едой (Мк. 7:1–8, Лк. 11:38). Иисус отвергает Галаху потому, что все ее предписания дело рук человеческих и противоречат заповеди Божьей, ставят казуистику выше любви (примером служит право о корване Мк.7:9)[6].

«Его критика Торы, связанная с провозглашением конца культа (имеется ввиду пророчество о разрушении храма, а не отказ от культа — *С. С.),* его отказ признать Галаху и его притязание на возвещение последней воли Бога были главной причиной выступления против него вождей народа, непосредственным поводом для которого послужило очищение храма. Они считали Иисуса лжепророком. Это обвинение привело его на крест»[7].

Следующий ученый, предложивший свою концепцию конфликта Христа и иудеев, это Эд Пэриш Сандерс (р. 1937) — один из крупнейших американских ученых-новозаветников XX века, концепции и методы которого во многом определили облик современной библеистики[8]. Многие выводы И. Иеремиаса были критически осмыслены Сандерсом.

Ученый нащупал две основные точки конфронтации — акция в Храме и весть Христа о грешниках[9]. Акция в храме — это история об изгнании покупающих и продающих, предположительно, во дворе язычников при храме, известная больше как «очищение» храма (Мф. 21:12-13; Мк. 11:15-19; Лк. 19:45-46; Ин. 2:13-17).

Согласно Сандерсу, большинство подходов к акции в храме, так или иначе, связаны с идеей «очищения» храма, что, по его мнению, ошибочно, в силу того, что акция направлена не на злоупотребления, а на самое необходимое для жертвоприношения — торговлю. Функционирование храма невозможно представить без торговли жертвенными животными, для жертвоприношений необходимо доставлять подходящих животных. Согласно Сандерсу, акцию в храме нужно рассматривать в связи с последующими угрожающими высказываниями о разрушении храма (Мк. 13:1; Мф. 25:2). Он заключает, что жест Христа в храме не направлен против установленного порядка, тем более против храмового культа, но был угрожающим жестом в глазах иудеев для самого храма: «Выступать против того, что необходимо — не значит выступать против существующей практики»[10]. Здесь нужно заметить, что Сандерс не считает слова «дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21:12) аутентичными, но как позднее объясняющее замечание. Видимо, поэтому Сандерс исключает понимание акции как «очищение» храма. В этом вопросе ученый расходится с большинством как древних, так и современных комментаторов этого места.

---

[4] Там же. С. 230.

[5] Там же. С. 232.

[6] Там же. С. 233.

[7] Там же. С. 234.

[8] *Осипов Д. Б.* Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса Скрижали 10, 2015, с. 129-144.

[9] *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса М.: Восточная литература, 1999. С. 374.

[10] Там же. С. 92.

Определив акцию в храме как выпад непосредственно на сам храм, а не на культ, Сандерс обращает внимание на исключительную роль, какую играл храм в жизни иудеев, для того чтобы связать акцию в храме с казнью Христа. У Иосифа Флавия есть рассказ о том, как Гай Калигула намеревался установить в Иерусалимском храме свою статую, когда об этом стало известно в Иудее, то десять тысяч евреев решили покончить с собой, чем допустить исполнение намерения императора. Похожее сообщение об этом событии есть у Филона Александрийского, с тем отличием, что евреи угрожали восстанием в масштабах империи. Кроме того, Иосиф Флавий повествует о священниках, которые предпочли умереть, но не отказаться от своих религиозных обязанностей во время Иудейского восстания 66–73 гг. н. э. Угроза храму могла породить бунт среди евреев, так, будто это была угроза всей общности народа еврейского. «Верность и преданность храму, — пишет Сандерс, — это специальный аспект верности и преданности закону, но внушительный и прекрасный храм, на содержание которого десятки тысяч платят налоги, заслуживает особой верности»[11]. Отсюда ученый заключает, что «незначительный жест против храма мог породить сильную враждебность»[12].

Вторым поводом для конфликта между Христом и иудеями, согласно Сандерсу, послужила весть Христа о том, что грешники будут в царстве. Согласно общепринятому взгляду, новозаветные «грешники» — это перевод с иврита *«решаим», что значит* «нечестивые», и относится к тем, кто грешит преднамеренно и отвратительно и кто не раскаялся. Термин «грешники» обычно применяется к ростовщикам и, видимо, мытарям[13].

Согласно закону Моисееву, от согрешившего требовалось возмещения убытков и принесения жертвы в знак раскаяния. Христос общался с грешниками (Мк. 2:16 и др.) и призывал их в Царство Небесное: «Я пришел призвать не праведных, но грешных» (Лк. 5:32). Христос явно не требовал от грешников возмещения убытков и принесения жертвы, поэтому, по мысли Сандерса, выглядел как человек, оспаривавший адекватность договора Бога с Моисеем[14]. Это не было открытым выступлением против заповедей Закона, но приглашением, в котором эти требования не обязательны. Кроме того, каждый соблюдающий заповеди мог быть оскорблен учением Христа о том, что сборщики податей и блудницы войдут в царство раньше праведных (Мф. 21:31).

В целом, говоря о конфликте Христа с иудеями, Э. П. Сандерс переносит акцент с традиционной проблематики «Христос и закон» и «Христос и фарисеи» в более широкий контекст «Христос и иудеи».

Томас Николас Райт (р. 1948) один из ведущих библеистов и богословов современности, профессор Нового Завета в Оксфордском и Кембриджском университетах, как и многие современные исследователи, например, Сандерс критикует распространенный взгляд на полемику в ключе «Христос и закон». Согласно Райту, Христос не критиковал закон, но призывал следовать за Ним, что в свете исполнения обетований Писания главенствующее место Торы релятивируется: «Ревностные современники Иисуса сказали бы: Тора — безошибочный показатель верности Богу Израилеву и Его Завету. Иисус говорил: важно, чтобы человек следовал за Мной»[15]. Эсхатологическая керигма Христа, согласно Райту, оказалась несовместимой с ожиданиями многих Его современников, что послужило причиной враждебного отношения к Христу и крестной казни: «Именно эсхатологическая программа Иисуса подтолкнула Его к конфликту со многими современниками, а, в конце концов, и к действиям, приведшим к Его смерти».

Если Сандерс ядром полемики считал акцию в Храме и весть Иисуса о спасении грешников, то Райт проблематику полемики переводит в область эсхатологии.

---

[11] *Сандерс Э. П.* Иисус в контексте иудаизма пер. с анг. А. Л. Чернявского. М., 2012. С. 519.
[12] Там же. С. 346.
[13] Там же. С. 231.
[14] Там же. С. 347.
[15] *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. Пер с англ. Г. Ястребова, М.: ББИ, 2004. С. 346.

Конфликт Иисуса Христа с его еврейскими современниками Райт формулирует как «конфликт альтернативных политических программ, вызванных альтернативными эсхатологическими верованиями и чаяниями»[16]. Христос бросил вызов национальным символам–ориентирам, таким как суббота, пищевые запреты, и, в конечном итоге, храм, однако, это было не выступлением против Торы, но альтернативное понимание судьбы и предназначения Израиля.

Райт определяет школу в течении фарисеев, которая могла принимать активное участие в полемике — это последователи Шаммая или шаммаиты, влиятельные до 70 г. н. э. Шаммаиты по многим религиозным вопросам были строже последователей Гиллеля. Проанализировав исторические упоминания о шаммаитах, Райт заключает, что для них «ревность по Господу означала верность по Торе». Приоритетные направления деятельности шаммаитов — препятствие паганизации Израиля и подготовка сбросить языческое иго. «С точки зрения фарисеев–шаммаитов, — пишет Райт, — наступление Царства Господня предполагает поражение язычников и национальное освобождение. Иисус же говорил, что Царство предлагается как раз тем, кто покается в подобных устремлениях. Поэтому столкновение Иисуса с фарисеями было неизбежным»[17].

В отличие от Сандерса Райт не отрицает, что типично иудейские правила об обрезании, субботе и пище были связаны с полемикой, конечно, не напрямую, но косвенно. Перечисленные правила, способствовали отделению Израиля от языческих народов, такая «ревность», ведущая Израиль к катастрофе, по мнению Райта, была объектом критики Христа.

Если Сандерс в спорах о субботе отмечает галахическую проблематику, то Райт настаивает на эсхатологической программе Иисуса Христа, в пределах которой ключевые моменты традиционного богословия и традиционных чаяний Иисус подвергает радикальному переосмыслению. В подтверждение Райт приводит рассказ об исцелении согбенной женщины (Лк. 13:10–17) (схожим по смыслу является рассказ об исцелении больного водянкой Лк. 14:1–6). В случае с исцелением в субботу согбенной женщины Райт отмечает акцент апостола Луки на восстановлении Израиля. Не случайно исцеление происходит в субботу, потому что Христос своим действием подчеркивает, что суббота — это время не только отдыха, но и время освобождения от рабства, поскольку дочь Авраамова, которую сатана восемнадцать лет держал связанной, должна быть в субботу освобождена от пут.

Споры о пищевых запретах в Мк. 7 и Мф. 15. Райт рассматривает через призму своей концепции «столкновение эсхатологических символов». Христос очередной раз разбивает стереотипное восприятие своих современников и выступает как интерпретатор Писания. Распространенный стереотип того времени — это мнение, что соблюдение внешней чистоты один главных атрибутов принадлежности и верности к иудаизму. «Иисус, — пишет Райт, — оспаривает право фарисеев мерить верность собственными истолкованиями Торы. Он говорит, что его интерпретация верна, а их — ошибочна».[18] Христос, говоря: «не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15:11), утверждает то, что было желанием еврейских пророков: истинная чистота — это чистота сердца, к которой не имеют отношения обычные законы чистоты. Райт отмечает, что Христос не стал открыто отменять Богом данные пищевые запреты, поскольку это могло вызвать сильное недовольство, народ хранил в памяти подвиг маккавейских мучеников, но облек свое учение в загадочную фразу (Мф. 15:11).

Христос бросил вызов также и традиционному отношению к семье. В еврейской культуре верность семье имела очень высокую ценность, например, обязанность похоронить должным образом близкого родственника по своей значимости опережала почти все другие обязанности. Приведенные выше места из Евангелий

[16] Там же. С. 354.
[17] Там же. С. 348.
[18] Там же. С. 359.

бросают шокирующий вызов еврейскому миру. Для Иисуса принадлежность к семье сама по себе не имеет ценности по сравнению с вестью о Царстве: «Верность себе как приоритетную по отношению к верности семье, которую в Древнем мире требовали повсюду и которая была одним из основных еврейских культурно–религиозных символов идентичности»[19]. Согласно Райту, Христос создавал вокруг себя альтернативную семью.

Таким образом, рассмотрев основные концепции евангельской полемики, можно сделать несколько выводов. Во-первых, все концепции связывают полемику с враждебным отношением иудеев ко Христу и Его казнью. Во-вторых, наблюдается смещение дискуссии от новозаветной проблематики «Христос и закон или Галаха», в сторону социального и культурного анализа, который отвечает на вопрос: «Какие действия и утверждения Иисуса могли задеть иудеев?». В-третьих, упомянутые концепции, следуя общей либеральной мысли в библеистике, сформулированы по реконструкциям исторического, литературного и культурного контекстов, без учета догматической веры Церкви в божественную природу Иисуса Христа (в процессе исследования, а не в мировоззрении исследователя), что, на мой взгляд, учитывая все достижения, несколько сужает и обедняет библейские исследования.

Источники и литература

1. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Т. 21. С. 252-253.
2. *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Ч. 1: Провозвестие Иисуса М.: Восточная литература, 1999.
3. *Осипов Д. Б.* Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса Скрижали 10, 2015.
4. *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. Пер с англ. Г. Ястребова, М.: ББИ, 2004.
5. *Сандерс Э. П.* Иисус в контексте иудаизма пер. с анг. А. Л. Чернявского. М., 2012.

[19] Там же. С. 365.

А. О. Чирикова

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ СОГЛАСНО ПРОТОЕВАНГЕЛИЮ ИАКОВА

Священное Писание и Священное Предание являются основой православного вероучения. Предание несет в себе не только канонические, литургические, художественные, архитектурные традиции церковной ойкумены, но также порой дополняет сведения, которые не нашли своего отражения в Священном Писании. Одним из таких важных событий истории Христианской Церкви, которое получило свое развитие в Предании Церкви, является жизнеописание Пресвятой Богородицы. Сведения, содержащиеся в Священном Писании Нового Завета не являются достаточно информативными. Оттуда мы не можем узнать ни обстоятельств Рождества Пресвятой Богородицы, ни о ее Введении во храм, ни о ее жизни после Пятидесятницы. Одним из источников Священного Предания, содержащим сведения о жизни Богородицы является «Протоевангелие Иакова». Подробному анализу этих сведений и будет посвящен данный доклад.

В тексте говорится, что автор книги — это апостол Иаков, «брат Господень» и сын Иосифа Обручника от первого брака[1]. Название «Протоевангелие Иакова» достаточно позднее и было введено в научный оборот в XVI в. первыми издателями греческой версии источника М. Неандером и Г. Постелем[2]. Исследователи считают, что подлинным названием этого апокрифа было или «Рождество Марии» или «Откровение Иакова»[3]. Временем написания принято считать II в., так как текст источника знал Ориген. Однако, самый ранний папирус (V папирус Бодмера), на котором сохранился текст Протоевангелия под заголовком: «Рождение Марии. Откровение Иакова» датируется III в[4]. Предположительно, оригинал был написан на греческом языке[5]. Так как автору текста была плохо известна география Палестины, исследователи считают, что наиболее вероятным является происхождение текста из Египта или Сирии[6]. Форма рассказа тесно связана с древнееврейской письменностью. Церковь никогда не запрещала для чтения «Протоевангелие Иакова», а наоборот, говорила о нем как о писании, полезном для чтения[7].

Анна Олеговна Чирикова — БГУ, бакалавриат, 2 курс.

[1] Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко. — Москва: Мысль, 1989. — С. 127.

[2] *Мещерская, Е. Н.* Протоевангелие Иакова в сирийской традиции / Е. Н. Мещерская // Вспомогательные исторические дисциплины: сб. ст. / Археографическая комиссия РАН ; зам. отв. ред. М. П. Ирошников. — Санкт-Петербург, 2007. — С. 13.

[3] *Квливидзе Н. В.* Иакова Протоевангелие / Н. В. Квливидзе // Православная энциклопедия : [в 48 т.] / Правосл. энцикл. : под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. — Москва, 2009. — Т. 20. — С. 567.

[4] *Мещерская Е. Н.* Протоевангелие Иакова в сирийской традиции / Е. Н. Мещерская // Вспомогательные исторические дисциплины: сб. ст. / Археографическая комиссия РАН ; зам. отв. ред. М. П. Ирошников. — Санкт-Петербург, 2007. — С. 14.

[5] Там же.

[6] *Квливидзе Н. В.* Иакова Протоевангелие / Н. В. Квливидзе // Православная энциклопедия : [в 48 т.] / Правосл. энцикл. : под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. — Москва, 2009. — Т. 20. — С. 568.

[7] *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории/Б. Г. Деревенский. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. — С. 163.

В христианской традиции «Протоевангелие Иакова» считается не только самым ранним, но и самым известным[8].

Термин «Протоевангелие» означает, что описываемые в нем события происходят до того времени, которое охватывают Евангелия. Протоевангелие в его нынешнем виде имеет 3 части: жизнь Марии до рождения Иисуса (1-16 главы), история рождения Иисуса (17-21 главы) и сообщение о детоубийстве в Вифлееме и о мученической смерти Захарии (22-24 главы). 25 глава является эпилогом книги. Основная идейная линия источника — это жизнеописание Пресвятой Богородицы.

Протоевангелие начинается с повествования о родителях Богородицы — богатом человеке Иоакиме и его жене Анне. «Наступил великий день Господень, когда сыны Израилевы приносили свои дары»[9]. Под «великим днем Господним», возможно, понимается день первых плодов, о котором говорится в книге Чисел: «И в день первых плодов, когда приносите Господу новое приношение хлебное в седмицы ваши, да будет у вас священное собрание; никакой работы не работайте» (Чис. 28:26). Или же это мог быть День Очищения (Йом-Кипур), который был днем праздничного собрания, поста и отдыха от работы. В этот день первосвященник совершал пред Господом очищения не только своих грехов, но и грехов всего народа. И во время этого праздника некий Рувим запрещает Иоакиму приносить дары по той причине, что он «не создал потомства Израилю». После этого Иоаким очень огорчился и, посмотрев родословие 12 племен народа, увидел, что все праведники оставили потомство Израилю. Он решил уйти в пустыню, чтобы молиться и поститься там 40 дней и 40 ночей. Согласно источнику, Анна плачет и рыдает, приговаривая: «Оплачу мое вдовство, оплачу мою бездетность»[10]. Однако когда наступает уже выше упоминаемый «великий день Господень», служанка Анны сказала, что ей нельзя печалиться в этот день, что ей нужно украсить свою голову, одеть брачные одежды и пойти в сад. Анна так и сделала. В саду, сидя под лавром, она начала молиться Господу, говоря: «Бог моих отцов, благослови меня и внемли молитве моей, как благословил Ты Сарру и дал ей сына Исаака»[11]. В отчаянии она сравнила себя с птицами небесными, тварями бессловесными, водой, землей и пришла к выводу, что она хуже всех их, так как все они имеют потомство. И вот ей явился ангел Господень и сообщил, что она зачнет и родит. В радости Анна пообещала посвятить этого ребенка Богу. В это же время Иоаким также получил откровение от ангелов о том, что его жена родит.

Сюжет о бесплодии уже пожилых людей, которое являлось для них огромным горем, об их молитве к Богу, о том, что в старости совершается чудо и у них рождается ребенок — воплощен в целом ряде ветхозаветных повествований. История Иоакима и Анны наиболее близка с историей родителей пророка Самуила — Елкана и Анны. Мать пророка Самуила, как и мать Пресвятой Богородицы дала обет посвятить своего ребенка Богу. И после рождения Марии ее мать произнесла благодарственную молитву, которая также имеет параллели с книгой пророка Самуила. Поэтому, вероятно, данный сюжет Протоевангелия был основан на ветхозаветных текстах.

Текст источника сообщает, что когда Марии исполнилось шесть месяцев, ее мать пробовала ставить ее на землю, чтобы проверить, будет ли она ходить, и увидев, что она ходит, взяла ее на руки и сказала: «Жив Господь Бог мой, ты не будешь ходить по этой земле, пока я не введу тебя в храм Господень»[12]. После этого ей отвели отдельное место в спальне, где за ней ухаживали непорочные девы. Когда ей исполнился год, Иоаким устроил пир, на котором ее благословили первосвященники.

---

[8] Evangelia infantiaeapocrypha: Apokryphe Kindheitsevangelien / übers. und eingeleitet von Gerhard Schneider.-Freiburg; Basel, Wien; Barcelona; Rom; NewYork : Herder: , 1995. — 21 с.

[9] Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко .- Москва: Мысль, 1989. — С.117.

[10] Там же.

[11] Там же, с. 117-118.

[12] Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко .- Москва: Мысль, 1989. — С. 119.

В трехлетнем возрасте Иоаким и Анна исполнили обет и отвели Марию в храм. Там ее встретил первосвященник. Когда он посадил ее на третью ступень у жертвенника, на нее сошла благодать Господня. Пока Мария жила в храме, «как голубка», пищу ей приносил ангел, что говорит об «особом» теле и об «особой» телесной жизни Марии. В этом видится гностическое влияние. Автор текста переносит на Марию идеи, которые применялись гностиками к образу Христа. Например, гностик Валентин, по свидетельству Климента Александрийского говорил, что Христос питался особым образом, не перерабатывая пищу[13].

Когда Мария достигла брачного возраста, первосвященник Захария, по решению других священников отправился молиться в Святая Святых, где ему явился ангел и сообщил, что из народа израильского должен быть избран вдовец, который будет заботиться о Марии, сохраняя Ее девство. Так в жизни Марии появляется Иосиф, который был избран благодаря знамению: из его посоха вылетела голубка.

В 10 главе произведения повествуется о собрании священников, на котором было решено сделать завесу для храма Господня. Было собрано 7 дев из рода Давида, среди которых была и Мария. После того как девиц ввели в храм Господень, слуги бросили жребий. Марии выпало ткать пурпур и багрянец. Церковные гимнографы видят в прядении пурпура мистический смысл. Так, например, прп. Андрей Критский пишет: «Яко от обращения червленицы, Пречистая, умная багряница Еммануилева внутрь во чреве Твоем плоть исткася…»[14], что означает «прядение» тела Богомладенца из крови матери. На подобное толкование указывает и ряд исследователей[15].

Сообщение о Благовещении Пресвятой Богородицы из Протоевангелия коррелирует с каноническими евангелиями. Наиболее близок данный эпизод к Евангелию от Луки (Лк. 1:26-38). Однажды Мария пошла к колодцу набрать воды, как услышала голос: «Радуйся, благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между женами»[16]. Она стала оглядываться, пытаясь понять, откуда голос. Не увидев того, кто говорил, Мария испугалась и пришла домой. Вернувшись домой, она села прясть завесу для иерусалимского храма. Тут ей явился ангел и сказал: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его»[17]. Услышав эти слова, она стала размышлять: «Неужели я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рожает?»[18]. И тогда ангел добавил: «Не так, Мария, но сила Всевышнего осенит тебя; посемуи рождаемое Святое наречется Сыном Всевышнего. И наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет народ Свой. И сказала Мария: я раба Господня; да будет мне по слову твоему»[19].

Мария закончила прясть багрянец и отнесла его первосвященнику. После этого она отправилась к своей родственнице Елизавете и осталась у нее жить на три месяца. Примечательно, что Марии тогда было 16 лет[20]. После трех месяцев, проведенных у Елизаветы, она вернулась домой, где пряталась от «сынов Израилевых», так как боялась быть обвиненной в прелюбодеянии. На шестой месяц беременности Марии вернулся Иосиф. Он опечалился и заплакал, что не сумел сохранить ее в чистоте. Иосиф решил отпустить Марию, однако был остановлен ангелом, который сказал: «…то, что в ней, от Духа Святого <…> ибо Он спасет людей Своих от грехов их»[21].

После этого к нему пришел книжник Анна, прототипом которого является евангельский первосвященник Анна, чтобы спросить, почему Иосиф не был на собрании,

---

[13] Там же, с. 109.

[14] *Андрей Критский, прп. Канон великий.* Творение святаго Андрея Критскаго Иерусалимскаго, чтомый в первую неделю поста / прп. Андрей Критский. — Санкт-Петербург, 1994. — С. 40.

[15] Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко .- Москва: Мысль, 1989. — С. 110.

[16] Там же, с. 121.

[17] Там же.

[18] Там же.

[19] Там же.

[20] Там же, с. 122.

[21] Там же.

и увидел, что Мария беременна. Анна сразу побежал и рассказал об этом первосвященнику. После этого описывается испытание, которое прошли Мария и Иосиф, чтобы доказать свою чистоту.

Затем, как и в Евангелии от Луки, Иосиф с сыновьями и Марией отправился на перепись в Вифлеем. Когда они прошли половину пути, Мария почувствовала, что скоро начнутся роды. Иосиф нашел пещеру, «чтобы скрыть позор ее» и повивальную бабку.

Интересно, что далее повествование идет уже не от 3-го лица, а от лица Иосифа. Упоминаются два персонажа, засвидетельствовавшие божественность и чудотворные свойства Иисуса с самого рождения. Это повивальная бабка и некая Саломея, усомнившаяся в том, что рожает именно «дева». Возможно, имя автор заимствовал у Евангелиста Марка, который упоминает некую Саломею среди галилейских женщин (Мк. 15:40, Мк. 16:1). Согласно «Протоевангелию Иакова» она говорит, что пока не проверит, не поверит, что родила «дева». Этим она напоминает нам апостола Фому, сказавшего: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра Его, не поверю» (Ин. 20:25). И только Саломея протянула руку, как почувствовала, что рука ее отнимается как в огне. После того как она взмолилась Богу, ей явился ангел и сказал, что если она подержит на руках Младенца, то исцелится. Саломея взяла Младенца на руки и тотчас же исцелилась[22].

Далее идет повествование о поклонении Иисусу магов, которые в синодальном переводе называются волхвами, и об Ироде. Здесь, в отличие от эпизодов Благовещения и встречи Марии с Елисаветой, автор опирается не на текст Евангелия от Луки, а на текст Евангелия от Матфея, чтобы подчеркнуть, что Иисус — Бог всех народов, в которого уверовали пришедшие издалека восточные прорицатели. На эпизоде преследования Иродом младенца, про которого волхвы говорят, что он «Царь Иудейский» история Марии и Иисуса заканчивается. Последнее, что сообщает автор Протоевангелия о Марии и Иисусе это то, что когда Мария услышала об избиении младенцев, она спрятала Христа в воловьи ясли. Здесь версия спасения Иисуса отличается от Евангелия от Матфея, где говорится, что Мария с Иисусом спаслась бегством в Египет (Мф. 2:13).

Далее следует сюжет об Иоанне Крестителе и мученической смерти его отца Захарии. Также в Протоевангелии упоминается Симеон, которого избирают на место убитого Захарии и о котором сказано, что он не умрет, пока не увидит Христа. Заканчивается текст словами Иакова, который говорит, что именно он автор данного повествования, и что он вернулся в Иерусалим после смерти Ирода[23].

Итак, мы видим, что Протоевангелие Иакова описывает события детства и юности Девы Марии, а также обстоятельства рождения Иисуса Христа. Текст данного апокрифа не противоречит каноническим Евангелиям и, следовательно, хоть он не вошел в канон Нового Завета, Церковь никогда не включала его в список запрещенных книг. Некоторые сюжеты Протоевангелия используются в иконографии. Протоевангелие было широко распространено на Востоке, о чем свидетельствуют его многочисленные переводы. Текст апокрифа лег в сюжетную и богословскую основу богородичных праздников Христианской Церкви: Зачатия праведной Анной Пресвятой Богородицы, Рождества Пресвятой Богородицы, Введения во храм Пресвятой Богородицы, а также почитания памяти Иоакима и Анны.

---

[22] Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко .- Москва: Мысль, 1989. — С. — 125.

[23] Там же, с. 127.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Москва: Российское библейское общество, 2013. — 1296 с.

2. Evangelia infantiaeapocrypha: Apokryphe Kindheitsevangelien / übers. und eingeleitet von Gerhard Schneider.-Freiburg; Basel, Wien; Barcelona; Rom; NewYork : Herder: , 1995. –379 с.

3. *Андрей Критский, прп. Канон великий.* Творение святаго Андрея Критскаго Иерусалимскаго, чтомый в первую неделю поста / прп. Андрей Критский. — Санкт-Петербург, 1994. — 144 с.

4. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии /Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; под. ред. Т. Г. Христенко .- Москва: Мысль, 1989. — 336 с.

5. *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории / Б. Г. Деревенский. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. — 430 с.

6. *Квливидзе Н. В.* Иакова Протоевангелие / Н. В. Квливидзе // Православная энциклопедия : [в 48 т.] / Правосл. энцикл. ; под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. — Москва, 2009. — Т. 20. — С. 567 — 576.

7. *Мещерская Е. Н.* Протоевангелие Иакова в сирийской традиции / Е. Н. Мещерская // Вспомогательные исторические дисциплины: сб. ст. / Археографическая комиссия РАН ;зам. отв. ред. М. П. Ирошников. — Санкт-Петербург, 2007. — С. 13 — 27.

Е. Ю. Колодный

ИСАГОГИКА 118 ПСАЛМА В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XIX–XXI вв.

Говоря о времени создания 118 псалма, некоторые зарубежные исследователи придерживались поздней датировки. Так, Ф. Гитциг и Ф. Делич придерживались мнения, что псалом 118 был написан во времена гонений Антиоха Епифана или кого-то из других Египетско-Сирийских правителей. На враждебное отношение языческого правительства, по их мнению, есть указания в стихах Пс.118:23,46,161; о наличии отступников, враждебных праведникам говорится в Пс.118:21,53,69,70,150,158[1].

С такой точкой зрения не были согласны русские библеисты. В России первым исследователем, попытавшимся опровергнуть эту точку зрения, был преподаватель древнееврейского языка СПбДС свящ. Николай Вишняков. Он признавал, что те места псалма, о которых говорят Ф. Гитциг и Ф. Делич действительно могут наводить на мысль о происхождении псалма в Маккавейскую эпоху или несколько ранее[2]. При этом исследователь отмечал, что израильтяне находились в подобных обстоятельствах и в персидский период истории Израиля. Он приводит аргументы в пользу данной точки зрения, опираясь на книги Ездры (1 Ездр.5:3,6), Неимии (4:1,7,8; 6:1-14), Эсфири, а также на сочинения Иосифа Флавия. По его мнению, кроме совпадения вышеуказанных признаков с временем Маккавеев, в содержании псалма больше нет ничего такого, что говорило бы в пользу поздней датировки. Свящ. Н. Вишняков склонялся к версии, что псалом составлен во времена Ездры и Неемии. Он объясняет это тем, что именно условия персидского периода требовали ревностного изучения и соблюдения закона Божия, а именно этому и посвящен псалом[3].

Авторы толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина полностью воспроизводят эти рассуждения свящ. Николая[4]. Проф. КазДА П. А. Юнгеров и прот. Григорий Разумовский не рассматривали вопрос подробно, однако, исходя из содержания псалма, относили время его создания также к эпохе Ездры и Неемии[5].

Иную датировку предлагал исследователь из КДА, свящ. Харисим Орда. Он относил время его создания к периоду вавилонского плена. По его мнению, псалмопевец говорит не от себя, а является выразителем чувств всего народа. Именно в плену, лишившись всех привилегий народа Божия, иудеи научились ценить закон, который презирали прежде, и крепко привязались к нему, несмотря на все соблазны идолопоклонства. Преследователи ревнителей закона — как неверующие из среды самих иудеев, так и из среды вавилонян. Начальствующие (Ср. 118:23) в особенности были недовольны, что те строго держались своего закона и этим поддерживали свою самобытность, которую они старались уничтожить[6].

В самом начале XX в. за рубежом были опубликованы несколько работ, в которых вопрос о времени написания решался по-разному. Автором одной из них был Клод Монтефьор, английский идеолог реформистского иудаизма, Он повторял в основном

Евгений Юрьевич Колодный, чтец — СПбДА, магистратура.

[1] *Вишняковъ Н., свящ.* О происхожденіи Псалтири. СПБ. 1875. С. 481.

[2] Там же. С. 481.

[3] *Вишняковъ Н., свящ.* О происхожденіи… С. 481-483.

[4] Толковая Псалтирь (с подстрочным комментарием и краткой историей). М. 2003. С. 393.

[5] *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет, книга 2. М., 2003. С. 330; Григорий Разумовский прот. Объяснение священной книги Псалмов. М.2006. С. 747.

[6] *Ириней (Орда), еп.* Руководственное пособіе къ пониманію Псалтири. Кіевъ. 1882. С. 301-302.

идеи Ю. Велльгаузена. По его мнению, текст содержит очевидные следы внутренней борьбы между эллинистами и ревностными исполнителями Закона, предшествовавшие началу гонений Антиоха Епифана[7].

Он доказывает это следующим образом. Слова «До того, как Ты наказал меня, я заблуждался, но теперь я храню слово Твое» (Пс. 118:67) являются указанием на начло гонений Селевкидов, которое прервало влияние эллинизма и оживило религиозную жизнь иудеев. Частое упоминание различных скорбей в псалме также указывает именно на эти события[8].

В словах «Я превзошел разумом всех своих учителей, потому что размышляю о Твоих наставлениях» (Пс.118:99) он видит иронию автора над греческой мудростью. Его враги — партия эллинизированных евреев, нелепо подражающих манерам и поверхностностной мудрости своих учителей и считающих Закон устаревшим (Велльгаузен)[9].

Слова «Ненавижу двоедушных людей, а Закон Твой люблю» (Пс.118:113) — указание на полемику с эллинистами. Здесь автор вновь ссылается на Велльгаузена, который утверждает, что еврейское слово סְעֲפִים созвучно с греческим σοφισταί и таким образом указывает на представителей школы скептиков[10].

Слова (они) «Твой Закон нарушили (Пс.118:126) — указание на возросшее число евреев, которые под влиянием эллинизма стали пренебрегать исполнением Закона и его нравственных предписаний[11].

По мнению же Александра Киркпатрика, гебраиста и профессора Кембриджского университета, вопрос о времени написания псалма нельзя решить с точностью. На послепленный период указывает стиль и язык. Исходя из текста, верхняя граница должна быть установлена с момента появления тех зол, с которыми боролись Ездра и Неемия (Неем. Глл. 5,6,13) и против которых выступал Малахия (Мал. 3:13-15). Между ними и 118 псалмом достаточно много соответствий в языке и мыслях. Псалом мог быть написан примерно в середине V века или позже, но до начала Маккавейской эпохи. В нем нет следов борьбы того времени, когда владение копией Торы или соблюдение обрядов иудаизма могло наказываться смертной казнью[12].

Т. Дэвис, семитолог, профессор баптистского колледжа г. Бангор (Уэльс) приводит следующие аргументы в пользу поздней датировки псалма. Во-первых, его алфавитная структура (он оставляет этот пункт без объяснения). Во-вторых, поверхностный характер псалма, указывающий на повышенное внимание именно к внешнего благочестию. В-третьих, то внимание, которое уделяется Божьему слову, соответствует периоду, называемому «scribism». Он характеризуется тем, что больший акцент делается на сохранении, толковании и изучении Закона, а не на его исполнении[13].

Согласно Т. Уиттону-Дэвису, псалом 118 представляет собой сборник изречений и пословиц, которые стилизованы под более древнюю эпоху[14]. Поднимая вопрос об источнике текста, он называет его расширенной версией Пс.18:8-11.

Несколько иной подход, по сравнению с библеистами XIX — начала XX вв., к проблеме датировки можно видеть у немецкого исследователя, работавшего уже во второй половине XX в., Ханца-Иоакима Крауса. Для её решения он прибегает к анализу источников и редакций.

Для него псалом 118, также как и для Т. Уиттона-Дэвиса, — особый сборник изречений. Что касается жанра, то он близок к **дидактической поэме**. Библеист задаётся

---

[7] *Montefiore C.* G. The Book of Psalms edited with comments and reflections for the use of jewish parents and children. London, 1901. P. 609.

[8] *Montefiore C.* G. The Book of Psalms…P. 620.

[9] Там же. С. 621.

[10] Там же. С. 621.

[11] Там же. С. 622.

[12] *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms… P. 703.

[13] *Witton-Davies T., Rev.* The Century Bible. Psalms. Vol. II. London. 1906. P. 252.

[14] Там же. С. 252.

вопросом: если этот псалом — сборник, то из каких кругов происходит его понимание термина תורה[15]?

Он синтезирует две идеи: окончательную редакцию псалма школой учителей мудрости позднего послепленного времени и идею, что псалом происходит из «девтерономистского» круга периода плена[16]. В связи с этим он предлагает разделять здесь следующие варианты понимания תורה:

1) תורה как Священное Писание;

2) תורה — Закон Божий и в особенности нормы Второзакония. В пользу этой точки зрения говорит не только использование явно юридических терминов חק и משפט наряду с תורה, но также и внутреннее содержание псалма. Богословие Второзакония и 118 псалма совпадают: Втор. 6:6,7; Нав. 1:8; Втор. 4:39; 30:14. Он видит очевидную связь между девтерономистскими кругами и пониманием תורה в псалме 118;

3) Под תורה можно также понимать и устное наставление, преподаваемое отдельным людям священниками[17].

Таким образом, по мнению Х. Крауса, Псалом 118 — сборник изречений, происходивших из разных кругов, где термин תורה мог пониматься по-разному. Авторов было много, а окончательная редакция текста была осуществлена кем-то из круга учителей премудрости. Terminus a quo — издание Второзакония. Terminus post quo — время до Иисуса сына Сирахова[18].

Вопрос авторства интересовал и исследователей первой половины рассматриваемого периода. Некоторые строили предположения о возрасте автора. Так, Ф. Делич на основании Пс. 118:9,99,100,141 делал вывод молодости псалмопевеца. Г. Эвальд на основании Пс.118: 84-87 говорил о его преклонном возрасте[19].

Гипотезу о молодости автора также разделял свящ. Х. Орда. Для него псалмопевец — выразитель совокупных переживаний всего еврейского народа, страждущего в вавилонском плену[20].

Довольно подробная аргументация в пользу юности автора предлагается в Толковой Библии под ред. Лопухина. Также как у Ф. Делича и свящ. Х. Орды за основу берётся Пс.118:9. По мнению авторов, данный подход устраняет возможность атрибуции псалма царю Давиду, поскольку Давид, родив Соломона, уже был не юношей, а зрелым мужчиной[21].

Ф. Гитциг предполагал, что автор — заключенный, коротающий время за написанием псалма[22]. Аббат Ф. Вигуру также говорит о молодости псалмопевца (Пс.118:9) и, по-видимому вслед за Ф. Гитцигом, предполагает, что псалмопевец «сокращал часы своего плена, выражая, таким образом, в алфавитных строфах, свои жалобы и надежды»[23].

А. Киркпатрик признаёт неудовлетворительными доводы Ф. Делича и Г. Эвальда о возрасте автора. Он высказывает предположение, что это был уже зрелый человек, многое познавший на опыте, однако чувствующий, что ему ещё многому предстоит научиться[24].

Он также справедливо замечает, что нет достаточных оснований для того, чтобы принять гипотезу Ф. Гитцига о том, что 118 псалом — результат творчества узника в тюремной камере[25].

---

[15] *Kraus H.* A Continental Commentary: Psalms 60-150. Minneapolis, 1993. P. 613.
[16] Там же. С. 613.
[17] *Kraus H.* A Continental Commentary… P. 614-615.
[18] Там же. С. 615.
[19] *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms… P. 703.
[20] *Ириней (Орда), еп.* Руководственное пособіе… С. 302.
[21] Толковая Библия / Под ред. Лопухина А. П.: в 3 т. — СПБ., Т. 2. 1904-1907. С. 363.
[22] *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms… P. 703.
[23] *Вигуру Ф.* Руководство к чтению Библии, Т. 2. М., 1902. С. 800.
[24] *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms… P. 703.
[25] Там же. С. 703.

Решение вопроса об авторстве у свящ. Н. Вишнякова связано с его подходом к датировке. Он отдаёт предпочтение гипотезе, что 118 псалом — **песнь** человека, который был в Вавилонском плену (Ср. Пс.118:54,61,67,71). Вернувшись из плена, он чувствует сильную потребность в деятельном познании закона Божия. Исследователь сам указывает на источники такого мнения: так считают некоторые немецкие библеисты, а также аббат Огюстен Кальме, который следует традиции Беды Достопочтенного[26].

Исключительным является подход проф. П. А. Юнгерова, который призывает не любопытствовать об авторстве безымянных псалмов, поскольку это сокрыто Промыслом Божиим[27].

Свт. Феофан (Говоров) является выразителем наиболее, консервативной точки зрения, которая не встречается ни у кого из рассматриваемых авторов. Святитель утверждает, псалом был написан царем Давидом для обучения Соломона[28].

Свящ. Х. Орда сообщает, что, по мнению некоторых, алфавитная структура связана с использованием псалма для обучения юношей[29]. А. Киркпатрик отвергает идею, что псалом мог быть создан специально как азбука, хотя и может быть удобен для этого. Его первичная цель — словесное выражение сердечной преданности Богу[30].

Архиеп. Ириней (Клементьевский) говорит, что он мог использоваться паломниками «из всех частей Иудеи», ходивших «на поклонение Богу в Иерусалим», с чем и связан его размер[31].

В связи с публикацией находок из Иудейской пустыни появились новые основания для обсуждения вопроса об использовании псалма в ветхозаветной Церкви. Тот факт, что текст 119 псалма в разных свитках (1QPs^{a}, 4QPs^{g}, 4QPs^{h}, 5QPs, 11 QPs^{a}) составлен таким образом, что каждый стих начинается с новой строки, — в то время как остальные тексты написаны без такого, — и то, что он был единственным текстом на нескольких разных свитках (4QPsg, 4QPsh, 5QPs[32]), даёт основание говорить о его особом статусе среди ранних текстов Псалтири[33]. В отношении свитков 4QPs^{g}, 4QPs^{h}, 5QPs высказываются предположения, что они могли быть составлены для каких-то личных целей или использоваться в литургически[34].

В связи с публикацией свитка 11 QPs^{a} в 1960-ые годы в научных кругах развернулась дискуссия о том, можно ли вообще говорить о том, что к I веку книга Псалмов была сформированным сборником. Это непосредственно затрагивает и 118 псалом. Однако вопрос о том, является ли 11 QPs^{a} настоящей Псалтирью или вторичным сборником может быть решен только в том случае, если будут дополнительные свидетельства или свитки Псалтири[35].

Подводя итог, можно сказать, что вопросы исагогики 118 псалма не получили окончательного разрешения в рассмотренных работах и требуют дальнейшего исследования. Высказанные некоторыми из библеистов гипотезы зачастую весьма противоречивы и являются, скорее, субъективным взглядом на проблему, чем результатом объективного анализа.

---

[26] *Вишняковъ Н., свящ.* О происхожденіи … С. 481-483.

[27] *Юнгеров П. А.* Введение… С. 330;

[28] *Свт. Феофан Затворник.* Псалом Давида 118-й. М. 2003. С. 8.

[29] *И. (Орда) еп.* Руководственное пособіе… С. 300.

[30] *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms… P. 703.

[31] *Ириней (Клементьевскій), арх.* Толкованіе на Псалтирь по тексту еврейскому и греческому. Ч. 2. М. 1903. С. 303.

[32] *Flint P.* W. The Dead Sea Psalms Schrolls & the Book of Psalms. Leiden, 1997. P. 41.

[33] *Tov E.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran Collected Essays. Tübingen, 2008. P. 34.

[34] *Tov E.* Hebrew Bible… P. 40).

[35] *Flint P.* W. The Dead Sea… P 217.

Источники и литература

1. *Вигуру Ф.* Руководство к чтению Библии: в 2 т. — М., 1902. Т. 2. С. 800.
2. *Вишняковъ Н., свящ.* О происхожденіи Псалтири. — СПБ. 1875. — 549 с.
3. *Ириней (Клементьевскій), арх.* Толкованіе на Псалтирь по тексту еврейскому и греческому. Ч. 2. — М. 1903. — 459 с.
4. *Ириней (Орда), еп.* Руководственное пособіе къ пониманію Псалтири. -Кіевъ. 1882. — 347 с.
5. Толковая Библия / Под ред. Лопухина А. П.: в 3 т. — СПБ., Т. 2. 1904-1907. С. 363.
6. *Разумовский Г., прот.* Объяснение священной книги Псалмов. — М.2006. С. 747.
7. *Свт. Феофан Затворник.* Псалом Давида 118-й. М. 2003. — 258 с.
8. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет, книга 2. М., 2016. — 759 с.
9. *Flint P.* W. The Dead Sea Psalms Schrolls & the Book of Psalms. — Leiden, 1997. — 341 p.
10. *Kirkpatrick A.* The Book of Psalms with Introduction and Notes: Books IV — V. — Cambridge, 1903. — 852 p.
11. *Kraus H.* A Continental Commentary: Psalms 60-150. — Minneapolis, 1993. — 950 p.
12. *Montefiore C.* G. The Book of Psalms edited with comments and reflections for the use of jewish parents and children. — London, 1901. — 658 p.
13. *Tov E.* Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran Collected Essays. — Tübingen, 2008. — 242 p.
14. *Witton-Davies T., Rev.* The Century Bible. Psalms. Vol. II. — London. 1906. 388 p.

В. С. Пантюхин

ПОНЯТИЕ «ЗАКЛЯТИЕ» В КНИГЕ ИИСУСА НАВИНА

После смерти пророка Моисея, его приемником стал Иисус сын Навина из колена Ефрема. Основной богословской темой книги Иисуса Навина, является обетование Бога отдать Ханаанскую землю потомкам Авраама (Быт. 12:7), что свидетельствует о верности Бога своему обетованию, данное патриархам. А также в этой книге иллюстрируется как Господь использует Израиль как свою действующую силу суда над грехами языческого народа.

Особенно интересен термин «заклятие». Впервые этот термин используется в 27 главе книги Левит, где говорится о приношених Богу по обету, как добровольное приношение Господу (Лев. 27). Далее это слово встречается в книге Чисел, где Израиль приносит обет Богу, что в случае победы над ханаанским царем Арадом и Сигон царем Аморрейским, то заклятие падет на их города (Чис. 21). Тоже самое произошло с Огом, царем Васанским, в книге второзаконие (Втор. 3). Далее в этой же книге разъяснется какие народы подапдают под заклятие: «А в городах сих народов, которых Господь Бог твой дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию: Хеттеев и Аморреев, и Хананеев, и Ферезеев, и Евеев, и Иевусеев, как повелел тебе Господь Бог твой» (Втор. 20:16-17).

Понятие «Заклятие» по еврески звучит חֵרֶם (khay'-rem) и понимается как заклятие, заклятое, а также сеть (бредень или сеть для ловли птиц); на греческий язык слово переведено как ανάθεμα и расшифровывается как приношение по обету, мемориальная надпись, посвящение, священное приношение, жертвенный дар, а также проклятие, отлучение; на арабском حرم (харам) запретное, священное место; на эфиопском языке харама, что значит отлучать от мирского общества[1].

Между двумя значениями слова חֵרֶם (заклятие) и сеть есть непосредственная связь. В Месопотамии слово «setu» (шэту) также обозначало сеть. Сеть использовалась как и в любой другой стране. Но важно подчеркнуть, сеть символизировала победу над врагом, а также судебный суверенитет божества и царя[2]. Это можно увидеть на «стеле коршунов», ныне находящаяся в Лувре (найденную в Телоге (древний Гирсу) в Ираке в 1881 году), на которой изображено как Эанатум, царь Лагаша (приблизительно в 2450 — 2425 годах до н. э.), возглавляя свое войско н колеснице, громит своих врагов, в честь чего и был воздвигнут как памятник победы. На одном из фрагментов изображен Нинурта, бог войны, держащий в плену Уммаитов в большой сети. Это подразумевает, что Энаннат приписывал свою победу Нинурте и, таким образом, был в защите Бога[3].

В книге пророка Иезекииля есть отрывок, где показывается превосходство Бога над фараоном. Фараон изабражен как лев, но Господь окутает его сетью רֶשֶׁת (reh'-sheth) и вытащит его из воды на поругание всем народам.

Как было видно, слово חֵרֶם, иметт особое значение и представляет собой акт посвящения Богу. Люди и трофеи взятые в бою, которые подпали под заклятие, не могли быть использованы в личных целях (Лев. 27:28). Город, посвященный Богу, полностью истреблялся (Втор. 20:12-14; Нав. 6:25), выкупали только детей и девственниц (Втор. 21:11-12), идолов зыческих народов сжигали (Втор.7:25) а серебро и золото отдавали

Вадим Сергеевич Пантюхин, диакон — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] *Максимович К. А.* Анафема С. 274-279 // Православная энциклопедия. С. 274.
[2] Theological Dictionary of the Old Testament. С. 200.
[3] *Элуэлл Уильям, Камфорт Филипп.* Большой библейский словарь. С. 1038.

в сокровищницу дома Господня (Нав. 6:23). Те, кто брал из заклятого сам подвергался заклятию (Нав. 6:17). Наказание непослушного Ахана, посягнувшего на заклятые сокровища, и Ахиила Вефилянина (Нав. 7:1 и дал. и 3 Цар. 16:34) доказывает, что запрет этот был буквальным. Бог наказывает за его нарушение (Нав. 2:10; 6:17).

Согласно Пятикнижию, под определение חֵרֶם подпадают, как было уже сказано семь народов, находящихся на земле обетованной: Хеттеев, Аморреев, Хананеев, Ферезеев, Евеев, Иевусеев, Гергесеи (Втор. 7:1-2; 20:17), «дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом Богом вашим» (Втор. 20:18); далее сами Израильтяне, которые поколнились другим богам и тем самым стали заклятыми; а также все, что посвещано Богу и тем самым обладают вышей степенью святости קֹדֶשׁקָדָשִׁים.[4]

Как правило, повеление предать кого-либо или что-либо заклятию исходило от Самого Бога и касалось обычно идолопоклонников, угрожавших нарушить взаимоотношения между Израилем и его Богом (Исх. 34:12-16; Втор. 7:2, 26; Втор. 20:17), но также в Священном Писании можно увидеть как евреи сами призвали заклятие по обету. Это имело место с целью обрести помощь в бою, когда израильтяне терпели поражение, либо когда им предстояло решающее сражение.

Подобное можно увидеть на «стеле царя Меша», «Моавитский камень», где написано, что царь Меша захватил некоторые земли у израильтян и уничтожил живущих там людей, сжег для жертвоприношения Кемошу и для Моаву[5]. Тот же царь упоминается 4 Цар. 3:4-27.

Часто понятие заклятие употреблялось как метафора (Ис. 34:2,5; Ис. 43:28; Зах. 14:11; Мал. 4:6 – в двух последних примерах в Синодальном переводе — «проклятие»). В книге Ездры 10:8 говорится о насильственном лишении имущества, сопровождавшемся отлучением от общества тех израильтян, которые не пришли в Иерусалим. Таким образом, постепенно понятие заклятие приобретает значение исключения из общины. В более позднее время в иудаизме заклятие являлось второй по тяжести из трех ступеней исключения из общины; оно могло быть отменено в случае искреннего раскаяния отлученного.

В целом заклятие можно понимать как наказание и как суд Божий (Исх. 22:20; Лев. 27:29; Втор. 13:12).

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008. — 2047 с.
2. Новая Женевская учебная Библия. Синодальный перевод — Hanssler-Verlag, 1998. — 2052с.
3. Библейский справочник Геллея. Изд-во СПб.: «Библейский взгляд»,2013. — 784 с.
4. *Максимович К. А.* Анафема С. 274-279 // Православная энциклопедия. В 47 т. Т. 2 М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. — 735 с.
5. *Элуэлл Уильям, Камфорт Филипп.* Большой библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. — 1503 с.
6. Theological Dictionary of the Old Testament. 15 v. V. 5 Verlag W Kohlhammer Gmbh, Stuttgart, Germany, 1977-1980. — 517 с.

[4] Библейский справочник Геллея. С. 133.

[5] *Элуэлл Уильям, Камфорт Филипп.* Большой библейский словарь. С. 1038.

А. В. Перепелкин

ПРИМЕНЕНИЕ СИНТАКСИЧЕСКИХ СХЕМ В ИССЛЕДОВАНИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Проблематика

В процессе толкования Священного Писания одним из важных этапов является грамматический анализ толкуемого текста. На данном этапе анализируется морфология отдельных слов, то есть определение частей речи (имена: существительное, прилагательное, числительное, местоимение; глаголы и отглагольные формы, наречия, союзы, предлоги и т. д.), их категорий и форм отдельных слов, из которых состоит изучаемый текст. За ним следует синтаксический анализ текста.

Морфологический разбор всего текста Священного Писание полностью осуществлен и многими широко используется в процессе толкования. Существует много печатных и электронных пособий, в которых можно ознакомиться с морфологией каждого слова Священного Писания, в первую очередь на языке оригинала[1].

Иным образом дело обстоит с синтаксическим разбором. На данный момент в отечественной православной библеистике не существует материалов или пособий, которые отражали бы синтаксические структуры отдельных мест, книг или тем более, всего Священного Писания в целом.

Изучение синтаксиса — определения членов предложений (главных: подлежащего и сказуемого; второстепенных: определение, дополнение, обстоятельство, и т. д.) и установление их взаимосвязей — важный этап грамматического анализа в процессе толкования Священного Писания, так как именно синтаксический разбор позволяет установить смысл того информационного посыла, который хотел вложить в свои слова автор[2].

Синтаксические схемы по системе Рида-Келлога

Каждый человек, проходивший обучение по системе российского школьного образования знает, как на уроках русского языка, учащимся предлагается система обозначений для синтаксического разбора предложений, при которой главные члены предложения, подлежащее и сказуемое подчеркиваются в тексте одной непрерывной чертой и двумя соответственно, второстепенные же члены предложения тоже имеют свои обозначения, так определение — подчеркивается волнистой линией, дополнение — пунктирной, и т. д. Такой способ синтаксического разбора предложения может осуществляться прямо в тексте и не меняет авторский порядок слов. Так же этот способ помогает учащимся познакомится со структурными синтаксическими единицами и научится выявлять их в тексте.

Но не меняя авторского порядка слов в предложении сложно достичь достаточной степени наглядности структуры предложения и, особенно при изучении сложных и достаточно многословных предложений характерных для греческой и русской речи (размер предложений в тексте Библии порой занимает 5 и более стихов). Так же трудно при таком способе удержать внимание на главных членах предложения.

Андрей Васильевич Перепелкин, чтец — СПбДА, магистратура.

[1] См. наприм.: *Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.

[2] См.: *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания : лекции по библейской герменевтике : учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 234-235.

Существует альтернативный способ синтаксического анализа — построение синтаксических схем или, что синонимично, диаграмм, по системе Рида-Келлога. Он позволяет временно уйти от авторского порядка слов и расположить слова наглядным образом в виде схемы, выделяя при этом главную мысли автора. С помощью подобных схем изучают грамматику английского языка в американских школах.

Схемы представляют собой графическое изображение синтаксической структуры предложения. Полученная в результате анализа модель предложения очень информативно показывает синтаксические связи между словами и наглядно демонстрирует характер синтаксической структуры, особенно в сложных предложениях. Так же с помощью такой схемы можно последовательно рассмотреть все возможные варианты соотношений слов, главных и придаточных частей предложения.

Система диаграмм Рида-Келлога является одной из старейших и наиболее известных, и большинство современных методов построения синтаксических диаграмм основываются именно на труде Алонзо Рида и Брайнерда Келлога «Higher Lessons in English», которая была впервые опубликована в 1877 году.[3]

В данной системе подчеркиваются логические отношения между словами и фразами в предложении, позволяя наиболее наглядно иерархично отобразить ключевые моменты и периферийную информацию, которая их дополняет. Это свойство подобных синтаксических диаграмм особенно полезно в тех случаях, когда рассматриваются синтаксические структуры исключительно сложных и витиеватых греческих предложений.

Основные принципы построения синтаксических диаграмм

Построение синтаксической диаграммы начинается с определения главных членов предложения. Проводится горизонтальная линия, которая называется «базой». На этой линии сначала записывается подлежащие — субъект, который совершает действие в предложении, потом ставится вертикальная черта, обязательно пересекающая горизонтальную линию, а сказуемое — предикат, который выражает действие или признак субъекта, записывается справа от вертикальной линии.

Простые предложения

Для простых предложений, имеющих одну грамматическую основу — подлежащее и сказуемое, схема будет выглядеть так:

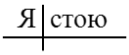

Рис. 1

Отсутствие главных членов предложение помечается специальным знаком (х) (рис. 2):

Рис. 2

Составное именное сказуемое пишется на основной горизонтальной линии и отделяется наклонной чертой (рис.3).

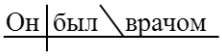

Рис. 3

[3] См.: *Reed A, Kellogg B.* Higher Lessons in English: A Work on English Grammar, New York: Maynard, Merrill, 1909. — 262 p.

Дополнение — объект на который направленно действие субъекта пишется справа от сказуемого. Если дополнение является прямым, то оно на схеме отделяется от сказуемого вертикальной чертой, не пересекающей горизонтальную линию (рис. 4).

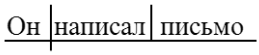

Рис. 4

Косвенные дополнения выносятся на дополнительную линию, которая проводится под словом, к которому относится дополнение (рис. 5).

Рис. 5

Для косвенных дополнений в дательном падеже без предлога из-за особенностей греческого языка, в котором таким образом очень часто обозначается действие в пользу кого-то, была введена обратная наклонная черта (рис. 6).

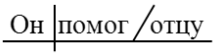

Рис. 6

Определение, обозначающее некоторый признак предмета, на схеме пишется под словом, к которому оно относится (рис. 7).

Моя книга нашлась:

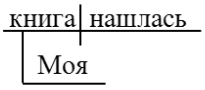

Рис. 7

Приложение, показывающее тождество, и которое выступает в том же падеже, что и определяемое существительное, соединяются двусторонней стрелкой с определяемым словом (рис. 8)

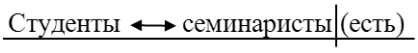

Рис. 8

Обстоятельства всех видов пишутся на выносной линии под слово, к которому они относятся (рис. 9)

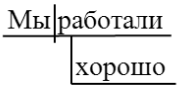

Рис. 9

Предлоги и междометия отделяются вертикальной чертой. Инфинитивы, причастия и деепричастия всегда ставятся на специальную «подставку», как показано на рисунке (рис. 10):

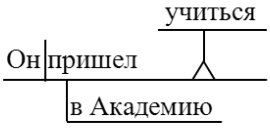

Рис. 10

Сложные предложения

Сложносочиненные предложения представляют собой такие предложения, в состав которых два или более простых предложения, логически соединенных вместе, и не зависящих друг от друга грамматически. Поэтому на схеме они представляются просто как два или более простых предложения и соединяются между собой слева, вертикальной пунктирной линией (рис. 11):

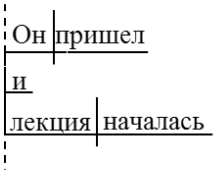

Рис. 11

В сложноподчиненных предложениях, где придаточная часть находится в синтаксической зависимости от главной части, придаточная часть выполняет функцию сложного второстепенного члена предложения. Так, придаточные предложения, выполняющие функцию дополнения, приложения, определения или подлежащего помещаются на «подставке» (рис. 12):

Он сказал, что пришел отец:

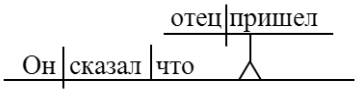

Рис. 12

Если придаточное предложение выполняет функцию обстоятельства, то на схеме сказуемое главного предложение пунктирной линией через соединительный союз, который пишется на горизонтальной линии, соединяется со сказуемым придаточного предложения (рис. 13):

Когда пошел дождь, все разбежались:

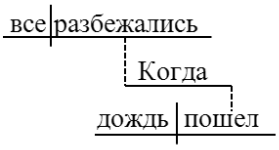

Рис. 13

Приведенное описание принципов построения синтаксических схем по системе Рида-Келлога является лишь поверхностным и ознакомительным. В данной системе достаточно много тонкостей, введенных для большей точности и наглядности схем, поэтому для описания всех особенностей и деталей данных диаграмм требуется отдельной статьи или даже методического пособия.[4]

[4] См.: *Бегичев П.* Гомилетика. Курс видеолекций на 15 DVD дисках / диски 5-7: Построение и изучение синтаксических диаграмм. [электронный ресурс].

Применение синтаксических схем в процессе изучения Священного Писания

В процессе построения сложных схем исследователю постоянно приходится принимать решения, к какому слову относится тот или иной второстепенный член, то или иное придаточное предложение. Это ставит перед толкователем вопросы, которые могли и не возникнуть без проведения подобного синтаксического исследования. Разбор различных вариантов соотнесения слов и их сочетаний в процессе построения диаграмм, а также наглядность синтаксической структуры предложений, полученных в результате такого разбора, позволяет глубже понять изучаемый отрывок Священного Писания.

Лучше всего рассмотреть способы применения синтаксических схем на реальных библейских текстах, многие из которых представляют собой очень сложную синтаксическую структуру. Наиболее полное представление о способах применения и практическую полезность синтаксических схем дает работа с текстами святого апостола Павла. В качестве наглядного примера предлагается синтаксическая схема одного предложения из послания к Ефесянам, которое представляет собой семь стихов:

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф 1:3-10).

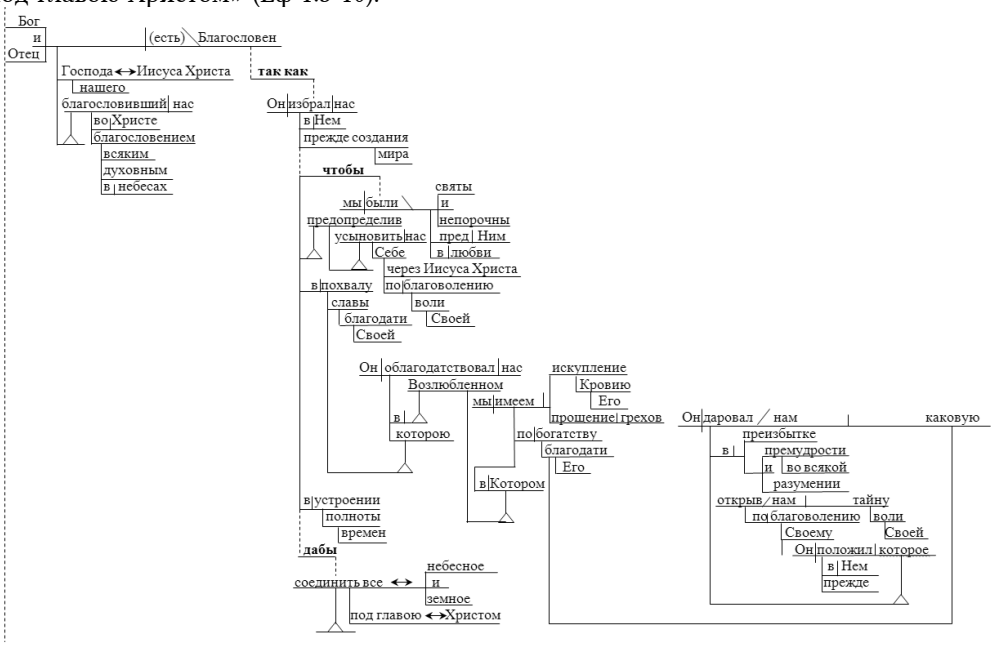

Рис. 14

Первый вопрос, который встает при составлении данной синтаксической схемы, к чему отнести слова «в небесах» (Еф 1:3)? Либо к слову «благословивший» (Еф 1:3), либо к слову «благословением» (Еф 1:3). Для продолжения построения схемы

необходимо принять экзегетическое решение. На схеме рисунка 14 видно, что принято решение отнести эти слова к слову благословением.

Следующий вопрос возникает в шестом стихе, когда необходимо принять решение, к чему относятся слова «в похвалу славы благодати Своей» (Еф 1:6)? Либо к глаголу «усыновить» (Еф 1:5), либо к глаголу «избрал» (Еф 1:5). С точки зрения грамматики можно и так и так. На схеме (рис.14) было принято решение отнести это выражение к глаголу «избрал» (Еф 1:5).

Так же необходимо решить, к чему относится фраза «в устроении полноты времен» (Еф 1:10), либо к «благодати Его» (Еф 1:7), либо к глаголу «избрал» (Еф 1:5). Тут так же было принято решение отнести и эту фразу к глаголу «избрал», что и отражено на синтаксической схеме (рис.14).[5]

Выводы

Важно помнить, что синтаксические схемы являются лишь инструментом в процессе толкования и напрямую зависят от экзегезы изучаемого отрывка, и принятых в соответствии и ней решений, относительно синтаксических связей в приложении. К тому же освоение принципов построения схем в силу их относительной сложности требует немалых усилий со стороны исследователя.

Наличие синтаксической схемы предложений изучаемого текста упрощает процесс грамматического анализа. Синтаксические диаграммы позволяют:

1. Представить изучаемый текст в более наглядном, с точки зрения изучения синтаксиса, виде. А так же визуально выделить основную мысль автора и второстепенные детали, ее дополняющую.
2. В процессе построения схем поставить вопросы и, как следствие, принять определенные экзегетические решения относительно всех мест и связей между словами, фразами и частями предложения.
3. Построить и детально проработать синтаксические связи внутри предложения.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008. — 2047 с.
2. *Бегичев П.* Гомилетика. Курс видеолекций на 15 DVD дисках / диски 5-7: Построение и изучение синтаксических диаграмм. [электронный ресурс].
3. *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания : лекции по библейской герменевтике : учебное пособие / Д. Г. Добыкин ; Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. — 272 с.
4. *Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.
5. *Reed A, Kellogg B.* Higher Lessons in English: A Work on English Grammar, New York: Maynard, Merrill, 1909. — 262 p.

[5] См.: *Бегичев П.* Гомилетика. Курс видеолекций на 15 DVD дисках / диски 5-7: Построение и изучение синтаксических диаграмм. [электронный ресурс].

Ю. А. Снисаренко

ТЕШУВА В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА: ОТ ВОЗВРАЩЕНИЯ ИЗРАИЛЯ К ПОКАЯНИЮ ЧЕЛОВЕКА

Иудейская литература периода Второго Храма позволяет современному исследователю прикоснуться к одному из наиболее интересных периодов в истории древнего Израиля. Вошедшие и не вошедшие в библейский корпус тексты периода проливают свет на преобладавшие в иудейской общине периода модели мышления, религиозные концепции и представления, ставшие своего рода «горнилом», в котором были «выплавлены» раннее христианство и раввинистический иудаизм.[1]

Вместе с тем, получившие свое развитие в иудейской литературе периода Второго Храма концепции предстают перед современным исследователем преломленными, прежде всего, через призму раввинистического иудаизма и христианства. Поэтому, для рассмотрения той или иной концепции исследователю необходимо преодолевать толщу более поздних религиозных представлений и стремиться к анализу содержащихся в текстах периода концепций и мотивов в их историческом и религиозном контексте. Это достаточно отчетливо видно на примере концепции *тешувы*, которая имеет несколько отличное значение в Танахе, иудейской литературе периода Второго Храма, Новом Завете и раввинистическом иудаизме. Отличие, которое схематично можно выразить последовательностью תשובה (ивр.) — μετάνοια (греч.) — paenitentia (лат.).

Концепция *тешувы* (от ивр. תשובה — возвращение или обращение) имела особое значение для религиозных представлений иудеев Второго Храма, а также оказала в дальнейшем уникальное влияние на развитие раннего христианства и раввинистического иудаизма. Восходя к фрагменту Втор. 30:1-10, а также к ряду других библейских пассажей, концепция *тешувы* стала ключевой составляющей историософской модели, имплицитно присутствующей в библейских текстах, а также апокрифах и псевдоэпиграфах периода Второго Храма: грех — наказание — покаяние — избавление, где грехом является отступление от Закона Моисеева, наказанием — изгнание/рассеяние, покаянием — обращение к Богу «всем сердцем своим и всей душой», избавлением — возвращение из изгнания/рассеяния.

Причины важности концепции *тешувы* в контексте Втор. 30:1-10 для религиозной мысли периода Второго Храма кажутся вполне очевидными. Что из себя представлял период Второго Храма? Вавилонский плен, завоевание Персидской империей, победоносное шествие Александра Македонского, сокрушительное для Иудеи правление его последователей Птолемеев и Селевкидов, натиск эллинистической культуры, по своей силе не уступавший натиску армии Великого Александра, внутренние конфликты и завоевание Римской империей, сопровождавшиеся отчаянными попытками иудеев обрести свободу, — вот тот исторический контекст, в котором были сформированы тексты периода Второго Храма.

Начало периода Второго Храма восходит к 538 году до н. э. — ко временам персидского владычества над древним Ближним Востоком, когда царь Персии и Мидии Кир II Великий издал указ о восстановлении Храма в Иерусалиме. Однако, несмотря

Юрий Алексеевич Снисаренко — СПбГУ, аспирантура.

[1] *Сандерс Эд. П*, Иисус в контексте иудаизма/Пер. с англ. А. Л. Чернявского. — Москва: Мысль, 2012. С. 429. Сантала Р. Мессия в Ветхом завете в свете раввинистических писаний. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1995. С. 21.

на восстановление к 516 году до н. э. Иерусалимского Храма, имевшего центральное значение в иудейской общине того времени, а также начало послепленного периода истории древнего Израиля, каждый из традиционно выделяемых периодов эпохи Второго Храма — Персидский (516/515-332 гг. до н. э.), Эллинистический (332-63 гг. до н. э.) и Римский (63 г. до н. э. — 70 г. н. э.) — сопровождался подчас трагическими социальными потрясениями.

Осознание необходимости *тешувы* приобретает особое значение в иудейской литературе периода Второго Храма в условиях имплицитно присутствующего в текстах периода мотива «продолжающегося плена» Израиля. Об этом свидетельствуют фрагменты апокрифических и псевдоэпиграфических произведений, среди которых Варух, Товит, Книга Юбилеев, Псалмы Соломона, а также Кумранские рукописи, дающие веские основания для исследования религиозных представлений кумранитов в контексте *тешувы*.[2]

Так, будучи написанным в послепленный период, текст Варух свидетельствует о надежде иудеев на подлинное возвращение из плена при обращении к мудрости Божьей (Вар. 2:4, 2:32-34, 3:4, 3:10-14 и др.).[3]

> И будут прославлять Меня на земле переселения своего и вспоминать имя Мое, и обратятся от упорства своего и от злых дел своих; ибо вспомнят путь отцов своих, согрешивших перед Господом. И я возвращу их в землю, которую с клятвою обещал отцам их, Аврааму и Исааку и Иакову, и они будут владеть ею; и умножу их, и не уменьшатся.
>
> Вар. 2:32-34

Учитывая датировку текста, приведенные фрагменты Варух свидетельствуют о богословском осмыслении послепленного периода Израиля, как времени «продолжающегося плена» по причине господства греха в израильском обществе.[4] В данных фрагментах мы наблюдаем уже упомянутую модель: грех — наказание — покаяние — избавление, которая присутствует и во фрагменте Юб. 1:7-25, интерпретирующим Втор. 30:1-10.[5]

> … и начнут делать то, что есть зло пред Моими очами. Тогда Я сокрою Свое лице от них, и предам их язычникам в пленение, и в узы, и на истребление, и изгоню

[2] Следует отметить исследовательский интерес к теме покаяния в Еврейской Библии в контексте кумранских рукописей, свидетельствующих о покаянном характере движения кумранитов (если мы принимаем точку зрения о существовании кумранской общины). В последние годы опубликованы результаты научных исследований ряда авторов, уделяющих особое внимание развитию представлений о покаянии в данном контексте. Например: *David A. Lambert.* How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture. — NY: Oxford University Press, 2016. Mark A. Jason. Repentance in Qumran. The Penitential Framework of Religious Experience in the Dead Sea Scrolls. — Minneapolis: Fortress Press, 2015.

[3] Современные исследователи приводят различные аргументы в пользу той или иной датировки Варух, которые мы можем свести к концу II — началу I века до н. э. вплоть до времени разрушения Второго Храма в 70 году н. э. Представляется, ответ на причины столь разнящегося подхода в датировке книги обусловлен несколькими выделяемыми исследователями частями книги, предположительно написанными в разные периоды. Так или иначе, книга была написана в послепленный период истории древнего Израиля, период Второго Храма.

[4] Данная позиция поддерживается Вандеркамом, Райтом и др. См. *Вандеркам Джеймс.* Введение в ранний иудаизм/ Пер с англ. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 151. *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 227, 248.

[5] Книга Юбилеев, традиционно датируется второй половиной II века до н. э. и является примером псевдоэпиграфического апокалиптического произведения, а также одним из ярких примеров «переписанной Библии». Текст Книги Юбилеев свидетельствует о том, что ее автору были известны Тора и ветхозаветные пророки. О популярности Книги Юбилеев в Кумранской общине могут свидетельствовать найденные в пещерах Кумрана копии книги.

их из земли, и рассею между язычниками. И они забудут весь Мой закон, и все Мои заповеди, и всю Мою правду, и не будут более хранить ни новолуния, ни субботы, и никакого праздника и юбилейного года, и никакого установления. После сего они опять обратятся ко Мне из среды язычников всем сердцем и всею душою и всеми своими силами. И Я соберу их всех из среды язычников; и они опять будут искать Меня, чтобы Я явил им Себя.

Юб. 1:12-15

При этом в эсхатологическом разделе Книги Юбилеев автор возвышает роль обращения к Закону, что позволяет ответить на вопрос: что именно предполагает концепция *тешувы* в рассматриваемый период.[6] Если учесть возможную датировку Книги Юбилеев серединой II века до н. э., то возвышение роли Закона выглядит вполне логичным: время начала правления Антиоха IV Эпифана, описанное в 1 Макк. 1 и 2 Макк. 4, было связано с процессом эллинизации Иудеи, когда зло для автора ассоциировалось с конкретными историческими личностями и известными автору процессами и могло быть преодолено лишь обращением к Закону.

Фрагмент Тов.13:3-6 так же связывает возвращение Израиля из рассеяния с обращением к Богу «всем сердцем и всею душою»:

Сыны Израилевы! прославляйте Его пред язычниками, ибо Он рассеял нас между ними. Там возвещайте величие Его, превозносите Его пред всем живущим, ибо Он Господь наш и Бог, Отец наш во все веки: накажет нас за неправды наши, и опять помилует и соберет нас из всех народов, где бы вы ни были рассеяны между ними. Если вы будете обращаться к Нему всем сердцем вашим и всею душою вашею, чтобы поступать пред Ним по истине, тогда Он обратится к вам и не скроет от вас лица Своего.

Тов. 13:3-6

Комментируя этот и другие релевантные фрагменты, Э. П. Сандерс в своей значимой работе «Иисус и иудаизм», опубликованной в 1985 году, рассматривает концепцию *тешувы* (покаяния) как условия восстановления Израиля.[7] Тем не менее, мы можем сделать вывод, что концепция *тешувы* в иудейской литературе периода Второго Храма предполагала обращение Израиля к Богу в условиях продолжающегося плена в послепленный период через соблюдение Закона Моисея. Очевидное присутствие подобных мотивов в иудейской литературе периода Второго Храма свидетельствует об осознании *тешувы* как условия преодоления «продолжающегося плена» иудеями Второго Храма, что являлось своего рода движущей силой развития иудейских религиозных представлений на протяжении веков и оказало существенное влияние на развитие раввинистического иудаизма и раннего христианства.

Рассмотрение в таком контексте пассажей о *тешуве* открывает новую перспективу в исследовании ряда библейских текстов: например, Руфь, толкуемая в мидрашистской традиции в контексте возвращения Моава к Богу[8]; Иов, в контексте испытаний

---

[6] «И в те дни дети начнут оставлять свои греховные законы, и стремиться к заповедям, и возвращаться на путь правды. И дни начнут возрастать, и сыны человеческие будут достигать большей старости, от рода до рода и от дня до дня, так что время жизни их продлится тысячу лет» (23:26-27); «В то время Господь исцелит своих слуг, и они вознесутся и будут наслаждаться глубоким миром, и опять преследовать своих врагов. И они увидят это и будут благодарить и радоваться радостью до века. И они увидят на своих врагах все наказания их и все проклятие их» (23:30).

[7] *Сандерс Э. П.*, Иисус в контексте иудаизма/Пер. с англ. А. Л. Чернявского. — Москва: Мысль, 2012. С. 144.

[8] В мидраше на книгу Руфь толкователь рассматривает приход Руфи из Моава в контексте возвращения: Руфь возвратилась, то есть исправила свои пути под руководством Ноемини. См. Мидраш Рут Раба 4:6. Однако, мотив возвращения приобретает особое звучание

и обращения Израиля (страдающего Раба?) и др. Далее, тема «возвращения» или «обращения» открывает новый взгляд на ряд новозаветных текстов (например, служение Иоанна Крестителя, притчи о Царстве, служение апостола Павла).[9]

При этом в иудейской литературе периода была продолжена традиция использования Библейской shub-терминологии (ивр. שוב, греч. ἐπιστρέφω), предполагавшей поведенческое обращение от злых дел к соблюдению Закона. Тогда как в раввинистическом иудаизме концепция *тешувы* будет предполагать внутреннее сожаление и раскаяние человека о грехе, и иметь большее сходство с раннехристианскими представлениями о μετάνοια. Данное концептуальное различие открывает просторы для исследования его возможных причин в эллинистическом влиянии.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета канонические. — М.: Российское библейское общество, 2004.
2. *Вандеркам Джеймс.* Введение в ранний иудаизм/ Пер с англ. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011.
3. *Мидраш Раба (Великий мидраш).* В 8-ми томах. Мидраш к пяти свиткам. Том 1. Эстер раба; Рут раба. М.: Книжники, Лехаим, 2015.
4. *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 227, 248.
5. *Сандерс Э. П.*, Иисус в контексте иудаизма/Пер. с англ. А. Л. Чернявского. — М.: Мысль, 2012.
6. *Сантала Р.* Мессия в Ветхом завете в свете раввинистических писаний. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1995.
7. *Сало У. Барон.* Социальная и религиозная история евреев. Том II Древний мир. Часть II возникновение христианства (первые пять столетий)/ Пер с англ.– М.: Книжники, 2013.
8. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб.: Издательство РХГА, 2013.
9. *Шиффман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. — М.: Мосты культуры, 2002.
10. *David A. Lambert.* How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture. — NY: Oxford University Press, 2016.
11. *Ladd G.* E. The Kingdom of God in Jewish Apocryphal Literature (Bibliotheca Sacra 109, Jan. 1952).
12. *Mark A. Jason.* Repentance in Qumran. The Penitential Framework of Religious Experience in the Dead Sea Scrolls. — Minneapolis: Fortress Press, 2015.
13. Novum Testamentum Graece (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001).
14. The Old Testament Pseudoepigrapha. James H. Charlesworth. Volume one (Hendrickson Publishers, 2011).
15. The Old Testament Pseudoepigrapha. James H. Charlesworth. Volume two (Hendrickson Publishers, 2011).

в контексте толкования о потомстве Лота/Моава, из которого произойдет Мессия, т. е. от Давида. См. Мидраш Рут Раба 7:15. Интересно заметить, что упомянутая модель грех — рассеяние — покаяние — возвращение находит свое уникальное звучание в Мидраш Рут Раба в контексте толкований о грядущем пире и приходе Мессии. См. например Мидраш Рут Раба 5:6, 7:16.

[9] Например, Иоанн Креститель в контексте проповеди о покаянии (возвращении?), притча о блудном сыне в контексте обращения и возвращения Израиля к Богу, служение Апостола Павла в контексте обращения и возвращения и т. д.

В. И. Чернов

БИБЛЕЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ: ВЗГЛЯД СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ БИБЛЕИСТИКИ

Библейское богословие как самостоятельная дисциплина, появившись в протестантской среде и неся на себе следы данного исповедания, долгое время негативно воспринималась среди православных и католических библеистов[1]. Это было обусловлено, главным образом, отказом протестантских исследователей от авторитета церковного Предания при толковании Библии, выразившееся в широком применении историко-критического подхода к св. Писанию. Выводы последнего, в свою очередь, всё отчётливей провозглашали сомнение в том, что Откровение Бога в истории Древнего Израиля получило своё завершение в лице Господа Иисуса Христа и Новом Завете[2]. Однако с течением времени становилось очевидно, что историко-критическим подходом не исчерпывается методология библейского богословия и основными методами указанной дисциплины могут выступать как систематико-богословский, так и историко-филологический[3].

Принято считать, что окончательному формированию библейского богословия как «независимой» (в протестантском понимании — *В. Ч.*) дисциплины предшествовало четыре этапа, которые осуществились на протяжении примерно ста лет, начиная с конца XVIII века[4]. Каждый этап характеризуется новым витком в понимании библейского богословия и связан с одним из имён таких западных протестантских исследователей как И. Ф. Габлер (*нем. Johann Philipp Gabler*, 1753–1826), Г. Л. Бауэр (*нем. Georg Lorenz Bauer*, 1755–1806), Ф. К. Баур (*нем. Ferdinand Christian Baur*, 1792–1860) и В. Вреде (*нем. William Wrede*, 1859–1906). В контексте рассмотрения трудов православных дореволюционных исследователей наиболее важным является только первый этап. Оформление библейского богословия как самостоятельной дисциплины традиционно считают заслугой И. Ф. Габлера, который провёл границу между библейским и догматическим богословием с точи зрения цели этих дисциплин[5]. Тем самым западный учёный окончательно обратил библейское богословие в вспомогательную отрасль историко-критической науки[6]. В то же время такой дореволюционный исследователь как А. Л. Катанский (1836–1919) несколько иначе понимает значение

Вячеслав Игоревич Чернов, чтец — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] *Мень А., прот.* Библейское богословие // Библиологический словарь. В 3-х томах. Т. I. М., 2002. С. 138.

[2] См. об этом: там же.

[3] *Неклюдов К. В., Лявданский А. К., Алексеев А. А.* Библеистика // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М., 2002. С. 33; См. так же: Юревич Д., прот. Библейское богословие. Курс лекций, читанных в 2014-2015 уч. году на II курсе Библейского отделения СПбПДА. СПб, 2015. С. 2–3.

[4] *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. S. I-2–3.

[5] При занятии кафедры в Альтдорфском университете (англ. University of Altdorf) 30 марта 1787 г, И. Ф. Габлером была прочитана речь «О различии библейского и догматического богословия и о правильном определении целей обоих» (лат. Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus. Altdorf, 1787), ставшая отправной точкой для библейского богословия как самостоятельной дисциплины.

См.: *Мень А., прот.* Габлер // Библиологический словарь. В 3-х томах. Т. I. М., 2002. С. 228.

[6] См.: *Неклюдов К. В.* Габлер // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 10. М., 2002. С. 174.

произошедшего переворота в понимании библейского богословия. Указанный автор пишет, что И. Ф. Габлер создал универсальную модель для библейского богословия, сделав последнее приемлемым как для «ортодоксальных» протестантских учёных, не отвергавших божественного авторитета св. Писания, так и для тех, кто проникнут рационализмом. Западный учёный провёл различие между рационализмом, опирающимся на Библию, и догматическим учением самой Библии. По Габлеру, задачей догматики становится обоснованное изложение в систематическом порядке, имеющих непреходящее значение для всех времён, неизменяемых элементов догматического учения Библии. На долю же библейского богословия выпадает изложение догматических понятий в хронологическом порядке библейской истории, с учётом их временного, местного и индивидуального характера[7]. Таким образом, А. Л. Катанский даёт понять, что уклон последующих протестантских учёных в сторону исследования только частных элементов библейского учения[8], не является виной И. Ф. Габлера, правильно разграничившего области догматического и библейского богословий.

В данном контексте небезынтересно будет обратиться к отдельным моментам рецепции библейского богословия православной и католической церковной наукой. Одним из примером гипертрофированного понимания различия между библейским и догматическим учением служит, запечатлевшаяся в католическом богословии, теория догматического развития. Дело в том, что католические богословы, признав, в силу особых исторических обстоятельств, существенное различие между библейским и церковным учением, сделали его условием существования библейского богословия как отдельной от догматического богословия науки[9]. Отечественный библеист В. Н. Мышцын (1866–1936) усматривает в позиции католических учёных терминологическую неточность. Автор, признавая различие методов догматического и библейского богословия считает, что цель последнего — показать «постепенное развитие божественного откровения» с сохранением особенностей «религиозных понятий каждого св. писателя в отдельности в строго хронологическом порядке»[10]. По мнению исследователя, этого материала вполне достаточно для существования библейского богословия как отдельной дисциплины[11].

Если протестантские исследователи ограничили библейское богословие исследованием отдельных деталей, касающихся вероучительных истин св. Писания, а католические богословы резко отграничили вероучение Библии от догматического учения Церкви, то православные дореволюционные исследователи указывают на то, что для отечественной церковной науки более приемлем целостный взгляд на библейское богословие. Так профессор М. Д. Муретов (1851-1917) пишет, что для существования православного библейского богословия недостаточно отвергнуть рационализм историко-критического метода. Указывая на существование тщательных историко-филологических исследований св. Писания практически во всех областях знания[12], автор констатирует их узость и отвлечённость от главной идеи Библии — Богочеловечества Господа Иисуса Христа[13]. В том же смысле, упоминавшийся выше, А. Л. Катанский (1836–1919) делает ещё одно важное замечание касательно

---

[7] *Катанский А. Л.* Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении // Христианское чтение. СПб, 1872. № 1. С. 52.

[8] Автор пишет, что идея Габлера нашла в протестантской науке крайне одностороннее осуществление, оставив без внимания те части библейского вероучения, которые носят неизменяемый, стоящий вне условий времени и обстоятельств, характер.

См. об этом: там же.

[9] *Мышцын В. Н.* Библейское богословие с православной точки зрения // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1894. Т. 3. № 7. С. 59.

[10] *Мышцын В. Н.* Библейское богословие с православной точки зрения // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1894. Т. 3. № 7. С. 57-58.

[11] Там же: С. 60.

[12] *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002. С. 33.

[13] См.: там же: С. 48.

библейского богословия как самостоятельной дисциплины. Исследователь, называя библейское богословие частью исторического изложения догматов, относит его появление к первым векам христианства. Он указывает на экзегетические труды ранних Отцов и учителей Церкви, которые изобилуют изъяснениями именно догматического смысла св. Писания[14]. А. Л. Катанский пишет, что уже в этих трудах ясно отражается предмет библейского богословия — понимание особенностей «того или другого писателя в раскрытии догматических истин». Центральным же пунктом дисциплины в рамках святоотеческой традиции Александр Львович называет изложение таких параллелей между Ветхим и Новым Заветом, которые относятся к «учению о Лице и деле искупления Христова, к Евангелию Иисуса Христа»[15].

Сделав краткий обзор взглядов отдельных отечественных дореволюционных исследователей на библейское богословие, можно выделить следующие особенности. Во-первых, следует отметить, что в лице рассмотренных исследователей отечественная дореволюционная библеистика соглашается с дифференциацией библейского вероучения И. Ф. Габлером и понимает библейское богословие как изложение богословских вероучительных истин в хронологическом порядке библейской истории. Во-вторых, отечественным библеистам чуждо гипертрофированное различение богословия св. Писания и догматического вероучения Церкви. В-третьих, сам термин «библейское богословие» может быть включён в объём исторического изложения догматического учения Православной Церкви. В таком случае, появление библейского богословия связывается с экзегетическими трудами ранних Отцов и учителей Церкви. В четвёртых, дореволюционные отечественные библеисты были способны избежать соблазна ограничить библейское богословие историко-филологическим исследованием деталей библейских вероучительных истин в отрыве от главного идейного содержания св. Писания Нового и Ветхого Завета — богочеловечества Господа Иисуса Христа.

Источники и литература

1. *Катанский А. Л.* Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении // Христианское чтение. СПб, 1872. № 1. С. 31–75.

2. *Мень А., прот.* Библейское богословие // Библиологический словарь. В 3-х томах. Т. I. М., 2002. С. 138–142.

3. *Мень А., прот.* Габлер // Библиологический словарь. В 3-х томах. Т. I. М., 2002. С. 228.

4. *Мышцын В. Н.* Библейское богословие с православной точки зрения // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1894. Т. 3. № 7. С. 55–60.

5. *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002. 560 с.

6. *Неклюдов К. В., Лявданский А. К., Алексеев А. А.* Библеистика // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. V. М., 2002. С. 25–45.

7. *Неклюдов К. В.* Габлер // Православная Энциклопедия. Под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 10. М., 2002. С. 174.

8. *Юревич Д., прот.* Библейское богословие. Курс лекций, читанных в 2014-2015 уч. году на II курсе Библейского отделения СПбПДА. СПб, 2015. 70 с.

9. *Hahn F.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. 1727 s.

---

[14] Исследователь указывает на таких Отцов и учителей Церкви как Феодорит Кирский, Иоанн Златоуст, Кирилл Иерусалимский, Иероним Стридонский и др. Зачатки систематического изложения догматического учения Библии присутствуют в трудах: Киприана Карфагенского «De testimoniis», Юлия Африкана «De partibus legis», Евсевия Кесарийского «Praeparatio evangelica» и «Demonstratio evangelica».

См.: *Катанский А. Л.* Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении // Христианское чтение. СПб, 1872. № 1. С. 35–37.

[15] *Катанский А. Л.* Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении // Христианское чтение. СПб, 1872. № 1. С. 35–37.

С. Б. Шевченко

ПАТРИОТИЗМ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ИЗРАИЛЯ В ТЕКСТАХ ПЯТИКНИЖИЯ МОИСЕЯ

Начиная рассматривать тему патриотизма ветхозаветного Израиля по описаниям Пятикнижия Моисея необходимо отметить следующую особенность. Библия не знает такого понятия как «патриотизм» в сформулированном и известном нам сегодня смысле, но она от первой и до последней буквы пронизана этой идеей.

Читая как библейские, так и небиблеские тексты, и обращая внимание на проявления человеческих качеств похожих на патриотизм, мы видим, что это чувство, в самом широком и глубоком его понимании, всегда было присуще человеку. Само его наличие в человеке не зависело от географической локации и временно́й эпохи. Патриотизм лишь приобретал и менял свои формы вместе с изменениями внутри самого человека и общества, при этом, в корне оставаясь одной из форм проявления такого человеческого чувства как любовь. Чувство патриотизма было всегда присуще человеку.

Несмотря на то, что каждый человек в силу своих личных особенностей имеет свои взгляды на те или иные процессы и вещи, окружающие его, может быть не согласен или недоволен теми или иными политическими, социальными, культурными и прочими реалиям его жизни, все же, имеет чувства ответственности и любви хотя бы к каким-то элементам вышеперечисленных аспектов его существования.

Глобальные мировые процессы последних веков, беспощадно смешивающие народы и культуры, стирают границы многих вещей и понятий. Гражданину в современном мире трудно быть патриотом своей страны. Большинство сегодняшних государств настолько мультикультурны и мультинациональны, что конкретному человеку, живущему в одной части одной из таких держав, трудно назвать себя ее патриотом в тех географических, юридических и этнических (если таковые вообще возможны) границах, которые для нее характерны.

В середине прошлого века британский ирландский богослов и писатель Клайв Стейплз Льюис, говоря о Британской Империи, сказал, что «Только иностранцы и политики говорят о Великобритании»— [1]как о чем-то целостном и претендующем на объект патриотизма. По его мнению, патриотизм — есть «любовь к дому; к месту где мы выросли, или к нескольким местам, где мы росли; к старым друзьям, знакомым лицам, знакомым видам, запахам и звукам»[2]. В противовес мнимо единой Великобритании он противопоставляет любовь к ее частям: Уэллсу, Шотландии, Англии[3], которые в отличии от неё, в силу своих соответственно меньших размеров и компактности проживания определенных этносов, претендуют на реальную роль быть объектами патриотичной любви, в силу единой исторической, культурной и ценностной традиции.

Совсем иначе дело обстояло во времена глубокой древности, когда человечество не было столь велико. Член любой социальной ячейки: будь-то семья, племя или народность — ассоциировал себя с конкретными историей, религией и ценностями, присущими именно его социальной группе.

Святослав Богданович Шевченко, чтец — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] *Льюис К. С.* Расторжение брака. Любовь. Каменец-Подольский,— 2017. С. 136.

[2] Там же.

[3] Там же.

Термином «патриотизм» (от греч. patris - родина, отечество) описывается такое сложное явление общественного сознания, которое связано с любовью к Родине, Отечеству, своему народу, которое проявляется в виде социальных чувств, нравственных и политических принципов жизни и деятельности людей.

Патриотизм является продуктом, который, согласно здоровой логике вещей, явился, в некотором смысле, итогом процесса отхода от ограничивающего себялюбия к осознанию человеком самого себя в структуре общества и необходимости любви не только к себе, но и к своим близким и знакомым, своим землякам-соплеменникам и, как итог, ко всему своему народа в целом. С формированием наций и национальных государств такое явление как патриотизм уже в древние времена становится неотъемлемой, а порой и важнейшей, частью народного сознания[4], что мы и увидим на примере ветхозаветного Израиля на первоначальном этапе его формирования, описанном в Пятикнижии Моисея.

Не менее важной причиной для интереса к данной теме является и сам автор Пятикнижия, чьи положительные качества, ядром которых является его любовь к собственному обездоленному народу, должны были стать примером для его современников и потомков.

Зарождение чувства патриотизма в человеке и первобытном обществе

Эволюцию, такого присущего человечеству феномена как патриотизм, более четко мы можем увидеть уже практически с первых строк Библии. Опуская первое повествование содержащееся в 1-й главе Книги Бытия о творении мира перейдем к Быт. 2:11, где, согласно второму повествованию о творении, первым делом, встречаем Божие указание человеку, «чтобы он возделывал этот сад и берег его» (Быт. 2:11).

Таким образом, Бог выводит человека на первый этап упомянутого ранее процесса ухода от эгоистичной замкнутости и себялюбия, и начинает взращивать в нем чувства ответственности и любви сначала к неодушевленным предметам, а затем и к живым существам. И всё же,— это лишь начало. Переход на следующую ступень мы видим в Быт. 2:18-20, где Бог ищет венцу своего творения живое существо способное реагировать на проявления любви человека, тем самым, давая возможность последнему совершенствоваться и выводить свои чувства и способности за границы собственного «я».

Семейный патриотизм

Описанные выше этапы являются, по большей части, лишь подготовительными. Сама же реализация чувства человеческой любви происходит на следующем уровне, когда Адам, согласно библейскому повествованию, проснувшись от наведенного на него Богом сна и увидев результат божественной операции по созданию равного и во всем схожего ему существа — женщины, — способной реагировать на его чувственные проявления, констатирует: «Вот она, кость от кости моей, плоть от плоти моей. Женщиной будет зваться она, ибо взята из мужчины». (Вот почему мужчина оставляет отца и мать, и соединяется с женою, и становится с нею единой плотью.)» (Быт. 2:22-23). Итак, мы видим, что закономерным следствием такого рода союза людей противоположных полов становится семья, которая есть «первая ступенька на пути, уводящем нас от эгоизма».[5]

Итак, повествование Книги Бытия о развитие внутри человеческого общества и образование первыми людьми, Адамом и Евой, этой первой основополагающей ячейки — семьи, базирующейся на браке, общности быта, взаимной моральной

---

[4] *Крысько В. Г.* Этнопсихологический словарь // «Патриотизм». М.: МПСИ.— 1999.

[5] *Льюис К.* С. Расторжение брака. Любовь. Каменец-Подольский,— 2017. С. 137.

ответственности и взаимопомощи, а в последствии и на кровном родстве[6], приводит нас к следующему этапу-периоду, где, согласно Священному Писанию, идет постепенное становление Израильского народа как такового. Длинная и запутанная генеалогическая цепочка, образованная из многих колен потомков Адама, описанных в Книге Бытия, среди которых великие патриархи, такие как известные нам герои веры — Авраам, Исаак и Израиль, — сквозь тяжелые, но важные процессы установления взаимоотношений людей между собой и Богом, приводит к концу патриархального периода и, вместе с ним, к условному концу старого представления о патриотизме (патриотизме семейном, родовом).

Таким образом Книга Бытия говорит: о вверении человеку определенного на земле места для обитания на нем и возделывания его; о формировании семьи, как ячейки человеческого общества, которая основывается на любви её членов друг ко другу; формировании патриархального общества, в котором любовь и уважение к родителям являются неоспоримыми обязанностями, добродетелями и гарантами сохранения традиций.

Также, читая первую книгу Пятикнижия именно с ракурса, с которого рассматривается наличие у любого человека определенного земельного участка на котором ему Богом вверено право жить, трудиться и питаться от плодов, произрастающих там растений и проживающих там животных, напрашивается вопрос: не преследует ли бытописатель цель обосновать право обладания Израилем собственной землей, которая «поистине источает молоко и мед» (Чис. 13:28), и соответственно имеет все необходимое для оседлой жизни? Весьма возможно.

Становление этнический патриотизм в Израиле

Наступает этап, на котором для совершенствования избранного народа требуется отход от узконаправленной любви и патриотизма только семейного. Конечно, как мы видим из текстов Библии сам институт патриархальной семьи был и есть непоколебим, и понятно, что речь идет не о его упразднении, а о развертывании, выработанных и сохраненных в нём тонкостей взаимоотношений, в более широкий слой общества — целый народ.

Содержащиеся в Книге Исход данные являются описанием формирования Богом Израиля фундаментальных принципов народности, самосознания и взаимоотношений внутри этноса, которые основаны на особых отношениях с Ним и членами этого общества между собой, и корнем которых является любовь.

С самого начала повествования пред нами предстает картина, которая изображает плачевное состояние, увеличившегося количества «сынов Израиля» (Исх. 2:9), наступившее в следствии смерти покровителя потомков Иакова — Иосифа, и смены верховной власти в Египте. Центральной фигурой повествования становится Моисей, сострадательный к своим братьям-евреям человек, будущий глава созидаемого израильского народа. О нем будет сказано позже.

Данный на Синайской горе Декалог является не только лишь сердцевиной Книги Исход, но и включает в себя всю Тору. Как считают современные иудеи, основываясь на преданиях старцев утверждающих, что все 613 мицвот Торы заключены в 613 букв, из которых состоят слова, употребленные для изложения десяти заповедей.[7] Каждая из этих заповедей тем или иным образом связанна с проповедью таких понятий как любовь и верность Богу и людям, благоговейного отношения к духовным принципам или материальным благам, имеющим отношение к имуществу собратьев

Таким образом Декалог является сердцевиной всего закона любви; он прививает израильтянам качества присущие и патриотизму, как одной из форм любви.

---

[6] *Лавриненко В. Н.* Социология: учебник для вузов 2-е изд., перераб. и доп.— М.: 2002. С. 240.

[7] *Ки-Тов Э.* Десятисловие — 10 заповедей, данных на горе Синай // Иудаизм и евреи URL: https://toldot.ru/articles/articles_1125.html (дата обращения: 01.03.2018).

Предшествующие этому моменту тексты Пятикнижия являются предвестниками этого откровения, а последующие — проповедниками, толкователями и индикаторами состояния Израиля, который придерживался этих постановлений или нет.

Особо следует обратить внимание на автора Пятикнижия, первого патриота и вождя израильского народа — Моисея, который оставляет свою сытую жизнь египетского принца и вступается за рабов из своего обездоленного рабского народа.

Такая любовь к евреям делает его впоследствии сотрудником Богу в деле спасения его соплеменников из под египетского ярма. Мэтью Генри в своем толковании на Книгу Исход называет Моисея и его брата Аарона «двумя великими патриотами», которые «были израильтянами — кость от кости и плоть от плоти тех, кого были посланы освободить».[8] Пожалуй, это первый случай описываемый в Библии, когда один или несколько человек из потомков Израиля жертвуют своими жизнями, отдают их на служение достаточно многочисленному народу (сведений относительно численности вышедшего из египесткого рабства народа находятся в Исх. 12:37-38, где говорится: « около шестисот тысяч пеших мужчин, не считая женщин и детей. С ними шло много иноплеменников…»).

Образом Моисея — жертвенного вождя и патриота пользовались многие. Например, воодушевленный поступками Моисея при битве с амаликитянами некий британский автор Авраам Джобсон в своем небольшом трактате под названием: «The conduct of Moses, when Israel fought with Amalek, compared with that of Admiral Lord Nelson in the Battle of the Nile» (Поведение Моисея, когда он сражался с амаликитянами в сравнении с адмиралом лордом Нильсоном в битве за Нил), называет автора Торы «истинным патриотом, лучшим генералом, первым адмиралом и неоцененным столпом его страны».[9]

Таким образом, на примере древнего израильского общества времен Исхода и его вождя Моисея, мы можем увидеть переход личности на последний уровень осознания необходимости любви и жертвенности не только лишь по отношению к себе, своей семье, племени (колену), но и ко всему своему народу во всей его полноте. Невозможность назвать патриотизмом, в более привычном нам сегодня смысле, выявленное состояние на конкретном примере рассматриваемых нами личности Моисея и Израильского народа обусловлено лишь тем, что на том этапе они не имели конкретного места проживания. Такой ярко выраженный патриотизм и любовь к своему народу, мы можем назвать лишь этническим.

Патриотизм подобного рода, через цепь различных трансформаций и его носителей, в итоге, все же становится особым знаменем особого, богоизбранного, народа. Несмотря на моменты упадка израильской самости, связанные с отступлением евреев, на разных этапах библейской истории, от их религиозного культа ЯХВЭ, отечественных преданий и устоев, а так же вообще всего, что связано с их народным достоянием, все же присущий им особого рода этнический патриотизм, хотя и в разных его вариациях, сохраняется лейтмотивом в головах сынов Израиля до I в. н. э., когда происходит окончательное рассеяние евреев.

Следующая после Книги Исход Книга Левит описывает дальнейшее установления взаимоотношений между Богом и израильским народом на ранее указанных основополагающих принципах; содержит перечень обрядовых и прочих предписаний, которые связанные с культом израильского Бога — ЯХВЭ. В этой книге мы видим процесс упорядочивания народных верований и наполнение израильского общества определенной духовной составляющеё, которая станет неотъемлемой (даже основной) частью его национальной самоидентичности и патриотического чувства.

В свою очередь Книга Чисел, помимо разного рода перечней (два перечня состава армии Израиля, перепись левитов) и описаний организации народа в стане, содержит

[8] *Мэтью Г.* Толкование книг Ветхого Завета. Dutch Reformed Tract Society, Branch of the Netherlands Reformed Congregations Netherlands. Russian edition. С. 306.

[9] *Abraham Jobson, A. M.* The conduct of Moses, when Israel fought with Amalek, compared with that of Admiral Lord Nelson in the Battle of the Nile. P. 17.

повествования о взаимоотношения между Богом и Его народом во время 40-летнего странствования последнего по Синайской пустыне и первого и второго походов, осуществлявшихся на Ханаанскую землю.

Таким образом, эта историческая книга рассказывает о событиях предшествовавших обретению Израилем своей собственной земли, что и дает нам возможность воспринимать, с определенного момента, еврейский патриотизм в более привычном современном понимании, которое подразумевает наличие конкретной географической локации и границ проживания какого-либо народа.

Последняя книга Моисеева корпуса — Второзаконие — является неким подведением итогов всего описанного в предыдущих книгах и является последним наставлением Моисея своим соплеменникам перед их решающим вторжение в Землю Обетованную, в следствии которого Израиль обретает свой удел.

Патриотическое значение культа ЯХВЭ в жизни еврейского народа

Особо необходимо отметить следующее, — что Бог, когда, согласно повествованию Книги Исход, предстает пред Моисеем говорит, что Он есть «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». Заявляя о своей принадлежности к праотцам, патриархам народа, в чьих руках некогда была полнота административной и культовой власти; Господь указывает на Свою принадлежность к этому народу, его религиозному, культурному и историческому наследию, память о котором и сохранение которого относятся к свойствам и задачам патриотизма. Поступая таким образом Бог ставит себя в центр всей жизни народа и указывает на то, что Он есть все для этого народа, в том числе единственным Гарантом единства и вообще существования Израиля. Весьма интересен и, в то же время всегда печален, тот аспект жизни еврейского народа, когда он отступает от своего Бога. Отступая от культа ЯХВЭ Израиль всегда был наказуем и терял все свое достояние, которое ему было дано его Богом. Наступали разного рода беды: войны, болезни, пленения, рассеяния и смешения с другими народами.

Культ Единого Бога в отношениях между Самим Богом и Его народом являлся неким хранилищем и передатчиком тесно переплетенных между собой комплексов не только культовых и нравственных заповедей, но и общественно-политических, исполнение которых, в свою очередь, было тем самым механизмом гарантирования существования Израиля. Ведь в ветхозаветные времена был немыслим отрыв религии, присущей какому-то этносу, от самого этноса и его государства. Соответственно, отходя от яхвизма[10*] в его нравственном и культовом аспектах, потомки Иакова лишали себя достояния, собственных самоидентичности и государственности (на более позних этапах истории, повествование о которых лежит за границей текстов Пятикнижия), которые имеют самое прямое отношение к патриотическим чувствованию и сознанию.[11]

Подводя итог всему ранее сказанному необходимо отметить, что патриотизм Израиля, зародившийся на общечеловеческих началах как и у прочих народов согласно естественным общечеловеческим механизмам развития чувства любви ко все окружающему, имел своей Душой культ Единого Бога — ЯХВЕ. Упадок патриотического настроения народа, потеря его самосознания, истории всего, что его непосредственно формировало в русле почитания им его Бога, наступали в то же время, когда Израиль отходил от культа ЯХВЭ. Обратные результаты давало покаяние народа и возвращение его к Богу, к Его нормам и законам.

---

[10] * Употребление в данной статье термина «яхвизм» никак не связан с Документарной теорией. Здесь идет речь о принадлежности Израиля к культу Единого Бога — ЯХВЭ. Данным термином в подобном контексте пользуется прот. Владимир Сорокин в своем труде: «Историко-культурный контекст Ветхого Завета».

[11] *Сорокин* В. И. прот. «Историко-культурный контекст Ветхого Завета» // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/istoriko-kulturnyj-kontekst-vetxogo-zaveta (дата обращения: 01.03.2018).

Само же Пятикнижие Моисея, с его основополагающими постановлениями, явилось мощным фундаментом при строительстве поистине сплоченной этноконфессиональной общины израильского народа, которая зародилась в значительно поздний период, во времена Вавилонского пленения, и продолжила жить после него по возвращении израильтян из рабства. Последствия его влияния мы и сегодня можем увидеть в проявлении гипертрофированного и искаженного патриотизма в Израиле.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М. : Российское Библейское Общество, 2012.— 1407 с.
2. *Льюис К. С.* Расторжение брака. Любовь. Каменец-Подольский,— 2017.— 286 с.
3. *Крысько В. Г.* Этнопсихологический словарь. М.: МПСИ.— 1999.— 343 с.
4. *Лавриненко В. Н.* Социология: учебник для вузов 2-е изд., перераб. и доп.— М.: 2002.— 407 с.
5. *Мэтью Г.* Толкование книг Ветхого Завета. Dutch Reformed Tract Society, Branch of the Netherlands Reformed Congregations Netherlands. Russian edition.— 849 с.
6. *Ки-Тов Э.* Десятисловие — 10 заповедей, данных на горе Синай // Иудаизм и евреи URL: https://toldot.ru/articles/articles_1125.html.
7. *Abraham Jobson, A. M.* The conduct of Moses, when Israel fought with Amalek, compared with that of Admiral Lord Nelson in the Battle of the Nile.— Cambridge.: 1798.— 18 p.
8. *Сорокин В. И., прот.* «Историко-культурный контекст Ветхого Завета» // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/istoriko-kulturnyj-kontekst-vetxogo-zaveta.

Д. В. Спицын

ОБРАЗ ВАВИЛОНСКОЙ БАШНИ В ВЕЛИКОМ ПОКАЯННОМ КАНОНЕ СВ. АНДРЕЯ КРИТСКОГО: ВОЗМОЖНОЕ ВЛИЯНИЕ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В Великий пост каждый православный христианин спешит в храм, где дважды за Великий пост имеет возможность соприкоснуться с величайшим бриллиантом Предания Церкви — Великим покаянным каноном святителя Андрея Критского († 740). Любому внимательному читателю очевидно колоссальное влияние Священного Писания, оказанное на это произведение: цитаты, аллюзии и пр. Но феномен Великого канона гораздо сложнее, чем кажется: наряду с библейским, он испытал не менее значительное влияние со стороны святоотеческой традиции Церкви, изучение которого в полном объеме поможет лучше понять как сам канон, так и его место в Предании. По понятным причинам не представляется возможным охватить весь канон, поэтому следует остановиться на поиске возможных источников в конкретных тропарях, основанных на библейских событиях. Например, это 36-й тропарь 2-й песни последования Великого канона в четверг 5-й седмицы Великого поста. Тропарь посвящен библейскому событию т. н. Вавилонского столпотворения.

Данное событие описано в книге Бытия, в 11-й главе[1]. На всей земле был один народ со своим языком. Поселившись в долине Сенаар, они сделали технологический прорыв, начав использовать кирпичи и земляную смолу вместо привычных камней и извести (Быт. 11:1-3). Однако за ним стояло одно странное предприятие: постройка города и башни с вершиной до небес (πόλιν καὶ πύργον οὗ ἡ κεφαλὴ ἔσται ἕως τοῦ οὐρανοῦ — Быт. 11:4). Господь, увидев это мероприятие, решает смешать языки (αὐτῶν τὴν γλῶσσαν — Быт. 11:7), чтобы рабочие не понимали друг друга, тем самым, помешав осуществлению их замысла. В итоге, некогда единый народ разделяется на множество мелких, а то место стало называться Вавилоном[2], т. е. «смешением» (см. Быт. 11:5-9).

В песнопении автор обращается к душе, изобличая ее в том, что та решила (ἐσοφίσω[3]) построить (οἰκοδομῆσαι) башню (πύργον) и укрепить (πῆξαι) крепость (укрепленное место) (ὀχύρωμα). Прямого толкования как башни, так и крепости, у него нет. Зато он косвенно указывает на абсурдность самой идеи и замысла их построить самим тоном речи: строительство сооружения колоссальной высоты и укрепление крепости, замышленные неразумной душой, очевидно, вопреки воле Бога, это уже само по себе бессмысленное предприятие. Исходя из этого, можно предположить, что святой Андрей использует образ башни как символ вызова Богу (уверенности в безнаказанности?), а крепость как символ греховной жизни, как попытку автономного существования без Творца. Святитель даже указывает материал для постройки крепости (не понятно только, к обоим ли сооружениям он относится или только к крепости) — это страсти (желания, влечения) души (ταῖς σαῖς ἐπιθυμίαις).

Дмитрий Владимирович Спицын — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] Все цитаты из греческого текста Септуагинты приводятся по: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.

[2] В греческом тексте стоит «Σύγχυσις», дословно и означающий «смешение».

[3] Греческий текст тропаря приводится по: Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐνετίῃσιν, 1856. Σ. 261.

Вторая часть песнопения посвящена Божественному вмешательству в дела души. Употребление союза εἰ с частицей μή (т. е. «если бы не») все же указывает на то, что душа так и не воплотила в реальность свои нечестивые планы, поскольку — а каким именно образом, об этом и повествует вторая половина тропаря — Господь не дал осуществиться задуманному. Творец (ὁ Κτίστης) смешал (спутал) замыслы (συνέχεεν ... τὰς βουλάς) души и опрокинул (сломал) (κατέαξεν) на землю ее устройства (εἰς γῆν τὰ μηχανήματά σου). Фраза про «смешение» замыслов схожа с библейской «συγχέωμεν ... αὐτῶν τὴν γλῶσσαν» «смешаем ... язык их» (Быт. 11:7), что позволяет сделать предположение о понимании святым Андрее языка единого народа как замыслов, планов или мыслей неразумной души.

Святой Андрей использует событие из Священной Истории для поучения души, что сказывается — несмотря на довольно близкую к тексту передачу мысли Писания — на некотором отхождении от текста Библии: вместо города у него крепость; в книге Бытия не сказано про строительные приспособления и тем более их опрокидывание на землю. А теперь имеет смысл обратиться к той части церковной традиции толкования этого библейского эпизода, которая близка к рассматриваемому песнопению[4]. Начать стоит с не христианина, а иудея — Александрийского, своими как методом, так и экзегетическими построениями оказавшего колоссальное влияние на всю последующую христианскую традицию[5].

Филон посвящает рассказу о Вавилонской башне целое сочинение, озаглавленное как «О смешении языков». В нем он толкует народ в долине Сенаар как глупых грешников, вся жизнь которых беспокойна. Желая жить в грехе не просто на словах, но проникнуться им, сделать его своим смыслом и образом жизни, они строят «пороку город и башню»[6]. Материалом для «постройки» служат страсти (болезни) и пороки (πάθος καὶ τὴν κακίαν)[7], перемешанные до бесформенного состояния, чтобы было легче ими наслаждаться[8]. Творец подобного предприятия — «богопротивный ум»[9]. Сама же башня осмысляется как «доводы в пользу порока»[10] (τὸν περὶ κακίας λόγον)[11], иными словами, это уверенность нечестивцев в безнаказанности. Именно поэтому эта «башня» воздвигнута до небес, поскольку грешники забывают о существовании Бога[12], наказывающего за беззакония. В другом месте Филон толкует башню как «предпочтение чувству перед мыслью» и возможность чувственного познания духовного[13]. Город понимается как внутреннее состояние души, которое может быть, в зависимости от людей, проживающих в нем, либо хорошим, либо дурным[14]. Божественное вмешательство в строительство Филон истолковывает как стремление Бога оградить хорошее и добродетельное от нападений порочного путем «смешения», т. е. обезвреживания его составных частей[15]. Таким образом, александрийский экзегет рассматривает эпизод с Вавилонской башней с позиций нравственно-гносеологических, понимая его отображением духовного настроя грешника и его уверенностью в безнаказанности.

---

[4] Основные святоотеческие толкования см. в Библейские комментариии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытие 1-11. Тверь, 2004. С. 207-211.

[5] Подробнее об этом см. монографию: *Runia David T.* Philo in Early Christian Literature. A Survey. Assen, 1993.

[6] *Филон Александрийский.* О смешении языков, 83 / пер. О. Л. Левинской // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета / Пер. и коммент. А. В. Вдовиченко и др. М., 2000. С. 320.

[7] *Philon D´Alexandrie.* De Confusione Linguarim. 86 / Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn. Paris, 1963. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie; 13). P. 85.

[8] См.: *Филон Александрийский.* О смешении языков, 85. С. 320-321.

[9] Там же. 88. С. 321.

[10] Там же. 115. С. 325.

[11] *Philon D´Alexandrie.* De Confusione Linguarim. 115. P. 102.

[12] См.: *Филон Александрийский.* О смешении языков, 114. С. 325.

[13] См.: там же. 133. С. 328.

[14] См.: там же. 107-108. С. 324.

[15] См.: там же. 188. С. 337.

Знаменитый исповедник Православия преподобный Максим, как кажется, единственный из богословов до святого Андрея, кто схожим с ним образом в своих сочинениях обращался к изучаемому событию Священной Истории. Так, в 28-м вопросоответе к Фалассию, объясняя разнообразные явления Бога праведникам их неодинаковой готовностью к этому, вспоминает эпизод со столпотворением. Народ, переселившийся с востока в землю Сенаар, означает человечество, впавшее во множество мнений о Божестве (πολλὰς περὶ θεότητος δόξας)[16]. Складывая вместе речи каждого мнения (ἑκάστης δόξης λόγον)[17], прообразованные кирпичами (πλίνθους)[18], они строили, словно башню (πύργον)[19], «многобожное безбожие»[20] (τὴν πολύθεον ἀθεΐαν)[21].

В другом своем творении, «Вопросы и недоумения», преподобный Максим использует то же экзегетическое понимание востока и земли Сенаар как познания Бога и чего-то отрицательного соответственно. В виду изменения своего подхода с гносеологического в предыдущем сочинении на аскетический поменялось и понимание земли Сенаар, теперь она толкуется страсть как чревобесия (τῆς γαστριμαργίας πάθος)[22]. Далее святой исповедник проводит параллели между строительством башни и деятельностью грешников: человек, ставя свои плотские грехи (τὰ σαρκικὰ πάθη)[23] выше всего (περὶ πολλοῦ)[24], соединяет грех с грехом (πάθος πάθει)[25], словно кирпичи, и так строит «башню» (πύργον)[26]. Заботы о пустом он не оставит, поскольку испытывает к ним сильное влечение, желание[27]. Воспитывая человека, Бог останавливает постройку башни (παύει … τὴν τοῦ πύργου οἰκοδομὴν)[28] и смешивает языки (συγχεῖ τὰς γλώσσας)[29]. Это святой Максим объясняет примером блудника, которого Бог наказывает[30] болезнью (νόσῳ παιδεύει) и вынуждает заниматься здоровьем тела, тем самым разрушая (συγχέας)[31] постоянные заботы о страстях (…τῆς συνεχοῦς … μελέτης τοῦ πάθους)[32].

Итак, преподобный Максим изучаемый отрывок про Вавилонскую башню отдельно рассматривает в двух плоскостях: в гносеологическом и в аскетическом. В последнем на примере греха чревоугодия и блудного человека он показывает сильное стремление ко греху и, как следствие, его умножение «даже до небес», которое останавливает (или «разрушает») Бог болезнью или нуждой, вынуждая человека не думать о страсти, тем самым смешивая «язык» души, т. е. мысли. Итак, башня — это греховные жизнь и состояние человека, кирпичи — грехи, ее разрушение — болезни или какие-либо беды, «смешение языков» — перемена образа мыслей с греховного на другой.

Как видно, к образу Вавилонской башни до Великого канона в нравственном ключе обращалось не так много толкователей Священного Писания. Однако

---

[16] *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium, 28 / ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout, 1980. (CCSG; 7). P. 203:30.

[17] Ibid. P. 203:31.

[18] Ibid.

[19] Ibid. P. 203:32.

[20] *Максим Исповедник, прп.* Творения. Книга 2. Вопросоответы к Фалассию. 28. [М.,] 1994. С. 100-101.

[21] *Maximus Confessor.* Quaestioes ad Thalassium, 28. P. 203:32.

[22] *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Dubia, 2 / ed. José H. Declerck. Turnhout, 1982. (CCSG; 10). P. 3:5.

[23] Ibid. P. 3:7.

[24] Ibid.

[25] Ibid. P. 3:8.

[26] Ibid. P. 3:6.

[27] Ibid. P. 3:10-11.

[28] Ibid. P. 3:11.

[29] Ibid. P. 3:12.

[30] Возможен вариант «воспитывает» — см. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. С 1218.

[31] *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Dubia, 2. P. 4:19.

[32] Ibid. P. 4:20.

собранных сведений вполне достаточно, чтобы сделать некоторые выводы. Все авторы, включая и святого Андрея, используют сюжет из начала 11-й главы книги Бытие для универсального описания деятельности грешника, при этом критянин не так близок к тексту Библии, поскольку вне толкования у него остается город, на место которого у него добавляется укрепление (крепость). Далее, в Великом каноне башня подразумевается символом вызова Богу и уверенности в безнаказанности, что совпадает с филоновским ее пониманием; у преподобного Максима башня — символ греховных жизни и состояния, аналогично у преподобного Андрея в отношении крепости. Для обозначения символизируемого кирпичами используются разные термины: у Филона и преподобного Максима τό πάθος и ἡ κακία, а у преподобного Андрея ἡ ἐπιθυμία[33]. Наконец, «смешиваемый» в Писании язык толкуется только преподобными: у Андрея это намерения и замыслы (ἡ βουλή), а у Максима это забота (ἡ μελέτη). Вполне очевидно, что все это говорит об отсутствии прямого влияния указанных авторов на рассматриваемый тропарь Великого канона, однако нельзя исключать возможность знакомства святого Андрея с указанными сочинениями, чему косвенным подтверждением служат одинаковый тропологический подход к событию и схожие толкования башни и города.

Источники и литература

1. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2004.
2. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. 2: М-Ω. М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.
3. Священное Писание Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. М., 2011.
4. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета / Пер. и коммент. А. В. Вдовиченко и др. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.
5. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
6. *Maximus Confessor.* Quaestioes ad Thalassium / eds. C. Laga et C. Steel. Turnhout, 1980. (CCSG; 7).
7. *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Dubia / ed. José H. Declerck. Turnhout, 1982. (CCSG; 10).
8. *Philon D´Alexandrie.* De Confusione Linguarim / Introduction, traduction et notes par J. G. Kahn. Paris, 1963. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie; 13).
9. *Runia David T.* Philo in Early Christian Literature. A Survey. Assen, 1993.
10. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart, 1979.
11. Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐνετίῃσιν: Ἐκ τοῦ Ἑλληνικού Τυπογραφείου τοῦ Ἁγίου Γεωργίου, 1856.

[33] Соответствующие статьи в словаре патристической лексики Лампа позволяют разграничить значения страстей, которые символизируются кирпичами: τό πάθος имеет коннотацию страсти как события, беды, страдания или болезни (*Lampe G. W.H. A.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 992-995), в то время как ἡ ἐπιθυμία — страсть как, в первую очередь, желание и влечение (Ibid. P. 524-525).

Н. А. Тарнакин

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БИБЛЕЙСКОЙ ГРУППЫ ПРИ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1969–1975 гг.)

Поминайте наставников ваших,
которые проповедовали вам слово Божие,
и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их.
Послание к евреям 13:7

Введение

В 2016 году на кафедре библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии под руководством Д. Г. Добыкина автором была начата работа по исследованию православной библеистики в СССР периода с 1943 по 1991 гг. На данный момент результаты этого исследования публикуются в цикле статей в научно-богословском журнале «Христианское чтение»[1].

Стоит отметить, что православная библеистика советского периода российской истории достаточно мало изучена. Тем более важной представляется актуальность выбранной темы, поскольку на сегодняшний день не обнаружено каких-либо исследований Библейской группы.

В настоящей статье предпринята попытка описания истории создания и деятельности в первые годы Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии. В основу публикации положена статья[2], вводящая в научный оборот первые результаты научно-исследовательской работы группы.

Библейская группа

В «Журнале Московской Патриархии» № 7 за 1974 год опубликована статья Константина Ивановича Логачева (1939–1997) «Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии», в которой говорится о научном коллективе, созданном в 1969 году (по другим данным в 1968 г.[3]) при Ленинградской Духовной Академии по благословению митрополита Никодима (Ротова), для изучения истории и проблем славянских и русских библейских переводов[4]. Библейская группа имела основной целью продолжение работ Петербургской–Петроградской Духовной Академии, из которых

Николай Александрович Тарнакин — СПбДА, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 6. С. 108–122.

[2] *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Отдельные направления исследований православных библеистов в СССР. Период с 1964 по 1982 гг. // Христианское чтение. СПб, 2018. № 1. С. 71–84.

[3] *Шкаровский М. В.* Санкт–Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: Т. 2. СПб: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 161.

[4] *Логачев К. И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 78–80.

главная — дело Комиссии по научному изданию славянской Библии (1915–1918 гг. при Петроградской Духовной Академии и в 1918–1927 гг. при Академии наук).

Важным этапом в развитии Библейской группы стало обнаружение в 1971 г. в рамках изучения древних славянских библейских переводов в Архиве Академии наук СССР большого числа неопубликованных документов Библейской Комиссии. После изучения найденного архива наиболее интересные документы были опубликованы в журнале «Богословские труды».

В труде по истории Санкт-Петербургских Духовных школ профессор М. В. Шкаровский, рассуждая о создании группы, замечает, что «первоначально в нее входило несколько энтузиастов из числа преподавателей»[5]. При этом хочется отметить, что в процессе работы над настоящей статьей складывалось впечатление о реальном руководстве группой К. И. Логачевым. Прежде всего это основано на количестве опубликованных статей, хотя прямого подтверждения этому предположению найти не удалось. Однако в интервью, данном автору статьи, протоиерей Владимир Сорокин указал на свое руководство группой.

Официально Библейская группа была создана 17 июня 1975 года решением Совета Академии. Заслушав сообщение протоиерея Владимира Сорокина о работе группы, Совет постановил: 1) использовать официальное название — «Библейская группа» (ранее могло использоваться «Библеистическая группа»); 2) непосредственно подчиняться Совету; 3) состоять из 8 членов[6].

Состав Библейской группы

На том же заседании 17 июня 1975 г. Совет Академии утвердил состав Библейской группы. В нее вошли:

- архимандрит Кирилл (Гундяев) (ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси) — председатель (род. 1946);
- протоиерей Ливерий Аркадьевич Воронов (1914–1995);
- протоиерей Иоанн Иванович Белевцев (род. 1928);
- протоиерей Владимир Сорокин (род. 1939);
- протоиерей Василий Иванович Стойков (род. 1929);
- протоиерей Аркадий Васильевич Иванов (род. 1925);
- Игорь Цезаревич Миронович (1938–2011);
- Константин Иванович Логачев (1939–1997).

М. В. Шкаровский отмечает частые выступления во время заседаний группы митрополита Никодима (Ротова) и ректора Академии епископа Мелитона (Соловьева)[7].

Направления исследований

В 1980 г. архиепископ Кирилл (Гундяев) в докладе[8] формулирует актуальные задачи славянской библейской текстологии, при этом выделяя два направления работы: исследование истории славянского перевода Библии, которое должно привести к реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода и критическому изданию славянской Библии, а также выработку ее исправленного церковнославянского текста.

В настоящей статье рассматривается период с 1969 по 1975 гг., который можно назвать «периодом становления» группы. Публикации в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды» позволяют описать формируемые

[5] *Шкаровский М. В.* Санкт–Петербургские Духовные школы … С. 161.

[6] АСПбПДА, ф. 1, оп. 1, д. 42, л. 393. Цит. по: *Шкаровский М. В.* Санкт–Петербургские Духовные школы … С. 161.

[7] Там же.

[8] *Кирилл (Гундяев), архиеп.* К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. М., 1981. № 3. С. 49–54.

направления исследований группы, условно подразделяемые по следующим темам: изучение наследия Библейской Комиссии (1915–1927 гг.), переводческая деятельность, текстология, наследие И. Е. Евсеева.

Отметим, что большинство публикаций рассматриваемого периода принадлежат К. И. Логачеву и протоиерею Владимиру Сорокину.

Публикация архива Комиссии по научному изданию славянской Библии (Библейской Комиссии)

В рамках изучения древних славянских библейских переводов Библейская группа в 1971 году обнаружила архив Библейской Комиссии. Основной массив данных опубликован в «Богословских трудах» № 13[9] и № 14[10] за 1975 год. В публикации вошли:

- письма И. Е. Евсеева к членам Комиссии, посвященные подготовке к научному изданию ветхозаветных книг (как правило — с приложениями);
- документы, освещающие труды по выработке принципов организации и деятельности Библейской Комиссии;
- протоколы и журналы Комиссии и ее Исполнительного Комитета за 1915–1921 гг., а также тексты некоторых докладов, заслушанных в указанный период.

Обнаруженные документы имели огромное научное значение — содержащиеся в них данные, выводы и рекомендации стали основой для возобновления исследований и дальнейшего развития славянской библеистики.

Публикации, посвященные И. Е. Евсееву

Одним из направлений работы К. И. Логачева в Библейской группе являлась история славянского библейского текста. В связи с этим он уделял большое внимание изучению деятельности профессора Санкт-Петербургской (Петроградской) Духовной Академии И. Е. Евсеева, специалиста по текстологии славянской Библии, наиболее активного члена Библейской Комиссии. При этом в сферу научных интересов К. И. Логачева входили следующие вопросы:

- анализ трудов, посвященных основным проблемам, возникающим при изучении греческого и славянского библейских текстов, и путям их решения[11];
- изучение деятельности в области истории славянского перевода Библии[12];
- разбор работ, посвященных разнообразным проблемам, связанным с переводом Священного Писания на русский язык[13];
- общее описание биографии, изложение содержания работ и формулировка их направлений[14].

В одной из статей К. И. Логачев отмечает, что заслуги И. Е. Евсеева в развитии русской библеистики необычайно велики[15].

---

[9] *Логачев К. И.* Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета // БТ. М., 1975. № 13. С. 208–235.

[10] *Логачев К. И.* Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915–1921 годах // БТ. М., 1975. № 14. С. 166–255.

[11] *К. Л.* Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // ЖМП. М., 1974. № 1. С. 77–79.

[12] *Логачев К. И.* Труд профессора И. Е. Евсеева по истории славянской Библии // ЖМП. М., 1972. № 8. С. 76–77.

[13] *Логачев К. И.* Работы профессора И. Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания // ЖМП. М., 1973. № 2. С. 79–80.

[14] *К. Л.* Профессор И. Е. Евсеев (к 50-летию со дня кончины) // ЖМП. М., 1971. № 12. С. 64–67.

[15] Там же. С. 67.

Публикации, посвященные исследованиям в области текстологии

В статье К. И. Логачева о Библейской группе указывается на ее интерес к греческой библейской текстологии, поскольку «плодотворное изучение славянского библейского перевода невозможно без изучения его греческого оригинала»[16].

В публикациях настоящего раздела затрагиваются следующие темы:

- деятельность западных библеистов по изучению славянского перевода Нового Завета[17];
- описание критических изданий библейского текста[18];
- состояние текстологии после создания Синодального перевода[19];
- необходимость использования актуальных исследований для улучшения русского перевода[20].

Также К. И. Логачев, иллюстрируя ряд проблем русского перевода Священного Писания на примере Евангелия от Матфея, приводит улучшенный вариант перевода значительного количества стихов[21].

Работа Библейской группы позволила К. И. Логачеву выразить надежду на то, что результаты ее деятельности в области текстологии окажут влияние на отношение библейских текстологов к славянскому переводу Нового Завета[22].

Публикации, посвященные переводческой деятельности

В статье[23] К. И. Логачев отмечает, что группа, уделяя большое внимание проблемам русского перевода Библии — прежде всего Нового Завета, — тем самым продолжает работу Библейской комиссии. Анализ статей, посвященных переводческой деятельности, показывает следующие направления научных изысканий:

- обзор истории русских переводов Священного Писания (с акцентом на появлении Синодального перевода)[24];
- подробное рассмотрение истории создания русских переводов Ветхого и Нового Заветов (с иллюстрацией множества примеров различных текстов переводов)[25];
- изучение славянского перевода Священного Писания[26];
- выявление актуальных проблем русского перевода Священного Писания[27];

---

[16] *Логачев К. И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 79.

[17] *Логачев К. И.* Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 75–79.

[18] *Логачев К. И.* Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // БТ. М., 1975. № 14. С. 144–153.

[19] *Логачев К. И.* К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // БТ. М., 1975. № 14. С. 160–165.

[20] Там же.

[21] Там же.

[22] *Логачев К. И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 79.

[23] Там же. С. 79.

[24] *Логачев К. И.* Русский перевод Нового Завета (к 150-летию издания) // ЖМП. М., 1969. № 11. С. 61–68.

[25] *Логачев К. И.* Издания русских переводов Библии (к столетию создания первого полного перевода Библии на русский язык) // ЖМП. М., 1975. № 7. С. 72-78; № 9. С. 73–80.

[26] *Логачев К. И.* Библейская Комиссия и изучение истории Библии у славян (по неопубликованным документам Комиссии) // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 76–80.

[27] *Сорокин В., прот., Логачев К. И.* Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // БТ. М., 1975. № 14. С. 154–159.

- публикация образцов перевода Нового Завета на русский язык (с приведением принципов работы при переводе)[28].

К. И. Логачев утверждает, что существует потребность в новом русском переводе Нового Завета, и выделяет три необходимых условия такого перевода. При этом он отмечает, что ни один из существующих переводов этим условиям полностью не удовлетворяет[29].

Участниками группы отмечается, что действия Библейской Комиссии «заложили прочную основу для продолжения работы над переводом Священного Писания на современный русский литературный язык»[30].

Заключение

В результате рассмотрения истории создания и деятельности Библейской группы при Ленинградской Духовной Академии (в период с 1969 по 1975 гг.) нами установлено следующее. Основными направлениями исследований группы были изучение наследия Библейской Комиссии (1915–1927 гг.), переводческая деятельность, вопросы греческой и славянской библейской текстологии, научное наследие профессора Санкт-Петербургской (Петроградской) Духовной Академии И. Е. Евсеева.

В 1975 году группой опубликованы документы из архива Библейской Комиссии, ставшие основой для возобновления исследований славянской библейской текстологии.

По результатам исследований Библейской группой в «Журнале Московской Патриархии» и альманахе «Богословские труды» опубликовано значительное количество статей, при этом большинство публикаций принадлежат протоиерею Владимиру Сорокину и К. И. Логачеву. Особо можно выделить публикацию с образцами перевода Нового Завета на русский язык.

Отметим, что в настоящей статье использован метод тематического рассмотрения публикаций. Однако применение хронологического метода исследования позволяет сделать несколько иные выводы. Во-первых, подавляющее число публикаций принадлежат исключительно перу К. И. Логачева; во-вторых, Константин Иванович писал лишь о том, что соответствовало его личным научным интересам; в-третьих, после 1975 года (т. е. после придания официального статуса группе) публикации К. И. Логачева прекращаются, что может быть связано с его уходом из Академии.

Подводя итоги, отметим, что основная цель создания группы — подготовка критического издания славянской Библии — так и не была достигнута. Поэтому официально не закрытую Библейскую группу можно признать существующей и по сей день.

---

[28] *Логачев К. И.* О некоторых опытах работы над переводом Нового Завета // ЖМП. М., 1975. № 1. С. 76–79.

[29] *Логачев К. И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 79.

[30] *Сорокин В., прот., Логачев К. И.* Актуальные проблемы … С. 158.

Источники и литература

1. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 6. С. 108–122.

2. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Отдельные направления исследований православных библеистов в СССР. Период с 1964 по 1982 гг. // Христианское чтение. СПб, 2018. № 1. С. 71–84.

3. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237;

4. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73;

5. *К. Л.* Основные проблемы греческой и славянской библейской текстологии // ЖМП. М., 1974. № 1. С. 77–79.

6. *К. Л.* Профессор И. Е. Евсеев (к 50-летию со дня кончины) // ЖМП. М., 1971. № 12. С. 64–67.

7. *Кирилл (Гундяев), архиеп.* К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. М., 1981. № 3. С. 49–54.

8. *Логачев К. И.* Библейская группа при Ленинградской Духовной Академии // ЖМП. М., 1974. № 9. С. 78–80.

9. *Логачев К. И.* Документы Библейской Комиссии. Организация, принципы работы и деятельность Комиссии в 1915-1921 годах // БТ. М., 1975. № 14. С. 166–255.

10. *Логачев К. И.* Документы Библейской Комиссии. Рукописный материал для научного издания славянского перевода Ветхого Завета // БТ. М., 1975. № 13. С. 208–235.

11. *Логачев К. И.* Библейская Комиссия и изучение истории Библии у славян (по неопубликованным документам Комиссии) // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 76–80.

12. *Логачев К. И.* Издания русских переводов Библии (к столетию создания первого полного перевода Библии на русский язык) // ЖМП. М., 1975. № 7. С. 72-78; № 9. С. 73–80.

13. *Логачев К. И.* К вопросу об улучшении русского перевода Нового Завета (лексико-фразеологические проблемы русского перевода) // БТ. М., 1975. № 14. С. 160–165.

14. *Логачев К. И.* Критические издания текстов Священного Писания как представители рукописного материала // БТ. М., 1975. № 14. С. 144–153.

15. *Логачев К. И.* О некоторых опытах работы над переводом Нового Завета // ЖМП. М., 1975. № 1. С. 76–79.

16. *Логачев К. И.* Проблемы славянского перевода Нового Завета и современная западная библейская текстология // ЖМП. М., 1974. № 11. С. 75–79.

17. *Логачев К. И.* Работы профессора И. Е. Евсеева по русскому переводу Священного Писания // ЖМП. М., 1973. № 2. С. 79–80.

18. *Логачев К. И.* Русский перевод Нового Завета (к 150-летию издания) // ЖМП. М., 1969. № 11. С. 61–68.

19. *Логачев К. И.* Труд профессора И. Е. Евсеева по истории славянской Библии // ЖМП. М., 1972. № 8. С. 76–77.

20. *Сорокин В., прот., Логачев К. И.* Актуальные проблемы русского перевода Священного Писания // БТ. М., 1975. № 14. С. 154–159.

21. *Шкаровский М. В.* Санкт–Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: в 2-х Т. / Т. 2. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2016. 512 с.

А. М. Азова

КАДЬЯКСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ: ВЛИЯНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВАЛААМСКИХ И КОНЕВСКИХ МОНАХОВ НА УТВЕРЖДЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ НА АЛЯСКЕ

Исследователи называют датой основания Православной Церкви на Североамериканском континенте 24 сентября 1794 года, когда на остров Кадьяк прибыла Первая духовная миссия во главе с архимандритом Иоасафом[1]. Эта экспедиция положила начало распространению православной веры на континенте, а успехи этой миссии закрепили и успешно развили последующие миссионеры. Влияние православия на Американском континенте выразилось как в расширении географических границ — в каждом крупном населённом пункте Русской Америки строились православные храмы, так и после продажи Аляски и её вхождения в состав США деятельность Русской Православной Церкви распространилась на все Соединенные Штаты.

Христианизация народов составляла важнейший элемент политики правительства Российской империи по отношению к инородцам, только вошедшим в состав империи. Такая политика была призвана служить целям более успешной колонизации и являлась средством сближения коренного населения осваиваемых территорий с русским населением.

Настаивать на крещении населения Алеутских островов и полуострова Аляска стали первые же появившиеся там российские промышленники и купцы. О том, что некоторые промышленники преследовали преимущественно личные выгоды, писал Святитель Иннокентий (Вениаминов): «ибо окрещенные Алеуты, уважая восприемников своих, как отцов, служили им исключительно и усердно, и никто другой из Русских не мог приманить к себе чужих крестников»[2]. Таким образом крещенные алеуты делались приверженцами своих крестных и отдавали свою добычу исключительно им как своим наставникам. По мнению этнографа Р. Г. Ляпуновой, «так создавалось промысловое партнерство, которое по алеутским традиционным нормам составляло особый вид родства»[3].

Однако в целом промышленники распространяли христианство не в личных целях, а в связи с интересом к православной вере со стороны алеутов, эскимосов. Этот тезис может подтвердить та любовь к Русской Православной Церкви и России православных алеутов, индейцев и эскимосов Америки, которую они хранят более 200 лет. Такое устойчивое чувство не могло быть порождено искусственно, насаждением, но лишь добрым отношением русских людей к местным жителям.

О необходимости направления в Русскую Америку духовной миссии задумался Григорий Шелихов, один из совладельцев компании Шелихова и Голикова, на основе которой была создана Российско-Американская компания. Вернувшись с острова Кадьяк в Иркутск, Шелихов указывал, что в Русской Америке необходимы

Анастасия Михайловна Азова — СПбГУ, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Львов А.* Краткие исторические сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о деятельности там первых миссионеров: (К столетнему юбилею православия в Америке) // Прибавления к Церковным ведомостям. — 1894. — № 38. — С. 1317.

[2] Творения Иннокентия, митрополита Московского. / Собр. Иваном Барсуковым. Кн. 2. — Москва: Синод. тип., 1887. — С. 3.

[3] *Ляпунова Р. Г.* Алеуты: Очерки этнической истории. — Л.: Наука, 1987. — С. 129.

«к просвещению пришедших народов в греко-кафолическое исповедание… два священника и диакон»[4]. По прибытии в Петербург, он совместно со своим компаньоном И. И. Голиковым развил кампанию по направлению в Русскую Америку православных миссионеров.

Замысел Шелихова был поддержан митрополитом Гавриилом, Священным Синодом и Екатериной II. При выборе будущих членов миссии выбор не случайно пал на братии Коневской и Валаамской обителей. Выбор был обусловлен схожестью климатических и природных условий Ладоги с аляскинскими: суровая зима, отсутствие связи с внешним миром в холодное время года, голые скалы, тонкий слой плодородной почвы и постоянные заморозки. Однако монахи умело организовывали свою жизнь и хозяйство в таких суровых условиях. Кроме того, Валаамский монастырь, Северный Афон, славился своей высокой духовной внутренней строгостью. Монахи из валаамской и коневской братий, приспособленные к суровым природным условиям и обладавшие высоким духовным развитием, могли стать хорошими миссионерами в Русской Америке.

В Духовно-просветительскую миссию вошли монахи и послушники Спасо-Преображенского Валаамского монастыря: иеромонах Ювеналий, иеромонах Афанасий, монах Герман и послушник Косьма Евсеев; от Коневского монастыря: иеромонах Макарий и послушник Михаил Говорухин; от Александро-Невской лавры в экспедицию направили иеродиакона Нектария; возглавил духовую миссию архимандрит Иоасаф.

По замыслу митрополита, духовной миссии поручалось не только наставлять уже просвещенных русскими промышленниками жителей Алеутских островов, но и проводить активную миссионерскую деятельность на ещё не обжитых русскими островах Алеутской гряды, острове Кадьяк и материковой части Русской Америки. Миссионеры должны были знакомить аборигенов лишь с основными положениями православной веры — чтобы не отягощать их умы; наставлять аборигенов миссионерам следовало, в первую очередь, своим примером[5]. Перед миссионерами ставилась также задача научить аборигенов совершать лишь добрые дела.

24 сентября 1794 года Первая духовная миссия прибыла на остров Кадьяк. Первым делом миссионеров явилось строительство и освящение там в 1796 году первого в Америке православного храма Воскресения Христова. С первых дней прибытия на Американскую землю миссионеры успешно проводили просветительскую деятельность. Успешному обращению в христианство местных жителей способствовал не только живой интерес аборигенов к православной вере, но и доброе отношение монашествующих к туземцам: «они нас любят, — писал архимандрит Иоасаф в 1795 году, — а мы их, и живём хорошо»[6].

За 1795 год, первый год миссии, монахи достигли хороших результатов — 9212 аборигенов — эскимосов и алеутов, и венчали 1573 пар[7]. За первый год Кадьякской миссии иеромонах Макарий крестил всех алеутов Уналашкинского отдела. По замечанию св. Иннокентия (Вениаминова), «после него не осталось ни одного некрещённого алеута»[8].

Монахи проводили активную духовно-просветительскую деятельность и на других близлежащих островах, материковой Америке. Один из членов миссии монах Герман свидетельствовал: «Ныне отправляется для проповеди и крещения отец Макарий по Алеутским, Лисьевским и Андреяновским островам, а после, в скором времени,

---

[4] *Андреев А. И.* Русские открытия в Тихом океане и в Северной Америке в XVIII веке. — Москва: ОГИЗ, Государственное издательство географической литературы, 1948. — С. 224.

[5] РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 41-46.

[6] *Иоасаф (Болотов), архимандрит.* Письмо ректору Ярославской духовной семинарии. // Ярославские епархиальные ведомости. — 1894, № 28. — С. 446.

[7] РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 51.; Л. 212-212 об.

[8] Творения Иннокентия, митрополита Московского. / Собр. Иваном Барсуковым. Кн. 2. — Москва: Синод. тип., 1887. — С. 25.

отправится отец Ювеналий на матерую, начиная с Кенайской губы — в Чугачи, Алегмют, дальше Колоши ... даже до Чилхата»[9].

Монахи не только проповедовали Закон Божий, обучали аборигенов православной морали, крестили и венчали, но и строили церкви на крупных островах, привлекая к строительству коренное население, — так, иеромонах Макарий основал церковь на Уналашке. Кроме того, миссионеры защищали аборигенов от российских промышленников.

В середине 1790-х годов на Уналашке столкнулись интересы компании Шелихова и Голикова и компании братьев Киселевых — руководитель артели компании Шелихова и Голиковых открыто притеснял рабочих компании Киселевых, в том числе занятых на промысловых работах у компании алеутов. Макарий заступился за притесняемых алеутов, чем заслужил уважение и доверие у туземцев.

Тем временем, иеромонах Ювеналий, продвигаясь по континентальной Аляске, крестил 700 чугач в районе Нучека, а затем отправился к северо-западным народам полуострова — к эскимосам и индейцам-атапаскам[10].

В целом, первые годы деятельности Духовной миссии на Аляске были ознаменованы успехом — монахи обратили в православную веру несколько тысяч туземцев, совместными усилиями монахов, послушников и коренных жителей были построены церкви и часовни.

Успех миссии был известен в столице Российской империи. Для осуществления духовного попечения над новокрещенными алеутами, эскимосами и атапасками Русской Америки в Синоде в 1796 году был поднят вопрос об учреждении викариатства на Аляске и избрании епископа Кадьякского[11]. Ответом на доклад Синода явился указ Екатерины II от 19 июля 1796 года об учреждении кафедры епископа Кадьякского и хиротонии во епископа архимандрита Иоасафа.

В апреле 1799 года Иоасаф был хиротонисан во епископа Кадьякского. Однако первому епископу Аляски не суждено было встретиться со своей паствой — летом 1799 года фрегат разбился на подступах к острову Кадьяк.

В новых условиях, когда Духовная миссия лишилась новоизбанного епископа и главы миссии, миссионерская работа в Русской Америке была приостановлена. Причинами застоя миссионерской деятельности на Аляске явились сокращение численности миссии до четырёх человек (иеромонах Афанасий, иеродиакон Нектарий, монах Герман и монах Иоасаф), обострение взаимоотношений членов миссии и компании (Российско-Американская компания (далее — РАК) препятствовала попыткам миссионеров развивать школьное дело в Русской Америке) и длительное невмешательство Синода в положение дел в Русской Америке в связи с отсутствием известий о гибели Кадьякского епископа Иоасафа (вплоть до 1802 года). К причинам застоя миссии также относится тот факт, что вопрос о назначении на Аляску нового епископа встречал резкое сопротивление правления РАК — компания не только не желала содержать кафедру, но и активно дискредитировала деятельность присутствующих в Русской Америке монахов.

Продолжая заступаться за угнетаемых и эксплуатируемых РАК туземцев, миссионеры сами претерпевали лишения от компании. Баранов и другие работники РАК запрещали участникам Духовной миссии выходить из келий, совершать богослужения в церкви, общаться с туземцами и подготавливать к крещению желающих принять православную веру туземцев[12]. В эти годы совершение православных

---

[9] Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадьякской миссии 1794-1837 гг.). — Санкт-Петербург: Валаам. монастырь, 1894. — С. 70.

[10] Творения Иннокентия, митрополита Московского. / Собр. Иваном Барсуковым. Кн. 2. — Москва: Синод. тип., 1887. — С. 5.

[11] РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 67-71.

[12] *Львов А. Н.* Краткие исторические сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о деятельности там первых миссионеров. // Церковные ведомости. — 1894. — № 39. — С. 1367.

богослужений, проповедей и крещения алеутов, эскимосов и индейцев было практически прекращено.

Синод, получавший свидетельства о притеснении как аборигенов, так и миссионеров администрацией РАК, направил на Аляску в 1804 году иеромонаха Александро-Невской лавры Гедеона с двумя задачами: изучить положение местного населения и миссионеров и возобновить миссионерскую работу. Прибыв на Кадьяк, иеромонах Гедеон стал свидетелем безнравственного поведения русских промышленников, холодного отношения к православной вере и притеснения миссионеров.

Гедеон возобновил приостановленную миссионерскую работу в Русской Америке: на острове Кадьяк и близлежащих островах он «крестил 503 души от 1 до 10 лет; в том же числе 22 души сорокалетних; 38 пар обвенчал»[13]. Большая часть населения Кадьяка и близлежащих островов ко времени прибытия иеромонаха Гедеона уже приняла крещение, поэтому Гедеон прежде всего уделял внимание просвещению туземцев, обучению христианской морали.

Иеромонах Гедеон начал составлять словарь и грамматику кадькского языка, переводил молитвы с церковнославянского языка на кадьякский.

Благодаря деятельности Гедеона на острове Кадьяк в 1805 году вновь открылась школа, закрытая в 1799 году. Миссионеры обучали туземцев письму, чтению, техническим наукам и знакомили с Катехизисом. Ареал получавших школьное образование аборигенов расширялся — так, с 1806 года в школе обучались не только алеуты, но и тлинкиты, которых направляла компания с юго-восточной части Аляски[14].

В 1806 году трудами миссионеров, в том числе Гедеона, в православную веру было обращено 5 индейцев-тлинкитов. Однако организованной миссионерской работы среди тлинкитов не было проведено. Прибывший в Новоархангельск в 1816 году священник Алексий Соколов не занимался миссионерской работой среди индейцев и исполнял свой пастырский долг только для православных русских, креолов и кадьякцев. О. Алексий Соколов не проповедовал основы православной веры среди тлинкитов потому, что «быт их, обычаи, нравы, недоверие к русским и, наконец, вероломство, обнаруживавшееся во многих случаях, заставляли принимать всевозможныя предосторожности в деле их обращения»[15]. Однако известны случаи крещения отдельных представителей племен тлинкитов — преимущественно, это были тлинкитские тойоны. Святитель Иннокентий Вениаминов указывал имя тойона Ионки, «который крещен был в давние времена»[16], а в 1826 году православную веру принял тойон Наушкет[17].

Однако Гедеону обрести поддержку РАК в отношении дел миссии не удалось. РАК продолжала притеснять миссионеров. С 1818 года, когда Баранов был освобождён от должности правителя РАК, положение дел в Русской Америке кардинально изменилось — с 1818 по 1867 гг. российской колонией управляли морские офицеры с отличным образованием и твёрдой верой, которых лично утверждал российский император.

«До конца правления Баранова христианство распространялось уже не только по Алеутским островам, Кадьяку, но перешло на материк, дошло до Ситки и двинулось

---

[13] Из рукописи соборного иеромонаха Александро-Невской лавы о. Гедеона // Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия). — СПб.: Изд. Валаамского монастыря, 1900. — С. 240-241.

[14] Из рукописи соборного иеромонаха Александро-Невской лавы о. Гедеона // Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия). — СПб.: Изд. Валаамского монастыря, 1900. — С. 279.

[15] *Тихменев П. А.* Историческое обозрение образования Российско-американской компании и действий ее до настоящего времени: В 2-х ч. — Ч. 2. — СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863. — С. 253.

[16] Творения Иннокентия, митрополита Московского. / Собр. Иваном Барсуковым. Кн. 2. — Москва: Синод. тип., 1887. — С. 14.

[17] *Гринёв А. В.* Индейцы тлинкиты в период Русской Америки (1741-1867). — Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1991. — С. 228.

на юг до Калифорнии»[18]. Таким образом, несмотря на возникавшие в течение 17 лет трудности Духовной миссии, позиции Православной веры постепенно укреплялись на Американском континенте.

Постепенно состав Духовной миссии уменьшался, и с 1825 года на Аляске остался лишь один участник Первой Духовной миссии — монах Герман, руководитель Духовной миссии с 1807 года. Особенность миссионерского подвига монаха Германа заключается в том, что он не совершал проповеднических поездок по островам и материковой Аляске, он примером свой благочестивой жизни оказывал глубокое влияние на окружающих. Туземцы, видя бескорыстие инока, его высоконравственное поведение, самоотверженное служение старца ближнему — каждому человеку, первыми проявляли интерес к православной вере и принимали крещение.

В 1820-х годах года началось возрождение миссионерской работы Русской Православной Церкви в Русской Америке. В 1822 году РАК обратилась к Святейшему Синоду с ходатайством о назначении священнослужителя на острова Уналашка, Кадьяк и Атка. По указу Синода Иннокентий Вениаминов был назначен священнослужителем на Уналашку, Фрументий Мордовский — на Кадьяк, креол Иаков Нецветов — на Атку.

С назначением этих трёх священников на пастырские посты в Русскую Америку завершился первый этап христианизации Русской Америки. Кадьякская духовная миссия, проводившая духовно-просветительскую работу среди коренного населения Алеутских островов и Аляски, преодолевая препятствия, чинившиеся компанией, и встречая враждебные настроения со стороны аборигенов, завершилась.

Таким образом, к основным итогам Первой Духовной миссии относятся:

Православная Церковь достигла Аляски и утвердилась в среде основных народностей региона — алеутов, эскимосов и индейцев. Благодаря самоотверженной работе миссионеров православие приняли алеуты и эскимосы-кониаги, эскимосы-чугачи полуострова Аляска, Алеутских островов и Кадьяка. Трудами членов Духовной миссии также были крещены первые индейцы-тлинкиты.

Добродетель и твёрдая вера, нравственное поведение миссионеров, просвещение лишь словом, наставление лишь добрыми делами, защита местных жителей как от русских промышленников в целом, так и от борьбы между русскими промышленниками способствовали появлению ещё большего, глубинного интереса коренного населения Русской Америки к православной вере. На протяжении столетий местные жители сохраняли Православную веру. Сегодня жители Алеутских островов называют православную церковь «Алеутской», а православие — исконной религией алеутов[19].

Наконец, миссионеры добились внесения важных для Православной церкви и православной паствы поправок в правила РАК. В основу новой редакции привилегий РАК 1821 года легли пожелания миссионеров, которые они высказывали в адрес компании на протяжении 26 лет. Правила РАК включали положение, согласно которому положение Русской Православной Церкви в Русской Америке было окончательно узаконено. Кроме того, в Правилах компании прописывалось, что компания обязана следить за нахождением в российских поселениях в Америке достаточное количество священников, за возведением церквей в каждом крупном поселении, на компанию также возлагалось содержание священнослужителей и обеспечение храмов всем необходимым[20].

За 30 лет истории Кадьякской миссии миссионеры основали первую православную церковь на Американском континенте — церковь Воскресения Христова,

---

[18] *Климент (Капалин) митр.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. — С. 87.

[19] *Петров А. Ю., Комаров С. Г.* Исторические традиции развития Русской Православной Церкви на Аляске и Алеутских островах. // Вестник МГЛУ. Выпуск 23 (709). — 2014. — С 140.

[20] *Тихменев П. А.* Историческое обозрение образования Российско-американской компании и действий ее до настоящего времени: В 2-х ч. — Ч .1. — СПб.: Тип. Э. Веймара, 1861. — С. 53.

совместными усилиями с аборигенами построили православные храмы и часовни в Русской Америке, провели активную миссионерскую и просветительскую деятельность среди алеутов, эскимосов, индейцев, обращая в православную веру всё большее количество аборигенов, расширяя тем самым ареал распространения православия на Аляске.

Источники и литература

Источники

1. РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 41-46.
2. РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 51.
3. РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 212-212 об.
4. РГИА Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 67-71.

Литература

5. *Андреев А. И.* Русские открытия в Тихом океане и в Северной Америке в XVIII веке. — Москва: ОГИЗ, Государственное издательство географической литературы, 1948. — 381 с.

6. Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия). — СПб.: Изд. Валаамского монастыря, 1900. — 292 с.

7. *Гринёв А. В.* Индейцы тлинкиты в период Русской Америки (1741-1867). — Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1991. — 320 с.

8. *Климент (Капалин) митр.* Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. — М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. — 605 с.

9. *Львов А.* Краткие исторические сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о деятельности там первых миссионеров: (К столетнему юбилею православия в Америке). // Прибавления к Церковным ведомостям. — 1894. — № 38. — С. 1317-1326.

10. *Львов А. Н.* Краткие исторические сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о деятельности там первых миссионеров. // Церковные ведомости. — 1894. — № 39. — С. 1361-1370.

11. *Ляпунова Р. Г.* Алеуты: Очерки этнической истории. — Л.: Наука, 1987. — 228 с.

12. Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадьякской миссии 1794-1837 гг.). — Санкт-Петербург: Валаам. монастырь, 1894. — 292 с.

13. *Петров А. Ю., Комаров С. Г.* Исторические традиции развития Русской Православной Церкви на Аляске и Алеутских островах. // Вестник МГЛУ. Выпуск 23 (709). — 2014. — С. 129-145.

14. Творения Иннокентия, митрополита Московского. / Собр. Иваном Барсуковым. Кн. 2. — Москва: Синод. тип., 1887. — 494 с.

15. *Тихменев П. А.* Историческое обозрение образования Российско-американской компании и действий ее до настоящего времени: В 2-х ч. — Ч .1. — СПб.: Тип. Э. Веймара, 1861. — 464 с.

16. *Тихменев П. А.* Историческое обозрение образования Российско-американской компании и действий ее до настоящего времени: В 2-х ч. — Ч. 2. — СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863. — 780 с.

К. С. Бабак

РАЗРАБОТКА ИСТОРИИ БРЕСТСКОЙ УНИИ И УНИАТСТВА В СОХРАНИВШИХСЯ КАНДИДАТСКИХ ДИССЕРТАЦИЯХ ВЫПУСКНИКОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (вторая половина XIX — начало XX вв.)

Санкт-Петербургская духовная академия в дореволюционное время являлась одним из ведущих научно-исследовательских центров не только Русской Православной Церкви, но и всего православного мира. В ней особое внимание уделялось изучению церковной и гражданской истории[1]. Особая заслуга в изучении Брестской унии и униатства принадлежит профессорам кафедры русской гражданской истории М. О. Кояловичу (1869–1891)[2] и П. Н. Жуковичу (1891–1918)[3]. Эти исследователи являлись крупнейшими специалистами в изучении данного вопроса[4].

Научная деятельность таких крупных ученых не могла не отразиться на исследовательских интересах студентов. По итогам просмотра Журналов заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии в период со второй половины XIX и по начало XX вв., нами было выявлено, что по истории Брестской унии и униатству было написано не менее 69 кандидатских диссертаций. На сегодняшний день из данных сочинений сохранилось 14 диссертаций, которые находятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ. Ф. 573)[5].

Константин Сергеевич Бабак, чтец — СПбДА, бакалавриат, 4 курс.

[1] См.: *Кирилл (Гундяев), архиеп.* Богословское образование в Петербурге — Петрограде — Ленинграде: традиции и поиск // Богословские труды. Юбилейный сборник. Ленинградская Духовная Академия: 175 лет. М., 1986. С. 15.

[2] См.: *Никон (Лысенко), архим.* М. О. Коялович и Санкт-Петербургская школа церковной историографии Западной России // ХЧ. 2002. № 21. С. 3–5; *Черепица В. Н.* Коялович М. О. // Православная энциклопедия. Т. XXXVIII. М., 2015. С. 384–385.

[3] См.: *Берташ А., свящ., Щеглов Г. Э.* Жукович П. Н. // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 374–377.

[4] См.: *Карпук Д. А.* Кафедра Русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX–XX вв. // ХЧ. 2015. № 5. С. 175–218.

[5] В Отделе рукописей Российской национальной библиотеки сохранились следующие кандидатские диссертации: Гепецкий Александр. Об управлении западно-русской церкви в период ее отделения от восточной. 1891 (ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 41); Головчинский Владимир. Значение Полоцкого архиепископа Иоанна Красовского в деле воссоединения униатов. 1894 (Там же. Д. 417); Горючко Сергей. Значение православного Афона в исторических судьбах в западно-русской церкви в период ее борьбы против унии и латинства. 1894 (Там же. Д. 47); Грабарь Алексей. Церковная история Угорской Руси в связи с политическими судьбами народа до введения унии в половине XVII в. 1896 (Там же. Д. 49); Демьянович Алексей. Князья Огинские в борьбе с церковной унией. 1906 (Там же. Д. 60); Жукович Платон. Кардинал Гозий и польская церковь его времени. 1881 (Там же. Д. 65); Корякин Павел. Положение западно-русской униатской церкви в царствование Августа II. 1911 (Там же. Д. 95); Левчук Иван. Православные монастыри митрополичьей епархии в Литве в XVI веке. 1900 (Там же. Д. 114); Матвеев Дмитрий. Православие в западной России с 1548 по 1572 года. 1897 (Там же. Д. 130); Островский Василий. Галицкая Русь в борьбе за православие в XVII в. 1892 (Там же. Д. 159; 159а); Ситкевич Андрей. История епархиальных кафедр в западно-русской унии. 1891 (Там же. Д. 198); Сулковский Юлиан. Судьбы православия в Подолии в период унии, в связи с общими церковно-историческими событиями в тогдашней юго-западной Руси. 1911 (Там же. Д. 230); Шавельский Василий, священник.

Работы В. Головчинского, А. Демьяновича, А. Гепецкого, А. Грабаря, П. Корякина, И. Левчука, Д. Матвеева и А. Ситкевича написаны с использованием архивных материалов, что увеличивает их ценность при изучении истории униатства. Диссертация И. Горючко сохранилась без приложения, в котором содержались ссылки на архивные данные, источники и пособия. Этот факт, к сожалению, делает не актуальным изучение труда И. Горючко. Данное приложение, по свидетельству профессора И. С. Пальмова, насчитывало 103 страницы[6]. Студент И. Горючко во введении к своей диссертации утверждал, что избрал для написания диссертации неразработанную тему о вкладе афонитов в борьбу с унией и латинством на территории Западнорусской митрополии[7]. Сочинения И. Левчука, В. Головчинского и неустановленного лица сохранились не полностью: не имеется отдельных глав. Диссертация А. Ситкевича также имеет серьезный недостаток: обгорели листы данного сочинения, что не позволяет ознакомиться с сочинением в полном объеме.

Подробнее рассмотрим четыре кандидатских диссертации, которые обращают на себя внимание, прежде всего, положительными отзывами рецензентов и хорошей сохранностью. Так, труд П. Жуковича «Кардинал Гозий и польская церковь его времени» (1881) знакомит нас с состоянием Польской Церкви перед началом процесса проникновения идей протестантизма на территорию Польского государства, а также жизнью и трудами «патриарха польского католичества»[8] — кардинала Гозия, труды которого были направлены на защиту интересов папского престола. Впоследствии данная работа была опубликована в 1883 г. в расширенном, дополненном и переработанном виде уже как магистерская диссертация[9].

Священник В. Шавельский[10] в своей диссертации описывает политику правительства Речи Посполитой и католической Церкви, которая была направлена на обращение в католицизм и полонизм членов униатской Церкви на территории современной Белоруссии в конце XVIII столетия[11]. Также автор рассматривает предпринятые со стороны православного духовенства и Российского правительства меры по противодействию данной политике со стороны католиков и части духовенства униатской Церкви уже после вхождения региона в состав Российской империи в конце XVIII–XIX вв.[12] Оба рецензента данной кандидатской диссертации обратили внимание на обилие использованного автором архивного материала, составляющего не менее 75% от общего объема исследования[13].

Отношение рим.-католической церкви к униатской в первой половине XIX века. 1911 (Там же. Д. 254); Неустановленное лицо. История унии в Могилевском крае. Без данных (Там же. Д. 284).

[6] См.: *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Игнатия Горючко на тему: «Значение православного Афона в исторических судьбах в западно-русской церкви в период ее борьбы против унии и латинства» // ЖЗС СПбДА за 1893–1894 уч. г. СПб., 1894. С. 255.

[7] См.: ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 47. *Горючко Сергей.* Значение православного Афона в исторических судьбах в западно-русской церкви в период ее борьбы против унии и латинства. 1894. Л. 1–10.

[8] См.: *Жукович П. Н.* Кардинал Гозий и Польская церковь его времени. СПб., 1882. С. 2.

[9] *Теплова В. А.* Платон Николаевич Жукович (1857–1919 гг.) Становление историка. (К 150-летию со дня рождения) // Собор. by. Информационный портал {Электронный ресурс} / URL: http://sobor.by/zhukovich.htm (дата обращения: 05. 03. 2018).

[10] ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 254; См.: *Жукович П. Н.* Отзыв о сочинении студента свящ. Василия Шавельского: «Отношение рим.-католической церкви к униатской в первой половине XIX века» // ЖЗС СПбДА за 1910–1911 уч. г. СПб., 1911. С. 564–565; *Титлинов Б. В.* Отзыв о сочинении студента свящ. Василия Шавельского: «Отношение рим.-католической церкви к униатской в первой половине XIX века» // ЖЗС СПбДА 1910–1911 уч. г. СПб., 1911. С. 567–568.

[11] См.: ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 254. *Шавельский В., свящ.* Отношение рим.-католической церкви к униатской в первой половине XIX века. СПб., 1911. 3 л.

[12] См.: *Титлинов Б. В.* Отзыв о сочинении студента свящ. Василия Шавельского… С. 567.

[13] См.: *Жукович П. Н.* Отзыв о сочинении студента свящ. Василия Шавельского… С. 564–565; *Титлинов Б. В.* Отзыв о сочинении студента свящ. Василия Шавельского… С. 567.

В. Островский[14], по мнению профессора И. С. Пальмова, предпринял первую в своем роде попытку рассмотреть состояние православной Церкви в Галиции[15]. Автор в своем сочинении рассмотрел церковную историю в период с момента утверждения православия в Галиции и вплоть до конца XVII столетия. Особое внимание В. Островский обратил на личное отношение галичан к Брестской унии, а также на борьбу Львовского братства, монашества и народных масс с униатством[16]. В данной работе использовано 467 ссылок на источники и пособия, что делает ее как минимум небесполезной и для настоящих исследователей[17].

Ю. Сулковский[18] в своей диссертации анализирует состояние церковной жизни, как православной, так и униатской Церквей в Подолии (современная территория Западной Украины). На основе значительного количества архивных материалов автор изучил общую церковную историю в период с 1596 по 1795 гг. и раскрыл подробности практически всех исторических событий церковной жизни[19]. Ю. Сулковский в диссертации особо выделил роль населения данного региона в деле противодействия унии, которое в период ее распространения хранило верность православию, что составляло большую трудность для насаждения своей веры католическому и униатскому духовенству[20].

Таким образом, при изучении научного наследия Санкт-Петербургской духовной академии, видно, что значительное количество выпускных квалификационных работ по кафедре русской гражданской истории было посвящено разработке истории Брестской унии и униатства[21]. Ознакомившись с сохранившимися 14 кандидатскими диссертациями выпускников, мы можем заключить, что практически все из них выполнены на высоком научном уровне. Изучение данных кандидатских диссертаций представляет интерес и в настоящее время не только для изучения историографии вопроса, но и для дальнейшей разработки истории Брестской унии и униатства.

---

[14] ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 159; 159а; См.: *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Василия Островского под заглавием: «Галицкая Русь в борьбе за православие в XVII веке» // ЖЗС СПбДА за 1891–1892 уч. г. СПб., 1896. С. 201–203.

[15] См.: *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Василия Островского… С. 201–203.

[16] См.: ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 159. Островский Василий. Галицкая Русь в борьбе за православие в XVII в. 1892. Л. 12–42. *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Василия Островского… С. 201–203.

[17] См.: ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 159а.

[18] ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 230. См.: *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Юлиана Сулковского под заглавием: «Судьбы православия в Подолии в период унии, в связи с общими церковно-историческими событиями в тогдашней юго-западной Руси» // ЖЗС СПбДА 1912–1913 уч. г. С. 463–465.; *Зиньчук Д. А.* Отзыв о сочинении студента Юлиана Сулковского под заглавием: «Судьбы православия в Подолии в период унии, в связи с общими церковно-историческими событиями в тогдашней юго-западной Руси» // ЖЗС СПбДА 1912–1913 уч. г. СПб., 1913. С. 466–467.

[19] См.: *Пальмов И. С.* Отзыв о сочинении студента Юлиана Сулковского… С. 463–465; *Зиньчук Д. А.* Отзыв о сочинении студента Юлиана Сулковского… С. 466–467.

[20] См.: ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 230. *Сулковский Юлиан.* Судьбы православия в Подолии в период унии, в связи с общими церковно-историческими событиями в тогдашней юго-западной Руси. 1911. Л. 1.

[21] См.: *Карпук Д. А.* Изучение истории Киевской митрополии в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX–начале XX в. // Труды Киевской Духовной Академии. № 21. 2014. С. 167–178.

Источники и литература

1. *Берташ А., свящ., Щеглов Г. Э.* Жукович П. Н. // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. — С. 374–377.

2. *Жукович П. Н.* Кардинал Гозий и Польская церковь его времени. СПб., 1882. — 542 с.

3. Журнал заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии (далее — ЖЗС СПбДА) за 1891–1892 уч. г. СПб., 1896.

4. ЖЗС СПбДА за 1893–1894 уч. г. СПб., 1894.

5. ЖЗС СПбДА за 1910–1911 уч. г. СПб., 1911.

6. ЖЗС СПбДА за 1912–1913 уч. г. СПб., 1913.

7. *Карпук Д. А.* Изучение истории Киевской митрополии в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX–начале XX в. // Труды Киевской Духовной Академии. № 21. 2014. — С. 167–178.

8. *Карпук Д. А.* Кафедра Русской церковной истории в Санкт-Петербургской Духовной Академии на рубеже XIX–XX вв. // ХЧ. 2015. № 5. — С. 175–218.

9. *Кирилл (Гундяев), архиеп.* Богословское образование в Петербурге — Петрограде — Ленинграде: традиции и поиск // Богословские труды. Юбилейный сборник. Ленинградская Духовная Академия: 175 лет. М., 1986. — С. 6–34.

10. *Никон (Лысенко), архим.* М. О. Коялович и Санкт-Петербургская школа церковной историографии Западной России // ХЧ. 2002. № 21. — С. 3–20.

11. *Теплова В. А.* Платон Николаевич Жукович (1857–1919 гг.) Становление историка. (К 150-летию со дня рождения) // Собор. Ву. Информационный портал {Электронный ресурс} / URL: http://sobor.by/zhukovich.htm (дата обращения: 05. 03. 2018)

12. ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 159. *Островский В.* Галицкая Русь в борьбе за православие в XVII в. 1892. — 106 л.

13. ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 230. *Сулковский Ю.* Судьбы православия в Подолии в период унии, в связи с общими церковно-историческими событиями в тогдашней юго-западной Руси. 1911. — 126 л.

14. ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 254. *Шавельский В., свящ.* Отношение рим.-католической церкви к униатской в первой половине XIX века. СПб., 1911. — 114 л.

15. *Черепица В. Н.* Коялович М. О. // Православная энциклопедия. Т. XXXVIII. М., 2015. — С. 384–385.

В. К. Вытнов

ЦЕРКОВНОЕ КРАЕВЕДЕНИЕ НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ДОНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»

При работе над локальными темами по церковной истории, одним из важнейших источников для исследователя являются периодические издания, среди которых одно из первых мест по праву занимают епархиальные ведомости. Данная статья имеет своей целью на конкретных примерах показать основные направления краеведческих материалов на страницах журнала «Донские епархиальные ведомости».

Впервые изданные в Ярославской епархии в 1860 г., епархиальные ведомости получили широкое распространение в Российской Империи, и к окончанию Синодального периода издавались в 63 епархиях[1]. «Донские епархиальные ведомости» (далее — ДЕВ) стали первым церковным периодическим изданием на Юге Российской Империи. Первый выпуск нового журнала состоялся в г. Новочеркасске 11 января 1869 года[2]. Важно отметить, что редактором журнала, начиная с первого выпуска, обыкновенно был ректор или инспектор Донской духовной семинарии, а авторами большинства статей образованные священнослужители и преподаватели семинарии и училищ.

ДЕВ, как и епархиальные ведомости других епархий имели два отдела: официальный и неофициальный. Такое деление также встречалось в прототипе епархиальных ведомостей — губернских ведомостях. В первой или официальной части губернских ведомостей публиковались инструкции, постановления и распоряжения местного начальства, а во второй — статьи на краеведческие, статистические, этнографические, топографические и археологические темы.

В официальном отделе епархиальных ведомостей печатались распоряжения Правительствующего Синода, епархиального начальства и духовной консистории, известия о награжденных высочайшими, епархиальными и богослужебно-иерархическими наградами, о пожертвованиях на нужды храмов и монастырей Донской епархии, объявления о наборе и вступительных экзаменах в духовные учебные заведения, известия по духовно-училищному ведомству, воззвания с призывом оказать помощь на строительство церквей по епархии. Кроме того, блок публикаций официального отдела включает в себя отчеты православных общественных организаций, действовавших на территории Области войска Донского.

ДЕВ, как и прочие епархиальные ведомости, не являлись журналом, специализирующимся по всеобщей, российской или церковной истории. Тем не менее, значительное количество материалов из неофициального отдела журнала можно отнести к историческим. В неофициальном отделе печаталось большое количество статей местных авторов, посвященных истории Донской епархии, приходских храмов и монастырей, а также истории Донского казачества. Отдельное внимание уделялось вопросам миссионерства, старообрядчества и духовного образования.

Главным направлением по количеству публикаций можно назвать материалы, относящиеся к истории приходских храмов и монастырей. Так, уже на второй год издания журнала появляются статьи, которые знакомят читателя с историей Старочеркасского

Виктор Константинович Вытнов, чтец — СПбДА, аспирантура.

[1] *Троицкий А., прот.* Епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 18. С. 494.

[2] *Троицкий А., прот.* Донские епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 15. С. 678.

Ефремовского женского монастыря[3] и Старочеркасска[4]. Автором этих статей является один из первых донских краеведов протоиерей Григорий Левитский[5]. В статье, посвященной истории монастыря, автор касается истории возникновения обители, ее имущества, персоналиям настоятельниц и благодетелей, а также дает указания о значимых для монастыря событиях. Во второй статье Левитский подробно описывает историю бывшей столицы Войска Донского — Старочеркасска. Автор акцентирует внимание на географических особенностях станицы и ее окрестностей, архитектурных достопримечательностях, а также строительстве и внутреннем убранстве церквей. Статья изобилует интересными подробностями и большим количеством ссылок на различные источники и труды предшественников.

В 1889-1895 гг. на страницах неофициальной части ДЕВ было опубликовано свыше 150 статей о станицах, располагавшихся по берегам рек Дона, Хопра, Иловле, Медведице, Тузлова, Донца и у Азовского моря, большинство которых написал историк и писатель И. М. Сулин[6]. Благодаря трудам данного исследователя, мы имеем представление о происхождении отдельных станиц и хуторов, наиболее знаменательных событиях в их жизни, о времени появления приходских храмов и монастырей, а также описание их внутреннего устройства и церковной утвари. Особую ценность представляют материалы о первых церквях, которые были затем перестроены или пришли в ветхость.

Одним из интереснейших и информативных источников по истории Донской епархии, и в целом Области войска Донского, являются церковно-приходские летописи. В соответствии с распоряжением Св. Синода, архиепископ Донской и Новочеркаский Иоанн (Доброзраков) в 1866 г. своим указом обязал приходы епархии с нового года вести церковные летописи[7]. Однако, лишь только в 1882 г. в «Извлечении из отчета по обозрению церквей Донской епархии за 1882 г.» сообщалось, что «летописи в большей части церквей заведены»[8]. По мнению А. В. Шадриной, «начало 1880-х гг. было отмечено повышенным интересом донских краеведов к данному виду источников». Подтверждением этого служат публикации в ДЕВ церковно-приходских летописей Калитвенской и Усть-Белокалитвенской станиц. Автором этих летописей является донской историк и преподаватель Донской духовной семинарии А. Л. Крылов[9].

В 1893 г. в продолжении нескольких выпусков была опубликована «Церковно-приходская летопись храма во имя Архангела Михаила станицы Трехостровянской» под псевдонимом «Любитель старины»[10]. Опираясь на документы местного церковного архива, летописец подробно проследил жизнь прихода с 1791 по 1891 гг.

Значительную долю населения Области Войска Донского составляли старообрядцы, сектанты и буддисты, поэтому одним из основных направлений публикаций ДЕВ была *миссионерская тематика.*

Крупнейшим исследователем старообрядчества в Области Войска Донского является преподаватель Донской духовной семинарии, историк и епархиальный

---

[3] *Левитский Григорий, прот.* Старочеркасский Ефремовский женский монастырь // ДЕВ. 1870. № 5. С. 141-154.

[4] *Левитский Григорий, прот.* Старочеркасск и его достопремичательности // ДЕВ. 1870. № 6. С. 170-179; Окрестности Старочеркасска // ДЕВ. 1870. № 8. С. 251-254; № 9. С. 272-277.

[5] *Григорий Андреевич Левитский* (1809-1872), родился в семье священника. В 1832 г. рукоположен во диакона, а в 1840 г. во священника к Воскресенскому собору станицы Старочеркасской. 5 июня 1869 г. возведен в сан протоиерея.

[6] См., напр.: *Сулин И. М.* Краткое описание станиц Области войска Донского // ДЕВ. 1889. № 24; С. 1100-1114.

[7] ГАРО. Ф. 226. Оп. 2. Л. 2.

[8] Извлечение из отчета по обозрению церквей Донской епархии за 1882 год // ДЕВ. 1883. № 2. С. 48-58.

[9] Александр Лукич Крылов (1845-1916) в 1870 г. окончил КазДА со степенью магистра богословия. Преподаватель основного и догматического богословия, калмыцкого языка в Донской духовной семинарии.

[10] Любитель старины Церковно-приходская летопись храма во имя Архангела Михаила станицы Трехостровянской // ДЕВ. 1893. № 5. С. 180-185; № 8. С. 306-310.

миссионер Н. П. Снесарев[11]. В ДЕВ им были опубликованы следующие крупные статьи: «Несколько слов о расколе» «Деятельность Русской Церкви против раскола со времени великого Московского Собора», «Материалы для истории раскола в Донской области» и т. д.[12]

Интерес для исследователя миссионерства среди калмыков представляют заметки о поездке архиепископа Платона по калмыцким улусам в 1875 г[13]. В продолжение нескольких номеров автор статьи подробно описывает быт, традиции калмыков.

К миссионерскому направлению можно отнести статьи, посвященные истории сект на территории Области войска Донского, истории и описанию открытия единоверческих приходов[14], а также подробные отчеты о собеседованиях со старообрядцами. В 1914 г. в ДЕВ была опубликована статья «Лжеепископ Геннадий Донской на Медведице в ноябре месяце 1913 г.»[15], в которой подробно излагаются события, предшествующие приезду, и сам приезд «епископа Геннадия» в хутор Заречный: подробное описание службы, которую он возглавлял, а также об отношении к нему со стороны православных.

Еще одним крупным направлением в публикациях по истории православия на Дону является *тема духовного образования.* В первую очередь здесь следует выделить статьи, касающиеся истории средних духовных учебных заведений Донской епархии — семинарии, духовных и епархиальных женских училищ. В основном это статьи, посвященные памятным датам, творческим вечерам, а также другим значимым событиям в жизни учебных заведений. Помимо описания торжественного события, автор на основе имеющихся документов зачастую делал историческую справку об учебном заведении, сведения из которой представляют ценность для исследователя. Так, например, в статье «Празднование двадцатипятилетия Донской духовной семинарии, 1 октября 1893 года»[16] приводится историческая справка, которая была зачитана инспектором на торжественном акте. На основе документов семинарии, А. А. Кириллов излагает историю семинарии за весь период ее существования с 1868 по 1893 гг.

Большое количество статей встречается о деятельности приходских училищ[17], церковно-приходских школ[18] и школ грамоты[19]. В основном такие статьи публиковались в связи с началом строительства и открытием нового учебного заведения. Авторы уделяли внимание подготовке к открытию, ходу строительства и первоначальному этапу существования школ.

К сожалению, в рамках одной статьи невозможно полностью рассмотреть все направления публикаций епархиальных ведомостей. Рассмотрев лишь некоторые

---

[11] *Николай Петрович Снесарев* (?-1892), родился в семье священника Воронежской епархии. Окончил КДА со степенью кандидата богословия. Преподаватель церковной истории, истории и обличения русского раскола, обличительного богословия в Донской духовной семинарии.

[12] См. Напр.: *Снесарев Н. П.* Несколько слов о расколе // ДЕВ. 1870. № 8. С. 237-247; № 9. С. 266-272; № 10. С. 309-314; № 11. 342-344; № 12. С. 395-407; № 18. С. 556-564; Деятельность Русской Церкви против раскола со времени великого Московского Собора //ДЕВ. 1874. № 12. С. 359-373; № 13. С. 397-413; Материалы для истории раскола в Донской области// ДЕВ. 1874. № 1. С. 39-55; № 2. С. 83-90

[13] Проезд Высокопреосвященного Платона, Архиепископа Донского, по калмыцким улусам в сентябре 1875 г. // ДЕВ. 1876. № 1. С. 22-28; № 3. С. 56-61; № 4. С. 86-89.

[14] Новый единоверческий храм // ДЕВ. 1914. № 30. С. 1546-1548.

[15] *Моисеев И.* Лжеепископ Геннадий Донской на Медведице в ноябре месяце 1913 г. // ДЕВ. 1914. № 22. С. 1032-1035.

[16] Празднование двадцатипятилетия Донской духовной семинарии, 1 октября 1893 года // ДЕВ. 1893. № 21. С. 945-957.

[17] См. напр.: Описание Кагальницкаго приходского училища (Черкасского округа, области войска Донского) // ДЕВ. 1884. № 7. С. 245-254;

[18] См. напр.: *Туторский П., свящ.* Об устройстве церкви-школы в поселке Медвежинском, Таганрогского округа // ДЕВ. 1893. № 8. С. 313-317.

[19] См. напр.: Открытие школы грамоты в хуторе Сетракове, Мигулинской станицы // ДЕВ. 1891. № 21. С. 932-934.

из основных направлений краеведческих материалов по истории Церкви, мы можем сделать вывод о том, что ДЕВ содержат в себе ценные исторические справки, очерки, материалы для дальнейшей разработки, представляющие интерес для исследователя локальной церковной истории. Епархиальные ведомости несут в себе информацию о росте и динамике развития учебных заведений Русской Церкви, о средствах направленных на содержание этих школ, о миссионерской и общественной деятельности духовенства.

Тем не менее, епархиальные ведомости как периодическое издание содержат в себе публикации, историческая ценность которых вызывает сомнение. Поэтому научная актуальность использования Донских епархиальных ведомостей обусловлена как их информационной содержательностью, так и необходимостью проверки предлагаемых фактов по другим источникам. Работая с периодическими изданиями исследователь получает обширную основу, которую необходимо перерабатывать с помощью критического анализа и сопоставления с другими источниками.

Источники и литература

1. Любитель старины Церковно-приходская летопись храма во имя Архангела Михаила станицы Трехостровянской // ДЕВ. 1893. № 5. С. 180-185; № 8. С. 306-310.
2. Новый единоверческий храм // ДЕВ. 1914. № 30. С. 1546-1548. Проезд Высокопреосвященного Платона, Архиепископа Донского, по калмыцким улусам в сентябре 1875 г. // ДЕВ. 1876. № 1. С. 22-28; № 3. С. 56-61; № 4. С. 86-89.
3. Описание Кагальницкаго приходского училища (Черкасского округа, области войска Донского) // ДЕВ. 1884. № 7. С. 245-254;
4. Открытие школы грамоты в хуторе Сетракове, Мигулинской станицы // ДЕВ. 1891. № 21. С. 932-934.
5. Празднование двадцатипятилетия Донской духовной семинарии, 1 октября 1893 года // ДЕВ. 1893. № 21. С. 945-957.
6. *Снесарев Н. П.* Материалы для истории раскола в Донской области// ДЕВ. 1874. № 1. С. 39-55; № 2. С. 83-90
7. *Троицкий А., прот.* Епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 18. С. 493-497.
8. *Туторский П., свящ.* Об устройстве церкви-школы в поселке Медвежинском, Таганрогского округа // ДЕВ. 1893. № 8. С. 313-317.
9. ГАРО. Ф. 226. Оп. 2. Л. 2.
10. Деятельность Русской Церкви против раскола со времени великого Московского Собора //ДЕВ. 1874. № 12. С. 359-373; № 13. С. 397-413.
11. Извлечение из отчета по обозрению церквей Донской епархии за 1882 год // ДЕВ. 1883. № 2. С. 48-58.
12. *Левитский Г., прот.* Старочеркасск и его достопремичательности // ДЕВ. 1870. № 6. С. 170-179; Окрестности Старочеркасска // ДЕВ. 1870. № 8. С. 251-254; № 9. С. 272-277.
13. *Левитский Г., прот.* Старочеркасский Ефремовский женский монастырь // ДЕВ. 1870. № 5. С. 141-154.
14. *Моисеев И.* Лжеепископ Геннадий Донской на Медведице в ноябре месяце 1913 г. // ДЕВ. 1914. № 22. С. 1032-1035.
15. Проезд Высокопреосвященного Платона, Архиепископа Донского, по калмыцким улусам в сентябре 1875 г. // ДЕВ. 1876. № 1. С. 22-28; № 3. С. 56-61; № 4. С. 86-89.
16. *Снесарев Н. П.* Несколько слов о расколе // ДЕВ. 1870. № 8. С. 237-247; № 9. С. 266-272; № 10. С. 309-314; № 11. 342-344; № 12. С. 395-407; № 18. С. 556-564.
17. *Сулин И. М.* Краткое описание станиц Области войска Донского // ДЕВ. 1889. № 24; С. 1100-1114.
18. *Троицкий А., прот.* Донские епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 15. С. 678-679.

Священник Сергий Зяблицкий

«КОМИТЕТ ПО ВОЗОБНОВЛЕНИЮ ВОЛОГОДСКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОФИЙСКОГО СОБОРА» В XIX ВЕКЕ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И РЕЗУЛЬТАТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Повсеместно в России в XIX в. существовали комитеты, деятельность которых была направлена на различные области государственного регулирования. На их основе также строилась и деятельность Русской Православной Церкви, связанная со строительством, благоустройством и восстановлением храмов. В частности, под управлением комитетов строились храм Христа Спасителя в Москве, Морской собор в Кронштадте, перестраивался Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге. Не был исключением и Вологодский кафедральный собор, реставрация которого является результатом работы аналогичного комитета. Данное исследование раскрывает деятельность комитета и результаты его работы.

Вологодский кафедральный собор состоит из двух храмов: древнего Софийского собора, который построен царем Иваном IV Грозным в 1568–1570 гг., и Воскресенского собора, построенного в 1772–1776 гг. Поводом для создания комитета по возобновлению Софийского собора послужило его аварийное состояние. К середине XIX в. Софийский собор достаточно сильно обветшал, в результате чего служили в нем один раз в год на Успение Божией Матери.[1] По этой причине свт. Иннокентием (Борисовым), бывшим в 1841 г. епископом Вологодским и Устюжским, инициировано возобновление собора, которое он поручил новому настоятелю прот. Василию Нордову. По причине перевода на Харьковскую и Ахтырскую кафедру свт. Иннокентий не смог в полной мере осуществить начатое. Попечение о соборе продолжили его преемники. 5 августа 1844 г. прот. Василий направляет доклад[2] епархиальному еп. Иринарху (Попову, 1842–1844) с просьбой в скором времени начать ремонт Софийского собора. Из доклада видно, что собор в то время находился не в лучшем состоянии: «крыша прогнила и течет, стенное письмо местами осыпалось, чугунный пол просел, нижний ярус иконостаса обветшал, царские врата покосились»[3]. Так как с 31 декабря 1842 г. действовал запрет на ремонт древних храмов без дозволения Синода, было необходимо согласование планируемых реставрационных работ.[4] В результате продолжительных перипетий были составлены план реставрации, приблизительная смета в 2,226 руб. 69 коп. серебром, подготовлены рисунки предполагаемых изменений Царских врат и фресковой живописи. Также решен немаловажный вопрос финансирования реставрационных работ. Для финансирования реставрации по рекомендации Св. Синода было необходимо привлекать состоятельных граждан разных сословий путем рассылки печатных воззваний к пожертвованию. Они были разосланы уже преосвященным Евлампием (Пятницким, 1844–1852) епископом Вологодским в 1847 и в 1849 гг. Таким образом, во всей Вологодской епархии начался сбор пожертвований на восстановление Софийского кафедрального собора. Св. Синодом были выданы «сборные» или «шнуровые» книги для фиксации собранных сумм. Первоначально

Сергий (Остап) Николаевич Зяблицкий, священник — Вологодская ДС, бакалавриат.

[1] Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического к Гавриилу, архиепископу Рязанскому и Зарайскому М. 1869. — С. 28.

[2] Государственный архив Вологодской области (далее ГАВО). Ф. 528. Оп. 1. Д. 140. Л. 296.

[3] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 1.

[4] Полное собрание законов Российской империи Т. 17. Ч. 2. СПб. 1843. № 16401. С. 288.

по первому воззванию было собранно 8,037 руб. 53 коп. серебром.[5] Для контроля за собранными пожертвованиями указом консистории от 15 ноября 1847 г. был создан комитет по возобновлению Софийского кафедрального собора[6]. Председателем комитета был назначен настоятель протоиерей Василий Нордов; постоянными членами комитета являлись ключарь, он же казначей комитета, староста собора, эконом Архиерейского дома и секретарь; приглашенными членами были губернский архитектор и представители дворянского и купеческого сословия[7]. Подчинялся комитет непосредственно правящему архиерею. Деятельность комитета осуществлялась в виде заседаний (иногда выездных), на которых велись журналы. Их впоследствии утверждал епархиальный архиерей. Помимо этого, комитет составлял приходо-расходные книги, периодически отчитывался епархиальному начальству и ежегодно публиковал отчеты в газете «Вологодские губернские ведомости»[8]. Основным направлением деятельности комитета был контроль за сбором средств и их правильным распределением. В качестве пожертвований принималась не только твердая валюта, но и банковские облигации, различные ассигнации, билеты и векселя, обращение которых требовало коллективного решения. Также комитет занимался поиском необходимых мастеров, устраивая торги на выполнение работ. Нанимался тот мастер, который при лучшем качестве просил меньшую цену. В обязанности комитета входили прием и оценка качества произведенных работ.

Деятельность комитета можно хронологически разделить на два периода. Первый период деятельности комитета в 1847–1851 гг. обусловлен необходимостью срочного ремонта собора по причине его ветхости. Второй период охватывает временной промежуток с 1868 по 1870 гг., который связан с обновлением внутреннего и внешнего вида собора по случаю трехсотлетия в 1868 г. и строительством соборной колокольни с 1868 по 1870 г. Деятельность комитета в первый период изучена по архивным документам: «Журналы комитета учрежденного для возобновления Вологодского Софийского собора»[9], «Отчет Комитета по заведению новой ризницы при Вологодском Кафедральном Соборе»[10]. Первые ремонтные работы комитет начинает 9 мая 1848 г. Они направленны на восстановление утраченных фрагментов фресок, а также обновление стенного письма масляными красками, которым занимался ярославский мастер А. М. Колчин[11]. В это время комитетом было решено пробить в алтарных абсидах три большие окна.[12] Для этого был нанят мастер Федор Коровин, он заложил пять старых окон, а в новые установил рамы и кованные решетки.[13] Также было решено начать реставрацию иконостаса при этом вызолотить его лучшей позолотой и выкрасить колером, чем занимался мастер золотарного цеха М. Шишкин. Он же изготовил новые клиросы и двенадцать гробниц над склепами преосвященных архиереев[14]. Согласно архивным документам можно выяснить как приблизительно выглядели эти гробницы: они были сделаны из дерева, покрыты лаком, а местами имелась резьба по дереву, покрытая позолотой.[15] М. Шишкин также исправил и вызолотил резьбу на киотах возле столбов.[16] В 1851 г. комитет признал его работу некачественной,

[5] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 17.

[6] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 140. Л. 343 об; О начале работ, для возобновления Вологодского Софийского Собора // Вологодские епархиальные ведомости (далее ВЕВ). 1848. № 20. С. 218.; ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 6.

[7] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 6-12 об.; ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 140. Л. 343.

[8] Вологодские губернские ведомости (далее ВГВ). 1848. № 20. С. 217-220; 1850. — № 33. С. 376-378; 1851. — № 29. С. 335-337.

[9] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Лл. 68, 88 об.

[10] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74.

[11] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Лл. 25-25 об., 28 об., 30, 33 об., 38, 85.

[12] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74. Л. 222 об.

[13] Там же, Лл. 223-223 об.

[14] Там же, Л. 93.

[15] Там же, Лл. 107-107 об.

[16] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Лл. 76, 86 об., 109, 111.

в связи с был нанят новый мастер П. Чулков, которым были переделаны и перезолочены гробницы и киоты.[17]

Следующим этапом реставрации стала замена в Софийском соборе всех оконных рам. Работа была выполнена мастером Павлом Едаловым.[18] Им же были изготовлены новый деревянный престол и жертвенник.[19] Серебряных дел мастером Иваном Верховским были высеребрены пять медных паникадил,[20] вычищены все ризы на иконах и вся богослужебная ризница.[21] Мастером Абрамом Сидоровым перестелен и покрашен чугунный пол, сделано новое каменное седалище на горнем месте, переделан амвон.[22] Так же комитет решил разобрать Архиерейское место, а взамен устроить правый клирос, при этом была разобрана проповедническая кафедра.[23] В это же время проходили работы по внешнему ремонту собора. Мастером Виктором Ледневым крыша и главы собора перестелены новым железом и окрашены зеленой краской, закреплены кресты, оштукатурены барабаны, карнизы, установлены металлические отливы на окна.[24] Внешние стены и пилястры оштукатурены мастером Фаддеем Парусовым.[25] Позднее с западной, южной и северной стороны к собору были пристроены новые каменные притворы вместо прежних деревянных. Пол в них был переселен новыми каменными плитами.[26] Мастером Александром Сорокиным снаружи оштукатурены притворы, а внутри, живописцем А. М. Колчиным, они расписаны фресками.[27] Территория возле собора выровнена и огорожена деревянным забором, по периметру постелен деревянный тротуар. Окончательным этапом возобновления собора стало устройство новой ризницы и подготовка софийского собора к освящению. Для этого еп. Евлампием в 1849 и в 1851 гг. были направлены очередные воззвания к пожертвованию.[28] На эти деньги архимандритом Нафанаилом была закуплена ткань на 14,776 руб. ассигнациями и 4,000 руб. серебром.[29] Из этого материала были пошиты напрестольные, архиерейские, священнические и диаконские облачения. Часть облачений починена и перешита.

Таким образом, собор был в полностью отреставрирован и на престольный праздник Успения Божией Матери 15 Августа 1851 г. торжественно освящен.[30] Указом консистории от 2 октября 1851 г. комитет был закрыт, его членам в послужные списки внесена благодарность и выплачена премия в 200 руб. серебром.[31] В общей сложности для возобновления собора комитетом было собранно пожертвований на сумму 35,610 руб. 36 коп. серебром.[32]

В 1868 г. комитет созван вновь, с этого момента начинается второй период его деятельности. Он связан с празднованием трехсотлетия собора, которое отмечалось спустя двадцать лет после первого обновления собора. В связи с чем Софийский собор решили снова обновить. Согласно архивным документам «Отчет комитета по устройству вологодского кафедрального собора 1871 г.»[33], и «Приходно-расходная книга Комитета по устройству Вологодского кафедрального Софийского собора

[17] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74. Л. 186-187.
[18] Там же, Л. 87.
[19] Там же, Л. 27.
[20] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 109, 111.; Д. 74. Лл.186об-187, 190 об.
[21] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Лл. 31, 109.
[22] Там же, Лл. 78, 94 об., 96 об., 108 об.
[23] Там же, Л. 43 об.
[24] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Лл. 79 об., 92, 100.
[25] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 68. Л. 102.
[26] Там же, Лл. 89-91.
[27] Там же, Л. 104.
[28] ВГВ. 1851. № 30. С. 343-344.
[29] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74. Лл. 181-181 об.
[30] ВЕВ. 1868. — № 14. С. 371; ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74. Л. 186.
[31] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94. Л. 234 об.
[32] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 74. Лл. 160-166 об.
[33] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94.

1868–1871 гг.»[34], для данного возобновления собора комитетом было собранно 29,899 руб. 94 ½ коп. серебром.[35] Помимо ремонтных работ комитет занимался подготовкой собора к торжеству по случаю юбилея. В частности, была предусмотрена ночная иллюминация зажжёнными свечами.

Снаружи собор был вновь оштукатурен, купола и крыши снова собора окрашены краской. Снаружи на центральной алтарной абсиде написана икона «София Премудрость Божия». Мастером Александром Семеновым отремонтированы и позолочены пять больших крестов на соборных главах.[36] Вместе с этим, вызолочены и пять крестов на главках Воскресенского собора.[37] Над тремя притворами Софийского собора поставлены небольшие позолоченные главы с крестами[38]. Внутри собора, живописцем Александром Поваровым, на столбах и в западном притворе обновлено фресковое письмо.[39] Нижний ярус иконостаса вновь перекрашен и вызолочен. На крышке раки свт. Антония Вологодского написан его образ.[40] Упразднен предел Усекновения Главы Иоанна Предтечи в южном отделении алтаря.[41] Сделана новая медная позолоченная риза для местной иконы Успения Божией Матери, также позолочена риза местной иконы Софии Премудрости Божией. Позднее в соборе устроена новая архиерейская ризница. Вокруг собор огорожен новым каменным с кованой решеткой забором, вместо старого деревянного.[42] Всего ремонт обошелся в 14,206 руб. серебром.[43]

Центральным моментом данного периода является перестройка соборной колокольни, которая длилась с 1868 по 1870 гг. Комитет занимался по большей мере закупкой строительных материалов и оплатой труда рабочих. Из приходо-расходной книги видно, что в Вологде была проблема с поставкой необходимого количества кирпича, извести, песка, поэтому комитет скупал все имеющиеся материалы у частных лиц. По завершении строительства колокольня была оштукатурена и выкрашена, для нее отлит новый колокол, вызолочен центральный купол и крест, а также десять малых крестов, располагающихся по периметру верхнего яруса колокольни.[44] Всего на ее перестройку было потрачено 23,279 руб. 13 ½ коп. серебром.[45] Оставшиеся деньги были разосланы по тем церквям и монастырям откуда были взяты займы. После чего членам комитета была выражена благодарность за их деятельность, сам комитет распущен, и в последующие годы он больше не собирался.

Таким масштабным строительством закончил свою работу комитет по возобновлению Вологодского кафедрального Софийского собора, деятельность которого трудно переоценить. Благодаря широкому привлечению средств, организованному комитетом, стало возможным провести масштабные реставрационные работы по возобновлению Софийского собора. Данные мероприятия способствовали сохранению памятника архитектуры и послужили основой для его дальнейшей реставрации в XX веке.

---

[34] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 93.
[35] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94. Л. 6 об.
[36] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 93. Л. 27 об.
[37] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94. Л. 17 об.
[38] ВЕВ. 1868. № 17. С. 448.
[39] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94. Л. 28.
[40] Там же, Лл. 8-8 об.
[41] ВЕВ. 1868. № 14. С. 371.
[42] ВЕВ. 1868. № 17. С. 448.
[43] ВЕВ. 1868. № 14. С. 371.
[44] ГАВО Ф. 528. Оп. 1. Д. 94. Л. 17 об.
[45] Там же, Л. 19.

Источники и литература

Архивные источники

1. *Государственный архив Вологодской области:* Ф. 528. Вологодский кафедральный софийский собор. Оп. 1. Д. 68, 74, 93, 94, 100, 140.

Опубликованные источники

2. Вологодские губернские ведомости. Вологда, 1848 — № 20, 1850 — № 33, 1851 — № 29, 30.

3. Вологодские епархиальные ведомости. Вологда, 1848 — № 20, 1868 — № 14,17.

4. Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического к Гавриилу, архиепископу Рязанскому и Зарайскому/ Иннокентий. — М. 1869. — II, 104 с.

5. Полное собрание законов Российской империи Т. 17. Ч. 2. — СПб. 1843. — № 16401.

А. С. Калачева

СЛУЖЕНИЕ АРХИЕПИСКОПА НИКОДИМА (РОТОВА) В ЯРОСЛАВСКОЙ ЕПАРХИИ И ЕГО ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С УПОЛНОМОЧЕННЫМИ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ

Имя митрополита Никодима (Ротова) привычно связывается в сознании с Санкт-Петербургом, где прошел самый яркий и самый длительный период его служения. Но не менее тесно и неразрывно митрополит Никодим был связан и с Ярославской землёй. Здесь он принял монашество и священный сан, здесь же нёс первые свои пастырские труды, а с 1960 по 1963 год — и архиерейское служение.

Владыка Никодим принял управление епархией в трудное для Церкви время, в разгар хрущевских гонений. Вся жизнь епархий полностью контролировалась уполномоченными Совета по делам религий. Поэтому очень многое зависело от дипломатического таланта правящего архиерея. Владыке Никодиму пришлось иметь дело с тремя уполномоченными подряд. В год его вступления в управление епархией должность уполномоченного занимал Н. В. Абарыков, знавший владыку еще по годам его священнического служения в Ярославской епархии и в должности епархиального секретаря. Поэтому его назначение вызвало обеспокоенность уполномоченного. В своём отчёте за 1960 год он докладывает в Совет:

«Епископ Исайя длительное время болел и поэтому особой активности не проявлял, в октябре 1960 года он умер.

Прибыл епископ Никодим (Борис Ротов), заведующий отделом внешних церковных сношений Московской Патриархии. Ранее Ротов был настоятелем Федоровского собора гор. Ярославля и секретарем епископа.

Епископ Никодим — 1929 года рождения, энергичный, в обстановке разбирается и, надо полагать, будет активизировать деятельность церкви»[1].

Опасения уполномоченного оправдались. Владыка Никодим сразу же проявил себя как независимый и деятельный архипастырь. Сменивший Н. В, Абарыкова на должности уполномоченного Яровой (не указавший инициалы в подписи под своим отчетом за 1961 год) так характеризовал ситуацию в епархии:

> *«Руководство епархиальным управлением возглавляет архиепископ[2] Никодим (Ротов), а при его отсутствии викарный епископ Кассиан (Ярославский).*
> *В связи с тем, что архиепископ Никодим является одновременно и Председателем отдела внешних сношений Московской Патриархии, руководству епархией уделяет мало внимания, однако вопросы кадров никому не перепоручает и решает их особенно в области перемещения довольно смело, подчеркивая при этом свое единовластие»*[3].

При этом с одной стороны Яровой отмечает: «*Взаимоотношения архиепископа с Уполномоченным по делам русской православной церкви строятся на взаимопонимании и готовности благоприятно разрешать все возникающие вопросы в рамках законности*»[4], но в то же время с другой стороны — указывает на ряд особенностей в служении Владыки, которые заметно отличают его от предшественников.

Анастасия Сергеевна Калачева — ПСТГУ, аспирантура.

[1] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1886. Л. 32.

[2] В сан архиепископа владыка Никодим был возведен 10 июня 1961 года.

[3] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1986. Л. 12–13.

[4] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1986. Л. 13.

Характерно отметить, что при его службах в соборе создается исключительный комфорт в богослужении. К службе привлекаются не только штатные священники и диаконы, но и ряд заштатных. Кроме того Никодим всякий раз при приездах в Ярославль привозит с собой ряд молодых практикантов и сотрудников отдела внешних сношений, которые также принимают участие в этих богослужениях.

Архиепископ обязывал звонаря его приезд на архиерейскую службу и отъезд из собора сопровождать колокольным звоном. И в этой связи ограничение колокольного звона в Федоровском соборе воспринял весьма болезненно.

Архиепископ Никодим для богослужений выезжает и в другие церкви. В частности он служил в городе Ростове, Угличе и пос. Смоленском гор. Ярославля.

Периферийные службы проводятся значительно скромнее.

Ранее в епархии не было заведено, чтобы правящий епископ рассылал в приходы вместе с Рождественским посланием Патриарха свое собственное, однако Никодим это сделал, не согласовав его содержание даже с уполномоченным (подчеркнуто в документе — *авт.*).

Послание он начал так:

> *«В эту благословенную ночь Рождества Христова, когда мы празднуем явление на земле Бога во плоти, я приветствую вас, возлюбленные отцы, братья и сестры, с этой светлой радостью, которую может ощутить земнородный от прикосновения к Божеству...»*

Закончил Никодим свое послание словами:

> *«Возлюбленные чада Святой Церкви, несите эту праздничную радость о родившемся Спасителе нашем в свои семьи и домы, храните ее в сердцах своих и да возносится через нас слава в вышних Богу и водворяется на земле мир и благоволение в человецех».*

Послание архиепископа Никодима является прямым призывом к распространению религиозности среди населения, о чем ему и высказано в осторожной форме.

Штат кафедрального собора Никодим укомплектовал за счет молодых и внешне привлекательных священников и диаконов, это в значительной степени увеличило приток верующих в собор...» [5].

Далее уполномоченный выражает обеспокоенность увеличением за прошедший год цифр в статистике обращений верующих ради исполнения треб и Таинств в Феодоровском кафедральном соборе:

> *«Высокую обрядность дает Федоровский кафедральный собор гор. Ярославля. Если в 1960 году в соборе крестилось 3502 человека и было похоронено 1649 умерших с участием священников, то в 1961 году крестилось 3685 человек, а священники принимали участие в похоронах 1800 умерших.*
>
> *Не сокращается и приток верующих в собор.*
>
> *На рост обрядности в соборе довольно сильное влияние оказывают и такие факторы, как укомплектованность штата молодыми и внешне привлекательными священниками и диаконами, а также постоянные воскресные службы викарного епископа Кассиана. На приток верующих в собор сказываются и весьма торжественные службы по большим религиозным праздникам правящего архиепископа Никодима.*
>
> *Только этим можно объяснить, что в религиозный праздник «Крещение» в соборе было роздано 10400 литров «святой» воды.*
>
> *В прошлые годы столько воды не расходовалось»*[6].

Уже здесь, в Ярославле Владыка Никодим начинает активно использовать внешнеполитический фактор. В город начинают приезжать официальные церковные

[5] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1986. Л. 13–14.
[6] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1986. Л. 23–24.

делегации. В 1962 году их было три. Обо всех этих посещениях сменивший Ярового уполномоченный В. Вагин сообщает в Совет:

«В 1962 году Ярославскую епархию посетило несколько иностранных делегаций. В мае месяце были пасторы-богословы из Восточной Германии, в количестве 12 человек, которые знакомились с жизнью и деятельностью Русской Православной Церкви. Делегация посетила кроме города Ярославля Воскресенский собор в городе Тутаеве и храм пос. Крест.

В сентябре гостями архиепископа Никодима были президент Национального Совета церквей Христа США — доктор Миллер с группой епископов. Делегация посетила Кафедральный, Воскресенский соборы, краеведческий музей и осмотрела достопримечательности города. И наконец конце сентября посетил Ярославль президент Пражской мирной христианской конференции доктор Громадко с супругой и сопровождающими его лицами»[7].

Общая характеристика жизни епархии мало отличается от описанной предшественником — владыка Никодим не стал «прислушиваться к рекомендациям» и продолжил прежнюю независимую политику.

«Ярославское епархиальное управление возглавляет архиепископ Никодим (Ротов Борис Георгиевич). Одновременно он является заведующим отделом внешних сношений РПЦ, в силу чего в Ярославле бывает наездом, хотя все принципиальные вопросы связанные с перемещением священнослужителей, вопросы финансовой и хозяйственной деятельности решает только сам.

В дни своего приезда в епархию в Федоровском соборе, как правило, ведутся торжественные богослужения, с чтением акафистов и с участием в пении всех богомольцев храма. А в период отсутствия правящего архиепископа, богослужения в соборе часто совершает епископ Угличский Кассиан, викарий Ярославской епархии.

В 1962 году архиепископ Никодим выезжал для богослужения в приходы городов — Ростова, Тутаева, Переславля, поселки Крест, Норское и др.

Финансовая деятельность епархии представлена в специальных сведениях. Здесь нужно заметить то, что архиепископ Никодим вновь проявил жест «великодушия», который следует рассматривать как благотворительную деятельность. Он одним росчерком пера раздал 36.300 рублей денежных ссуд священникам кафедрального собора, в том числе епископу епархии Кассиану — 7000 рублей, священнику Старку Б.Г. — 10000 рублей и др. По этому поводу с Никодимом велся специальный разговор Уполномоченным и в Совете.

Архиепископ Никодим по-прежнему практикует рассылку по епархии приветственных посланий по «великим» датам, как это делает Патриарх»[8].

3 августа 1963 года архиепископ Никодим был удостоен сана митрополита, а на следующий день получил назначение на Минскую кафедру. В своем прощальном слове Владыка с особым сердечным чувством обращается к своим сослужителям и пасомым:

«Как один миг прошел целый период моего служения Святой Церкви, когда я в течение многих лет начиная со звания диакона, а затем с должности приходского священника в селе Давыдово и кончая положением митрополита был неразрывно связан с Ярославской епархией. Волею Божиею через изволение и определение Святейшего Патриарха и Священного Синода мне указуется иной жребий — быть Митрополитом Минским и Белорусским.

[7] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2085. Л. 21.
[8] ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2085. Л. 23–24.

Скорблю, дорогие и возлюбленные чада, о том, что физически не буду там, где оставляю душу свою и сердце, где прошли самые лучшие и светлые дни моего служения Богу и людям в безраздельной верности Святой Христовой Церкви...

Я обращаю свой молитвенный взор к первой моей общине в селе Давыдово, где ведомы стали мне первые пастырские радости и огорчения, с душевным теплом я прощаюсь с Переславлем-Залесским, где я вместе с прихожанами встретил свою первую священническую Пасху, с сердечным трепетом думаю о древнем Угличе, где в период моего пастырского делания я мог дерзновенно дать ответ Пастыреначальнику Иисусу. Это место ранней зари в моем служении Церкви Христовой.

Представляя перед мысленным взором грады и веси области Ярославской я снова могу сказать, как говорил это при вступлении моем на Ярославский архиерейский престол: «Здесь — я знаю моя и знают мя моя».

Но не смогу забыть великий свой стольный град Ярославль, столь древний и славный и еще более прославленный ныне, родных ярославцев, мой Кафедральный Собор, где Божественная благодать незримо, но реально коснулась моего бренного тела и соделала служителем алтаря Господня через возложение святительских рук приснопамятного Архиепископа Димитрия (в схиме Лазаря) и где я проходил различные послушания по сей день»[9].

Связь митрополита Никодима с Ярославской епархией не прерывалась до самой его кончины. Именно ему принадлежит инициатива установления соборного празднования святым, просиявшим в Ярославской и Ростовской епархии им же составлена и служба, с краегранесием: «Ростову Великому, Ярославлю же славному смиренно дар Никодим приносит», а также тропарь всем святителям Ростовским и тропарь и кондак всем святым, в Ярославской и Ростовской епархии просиявшим.

Служение митрополита Никодима в Ярославской епархии, как мы видим, было весьма многогранным. Несмотря на то, что он был вынужден взаимодействовать с самыми различными людьми, чаще всего крайне негативно настроенными по отношению к Церкви и к религии вообще, работа, проводимая митрополитом, оказалась значительным вкладом в жизнь епархии. Эта страница биографии знаменитого архипастыря, безусловно, представляет большой интерес и достойна дальнейших изысканий.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1886.
2. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1986.
3. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2085.
4. *Никодим (Ротов), митр. Ленинградский и Новгородский.* Собрание сочинений. Тт. I-V. Л., 1974. Машинопись. Том 1.

[9] *Никодим (Ротов), митр. Ленинградский и Новгородский.* Собрание сочинений. Тт. I-V. Л., 1974. Машинопись. Том 1. С. 35–36.

Иерей Георгий Каменщиков

КРИТИКА УЧАСТНИКОВ РЕВОЛЮЦИИ 1905–1907 гг. В ЦЕРКОВНОЙ ПЕЧАТИ

Начало XX века для Российской империи явилось временем глубочайших потрясений как во внешнеполитической, так и во внутренней общественной жизни. И если боевые действия с Японией явились хоть и серьезным, но всего лишь очередным военным конфликтом, то революционные беспорядки 1905–1907 гг., охватившие все пространство, все население, все слои и классы Российского государства, по своей силе и значимости можно сравнить только с далекими временами пугачевского восстания или даже Смутного времени.

К рубежу XIX–XX вв. Российская империя подошла, имея в самой себе немало противоречий. Растущий рабочий класс, оторванный от своих корней, трудящийся в тяжелых условиях, являл собой благодатную почву для распространения социалистических идей. Крестьянство, представлявшее собой основное население империи, проявляло недовольство принципом круговой поруки, небольшими земельными наделами и выкупными платежами. Образованная часть общества тяготилась самодержавной формой правления, не имевшей, по сути, никаких ограничений, и жила мечтами о конституции. В среде учащихся витали идеи социализма и надежды на широкое самоуправление и систему представительств. На окраинах империи росло недовольство национальных и религиозных меньшинств. Таким образом, население Российской империи представляло собой множество различных групп людей, каждая из которых желала определенных государственных реформ. Нараставшее внутреннее недовольство делало революционные события лишь вопросом времени.

Начало революции было положено 9 января 1905 г., когда в Санкт-Петербурге правительственными войсками были расстреляно народное шествие, направлявшееся к Зимнему дворцу для передачи петиции, в которые содержались требования относительно рабочего законодательства и устройства государства. Эти события, названные впоследствии Кровавым воскресеньем, всколыхнули все население Российской империи, и власти столкнулись с необходимостью в экстренном порядке решать копившиеся годами, десятилетиями и столетиями проблемы и противоречия в социально-экономической, политической, религиозной и национальной сферах жизни государства и общества.

Православная Церковь, разумеется, не могла остаться в стороне от происходящего, особенно в условиях, когда сама она оказывалась прямо или косвенно вовлеченной в революционные события. Словом, а иногда и делом, иерархи и пастыри старались воздействовать на участников беспорядков, призывая их к прекращению насилия и вражды. Одним из средств воздействия на народные массы стала церковная пресса, со страниц которой начала регулярно звучать критика зачинщиков и рядовых участников революции.

Непосредственно после Кровавого воскресенья основной идеей официальной церковной печати стало перекладывание ответственности за случившееся на революционных агитаторов, что позволяло, во-первых, снять с властей вину за пролившуюся кровь, а, во-вторых, сохранить образ верноподданного народа. Первым, как и можно было ожидать, под волну критики попал организаторы расстрелянного шествия — священник Георгий Аполлонович Гапон и активисты рабочего движения.

Георгий Васильевич Каменщиков, священник — СПбДА, аспирантура.

«Фанатическая проповедь, которую в забвении святости своего сана вел священник Гапон, и преступная агитация злонамеренных лиц возбудили рабочих настолько, что они 9-го января огромными толпами стали направляться к центру города»[1], — говорилось в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» о событиях 9 января. Таким образом, о реальных социально-экономических проблемах рабочих не говорилось ни слова, а шествие как будто оказывалось организованным ради самого шествия.

В этом же духе было выдержано воззвание за подписями министра финансов В. Н. Коковцева и Санкт-Петербургского генерал-губернатора Д. Ф. Трепова, в котором заявлялось, что в беспорядках повинны «неблагонамеренные лица, которые избрали рабочих орудием для выполнения своих замыслов и увлекли трудящихся людей обманчивыми, несбыточными обещаниями на ложный путь»[2]. Объективные проблемы жизни рабочих были восприняты как неправомерные требования, «ничего общего с их нуждами не имеющие»[3]. Воззвание, тем не менее, хотя бы упомянуло о содержании петиции, но содержавшиеся там требования были названы ложными, и, следовательно, не имеющими права на жизнь.

Об этом же говорило и «Послание Св. Синода по поводу беспорядков рабочих», которое выразило официальное мнение Церкви в отношении происшедшего. Начиналось оно с упоминания трудностей государства из-за войны с Японией, переходя на постигшие страну беспорядки. Было заявлено, что русские люди «побросали свои мирные занятия, решились скопом и насилием добиваться своих будто бы попранных прав»[4]. Снова, как и в предыдущих церковных публикациях, утверждалось, что «происшедшие беспорядки вызваны и подкупами со стороны врагов России и всякого порядка общественного»[5]. Об этом же говорил и сам император Николай II, который во время встречи с рабочей депутацией 19 января заявил, что «прискорбные события с печальными, но неизбежными последствиями смуты, произошли от того, что вы дали себя вовлечь в заблуждение и обман изменникам и врагам нашей Родины»[6]. Таким образом, первые официальные заявления задали тон будущей критике революционеров, которые были объявлены врагами отечества, а их требования признаны ложными и лишенными объективных причин.

Другим направлением критики, появившимся в первые дни после Кровавого воскресенья, стало обвинение участников волнений в пособничестве Японии, с которой Российская империя находилась в состоянии войны. Так, в Церковном вестнике были обнародованы два анонимных телеграфных сообщения, якобы пришедших на имя митрополита Антония (Вадковского), которые должны были указать на англо-японских провокаторов как на причину начавшейся забастовки. В первой телеграмме было заявлено, что «беспорядки на морских заводах в Петербурге, Либаве, Севастополе, на угольных копях в Вестфалии организованы англо-японскими провокаторами с целью приостановить отправку эскадр» и что «всякие симпатии беспорядкам — преступление, измена»[7]. Во второй указывалось, что «японское правительство раздало 18 миллионов рублей русским революционерам, социалистам, либералам, рабочим, для организации беспорядков в России»[8].

Эти сообщения, явно не отражавшие истинный ход событий, которые имели место быть на самом деле, являли собой очередную попытку переложить ответственность за произошедшее теперь уже на внешних врагов, и, в то же время, закрывали глаза на напряженность внутри рабочей массы. В итоге обнародование сомнительных телеграмм привело к новым трениям в довольно натянутых англо-русских

[1] Прибавления к Церковным ведомостям. 1905 г. 15 января. С. 119.
[2] Церковный вестник. 1905. 16 января. С. 50.
[3] Там же.
[4] Церковный вестник. 1905. 20 января. С. 85.
[5] Там же. С. 86.
[6] Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. 22 января. С. 171–172.
[7] Церковный вестник. 1905. 16 января. С. 58.
[8] Там же.

отношениях, в связи с чем правительству пришлось официально опровергнуть известия об иностранном финансировании беспорядков[9].

После появления опровержений акценты сместились с обвинений революционеров в непосредственной работе на японское правительство на косвенное пособничество противнику. К примеру, 10 февраля в Церковном вестнике вышла в свет статья священника воронежской епархии Григория Чехова, в которой, в числе прочего, утверждалось, что «православие и самодержавие — незыблемые основы нашего дорогого отечества. Внутренние же враги, играя роль японских холопов, своей преступной агитацией, ложью, обманами и насилием стремятся поколебать эти всосавшиеся в плоть и кровь русского народа заветы»[10]. Снова причиной беспорядков были названы враги государства, которым противопоставлялся верноподданный народ.

Особое место среди прочих публикаций занимали верноподданнические адреса и телеграммы, ставшие особенно распространенными в условия войны с Японией и антиправительственных выступлений. Основной мыслью этих посланий было выражение любви и покорности монарху, а, зачастую, и критика в адрес его врагов. К примеру, в послании из Орска заявлялось, что «наша скорбь, гневное удивление и ужас неописуемы, наше отвращение и презрение к изменникам не имеют границ» и что «бунт против Царя есть бунт против России и против веры»[11], снова отсылая читателя к мысли, что всякий участник революции является изменником родины и ее врагом.

Заявления о верности императору была важной составляющей подобных посланий, и поэтому составители зачастую не скупились на эпитеты для революционных агитаторов. Так, прихожане села Макоршетино Харьковской епархии в своем послании уверяли императора, что «никакие хищные звери — Твои крамольники, никакие их ухищрения, ни подкупы, ни письма не поколеблют нас»[12].

Необходимо отметить, что такими яркими эпитетами участников революции награждали не только бесхитростные крестьянские послания, но и архиерейские проповеди, особенно после всколыхнувшего все российское общество убийства великого князя Сергея Александровича. В проповеди на панихиде Епископ Кременецкий Амвросий (Гудко), ужасаясь происшедшему, отзывался о заговорщиках как о шайке «каких-то изуверов, отчаянных негодяев, сожженных в своей совести, бессмысленных и до мозга костей развращенных»[13]. Справедливости ради надо признать, что эсеры, жертвой террора которой пал великий князь, в первую очередь заботились о внутрипартийных интересах и мало считались со случайными жертвами, и поэтому эмоциональную оценку иерарха можно назвать обоснованной.

Жесткую позицию в отношении революции занимал известный своим консерватизмом епископ Волынский Антоний (Храповицкий). Владыка осуждал политических проповедников и не скупился на критику зачинщиков беспорядков: «Да и что сказать им о России, о русском народе, которого они не знают, которого изучать не хотят, которого в душе своей глубоко ненавидят»[14]. Позднее, в окружном послании иерарх предостерегал народ от революционных агитаторов, которые «как голодные волки, рыскают по городам и деревням, смущают православный народ лукавыми речами, желая отвратить его от православной веры и от верности православному Царю»[15], отмечая, что они основывают свое учение на лжи и обмане. Необходимо отметить, что владыка Антоний не только отказывал революционерам в единстве с русским народом, но и заявлял о ненависти противников существующего строя не только к властям, но и населению страны.

---

[9] *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984. С. 53.
[10] Церковный вестник. 1905. 10 февраля. С. 168.
[11] Церковные ведомости. 1905. 19 февраля. С. 58.
[12] Церковные ведомости. 1905. 14 мая. С. 230.
[13] Волынские епархиальные ведомости // Неофициальная часть. 1905. 21 февраля. С. 161.
[14] Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. 12 марта. С. 455.
[15] Волынские епархиальные ведомости // Неофициальная часть. 1905. 11 октября. С. 936.

В том же духе о революционерах отзывался и священник Тульской епархии Михаил Нектаров. В «Братском слове к пастырям церкви» отец Михаил с горестью отмечал широкое распространение смуты и беспорядков, толкавшее государство к краю гибели, и обличал анархистов и революционеров, которые «как зловонный поток, разлившийся по всей нашей родной земле, хотят ниспровергнуть престол нашего Царя и вытравить Веру Православную»[16]. Священник указывал на объединение революционных сил как на причину успешного распространения смуты и призывал духовенство составлять из верных царю прихожан союзы, которые смогут «противостоять адским замыслам наших злодеев и мятежников»[17]. При чтении подобных публикаций невольно вспоминается византийское риторическое искусство «псогоса», заключавшееся в едком осмеянии и издевках над оппонентом.

Подводя итоги, хочется отметить, что, безусловно, критика революции не ограничивалась приведенными публикациями. Каждое православное издание, счет которым в начале XX века шел на сотни, прямо или косвенно затрагивало тему беспорядков и считало своим долгом охарактеризовать их участников в негативном ключе.

Основным направлением критики были указания на немногочисленность и враждебность деятелей революции к русскому государству и ее населению, что позволяло поддерживать образ довольного жизнью, верноподданного народа. Другие публикации, правда, довольно малочисленные и быстро себя исчерпавшие, обвиняли японское правительство и английских провокаторов в разжигании протестов, что, опять же, перекладывало вину за трагедию Кровавого воскресенья на внешнего врага. Наконец, зачастую противники революции вообще не утруждали себя поиском поводов для критики ее участников и попросту награждали их яркими, но весьма оскорбительными эпитетами.

В заключение хотелось поделиться возникшим в процессе работы вопросом: «Насколько критика революционеров, зачастую, содержавшая откровенные оскорбления и ложь, могла поспособствовать распространению антицерковных идей в их среде?». Ответ на данный вопрос могло бы дать изучение дневников и переписки революционных деятелей того времени, а поиски ответа могут стать темой для будущих исследований.

Источники и литература

1. Волынские епархиальные ведомости. // Неофициальная часть. 1905. 21 февраля.
2. Волынские епархиальные ведомости. // Неофициальная часть. 1905. 11 октября.
3. Прибавления к Церковным ведомостям. 1905 г. 15 января.
4. Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. 22 января.
5. Прибавления к Церковным ведомостям. 1905. 12 марта.
6. Тульские епархиальные ведомости. // Неофициальная часть. 1905. 1 ноября.
7. Церковные ведомости. 1905. 19 февраля.
8. Церковные ведомости. 1905. 14 мая.
9. Церковный вестник. 1905. 16 января.
10. Церковный вестник. 1905. 20 января.
11. Церковный вестник. 1905. 10 февраля.
12. *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984.

[16] Тульские епархиальные ведомости // Неофициальная часть. 1905. 1 ноября. С. 888.
[17] Там же. С. 889.

А. И. Лютько

ОБРАЗ СТОЛИЧНОГО СВЯЩЕННИКА В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (конец XIX — начало XX вв.)

В докладе мы рассмотрим специфическую социальную группу — православных священников Санкт-Петербурга пореформенной Российской империи. С одной стороны, они являлись представителями «духовного сословия» — островка традиционной, отчасти еще «допетровской» культуры. С другой, они являлись частью образованного общества в рамках города, который выделялся на фоне остальной России, являя собой авангард секулярной, модернизированной культуры. Мы попытаемся описать особенности их мировоззрения и самоощущения на примере интерпретации ими категории «пастырства», а также попытаемся ответить на вопрос, удавалось ли этим пастырям удовлетворить духовные потребности образованного общества столицы.

Необходимо отметить, что столичных священников отличал от их провинциальных собратьев по служению высокий уровень образования. Данные генеалогии Петербургского духовенства А. А. Бовкало свидетельствуют о том, что большинство священнослужителей получили образование в Санкт-Петербургской духовной семинарии (54 человека из 63[1]), и 30 из них затем окончили Санкт-Петербургскую Духовную Академию, что составляет 55,5%[2]. Это дает основание предположить, что очень важным фактором, формирующим мировоззрение и самоощущение будущих пастырей, была специфика Санкт-Петербургской Духовной Академии: учебная программа и интеллектуальная подготовка, нацеленная, прежде всего, на общественную деятельность, переосмысление места Церкви в современном мире и наведение мостов между духовенством и обществом[3].

Конечно, не только Академия, но и особенности служения в Санкт-Петербурге, особенности самого города формировали модели поведения столичных пастырей и их взгляды на идеал священника. Ниже мы перечислим эти модели.

Три типа столичных пастырей

Источники по петербургскому духовенству позволяют выделить три типа столичных священников.

Общественный деятель

Одним из студентов СПбДА был протоиерей Георгий Шавельский. Человек деятельный, энергичный и волевой, он после смерти жены не хотел поддаваться горю и решил ехать в Петербург для продолжения образования. В воспоминаниях об отце Георгии можно найти именно тот тип священника, который стремилась воспитать Академия: «несмотря на его связанность корнями всей жизни с бытом и психологией

Алена Игоревна Лютько — ПСТГУ, бакалавриат.

[1] Из имеющейся информации об оставшихся 9: образование 3 неизвестно, 1 выпускник Владимирской, 1 — Олонецкой, 1 — Херсонесской, 1 — Пермской семинарии.

[2] Сайт Александра Александровича Бовкало [Электронный ресурс]: http://www.petergen.com/bovkalo/ (дата обращения: 02.05.2017).

[3] *Hedda J.* His Kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia. Northern Illinois University Press. 2011. С. 31–32.

дореволюционного русского священства, ограниченного в своем общественном служении народу стилем эпохи, в отце Георгии не было (...) провинциализма» — «психологии «своей колокольни», неумение отделять большое, важное, мировое, Христово, от «своего», привычного, маленького, бытового, национального»[4].

Наряду с отцом Георгием можно вспомнить еще целый ряд столичных священнослужителей: прот. Иосифа Васильева, Александра Лебедева, Николая Вишнякова, Александра Никольского, и др. — которые современниками описывались как «новый тип православного священника», энергичные, внимательные и отзывчивые, вовлеченные в общественную жизнь, проявляющие активное участие в жизни прихожан и нуждающихся[5]. Ведя «энергичную, широкую и многоплодную деятельность», они воплощали собой идеал «пастыря» как священника внимательного, активного, руководящего паствой о опекающего ее[6].

Молитвенник

Пастыри другого типа — тихие и молитвенные, ведущие аскетический образ жизни, однако и они в условиях столицы были готовы к общественному служению, и заботились о своих прихожанах. Тем не менее, в силу своего душевного склада они практически не оставили после себя источников и вели менее общественно-заметный образ жизни. Одним из таких пастырей был отец Александр Косухин, память о котором осталась, как кажется, в связи с его близким знакомством со св. Иоанном Кронштадтским. Отец Александр «заботился об устроении своей души, чтобы опытною рукою созидать внутренние храмы своих духовных чад» и «всей душою отдавался пастырскому делу». Он вел религиозно-нравственные собеседования с содержащимися под стражей, был катехизатором Симеоновской церкви; его называли «пастырем душ»[7]. Вот как он говорит в своем «дневнике» о значении пастырства: «духовенства много, но живущих действительно духовной жизнью, т. е. истинных пастырей, высоконосящих и беспорочно идеал пастыря, очень мало», многие «не только не отвлекали своих пасомых, но и принимали вместе с ним участие и в табакокурении, картежной игре и проч.»[8]

Революционер

Еще один тип пастырей — революционные священники, желающие изменить как государственное, так и церковное устройство. К началу XX в. их количество заметно увеличивается, и голос в обществе звучит все громче. Георгий Гапон становится священником из убеждения, что «главное дело — это быть верным не Православной Церкви, а Христу, который есть идеал служения человечеству»[9]. Он обличает монахов Крымских монастырей — «рассадников народного суеверия», за праздную жизнь, которая «не приносят пользы», но приносит вред народу[10]. В противовес такой закрытой для общества и праздной, по мнению Гапона, жизни, он выдвигает пример преподобного Сергия, который «не был из числа тех святых, которые удаляются

---

[4] *Шавельский. Г, прот.* Православное пастырство. СПб., 1996. С. 662.

[5] Александр Тимофеевич Никольский (1821–1876) приходский священник Входоиерусалимской (Знаменской) церкви в Санкт-Петербурге. СПб., 1878. С. 2, 35, 42, 45; Памяти настоятеля С.-Петербургского Казанского собора, протоиерея Александра Алексеевича Лебедева. СПб. 1898. С. 9, 11, 14, 15–17; Николай Петрович Вишняков. Некролог. СПб., 1911. С. 3, 18; *Автономова Л. И.* Воспоминания о жизни и деятельности протоиерея И. В. Васильева // ИВ. 1916. Т. 146. № 10. С. 26–48. С. 47; Т. 145. № 8. С. 302–304, 306, 318; № 9. С. 602–607; 612–613.

[6] *Шавельский. Г, прот.* Православное пастырство... С. 31–32.

[7] Памяти отца Александра Косухина. СПб., 1913.

[8] *Там же.* С. 60.

[9] *Гапон Г. А.* История моей жизни. М., 2014. С. 15.

[10] *Там же.* С. 30.

в пустыни и боятся соприкосновения с греховным миром. Он проповедовал любовь к ближнему и сам любил его и, отдавая ближнему все, что имел, сам жил очень скудно. Он проповедовал прощение, сам прощая. Несмотря на свою святость, он был большой патриот»[11]. Священник Г. Гапон привлекал к себе множество народа, «хлопотал об образовании кружка доброхотных жертвователей для оказания помощи бедным»[12], стремился «всецело посвятить себя работе среди рабочего класса столицы», чтобы слова его соответствовали делам и решил организовать братство для взаимной помощи.

Для другого известного революционного священника Григория Петрова духовенство — это «олицетворение Евангелия и Христа», и именно на этом, подобно Гапону, он «делает ударение», а не на «обрядах, формулах веры, систем догматов». В своих работах он не раз обличает действия духовенства[13], его «приземленность»[14]. Отца Григория вдохновляют слова ректора Академии, епископа Сергия, о необходимости в грядущие времена от духовенства «духа и жизни», «веры и пламенной ревности, проникновенности духом Христовым, привычки к жизни по Христу, настоящей православной учености, настоящего, опытного познания христианства», полной отдаче себя. «Какое искреннее, сильное, воистину пастырское слово!» — в этих трех эпитетах отражается его видение критериев истинного пастыря.

Таким образом можно выделить три способа интерпретации понятия «пастырь», центрального для эпохи, но обретающего различные оттенки в жизни и трудах священников относящихся к различным типам[15].

Петербургское духовенство в глазах образованного общества

В образованном обществе Российской империи сформировалось неблагоприятное представление о типичном священнике. Необразованный, неопрятный, алчный «поп» стал хрестоматийным образом[16]. Именно с такими представлениями о священнике пытались бороться в пореформенное время. В Петербурге стремление преодолеть культурный разрыв между духовенством и интеллигенцией проявлялось с особенной силой. Однако удавались ли эти попытки?

Проблемы столичного духовенства на основании рассматриваемых здесь источников выглядели следующим образом: «насильственное внедрение правоверия с требованием выполнения церковных обрядов», «привлечение в среду церковнослужителей необразованных людей, не понимавших или примитивно толковавших христианское учение», корыстность и стяжательство священников; недовольство верующими формальностью обрядов, появление сект. Можно выделить и некоторые моменты в их понимании пастырства: «решающей была личность священника, его способность сказать проповедь, умение слушать, вести исповедь. Ему следовало быть истинным “пастырем овец православных”»[17].

Удивительным представляется тот факт, что несмотря на то, что высокообразованные представители петербургского духовенства, вели во многом схожий с дворянством образ жизни, им так и не удалось разрушить негативное представление о священнике в глазах знати и интеллигенции и, в конечном итоге, найти с ними общий язык. «“Отцы” уж давно тревожились. Никакого “слияния” интеллигенции с церковью

---

[11] *Там же.* С. 19.

[12] *Там же.* С. 31.

[13] Письмо священника Георгия Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1906.

[14] *Петров Г., свящ.* Запросы современной церкви. СПб. 1906.

[15] Несмотря на то, что некоторые исследователи выделяют только два типа: *Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М., 2015.

[16] *Манчестер Л.* Поповичи в миру… С. 27–28.

[17] *Засосов Д. А., Пызин В. И.* Из жизни Петербурга 1890–1910-х годов: Записки очевидцев. СПб., 1991. С. 85.

не происходило, а только “светские” все чаще припирали их к стене, — одолевали». Многие отождествляли священников лишь с примитивными исполнителями треб, неспособных на «высокие» размышления[18]. Так, 3 марта (19 февраля) протестантский пастор Дальтон, замечал, что «наши священники и митрополиты к одному только способны — служить обедни»[19].

Не исключено, что этот культурный барьер был вызван отчасти тем обстоятельством, что в Академию поступали в основном выпускники провинциальных семинарий. Если подсчитать долю студентов СПбДА, поступивших после обучения в Петербургской семинарии то за 1861–1911 гг. таковых было всего 7,6 %. А учитывая, что далеко не все столичные семинаристы были выходцами из семей петербургского духовенства, можно предположить, что число рожденных и воспитанных в Петербурге священников приближалось к статистической погрешности[20]. Провинциальные манеры и повадки, особенный семинарский юмор — все это не позволяло развеять негативный образ священнослужителя в глазах представителей высших слоев столичного общества.

Примечателен эпизод из воспоминаний Александра Бенуа. Во время учебы он, несмотря на то, что являлся католиком, посещал уроки Закона Божьего, которые вел священник Василий Палисадов. Его поражали порой неприличные шутки, своеобразный юмор отца Василия. Желающих получить тройку вместо кола, он, схватив за волосы, бил об кафедру со словами «вот тебе за то, что у Адама был сын Ной»[21]. В глазах же дочери прот. Иоанна Васильева, другой своей ученицы, отец Василий был «умнейшим, интереснейшим человеком, любившим весело поболтать», хотя и имевшим иногда резкие суждения[22].

«В сущности для петербургской интеллигенции и вопрос-то религиозный вставал впервые, был непривычен, а в связи с церковным — тем более. Мир духовенства был для нас новый, неведомый мир»[23] — признавалась Зинаида Гиппиус — одна из участниц философско-религиозных собраний, призванных наладить общение между духовенством и интеллигенцией.

Выводы

В основе мировоззрения столичного священника пореформенной России лежала категория «пастырства», основные черты которого — это энергичность, жертвенность, забота о каждом члене общины, стремление наставлять свою паству, назидать, проявлять внимание, чуткость и любовь; улучшить положение нуждающихся слоев общества посредством благотворительности.

Можно говорить о том, что в пореформенном Петербурге — самом современном городе Российской империи — формируются ключевые черты «современного» священника (т. е. тот тип священника, который характерен для постсоветской современности): активно участвующего в общественной дискуссии, взаимодействующего с образованной паствой, по преимуществу, имеющего высшее академическое образование, искреннего, но не всегда понятого интеллигенцией. Все эти черты выделяют пореформенного петербургского священника из общего контекста российского приходского духовенства той эпохи и сближают его со священником, действующим в современной России.

---

[18] *Гиппиус З. Н.* Стихотворения: Живые лица. М., 2002. С. 131.

[19] *Богданович А.* Три самодержца: дневники генеральши Богданович. М., 2008. С. 97.

[20] Сайт А. А. Бовкало [Электронный ресурс]: http://www.petergen.com/bovkalo/ (дата обращения: 02.05.2017).

[21] *Бенуа А. Н.* Мои воспоминания. М., 2003. Кн. 1. С. 529–530.

[22] *Автономова Л. И.* Воспоминания о жизни и деятельности протоиерея И. В. Васильева // ИВ. 1916. Т. 146. № 11. С. 299–317. С. 309.

[23] *Гиппиус З. Н.* Живые лица… С. 110.

Источники и литература

1. *Hedda J.* His Kingdom come: Orthodox pastorship and social activism in revolutionary Russia. Northern Illimois University Press. 2008.

2. *Автономова Л. И.* Воспоминания о жизни и деятельности протоиерея И. В. Васильева // ИВ. 1916.

3. Александр Тимофеевич Никольский (1821–1876). СПб., 1878.

4. *Бенуа А. Н.* Мои воспоминания. Кн. 1–2. М., 2003.

5. *Богданович А.* Три самодержца: дневники генеральши Богданович. М., 2008.

6. *Гапон Г. А.* История моей жизни. М., 2014.

7. *Гиппиус З. Н.* Стихотворения: Живые лица. М., 2002.

8. *Засосов Д. А., Пызин В. И.* Из жизни Петербурга 1890–1910-х годов. СПб., 1991.

9. *Манчестер Л.* Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России. М., 2015.

10. Николай Петрович Вишняков. Некролог. СПб., 1911.

11. *Орнатский Ф., прот.* О воспитании детей. СПб., 1890;

12. *Орнатский Ф., прот. О* труде и праздничном отдыхе в жизни рабочих людей. СПб., 1885.

13. Памяти настоятеля С.-Петербургского Казанского собора, протоиерея Александра Алексеевича Лебедева. СПб., 1898.

14. Памяти отца Александра Косухина. СПб., 1913.

15. *Петров Г., свящ.* Запросы современной церкви. СПб. 1906.

16. Письмо священника Георгия Петрова митрополиту Антонию. СПб., 1906.

17. *Рождественский А. В.* Жертвы пьянства. СПб., 1901.

18. Сайт Александра Александровича Бовкало [Электронный ресурс]: http://www.petergen.com/bovkalo/.

19. *Шавельский. Г., прот.* Православное пастырство. СПб., 1996.

Е. И. Лютько

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО И ПРОЕКТЫ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ РЕФОРМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.[1]

Проект Просвещения в России XVIII в. был связан с дилеммой, которую в самом первом приближении можно сформулировать следующим образом: как православной империи, возводящей свою генеалогию к средневековой Византии, находиться на одном уровне интеллектуального, социального и технологического развития со странами Западной Европы? И вопрос о том, как должно измениться функционирование того, что мы сейчас назвали бы «религиозными институтами» в этом процессе стоял наиболее остро. Одной из распространенных европейских тенденций эпохи Просвещения была попытка изъять представителей Католической Церкви из сферы принятия политических решений на уровне как внутригосударственных, так и международных отношений. Французская революция и последующие гонения на Католическую Церковь во Франции являются наиболее показательным, но далеко не единственным примером этой долгосрочной тенденции. Российский контекст не предполагал столь острой постановки проблемы: с одной стороны, представители церковной иерархии еще с допетровских времен имели значительный политический вес и весь XVIII в. может быть рассмотрен как процесс последовательного вытеснения иерархов из сферы «государственного управления». С другой стороны, православные иерархи, особенно поколение, чья зрелость пришлась на эпоху Екатерининского правления, и не стремились к ожесточенной борьбе за сохранение этих привилегий в сфере политического, сохраняя при этом господство в интеллектуальной сфере. В этом плане, проект российского Просвещения не был в строгом смысле слова «антиклерикальным», но скорее являлся интеллектуальным движением, направленным на создание «нового рода людей»[2], «новизна» которых бы заключалась не в пренебрежении к вере отцов (и ее служителям), но скорее в ее переосмыслении, способности раскрыть ее «общечеловеческий потенциал» и выразить ее постулаты на языке новой эпохи.

Однако кто должен был стать ответственным за реализацию проекта Просвещения? И какую роль в процессе создания «нового рода людей» должно было играть православное духовенство? Мы попытаемся осветить дискуссию, связанную с этим вопросом, через изложение двух противоположенных позиций, а затем попытаемся понять, как, с точки зрения поставленной проблемы, можно интерпретировать те изменения, которые произошли в российском образовании в 1780-е гг.

Одним из первых потенциальных реформаторов российской образовательной системы был английский священник, писатель и эрудит Джон Браун (1715–1766)[3].

Евгений Игоревич Лютько, диакон — ПСТГУ, аспирантура.

[1] Исследование осуществлено в 2017–2018 гг. году в рамках проекта «Парадигма христианского священства и ее трансформации в истории и современности» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

[2] Философия концепта «нового рода людей» была выражена в программном документе Екатерининской эпохи: Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества. СПб., 1764. См. «разоблачение» секулярного прочтения просветительского проекта: *Tsapina O. A.* Secularization and Opposition in the Time of Catherine the Great // Religion and Politics in Enlightenment Europe. Notre Dame, 2001. P. 334–389. *Wirtschafter E. K.* Religion and Enlightenment in Catherinian Russia: the Teachings of Metropolitan Platon. DeKalb, 2013.

[3] На русском языке практически отсутствует какая-либо литература про Джона Брауна. Единственное упоминание о нем — работа Григорий Чхартишвили (более известного

Он был привлечен к этому Даниэлем Дюмареском (1712–1805), который с 1746 по 1762 гг. являлся англиканским капелланом в Петербурге, а в 1764 г. был приглашен Екатериной II в комиссию по реформированию образовательной системы. К тому времени Браун уже зарекомендовал себя в качестве теоретика и глубокомысленного публициста в области образования, и Дюмареск не безосновательно полагал, что его идеи могут стать важным вкладом в российскую дискуссию 1760-х гг.[4] Свои первоначальные доводы Браун изложил в письме Екатерине II, содержащем 12 принципов, в соответствии с которыми должны были проводиться государственные реформы и, в частности, реформа образования. Исправление нравов является целью образования, а, следовательно, образование (особенно начальное) — проект по преимуществу религиозный, из чего вытекает, что именно представители духовенства должны стать народными учителями[5]. Амбициозный проект не мог не впечатлить императрицу и Браун был приглашен в Россию. Однако, когда путешествие уже было спланировано, был пройдет этап всестороннего согласования, а часть экспедиционных расходов уже была произведена, Браун внезапно отказывается от поездки, судя по всему, по причине сомнения относительно состояния собственного здоровья. Вместе с надлежащими объяснениями, Браун отправил в Россию обширное письмо, в котором он максимально подробно изложил свою позицию[6].

В соответствии с мыслью Брауна, ключевой проблемой, которую необходимо решить прежде, чем приступить к реформированию образования, является недостаточный доход священнослужителей. Это обстоятельство, во-первых, препятствует вступлению в сан людей уважаемых и достойных, а во-вторых, делает тщетными все попытки сделать приходское духовенство влиятельной социальной группой, которая впоследствии окажется движущей силой просветительского процесса. Сыновья купцов, равно как и младшие сыновья знатных особ, должны беспрепятственно вступать на путь служения Церкви. Впрочем, это материальное обеспечение не должно быть столь обширным, чтобы позволить приходскому духовенству ощутить себя силой, способной влиять на принятие политических решений, как это было в случае с монашествующим духовенством до секуляризационной реформы 1864 г. Брауна представляет российское общество подверженным двум крайностям: варварства и безверия. В тексте письма эти крайности обретают социальных референтов — крестьянство и дворянство. Приходское духовенство в этой ситуации оказывается социальной группой, обладающей консолидирующим значением: она призвана обеспечить всеобщую религиозность дворян и повсеместную образованность крестьян.

Браун как уже было сказано выше, не смог отправиться в Россию. Оказавшись в неловком положении человека, пренебрегшего обязательствами и принесшего материальный убыток принимающей стороне, он предпочел реабилитировать себя самым радикальным способом: меньше чем через месяц после написания последнего письма Екатерине он покончил с собой.

У нас есть все основания полагать, что позиция, выраженная в письмах Брауна по меньшей мере, была учтена при составлении первого проекта учебной реформы, т. н. «Плане государственных гимназий», участие в разработке которого, среди

под псевдонимом «Борис Акунин») «Писатель и самоубийство»: *Чхартишвили Г.* Писатель и самоубийство. Т. 2. М., 2008. С. 30. Существует два основных источника о биографии Дж. Брауна: Brown (John) // Biographia Britannica / ed. Kippis A. Vol. 2. London, 1780. P. 653–674; *Davies T.* Memoirs of life David Garrick. Vol. 1. Boston, 1818. P. 148–154.

[4] См. основные работы, в которых затрагиваются проблемы образования: *Brown J.* An Estimate of the Manners and Principles of the Times. London, 1757; *Idem.* Sermons on Various Subjects. London, 1764. См. также: *Crimmins J. E.* Legislating Virtue: John Brown's Scheme for National Education // Man and Nature / L'homme et la nature. 1990. Vol. 9. P. 69 –90. И непосредственно об участи Брауна в российском образовательном проекте: *Hans N.* Dumaresq, Brown and some early educational projects of Catherine II // The Slavonic and East European Review. 1961. Vol. 40. №. 94. P. 229–235.

[5] Письмо Д. Дюмареску от 1 октября 1765 г. Brown (John) // Biographia… P. 664–665.

[6] Письмо от 28 августа 1766 г. Brown (John) // Biographia… P. 669–672.

прочих, принимал и Д. Дюмареск[7]. Более того, мысль Брауна была скорее типичной и для русских архиереев, которые не были столь многословны, но также не мыслили себе школы без священника[8]. Священник в качестве народного учителя в последний раз появится в проекте «Учреждения школ нижних в городах столичных, губернских, уездных и в местечках», который был предложен 1771 г. членами Комиссии о церковных имениях, однако дальнейшего хода не получил. Постепенно становилось понятным, что духовенство, в рамках той траектории модернизации, которую проходила Российская империя, не может присовокупить к своим обязанностям функции учителя государственной школы, а копирование англиканского (или иного протестантского) опыта является утопией.

С противоположенной стороны, «флагманом» недоверия к духовенству как потенциальному корпусу народных учителей явился французский философов Дени Дидро, принимавший деятельное участие в обсуждении образовательной реформы. Он посетил Россию в 1773–1774 гг. и много общался с российской императрицей. Мы знаем, что она не относилась к его словам как к непререкаемой истине, хотя, безусловно, прислушивалась к прославленному философу. Дидро мыслил народное образование полем борьбы между священником и философом, и видел своей целью доказать, что именно последний готов действовать в интересах государства и государя, в то время как первый взращивает человека «для Бога, то есть для самого себя»[9]. Священник провозглашает законы, которые, как ему кажется, более авторитетны, нежели законы государственные, и тем самым претендует на абсолютную власть[10]. Говоря о проекте университета, который Дидро подготовил после визита в Россию, он замечает, что «в число учителей не следует вовсе допускать духовных лиц, кроме как на богословский факультет. Уже по роду своих занятий они не могут не соперничать со светской властью, а мораль сих ригористов ограниченна и мрачна»[11]. Позиция Дидро относительно места священника в образовательной системе раскрывается в высказывании, связывающим воедино его религиозное и социальное мировоззрение:

> «Вера в существование Бога, этот старый корень культуры, останется навсегда. Кто может знать, к каким уродливым формам может привести этот корень, если предоставить ему произрастать в диком состоянии. Поэтому я сохранил бы священников не как хранителей истины, а как одну из помех для развития еще более уродливых и чудовищных заблуждений; не как наставников для людей сознательных, а как стражей для безумных»[12].

За свои, во многом бежавшие впереди времени проекты, французский философ удостоился высочайшей критики: «Во всех ваших преобразовательных планах вы забываете различие наших положений: вы трудитесь только над бумагой, которая все терпит (...); между тем как я, бедная императрица, работаю на человеческой шкуре, которая, напротив, очень раздражительна и щекотлива»[13].

Проведенная, после длительных дискуссий, в 1780-х гг. образовательная реформа, в рамках которой за основу был взят опыт империи Габсбургов, казалось

[7] См. рассуждения Рождественского о времени создания этого проекта. *Рождественский С. В.* Очерки по истории систем народного просвещения России в XVIII–XIX веках. Т. 1. СПб., 1912. 274–275

[8] См. отзывы иерархов в рамках работы Уложенной комиссии: ОР РНБ. Ф. СПбДА. Д. 415.

[9] *Дидро Д.* Замечания на Наказ ее императорского величества депутатам комиссии по составлению законов (1774) // Дидро Д. Собрание сочинений. Т. X. Rossica. Произведения, относящиеся к России. М., 1947. С. 422.

[10] *Дидро Д.* План университета или школы публичного преподавания всех наук, дли Российского правительства // Дидро Д. Собрание сочинений. Т. X. Rossica. Произведения, относящиеся к России. М., 1947. С. 330.

[11] Там же. С. 366.

[12] Там же. С. 355.

[13] *Молок А.* Дидро о России // Дидро Д. Собрание сочинений. Т. X. Rossica. Произведения, относящиеся к России. М., 1947. С. 37.

бы, находится в русле рассуждений Дидро. Действительно, утвержденный 5 августа 1785 г. «Устав народным училищам в Российской империи», утвержденный 5 августа 1785 г. не содержит ни одного упоминания о священнике как учителе, даже когда дело заходит о преподавании Закона Божьего[14]. Однако, поспешным было бы утверждение, что логика действия российских реформаторов была созвучна секулярным преобразованиям, происходившим в ряде католических стран Европы. Если для строителей современных европейских государств Католическая Церковь, и ее священники, представляюсь опасными агентами иностранного влияния, а в протестантских странах «национальное» духовенство, напротив, являлось одной из ведущих сил, и шло рука об руку с зарождающейся бюрократией, то в России ситуация, а, следовательно, и мотивация к реформированию была принципиально иной. Российское государство, прежде всего, в лице самой Екатерины II уже не опасалось церковной иерархии как политической силы способной на распространение политической нелояльности, в какой бы то ни было форме. Но синодальное ведомство, зачастую используя еще допетровские управленческие практики, оказалось не способным в одночасье стать частью регулярной государственной системы, которую стремилась выстроить Екатерина, опираясь на европейские образцы. Состояние «догоняющей модернизации» и необходимость сохранять паритет с ведущими европейскими государствами не только в плане военного потенциала, но и в вопросах эффективного функционирования институтов, не сочетались с тем не эффективным (с точки зрения государства) способом существования разветвленных, но не системных учреждений, подчинявшихся Св. Синоду[15].

Исключение духовенства из образовательной системы, по сути, явилось одним из факторов маргинализации духовенства, чья сословная замкнутость будет ощущаться все сильнее в течении первой половины XIX в. После Французской революции и образовательных реформ Александра I священник вернется в светскую школу в качестве законоучителя и будет присутствовать в образовательном процессе вплоть до 1917 г. Однако, это будет скорее данью официальному статусу Православия в Российской империи, Православию как «политической опоре», нежели возвращением к тому порядку вещей, в рамках которого священник являлся ключевой фигурой в системе распространения знания.

Источники и литература

1. Генеральное учреждение о воспитании обоего пола юношества. СПб., 1764.
2. *Дидро Д.* Собрание сочинений. Т. X. Rossica. Произведения, относящиеся к России. М., 1947.
3. *Рождественский С. В.* Очерки по истории систем народного просвещения России в XVIII–XIX веках. Т. 1. СПб., 1912.
4. *Толстой Д. А.* Городские училища в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1880.
5. *Чхартишвили Г.* Писатель и самоубийство. Т. 1–2. М., 2008.

[14] *Толстой Д. А.* Городские училища в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1880. С. 101–102; *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. СПб., 1902. С. 20.

[15] Д. А. Толстой прямо возлагал ответственность за это на духовенство: «Очевидно, духовенство не было привлечено к делу народного образования только потому, что не было к нему готово, не умело и не могло за него взяться; это подтверждается как тем, что все учебники по Закону Божию написаны были не духовными лицами, а Янковичем, и только просмотрены и одобрены митрополитом Новгородским, так и тем, что Закон Божий преподавался в школах не священниками, а светскими учителями». *Толстой Д. А.* Городские училища в царствование императрицы Екатерины II. СПб., 1880. С. 101–102.

6. Brown (John) // Biographia Britannica / ed. Kippis A. Vol. 2. London, 1780. P. 653–674.
7. *Brown J.* An Estimate of the Manners and Principles of the Times. London, 1757.
8. *Brown J.* Sermons on Various Subjects. London, 1764.
9. *Crimmins J. E.* Legislating Virtue: John Brown's Scheme for National Education // Man and Nature / L'homme et la nature. 1990. Vol. 9. P. 69 –90.
10. *Davies T.* Memoirs of life David Garrick. Vol. 1–2. Boston, 1818.
11. *Hans N.* Dumaresq, Brown and some early educational projects of Catherine II // The Slavonic and East European Review. 1961. Vol. 40. №. 94. P. 229–235.
12. *Tsapina O. A.* Secularization and Opposition in the Time of Catherine the Great // Religion and Politics in Enlightenment Europe. Notre Dame, 2001. P. 334–389.
13. *Wirtschafter E. K.* Religion and Enlightenment in Catherinian Russia: the Teachings of Metropolitan Platon. DeKalb, 2013.

В. С. Малышев

МИТРОПОЛИТ ИННОКЕНТИЙ (ВЕНИАМИНОВ): О ВОСПИТАНИИ ДУХОВНОГО ЮНОШЕСТВА В РОССИИ

Обзор записки архиеп. Иннокентия (Вениаминова) «Несколько мыслей касательно воспитания духовного юношества»[1] представляет интерес для тех, кто в первую очередь интересуется историей духовного образования середины XIX в. в России, а также для изучающих церковную публицистику данного периода. В середине XIX в. в печати то и дело появлялись разного толка мнения относительно быта духовенства и его образования. Священник И. С. Белюстин и профессор Санкт-Петербургской Духовной академии Д. И. Ростиславов прославились как критики, Н. В. Елагин и А. Н. Муравьев как защитники духовного образования и церковного устроя. Иногда защитники в своих статьях противоречили сами себе, что в данный момент позволяет усомниться в искренности их аппологий[2] и с большим, хотя и не с абсолютным доверием, ссылаться на статьи критиков.

В представленной статье мы рассмотрим мнение митрополита Иннокентия (Вениаминова) относительно духовного образования, изложенное им исключительно в вышеупомянутой записке. Ценность данного мнения обусловлена тем, что оно во многом схоже с позицией критиков, которая официально признавалась лживой и с которой боролись на страницах отдельно издаваемых трудов и в церковной периодике.

Прежде чем предлагать какие-либо реформы и преобразования, митр. Иннокентий предваряет свои рассуждения тем, что ставит проблему, которую и необходимо решать. Автор записки кратко указывает на плоды воспитания духовного юношества, которые, к его сожалению, оставляют желать лучшего. Однако даже здесь не обошлось без противоречий: например, что касается умственного воспитания, то иерарх в самом начале своей записки не сомневается в успехах воспитанников семинарий, но уже совсем скоро, буквально на следующей странице, утверждает, что многие из выпускников не просто не способны поддержать любую, мало-мальски серьезную беседу, но даже не умеют правильно читать за богослужением. Более того, чуть далее автор записки, сравнивая интеллектуальные способности духовного юношества в России и выпускников западных семинарий, однозначно отдает предпочтение иноверцам[3].

Владислав Сергеевич Малышев, священник — РХГА, магистратура.

[1] Пользуясь случаем, обратим внимание читателя, что в связи с путаницей позднее обнаруженной в описании архивного дела РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. в статье *Малышев В. С., свящ.* А. Н. Муравьев (1806-1874): церковный публицист и апологет // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции. 2017. С. 236-242., нами была допущена ошибка и записка под заглавием «Несколько мыслей касательно воспитания духовного юношества» была принята за мнение А. Н. Муравьева, что не является истинной. Исправляя данное недоразумение, более подробно описываем содержание записки с указанием подлинного авторства.

[2] *Например А. Н. Муравьев отличался тем, что, не отрицая наличия недостатков в церковной действительности, не желал их публичного обсуждения, что приводило к противоречию его публичных речей и личной переписки. Данное утверждение наглядно демонстрируется в настоящее время в опубликованном письме А. Н. Муравьева к М. П. Погодину. (Малышев В. С., свящ.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении…» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // ХЧ. 2015. № 6. С. 150-172).

[3] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 2 об.

Не обращая внимания на противоречия относительно темы интеллектуального развития, митр. Иннокентий переходит к более важной, по его мнению, теме — духовной жизни воспитанников. Главной проблемой процесса воспитания будущего духовенства он без сомнения считает не низкое качество преподавание наук, а именно малое внимание наставников к состоянию духовной жизни юношества. Здесь святитель практически вторит свящ. И. С. Белюстину[4] и утверждает, что воспитание будущего священства совершенно не соответствует той цели, ради которой должна существовать система духовного образования[5]. Среди русского священства благочестивых людей можно найти крайне редко, да и то их благочестие не итог духовного образования, а, скорее, плод родительского воспитания, который, к удивлению автора, не смогли испортить духовные школы. К моменту написания записки, как утверждает автор, из семинарий и училищ часто выходили люди, не умеющие и даже стесняющиеся молиться и накладывать на себя крестное знамение, а из академий выпускаются вольнодумцы и безбожники[6]. Вновь сравнивая наших воспитанников с западными, но теперь уже с точки зрения духовной, митр. Иннокентий снова отдает предпочтение Западу. Главным критерием его оценки стало то, что на Западе выпускники становятся миссионерами и погибают за свою проповедь, в то время как в России нет желающих осуществлять миссию даже там, где их жизни ничего не угрожает. Наши выпускники, продолжает автор, воспитываясь как духовный и нравственный пример простому народу, не способны к этому по причине своего духовного невежества.

Владыка не просто критикует действительность, он с большим желанием берется за словесное решение проблем, подробно рассуждая над тем, чего не достает современному духовному образованию и что при желании можно было бы исправить.

В первую очередь при воспитании детей, а учащиеся духовного училища, разумеется, именно дети, иерарх предлагает учить их страху Божию, что в свою очередь возможно через обучение молитве. Однако отметим, автор записки своеобразно представляет понятие Страха Божия: «наши предки обыкновенно говаривали своим детям-малюткам, когда они сделают что-нибудь худое: смотри, ведь это грех; Бог камнем убьет… и мы верили этому и боялись… Новое просвещение осмеяло это и истребило. Но вместо сего ничего не дало и не выдумало»[7]. К сожалению, по замечанию автора, в настоящее время образование духовенства сводится к развитию почти только исключительно умственных способностей, в то время как о духовной составляющей в плане личного и позитивного религиозного опыта почти не идет и речи, а богословие, знание которого совершенно необходимо, преподается слишком поздно и только теоретически. В связи с этим, митр. Иннокентий глубоко убежден, что духовное образование должно быть реформировано, но не просто путем составления новых учебных программ — необходим существенно иной подход ко всем аспектам воспитания духовного юношества[8].

Главной особенностью духовных школ, как утверждает владыка, должна стать схожесть жизни учеников с жизнью иноков. В духовных училищах должны учить молитве, смирению, труду и терпению, без которых даже многие знания, полученные учениками за время обучения, будут вредны как им самим, так и их будущей пастве. Однако встает вопрос, как научить молитве детей и с какого возраста это необходимо делать. Автор сам отвечает на него, утверждая, что молитве необходимо

---

[4] О мнении И. С. Белюстина и других публицистов: *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–145; *Малышев В. С., свящ.* Духовное образование во второй половине XIX века: взгляд церковно-общественной публицистики // Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб. 2015. С. 184-192.

[5] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 2-2 об.

[6] Тамже. 2 об.-3.

[7] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 5-5 об.

[8] Посему очевидно, что нам весьма многое надобно изменить в системе нашего воспитания, как в отношении духовном, нравственном, так и физическом, даже и научном. 6 об.

учить с колыбели, а это находится за рамками возможностей училищного начальства. Решить данную проблему он предлагает просто, а именно: не принимать в училище детей, не умеющих молиться и не знающих основных молитв. Данная мера, как считает митрополит, пойдет на пользу как ученикам, так и их родителям, а действенна она будет именно потому, что боязнь родителей не отдать своих чад на обучение заставит позаботиться об их духовном воспитании[9]. Далее, когда ученик уже поступает в училище, наставники должны блюсти в них молитвенный дух более, нежели развивать ум. Владыка Иннокентий также предлагает новую, способствующую духовному развитию, систему размещения учеников: каждое духовное учебное заведение должно иметь три отделения, где ученики должны быть разделены не по возрасту или успехам в учебе, а по нравственности или, иначе, по духу молитвенности. В первом отделении должны содержаться лучшие ученики, во втором те, кто подлежит исправлению, а в последнем — ученики худшей нравственности. Все это должно способствовать тому, чтобы ученики стремились к преуспеванию в молитве и становились истинными послушниками. Митр. Иннокентий предлагает одевать учеников в одежду послушников и сделать из училищ подобие монастырей, за исключением необходимости исполнять полное монашеское правило и всегда пребывать в посте[10]. В случае, если ученик не желает носить подрясник, то таковых необходимо исключать как неспособных к пастырской деятельности гордецов.

Из вышесказанного становится очевидным, что митр. Иннокентий ставит духовное развитие выше умственного и даже, более того, желает чтобы из академий не выпускали слишком много образованных учеников: *«ибо скорее можно ожидать беды для церкви от того, если каждый из окончивших курс в академиях будет человек с большими дарованиями; тогда умствователей и прожектеров не оберешься; а известно, где много таковых, тут зависть и рвение неизбежно, а где зависть и рвение, там нестроение и всякая злая вещь»*[11]. Напротив, учитывая, что многим священникам не придется сталкиваться с еретиками, владыка желает видеть в них только дух молитвенности и возможность с толком прочитать уже готовую проповедь, а отсутствие многих знаний не только не повредит, но скорее даже будет способствовать смирению пастыря[12]. В связи с этим автор записки предлагает не исключать из духовных учебных заведений учеников слабых умственных способностей, если в них отмечен молитвенный дух.

Другая проблема, которая способствует появлению в духовном звании людей, не способных к пастырской деятельности, это сложности выхода из духовного сословия. Митр. Иннокентий предлагает ввести правило, которое не только не будет препятствовать выходу из сословия, но даже поощрять его для тех, кто не видит своего будущего в служении Богу, или для тех, кто исключен из семинарии по решению начальства. Среди необходимых мер автор предлагает освобождать выходцев из духовного сословия от податей на несколько лет, а некоторых и наделять землей[13]. Кроме того, в системе отчисления недостойных, в которой до настоящего времени существует только два варианта: исключение или добровольный выход, добавить третий, а именно — не исключая учеников совсем, вычеркнуть их из училищного списка с возможностью посещать лекции. Возможно, по мнению автора, такая мера поможет им исправиться.

Несмотря на все усилия, которые владыка Иннокентий предлагает приложить в области воспитания духовного юношества или в системе отчисления непригодных к пастырству учеников, он не сомневается, что среди вышедших из семинарий

[9] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 7 об.-8

[10] Тамже. Л. 9.

[11] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 9-9 об.

[12] Нам надо заботиться более о том, чтобы у нас как можно более было пастырей благочестивых, смиренных, деятельных и терпеливых, хотя иногда и немного ученых. (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 9 об.)

[13] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 10-10 об.

всегда будут недостойные своего звания люди. С целью минимизировать возможные риски рукоположения недостойных, он предлагает вернуться к каноничной практике посвящения в иереи не ранее тридцатилетнего возраста, обосновывая это тем, что, скорее всего, все преступления, совершенные духовными лицами, приходятся именно на период между двадцатью и тридцатью годами.

В связи с вышесказанным, митр. Иннокентий предлагает:

1. Окончивших курс непременно определять в дьячки и чтецы на 3-4 года, в которые будет видно, имеет ли претендент на священный сан наклонность к служению в церкви. Кроме того, дьячки и чтецы, по его мнению, не должны иметь права вступать в брак до 25 летнего возраста.
2. Нынешним дьячкам предоставить свободу выхода из сословия на вышеупомянутых условиях. Тех, кто находится под штрафом, исключать в сельские граждане без их согласия, а престарелых отправлять за штат.
3. Исключенцев определять в низшие должности, такие как: сторожа, пономари и звонари, а также в келейники архиереям. Кроме того, полезно было бы открыть таковым возможность получения писарских должностей в военном ведомстве.
4. Детям из духовенства, поступающим на военную службу, учредить привилегии, например, по окончании 5-10 лет службы дать возможность выходить в отставку, даже если не имеют офицерского чина, а имеющих чин — наделять землей.

Помимо возрастного ограничения при рукоположении студентов во священники, святитель выступает за постепенное восхождение к пресвитерскому сану не формально, а с пребыванием на каждой ступени по несколько лет. До 25 летнего возраста с момента окончания семинарии необходимо служить чтецом, а с 25 летнего возраста и до 30 летнего — в сане диакона. Для этой цели предлагается учредить диаконскую должность во всех приходах, даже если для этого придется ставить диаконов на причетнический оклад. Такой подход, как утверждает автор записки, приведет к тому, что в церкви большинство священников будут благонадежны и благочестивы.

Возвращаясь к проблеме воспитания духовного юношества как такового, митр. Иннокентий более конкретно описывает свои мысли относительно того, какие задачи необходимо решить для достижения поставленной им цели.

Воспитать молитвенников смогут только молитвенники, а среди наставников в духовных школах, как утверждает владыка, редко можно встретить тех, кто способен к молитве. С целью воспитания в учениках духа молитвы, автор предлагает учредить должность духовника, которую непременно должны занимать священники духовной и даже святой жизни. Их обязанность будет заключаться не только в духовничестве, но также в совершении богослужений. Наличие в семинариях таких старцев будет сдерживать вольности многих учеников, а для молитвенников будет добрый пример и опора. Однако необходимо заметить, автор записки, по всей видимости, понимает, что данная идея настолько же хороша, насколько и утопична. На вопрос, где же взять святых старцев для семинарий, иерарх пишет: *«Вместо всякого ответа, скажу только: Боже милосердный, помилуй нас...»*[14]. Духовная и нравственная составляющая жизни воспитанников должна подвергаться пристальной и жесткой инспектуре, даже если строгость разборов приведет к тому, что в духовных школах число воспитанников сократится в разы. Владыка Иннокентий убежден, что Церковь нуждается не в количественных, а именно в качественных показателях относительно своих священнослужителей[15].

Помимо духовного воспитания, куда входят не только упражнения в молитве, но также и регулярное чтение житийной литературы, владыка предлагает обратить пристальное внимание и на физическое развитие учеников. Ссылаясь на опыт светских учебных заведений, он выступает за введение гимнастических упражнений

[14] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 16

[15] «На это могут сказать, что при таком строгом разборе учеников у нас немного останется в училищах воспитанников. Что же? Пусть будет и так. Зато оставшиеся будут благонадежны и честь и украшение наших учебных заведений». (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 17-17 об.)

и трудовых послушаний, которые будут на пользу не только ученикам, но и семинариям. Трудовая терапия, по его мнению, не должна ограничиваться учебным годом, каникулярное время должно быть временем отдыха от умственных занятий посредством физического труда. Физический труд и определенный свод правил по сохранению здоровья будут способствовать тому, что оставшиеся в семинариях благочестивые ученики не будут хворы и смогут послужить Церкви добрым примером в течение многих лет. Здоровью будет способствовать и дисциплина раннего подъема вместе с исключительно простой, но здоровой пищей[16]. Святитель не ограничивается регламентацией здорового образа жизни в стенах училищ и семинарий, он предлагает составить ряд правил для родителей, которые помогут им сохранить здоровье ребенка с колыбели. Данные правила, основы которых он кратко приводит в ссылке, будут обязательны для всех родителей, желающих отдать своих детей в духовное училище, а их несоблюдение повлечет за собой исключение хворых учеников[17].

Касается автор записки и учебного процесса, который, как ему видится, должен быть изменен и преобразован. Во-первых, нельзя часто менять наставников, это негативно влияет на учеников[18]; Во-вторых, надо определиться с необходимыми к преподаванию дисциплинами и способом их изучения; В-третьих, увеличить срок обучения в семинариях.

Первый пункт предложений предельно ясен, ведь частая смена наставников не только не способствует целостному усвоению курса учениками, но также провоцирует преподавателей не совершенствоваться в своем деле. Что касается второго пункта, набора дисциплин, преподаваемых в семинариях, то этот вопрос был достаточно популярным на страницах церковно-общественной публицистики середины XIX в. Митр. Иннокентий занимает позицию сторонников преподавания медицины и сельского хозяйства, однако способ преподавания предлагает изменить. Как медицина, так и земледелие должны, по его мнению, преподаваться более тщательно и не только теоретически, но и практически и в более полном объеме. Качество обучения медицине должно быть на таком уровне, чтобы выпускник имел возможность, дослушав курс в университете, стать врачом. Святитель не просто не желает исключения не «духовных» предметов, но предлагает ввести преподавание еще нескольких естественнонаучных дисциплин и, как следствие, пойти на вынужденную и крайне не популярную, но приглянувшуюся автору записки меру — увеличить срок обучения в семинариях на два года[19].

Помимо добавления ряда новых дисциплин, знание которых должно способствовать тому, что выпускники смогут успешно вести светские беседы, митрополит предлагает прекратить изучение таких дисциплин как землемерие[20], церковный устав и богослужебные книги, а также языки, как мертвые, так и иностранные[21]. Вместо языков предлагается более подробно изучать Священное Писание. Важным замечанием иерарха, которое позднее нередко встречалось в публицистической литературе

[16] «Пища у воспитанников наших должна быть самая простая, но здоровая; равным образом одежда и вся обстановка; потому что от черствого хлеба к пище порядочной, и с рогожки на пуховик переход всякому приятен и благоприятно действует на дух человека; а противный переход с первого раза может убить дух в человеке, иногда и на веки» (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 20)

[17] «…дети их по принятии в училище окажутся хворыми именно от пренебрежения правил на этот предмет преподанных, то они будут исключены из училища». (РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 19)

[18] То же самое касается и практики частой смены инспекторов и ректоров духовных семинарий. Кроме того, митр. Иннокентий предлагает ставить на должности ректоров белое духовенство, а именно настоятелей кафедральных соборов, которые не обременены служением череды.

[19] Увеличение срока обучения решит также проблему молодости выпускников, т. е. окончившие курс будут более взрослыми, а значит и находится им на должности чтеца или диакона можно будет на два года меньше.

[20] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. Л. 21 об.

[21] Тамже. Л. 23 об.

на тему духовного образования, является то, что преподавание должно перейти от системы заучивания к системе осознания преподаваемого.

Подводя итог, можно отметить, что основной проблемой духовного образования митр. Иннокентий считает пренебрежение духовной составляющей, как он выражается, «молитвенного духа». Этот молитвенный дух может и даже должен превалировать над умственными способностями учеников, что в дальнейшем будет способствовать появлению благочестивых пастырей. Отсутствие духовности в духовном образовании и есть главная причина появления недостойных священнослужителей. Кроме того, помимо основной проблемы, он затрагивает и сопутствующие темы, такие как: физическое развитие учеников, уровень содержания, учебные планы и способы преподавания, разбор учеников, а также систему восхождения к священному сану. В каждой из тем святитель видит ряд недостатков и предлагает свое решение проблемы.

Источники и литература

1. РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 96. — «О состоянии Православной Церкви в России»
2. *Малышев В. С., свящ.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении...» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // ХЧ. 2015. № 6. С. 150-172
3. *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–145.
4. *Малышев В. С., свящ.* Духовное образование во второй половине XIX века: взгляд церковно-общественной публицистики // Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб. 2015. С. 184-192.

С. В. Новиков

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. И. ОБТЕМПЕРАНСКОГО В ЕКАТЕРИНБУРГСКОМ ДУХОВНОМ УЧИЛИЩЕ

История Екатеринбургского духовного училища изучена скудно[1]. Открыто училище было 14 сентября 1836 года, о чем мы можем говорить с точностью, благодаря исследованию С. Ю. Акишина, посвященному дате открытия духовного училища в Екатеринбурге[2]. Открытие произошло благодаря деятельной работе пермского архиерея архиепископа Аркадия (Федорова).

Одной из серьезных проблем до сих пор остается изучение сведений о повседневной жизни духовного училища, а также о преподавательском составе. Одним из заметных деятелей, оставивших след в жизни Екатеринбургской духовной школы был А. И. Обтемперанский, о котором и пойдет речь в нашей статье. Обзор биографии Александра Ивановича уже был сделан ранее[3].

При исследовании заданной темы, нами использовались такие источники как Екатеринбургские епархиальные ведомости, справочные книжки Екатеринбургской епархии, уставы духовных училищ и семинарий и другие источники. Главным образом в нашем исследовании пойдет речь о том, каким образом осуществлялась деятельность Александра Ивановича как помощника смотрителя духовного училища в Екатеринбурге.

А. И. Обтемперанский родился в 1869 году во Владимирской губернии[4]. Был сыном священника. Обучался в Муромском духовном училище, а позже во Владимирской духовной семинарии. Образование получил отличное, о чем свидетельствуют его успехи[5]. Также окончил Киевскую духовную академию и успешно защитил кандидатскую диссертацию[6]. В Екатеринбург Александр Иванович прибыл в 1900 году

Сергей Владимирович Новиков — Екатеринбургская ДС, специалитет, 5 курс.

[1] *Акишин С. Ю.* К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 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. Мангилевой) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 233-266; Печерин А. В. [Рец. на:] Борзихина И. В. Первое духовное образовательное учреждение в Екатеринбурге // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014 № 8. С. 443–447. Борзихина И. В. Первое духовное образовательное учреждение в Екатеринбурге (очерки истории Екатеринбургского духовного училища. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. экон. ун-та, 2012. 80 с.

[2] *Акишин С. Ю.* К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 79-98.

[3] *Новиков С. В.* Преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанский // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10–11 мая 2017 года. Ч. 2. Доклады студентов бакалавриата. СПб., 2017. С. 304-311. Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 62-63

[4] 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.

[5] Духовное училище и семинария были окончены по 1 разряду и Александр Иванович получил рекомендацию для поступления в Киевскую духовную академию.

[6] РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2. Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича

на должность епархиального миссионера, согласно поданному им же прошению[7]. Александр Иванович был женат на дочери священника Зинаиде Вениаминовой, имел детей Алексея 1906 г. р., Николая 1908 г. р., Нину 1904 г. р. и Евгению 1907 года рождения[8]. Подробных сведений, касающихся семьи А. И. Обтемперанского мы не имеем, но ведем активную работу в этом направлении. Стало известно, что в Екатеринбурге и сейчас проживают родственники Александра Ивановича, что позволит нам открыть новые сведения, не известные до этого дня. Также мы выяснили, что младший сын Николай Александрович Обтемперанский был игроком сборной команды Нижнего Тагила по футболу «Металлург», а в 1958 году на кубке СССР по футболу был главным тренером этой сборной[9].

Дата смерти Александра Ивановича Обтемперанского пока не известна, однако в сети Интернет нами обнаружена табличка с могилы Обтемперанского, расположенной на Ивановском кладбище Екатеринбурга[10]. Четко прочитывается дата рождения (1869 год), а вот дата смерти 1938 год (предположительно, так как читается плохо). В следствие того, что других Обтемперанских нами не обнаружено, эта табличка принадлежит могиле нашего преподавателя. На данный момент на Ивановском кладбище нами ведутся поиски могилы Александра Ивановича, для его поминовения и установки памятника.

Должность епархиального миссионера Александр Иванович Обтемперанский занимал до 1905 г., пока не был назначен помощником смотрителя Екатеринбургского духовного училища, вследствие чего был уволен с должности миссионера[11].

Обязанности помощника смотрителя Александр Иванович исполнял с 28 февраля 1905 года[12], по указу Святейшего Синода за № 2089[13], после того, как бывший помощник смотрителя ЕДУ В. П. Антонинов получил назначение на должность инспектора[14] Благовещенской духовной семинарии[15]. Должность помощника смотрителя А. И. Обтемперанский занимал до 3 января 1912 года[16], мы можем предполагать, что с этой должности он был уволен в следствие назначения на новую должность епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты. Назначение на новую должность состоялось 13 февраля 1912 года, согласно приказу № 7 по гражданскому ведомству[17].

Для того, чтобы понять какую роль играл помощник смотрителя, попытаемся разобраться в том, как осуществлялась работа руководящих лиц в духовных заведениях того времени. Во главе управления духовного училища стоял смотритель училища. Он определялся Святейшим Синодом, собственно, как и его

Обтемперанского. Благодарим за помощь в получении информации А. В. Сартакова, студента магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии.

[7] Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1900. № 24. Отд. оф. С. 621.

[8] РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2.

[9] *Ткачук И. А., Бояренко А. и др.* Кубок СССР 1958 года // Сайт спортивной статистики. URL: http://fc-dynamo.ru/cup/prot.php?id=138900 (дата обращения: 24.02.2018).

[10] Международная система поминовения усопших. URL: http://skorbim.com/мемориал/обтемперанский_александр_иванович.html (дата обращения 26.02.2018).

[11] Биографический словарь выпускников… С. 395.

[12] Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 8-9. Отд. оф. С. 212.

[13] Биографический словарь выпускников… С. 395.

[14] Инспектор семинарии являлся первым заместителем ректора. В его обязанности входило помогать ректору во всех вопросах управления семинарией, а также контроль за духовно-нравственным, а также физическим состоянием воспитанников. См.: Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. РГБ. Санкт-Петербург, 1888. С. 12.

[15] Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 6. Отд. неоф. С. 175.

[16] *Акишин С. Ю., Печерин А. В.* История Екатеринбургской духовной семинарии (1912–1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 62.

[17] РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 5.

помощник[18]. Назначение смотрителя происходило согласно рекомендации епархиального архиерея в Синод. Смотрителем назначалось лицо, которому присвоена ученая степень магистра или кандидата академии[19]. Все учителя училища находились в подчинении смотрителя. Сам же смотритель не должен был совмещать свою должность с другими, чтобы все его внимание было сконцентрировано только на учебном заведении, в котором он является руководителем. Смотритель обязан вникать особенно в учебно-воспитательскую часть, вести надзор за заполнением учителями классных журналов. Важным фактом является то, что согласно Устава, смотритель должен был следить и за жизнью учащихся во вне учебного времени, посещать их и вникать в проблемные ситуации. При необходимости смотритель мог дать ученику отпуск сроком до восьми дней[20]. Кроме всего прочего смотритель должен был преподавать в Духовном училище. Предметом, который преподавал смотритель был катехизис[21].

Помощник смотрителя, как уже сказано выше, назначался Святейшим Синодом, как и смотритель. Помощник должен был разделять со смотрителем обязанности по учебно-воспитательной работе, а также по хозяйственной части. При этом помощник не должен действовать самостоятельно, а обязан согласовывать свои действия с смотрителем. Если смотритель находится в отлучке, или болен, то помощник исполняет его обязанности[22]. За годы, проведенные в Екатеринбургском духовном училище Александр Иванович исполнял должность смотрителя училища несколько раз: с 7 июня по 1 августа 1905 года; с 3 июня по 10 июля 1906 года; с 7 августа по 20 августа 1908 года; с 1 февраля по 15 июня 1909 года; с 15 августа по 6 сентября 1909 ода; с 20 июня по 15 августа 1910 года, о чем свидетельствует его послужной список[23]. Преподавать помощник смотрителя должен был Священную историю (т. е. историю Ветхого и Нового Заветов)[24].

Однако Александр Иванович преподавал воспитанникам 3 класса училища отечественную, церковную и гражданскую историю с 28 сентября по 27 ноября 1906 г.; с 15 декабря 1906 по 8 мая 1907 года[25]. С уверенностью можно сказать, что А. Обтемперанский со вниманием относился к своему преподаванию, о чем говорит опубликованный в Екатеринбургских епархиальных ведомостях его курс лекций по русской истории, разбитый на 17 частей[26]. Курс был адаптирован специально к программе духовного училища. Труд по истории нашей страны, составленный А. И. Обтемперанским пропитан духом патриотизма и любви своей Родине, что говорит о том, что Александр Иванович прививал эти важные качества у воспитанников училища. Краткий курс по отечественной и церковной истории опубликован не только в Екатеринбургских епархиальных ведомостях, но и был издан отдельной книгой. которая переиздавалась трижды, при этом не только в Екатеринбурге, но и в Москве, что говорит о высокой ее востребованности в то время[27].

---

[18] Александр Иванович Обтемперанский был назначен указом Св. Синода, о чем находим свидетельство в Екатеринбургских епархиальных ведомостях. См.: Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 8-9. Отд. оф. С. 212.

[19] Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб., 1888. С. 136.

[20] Там же… С. 137.

[21] Там же… С. 139.

[22] Там же… С. 140.

[23] Биографический словарь выпускников… С. 395.

[24] Уставы православных духовных семинарий и училищ… С. 139.

[25] Биографический словарь выпускников… С. 395.

[26] Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1906. № 23. Отд. неоф. С. 775-779. Здесь опубликована 1 часть по Русской истории и далее в следующих номерах ЕЕВ все остальные части.

[27] Курс отечественной истории — церковной и гражданской (краткий) / Сост. А. Обтемперанский. — Екатеринбург: Тип. Вельц, 1907. То же. 2-е изд., доп. и испр. 1908. То же. — 3-е изд. М.: Думнов, 1913 (обл. 1914); Обтемперанский А. Курс отечественной истории церковной и гражданской (краткий): Ч. 1: Курс III кл. 2-е изд., доп. и испр. Екатеринбург: Тип. Вельц, 1908.

Находясь на должности помощника смотрителя духовного училища, А. И. Обтемперанский устраивал для учащихся различные чтения и мероприятия. Так, 19 февраля 1911 г., им было проведено чтение: «Император Александр II, его реформы и заветы», сопровождающееся показом картин при помощи «волшебного фонаря»[28]. Учениками было прочитано несколько стихотворений, а училищным хором пропето несколько песен. Завершилось мероприятие пропетым народным гимном[29].

В 1912 году в Екатеринбурге, как и в других городах страны, широко отмечали 100-летие победы в Отечественной войне 1912 года. Празднование этого события состоялось 11 октября 1912 года, что вероятнее всего было приурочено к началу учебного года. Праздник начался отслуженной правящим владыкой Преосвященным Митрофаном Божественной литургии в Крестовой церкви. После богослужения праздник продолжился в архиерейском доме, где после молитвы «Царю Небесный» с докладом о событиях и значении войны 1912 года, к присутствующим обратился А. И. Обтемперанский[30]. Завершилось торжественное мероприятие концертом, на котором дети читали «Бородино» М. Ю. Лермонтова, «Перед гробницею Кутузова» А. С. Пушкина и другие[31]. В тот же день в епархиальном духовном училище состоялся музыкальный творческий вечер, также посвященный событиям Отечественной войны 1912 года. На вечере звучали стихотворения великих русских поэтов, посвященные войне[32].

Таким образом, Александр Иванович Обтемперанский неся служение помощника смотрителя Екатеринбургского духовного училища, внес свой вклад в его историю. Более всего стоит отметить его преподавательские труды, видно, что Александр Иванович нес свои послушания ответственно и со знанием дела и любил свою работу. Важно отметить особый интерес А. И. Обтемперанского к церковной и гражданской истории, который нашел в последствии отражение в преподавании в 1918/1919 учебном году в Екатеринбургской семинарии истории раскола[33].

Источники и литература

1. *Акишин С. Ю.* К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 79-98;
2. *Акишин С. Ю.* К вопросу о дате открытия Екатеринбургского уездного духовного училища // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 79-98.
3. *Акишин С. Ю., Печерин А. В.* История Екатеринбургской духовной семинарии (1912-1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 62-63
4. 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.
5. *Борзихина И. В.* Первое духовное образовательное учреждение в Екатеринбурге (очерки истории Екатеринбургского духовного училища. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. экон. ун-та, 2012. 80 с.
6. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. № 9. Отд. неоф. С. 230.

118 с.; Обтемперанский А. Курс отечественной истории церковной и гражданской (краткий): Ч. 2: Курс IV кл. 2-е изд., доп. и испр. Екатеринбург: Тип. Вельц, 1908. 136 с.

[28] Под «волшебным фонарем» имеется ввиду фантаскоп — прибор для проецирования изображений на экран.

[29] Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. № 9. Отд. неоф. С. 230.

[30] История здания. Сайт Свердловского областного центра медицинской профилактики. URL: http://www.medprofural.ru/Istoriya-zdaniya (дата обращения: 24.02.2018).

[31] Там же.

[32] Там же.

[33] Известия Екатеринбургской Церкви. 1918. № 21–22. С. 422.

7. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1900. № 24. Отд. оф. С. 621.
8. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 6. Отд. неоф. С. 175.
9. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. № 8-9. Отд. оф. С. 212.
10. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1906. № 23. Отд. неоф. С. 775-779.
11. Известия Екатеринбургской Церкви. 1918. № 21–22. С. 422.
12. История здания. Сайт Свердловского областного центра медицинской профилактики. URL: http://www.medprofural.ru/Istoriya-zdaniya (дата обращения: 24.02.2018).
13. *Керский С. В.* Отчет о деятельности Екатеринбургского духовного училища (подготовка текста диак. А. Рункевича, вступ. ст. и коммент. А. В. Мангилевой) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. № 3. С. 233-266.
14. Международная система поминовения усопших. URL: http://skorbim.com/мемориал/обтемперанский_александр_иванович.html (дата обращения 26.02.2018).
15. *Новиков С. В.* Преподаватель Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанский // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10–11 мая 2017 года. Ч. 2. Доклады студентов бакалавриата. СПб., 2017. С. 304-311.
16. *Печерин А. В.* [Рец. на:] Борзихина И. В. Первое духовное образовательное учреждение в Екатеринбурге // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014 № 8. С. 443–447.
17. РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2. Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского.
18. *Ткачук И. А. и др.* Кубок СССР 1958 года // Сайт спортивной статистики. URL: http://fc-dynamo.ru/cup/prot.php?id=138900 (дата обращения: 24.02.2018).
19. Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 года, с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. СПб., 1888. С. 136.

А. Д. Оловянников

КРЕВСКАЯ УНИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ

Кревская уния — одно из самых важных и ключевых событий в истории не только литовско-польских отношений, но и всей Восточной Европы в целом. Обычный для того времени и на первый взгляд малоинтересный династический брак правителей соседних государств на самом деле в корне изменил геополитический баланс сил в Европе и стал поворотной точкой в истории Литвы. Эта уния повлекла за собой череду других соглашений, в конечном итоге приведших к образованию Речи Посполитой и полной ассимиляции Литовской Руси. В исторической перспективе это событие внесло свою лепту в развитие межнациональных и религиозных разногласий в странах Восточной Европы и подняло очень острый вопрос противостояния православных и католиков, который не решен и сегодня. Анализ значения этой династической унии для православия в Литве — главная задача этой статьи.

Литва как единое национальное государство возникла в XIII в. при князе Миндовге и по праву считается одним из самых поздних политических образований в Европе. Благодаря своим выдающимся правителям, она быстро развивалась политически и экономически[1]. К середине XIV в. Литва простиралась от Балтики до Черного моря и стала реальным соперником Московии и крестоносцев в Восточной Европе. Когда-то откупавшееся от Киева вениками[2] Великое княжество постепенно становилось антагонистом Москвы в процессе собирания русских земель. Территории Западной Руси, находясь между Ордой и Литвой, выбирали покорение северному соседу в обмен на защиту от Степи. Княжества, входившие в Литву, не отказывались от национально-культурного единства с Восточной Русью, исповедовали Православие и называли себя русскими. Языческая Литва, находившаяся в процессе культурогенеза, быстро перенимала обычаи и веру покоренных русских[3]. Русское население составляло ¾ от общего числа граждан. Права всех граждан Великого княжества были равны независимо от национальной и религиозной принадлежности. Официальное название государства к XIV в. звучало как «Великое княжество Литовское и Русское».

Более того, Юго-Западная Русь, а вслед за ней и вся Литва, ощущала себя полноценной правопреемницей Киевской Руси, и сменявшие друг друга столкновения и союзы с Москвой были лишь внутрирусским конфликтом между двумя центрами объединения. В 80-х годах XIV в. Великий князь Литвы Ягайло открыто смотрел на Москву как на возможного политического союзника. Разгром Мамая на Куликовом поле, в котором участвовали братья Ягайло — Андрей и Димитрий, укрепил это стремление. Принятие Православия русскоязычной Литвой и женитьба Ягайло на дочери Димитрия Донского Софье были вопросом времени.

Но в 1382 г., т. е. через два года после Куликовской битвы, Тохтамыш практически без боя сжег беззащитную Москву, Дмитрий бежал, и этот факт заставил Ягайло

Александр Дмитриевич Оловянников — Коломенская ДС, бакалавриат, 3 курс.

[1] Подробнее о процессе этногенеза ВКЛ см.: Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. URL: https://royallib.com/read/gudavichyus_edvardas/istoriya_litvi_s_drevneyshih_vremen_do_1569_goda.html#109901.

[2] *Грушевский М.* Иллюстрированная история Украины с приложениями и дополнениями. — Донецк: ООО «ПКФ «БАО», 2011. — С. 156.

[3] Подробнее см.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах, М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. — С. 207.

кардинально изменить свои взгляды на геополитику. Видя слабость Москвы, он стал вести активные переговоры с польскими магнатами о заключении прочного межгосударственного союза. Поводов для этого действительно хватало.

В первую очередь внешнеполитической причиной стало усиление Тевтонского ордена, который не скрывал своих амбиций в отношении Литвы и провозглашал своей целью безжалостную христианизацию языческих территорий. Кроме того, набеги Орды и забота о юго-восточных границах внесли немалый вклад в действия Ягайло.

Хватало литовцам и внутренних проблем[4]. Мятежи областных правителей, которые часто опирались на поддержку тевтонов, раскачивали государственный корабль. Видя внутреннюю стабильность Польши, Ягайло все больше склонялся к союзу. Польская административная модель была более совершенна, хотя по сути представляла собой не монархию, а олигархию влиятельной шляхты.

В итоге Ягайло решил поступиться верой (а в перспективе — государственным суверенитетом) в обмен на поддержку поляков. На фоне династического кризиса в Королевстве Польском он начал переговоры с польской знатью[5]. Ему были предложены достаточно выгодные личные условия — Ягайло короновался как король Польши и заключал брак с Ядвигой, занимавшей польский трон. Но он также обязывался креститься сам и крестить всю литовскую шляхту по западному обряду, передать свою казну на нужды Короны и присоединить «земли свои литовские и русские на вечные времена к короне Королевства Польского»[6].

Не стоит думать, что Польша так милостиво даровала свою корону язычнику-литвину. Помимо одинаковых опасений относительно Орды, у поляков был и еще ряд причин[7]. Польша остро нуждалась в выходе к Балтике, а прорваться к немецкому Данцигу без помощи Литвы было проблематично.

Не меньшую роль сыграли и религиозно-идеологические причины. Ватикан через Польшу, которая была католическим оплотом курии[8], стремился распространить свое влияние в Восточной Европе. Крещение еще официально языческой Литвы расширяло сферу Католической Церкви и всей западной цивилизации, давало возможность для мирного миссионерства и интеграции Литвы в Королевство Польское. Для поляков сотрудничество с курией тоже приносило определенные дивиденды — с принятием католичества расширялась и сфера влияния польской культуры, в перспективе ставшая плацдармом для ассимиляции Литвы (культурная привлекательность и «цивилизаторская миссия» — одна из важнейших составляющих геополитического влияния государства[9]).

Итак, 14 августа 1385 г. в литовском замке Крево Великим князем Литовским Ягайло был подписан договор, согласно которому он получал корону Польского Королевства и венчался с Ядвигой.

С политической точки зрения, договор в Крево не был слиянием двух государств. В каждом сохранялось свое правительство, сейм и общественное устройство, чеканилась своя монета. Ягеллоны занимали польский престол, в то время как Литвой управлял de jure независимый наместник. Открытое сближение и интеграция Литвы в Польское Королевство началось только после Городельской унии

---

[4] Подробнее см.: *Шмурло Е. Ф.* Возникновение и образование Русского государства (862-1462). — СПб.: Изд-во «Алетейя», 1995. — С. 180.

[5] См.: *Бобржинский М.* Очерк истории Польши: в 2 т. — Т. 1. — СПб.: Издание Л. Ф. Пантеле-ева, 1888. — С. 177-184.

[6] Акт Кревской унии 14 августа 1385 г.
URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XIV/Jagailo/krev_unija_1385.phtml?id=2263.

[7] Подробнее см.: *Тымновский М.* История Польши / *М. Тымновский, Я. Кеневич, Е. Хольцер.* URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1036241/Tymovskiy_-_Istoriya_Polshi.html.

[8] См.: *Крип'якевич І.* Галицько-Волинское князівство. URL: http://litopys.org.ua/krypgvol/krypgv.html.

[9] См.: *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. — М.: Изд-во АСТ, 2017. — С. 37-43.

1413 г., которая установила выборность князей по польскому образцу и освободила полностью освободила католическую шляхту от налогов, а впоследствии лишила князей реальной власти[10].

Кревская уния стала поворотным событием в литовской истории и геополитике. В 1385 г. Литва, находившаяся на стыке цивилизаций[11], была витязем на распутье. С одной стороны, Москва с жесткой вертикалью власти и мощным монархическим институтом, считавшая себя наследницей разваливающейся Орды и Третьим Римом; с другой — сильная, образованная, процветающая и стабильная Польша, управлявшаяся фиктивным королем и аристократией, проще говоря, олигархия влиятельных магнатов. Выбор был сделан в пользу второго варианта. Это повлекло за собой резкий разворот Литвы в сторону западной цивилизации. С принятием католичества более сильная в политическом и экономическом плане Литва проиграла культурно-политическую битву Польше. После Крево Литва постепенно утрачивала русскую составляющую своей культуры и двигалась к вассальной зависимости от Польской Короны.

Но в краткосрочной перспективе уния принесла Литве немало выгод. В Грюнвальдской битве 1410 г. литовско-польские войска разгромили тевтонов и немецкая проблема была решена. При Витовте под влиянием Литвы оказался Крым. Но попытки Литвы создать всеславянское государство были безуспешны. Во многом этому провалу поспособствовала национально-религиозная политика.

В 1387 г. в Вильно была учреждена латинская епархия. Активно строились католические монастыри, которые становились центрами польской культуры. Католичество давало широкие возможности для личного образования и развития. Университетское образование и высокие государственные посты были доступны всей шляхте. Было одно условие — переход в католицизм.

Наибольшее давление на православие и русскую культуру началось при Казимире IV. Литва все больше теряла свою былую мощь и уверенно шла к вассальной зависимости от Польши. Позиции католицизма укреплялись благодаря своеобразной рекламе прав и свобод, которые имели католики. Привилегии католической элиты Литвы были призваны удержать литовцев-католиков в верности унии и Римской Церкви, а в перспективе должны были постепенно переманить на сторону Рима и православных[12]. Рыцарское достоинство, шляхетство, личный родовой герб были очень сильным соблазном в заново формируемом литовском обществе, основанном на принципе «или пан — или хлоп»[13]. Естественно, что православная знать не причисляла себя к хлопам и очень быстро переходила в латинство, принимая польскую культуру. Вишневецкие, Острожские, Сапеги — лишь немногие выдающиеся русские фамилии, которых переманила Польша.

Поэтому будет несправедливо обвинять во всех бедах католиков, православные и сами не стремились защищать свою веру и культуру. Латинизация влекла за собой отказ от национального самосознания. Польский язык, обычаи и мода стали нормальным явлением в русских семьях. Учитывая модель государственного управления Польши, нетрудно понять, почему пропаганда латинства была направлена не на широкие массы, а именно на национальную литовско-русскую элиту. Принятый в 1447 г. Общеземский привилей начал активный процесс правового оформления сословий и законодательно закрепил зависимость крестьян от шляхты.

Проблемы активной латинизации усугублялись отсутствием реальной власти у православных иерархов и церковными раздорами. Правительство стремилось отделить православных Литвы от единой Московской митрополии для соединения

---

[10] Городельский привилей 1413 г. URL: https://history.wikireading.ru/300285.

[11] *Шмурло Е. Ф.* Возникновение и образование Русского государства (862-1462). — СПб.: Изд-во «Алетейя», 1995. — С. 181.

[12] *Чистович И. А.* Очерк истории Западно-Русской Церкви. — СПб.: тип. Деп. Уделов, 1882–1884. — С. 49.

[13] Подробнее см.: *Коялович М.* Литовская Церковная уния: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1859.

с Римом В 1458 г. папа Каллист III учредил в Литве независимую митрополию[14]. Несмотря на протесты московского митр. Ионы, под управление нового литовского митр. Григория Болгарина, который отказался от унии, постепенно перешли все западно-русские кафедры.

Попытки выборочного влияния на видных православных иерархов, которые были при единой митрополии, усилились после ее разделения. Для этого правительство также пошло по пути рекламы прав и свобод, которыми наделило католический епископат и шляхту[15]. Право сбора налогов на окрестной территории, данное монастырю или епархии, должно было склонить православный епископат к сотрудничеству. В условиях притеснения православных, иерархи остро нуждались в средствах и в конце концов некоторые сдавались перед соблазном. Jus patronatus (право должностей) позволяло частным лицам покупать церковные места или покровительство над монастырями или епархиями. С одной стороны это приносило пользу православным, т. к. патроны-католики представляли Церковь в сейме (напомним, что православным доступ в польский «парламент» был запрещен). С другой стороны, патроны могли поступать с купленным местом по своему усмотрению. Пан мог или сместить православного епископа, посадив своего ставленника, или же назначить на его место латинского «коллегу». Православное духовенство, гонимое государством, стремилось любым путем удержаться у власти. Этим объясняется появление марионеточной иерархии, которая в итоге подписала Брестскую унию.

Реакция русских, ощутивших на себе последствия принятого соглашения, не заставила себя долго ждать. Среди знати появилось мощное идейно-политическое течение, основной целью которого было противостояние унии и стремление к независимости от Короны. В 1430 г. Великим князем Литвы стал непримиримый противник унии Свидригайло. Он разорвал соглашение и объявил Литву независимой, начав войну с Польшей. Но из-за разногласий в рядах его сторонников попытки отделения оказались безуспешными. В 1434 г. Сигизмунд, интригами занявший литовский трон, уравнял в правах католиков и православных, перетянув на свою сторону много русской знати. Разгром Свидригайло под Велькомиром сделал русские земли абсолютно беззащитными перед открытой польской агрессией[16]. К концу XV в. удельное княжение было заменено на воеводства и русские князья постепенно теряли реальную власть в своих землях, которые стремительно ополячивались.

И все-таки, несмотря на полонизацию аристократии и потерю власти видными русскими князьями, Православие продолжало сопротивляться. В Литовской Руси появились выдающиеся интеллектуалы-апологеты, вышедшие из стен Киевской Братской и других школ. Их основной задачей было поднятие уровня, Православного образования до уровня латинского.

В условиях ущемления православных горожан через Магдебургское право русские стали создавать мещанские православные братства. Они состояли из приходских общин и занимались восстановлением церквей. По мере вступления русской шляхты и духовенства братства стали играть роль православных культурных центров, занимавшихся образованием и апологетикой. Они активно участвовали в церковной и общественной жизни, следили за злоупотреблениями иерархии. Нередки были и конфликты братств с епископами[17], которые не хотели тратить казну на открытие типографий и училищ. В итоге противостояние пастырей и паствы стало одним из поводов к унии, заключенной в 1596 г.

Своеобразно помогли Православию и казаки. Но только не в навязанном романтическом образе защитников православия и всего русского. Казаки боролись

---

[14] См.: *Зноско К., прот.* Исторический очерк Церковной унии. Ее происхождение и характер. URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskiy_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishogdenie_i_harakter.html#0

[15] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. — Минск: 2007. — С. 565.

[16] *Гумилев Л. Н.* От Руси до России: очерки этнической истории. — М.: Рольф, 2000. — С. 176.

[17] *Флоря Б. Н.* Брестская уния // Православная энциклопедия. — Т. 6 — М., 2003, — С. 238.

за получение шляхетства. Они умело играли на противоречиях короля и шляхты, и это имело положительные последствия для православных. И если польскому правительству удалось переманить на свою сторону аристократов, то с казаками этого не могло получиться a priori, т. к. даровать шляхетство всему Запорожью было невозможно. Король в олигархической Польше вынужден был искать внутриполитического союза против шляхты у казачества и бюргеров, поддерживая таким образом православные братства.

Итак, заключение династической Кревской унии стало для Литвы не просто поиском политических союзников в сложных исторических реалиях. Это решение стало цивилизационным выбором литовской правящей элиты. Пожертвовав Православием и национальной культурой трех четвертей своего населения, Литва резко изменила свою геополитику, добровольно проиграв Ватикану и Польше в культурно-религиозной борьбе. Фактическое подчинение Литвы лишило ее четкой вертикали власти. Следствием этого стало постепенное сращивание Литвы с Польшей и потеря литовской национальной аутентичности. В результате литовские попытки интеграции славян оказались безуспешными, а на политическую арену выступила централизованная Московия, активно собиравшая русские земли. «Либеральные» реформы Литвы не стали путем к демократии, а наоборот ослабили ее перед польской экспансией. Как итог — Люблинская уния 1569 г. и уничтожение Литвы как государства. Поэтому, вводя опричнину, Иоанн IV имел целью не допустить повторение Литовского олигархического сценария в Московии и уничтожал влиятельных представителей наиболее выдающихся боярских семей.

Политика угнетения собственного нетитульного православного населения привела к тому, что некогда великая Речь Посполитая, неподдерживаемая собственным населением, развалилась, а в ее национально-освободительных движениях участвовали только наследники шляхетских родов.

Источники и литература

1. Акт Кревской унии 14 августа 1385 г. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XIV/Jagailo/krev_unija_1385.phtml?id=2263
2. Городельский привилей 1413 г. [Электронный ресурс]. — URL: https://history.wikireading.ru/300285
3. *Бжезинский З.* Великая шахматная доска. — М.: Изд-во АСТ, 2017. — 256 с.
4. *Бобржинский М.* Очерк истории Польши: в 2 т. — Т. 1. — СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1888. — 291 с.
5. *Грушевский М.* Иллюстрированная история Украины с приложениями и дополнениями. — Донецк: ООО «ПКФ «БАО», 2011. — 758 с.
6. *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 г. [Элек-тронный ресурс]. — URL: https://royallib.com/read/gudavichyus_edvardas/istoriya_litvi_s_drevneyshih_vremen_do_1569_goda.html#109901
7. *Гумилев Л. Н.* От Руси до России: очерки этнической истории. — М.: Рольф, 2000. — 320 с.
8. *Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. — 936 с.
9. *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. — М.: Крутицкое Патриар-шее Подворье, 2000. — 462 с.
10. *Зноско К., прот.* Исторический очерк Церковной унии. Ее происхожде-ние и характер. [Электронный ресурс]. — URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskiy_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishogdenie_i_harakter.html#0
11. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. — Минск: 2007. — 716 с.
12. *Коялович М.* Литовская Церковная уния: в 2 т. — Т. 1. — СПб., 1859 — 442 с.

13. *Крип'якевич І.* Галицько-Волинское князівство. [Электронный ресурс]. — URL: http://litopys.org.ua/krypgvol/krypgv.htm

14. *Новинский В., прот.* Очерк истории Православия в Литве. — Вильнюс: Православное братство Литвы, 2005. — 562 с.

15. *Тальберг Н.* История Русской Церкви. — М.: Изд-во Сретенского мона-стыря, 2008. — 960 с.

16. *Тымновский М.* История Польши / М. Тымновский, Я. Кеневич, Е. Хольцер. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1036241/Tymovskiy_-_Istoriya_Polshi.html

17. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти пери-одах, М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001, — 840 с.

18. *Флоря Б. Н.* Брестская уния // Православная энциклопедия. — Т. 6 — М., 2003, — 752 с.

19. *Чистович И. А.* Очерк истории Западно-Русской Церкви. — СПб.: тип. Деп. Уделов, 1882–1884. — 419 с.

20. *Шмурло Е. Ф.* Возникновение и образование Русского государства (862-1462). — СПб.: Изд-во «Алетейя», 1995. — 544 с.

Иерей Сергий Пинчук

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ПО ОТНОШЕНИЮ К УНИАТСТВУ В БЕЛОРУССКО-ЛИТОВСКИХ ГУБЕРНИЯХ В ПРАВОВЫХ НОРМАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРИОД РАЗДЕЛОВ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ (1772–1795 гг.)

Период с 1772 по 1795 для белорусско-литовских губерний без преувеличения можно назвать периодом эпохальных перемен. Упадок Речи Посполитой, вызванный нарастающим кризисом государственного управления, нравственной деградацией и религиозным фанатизмом шляхты, привел к тому, что на повестку дня европейских держав стал выноситься вопрос полной её ликвидации как независимого государства. В 1772 г. между правительствами Российской империи, Пруссии и Австрии состоялся договор об отторжении от Польши части территорий. Это событие получило в исторической литературе название — первый раздел Речи Посполитой. В 1793 г. и в 1795 г. последовало еще 2 раздела, включившие в состав российского государства все территории современной Белоруссии. В результате территориальных изменений на новоприсоединенных территориях постепенно начинала меняться и конфессиональная картина.

В первую очередь эти изменения коснулись Униатской Церкви, в которой начинали зарождаться процессы, направленные на присоединение к Русской Православной Церкви. Развитие этих процессов было бы невозможным без соответствующей государственной политики, направленной на выравнивание позиций униатства по отношению к Римо-Католицизму и созданию благоприятных условий для воссоединения униатов с Православной Церковью.

Одним из первых императорских указов, изданных после раздела Речи Посполитой в 1772 г. явился Указ от 14 декабря 1772 г. о положении католического и униатского духовенства[1]. Согласно Указу, униатскому архиепископу препоручались в духовное управление монастыри и церкви в одних только новоприобретенных Провинциях. При епископе полагалось наличие духовной консистории. Управление униатскими приходами полагалось осуществлять в соответствии с регламентом Санкт-Петербургской католической общины.

Впервые консистории были учреждены только спустя 8 лет — в 1780 году. 2 июля 1780 года издается именной Указ, данный Белорусскому Генерал-Губернатору графу Чернышеву «Об учреждении Консисторий для управления духовными делами Униатских церквей в Полоцком и Могилевском Наместничествах»[2]. Правовой акт содержит в себе подробное изъяснение обстоятельств, вызвавших необходимость учреждения консисторий в указанных наместничествах. В частности, говорится о получении императрицей очередного обращения от униатского митрополита Иассона Смогоржевского о разрешении остаться ему при управлении униатскими церквами в Полоцком и Могилевском наместничествах если не навсегда, то хотя бы до определения ему преемника. На обращение давался ответ, где объяснялось, что, ввиду согласия Иассона Смогоржевского принять предложенный сан униатского митрополита в Польше, он был освобожден от подданства Российской империи и от управления вверенных кафедр в новоприсоединенных областях.

Сергий Михайлович Пинчук, священник — Минская ДС, бакалавриат, 4 курс.

[1] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 19. № 13922. С. 688.

[2] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 21. № 15028. С. 953-954.

Для управления духовными делами униатских церквей в Полоцком и Могилевском наместничествах учреждалась консистория из трех-четырех духовных, находящихся в подданстве Российской империи. При имеющихся вакансиях на приходах поручалось осведомляться у прихожан, желают ли они иметь священника православного восточного закона. В этом случае архиепископ Псковский и епископ Могилевский, первый в Полоцкой губернии, а последний в Могилевской, обязаны были определять достойных кандидатов на пустующие приходы. В случае если прихожане будут настаивать на униатском священнике, окормление паствы поручалось униатскому священнику с близлежащего прихода до времени, пока для пустующего прихода не будет рукоположен новый священник. Указ снова акцентировал внимание на запрете принимать иностранных священников в церкви и монастыри, а тех, кто все-таки попал на территорию империи без соответствующего разрешения, повелевалось под конвоем высылать обратно.

Униатский епископ в указанные регионы был назначен именным Указом от 7 января 1780 года «О бытии всем вообще монастырем и всему духовенству Униатского исповедания в зависимости от Полоцкаго Архиепископа». В соответствии с Указом, для управления униатскими приходами на территории Полоцкой и Могилевской губерний назначался архиепископ Полоцкий Ираклий Лисовский. При этом всему униатскому духовенству и монастырям империи предписывалось подчиняться Полоцкому епископу[3].

В указанный период активно разворачивается деятельность архиепископа Виктора Садковского по воссоединению униатов с православными на присоединенных землях бывшей Речи Посполитой.

К тому времени созрел и требовал безотлагательного разрешения наболевший вопрос об униатах, желающих вернуться в православие. Выждав некоторое время томившиеся в унии люди стали сами подавать о себе голос. Приходы, имевшие у себя униатских священников, слали к Преосвященному Виктору православных кандидатов для рукоположения к своим церквям вместо униатов, поставленных против желания прихожан униатской властью. Преосвященному Виктору начали массово подавать прошения о присоединении к Православной Церкви.

22 апреля 1794 года был издан Высочайший Указ, коренным образом меняющий положение дел в вопросе присоединения униатов. В нем говорилось, что Ее Императорское Величество, «уведомившаяся, что жители губерний Брацлавской, Изяславской и Минской, которых предки… лестию и притеснением, во время польского владения, обращены были на унию с римлянами, изъявляют ныне усердное их желание возвратится к истинной их Матери-Церкви благочестивой, высочайше повелеть соизволила», чтобы Святейший Синод «препоручил» Минскому архиепископу обнародовать свою пастырскую грамоту с вызовом униатского населения на возвращение к «благочестию»[4]. Архипастырская грамота, о которой говорилось в указе, была сразу же составлена в Синоде и немедленно отпечатана тиражом 2150 экземпляров[5].

В начале грамоты вспоминалось скорбное прошлое православия в Речи Посполитой, насильственное введение и распространение унии, и бедственное положение народа. Затем отмечался «недавний счастливый поворот» в истории края, приведший его под скипетр «благочестивой Екатерины и православной Церкви покровительницы». И далее, Преосвященный Виктор, от имени которого была составлена грамота, приглашал, «исполняя волю помазанницы Господней», всех находящихся в пределах его епархии, «которых праотцы, отцы или сами они лестию и страхом от благочестия совращены в унию с латинами, возвратиться безбоязненно в объятия Православной восточной Церкви»[6].

---

[3] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 21. № 14965. С. 908

[4] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 23. № 17199. С. 509

[5] *Щеглов Г., протоиерей.* Преосвященный Виктор Садковский. Первый Минский архиепископ / протоиерей Г. Щеглов. — Мн: Издательство Белорусского Экзархата, 2007. — 134 с. — С. 87.

[6] Официальные документы по делу Виктора Садковского / Прот. Петр Орловский // Киевская Старина. — 1892.– № 9. — С. 414-420.

2 января 1795 года был издан именной Указ, данный Сенату «Об отобрании от Униатов состоящего в Могилевском наместничестве Мазаловскаго девичьего монастыря и возвращении его во владение монахинь Греческого исповедания»[7]. В тексте Указа раскрывается причина подобного шага и освещается вкратце история появления монастыря. Так, согласно нормативному акту, в 1675 году под женский православный монастырь выделила свое имение Марианна Суходольская, с тем, чтобы последний с находящейся при нем церкви Преображения Господня оставался вечно в православном исповедании. Запись о передаче имения под женский православный монастырь была принята на Сейме 1678 года, а впоследствии утверждена привилегиями Королей Польских. Однако в 1743 году, во время очередного витка гонений на православную церковь, монахини были изгнаны, а монастырь был передан униатам, что, между прочим, противоречило записи о передаче имения под православный монастырь, утвержденной на сейме.

В этой связи, императрица повелевала указанному монастырю быть по-прежнему в управлении монахинь православного исповедания. Вместе с тем, вопрос сохранения существования самого монастыря или же обращения его в приходскую церковь выносился на рассмотрение архиепископа Георгия. В случае обращения монастыря в приходскую церковь, деревни, состоящие за монастырем, должны были быть переданы в казенное ведомство.

10 января 1795 года издается именной Указ, данный Синоду «О присоединении Губернии Полоцкой к Епархии Могилевской»[8]. Указом констатируется успех обнародованных грамот Архиепископа Минского и в продолжение подобной практики повелевается, чтобы такие же грамоты опубликовывались в Губерниях Могилевской и Полоцкой, возлагая исполнение этого повеления на Архиепископа Могилевского. Для удобства выполнения последним данного требования Полоцкая губерния присоединялась к Могилевской епархии с изменением титула архиепископа на Могилевский и Полоцкий.

В этот же день издается Именной Указ, данный правящему должность Генерал-губернатора Минского, Изяславского и Браславского, генерал-поручику Тутолмину «О неупотреблении никаких принуждений при обращении Униатов в Грекороссийскую веру»[9]. Однако, несмотря на подобное название, основной текст документа посвящен не запрету каких-либо принудительных мер по обращению униатов в православие, а, наоборот, запрету римо-католикам и униатам, в первую очередь их духовенству и помещикам, чинить различные препятствия по обращению униатских крестьян в православие. Документ имеет весьма объемную описательно-мотивировочную часть, которая начинается изложением ситуации, сложившейся в Изяславской губернии. Так, от Минского архиепископа Виктора (Садковского) дошла информация, что в губернии происходят не только препятствия жителям в обращении их к Православной Церкви, но, в том числе, и поношения, и даже побои лиц, проповедующих православие. Все это делалось в нарушение Высочайшего Указа от 22 апреля, которым уже предписывалось помещикам, чиновникам, духовным и мирским Римского и Униатского исповеданий запретить чинить всякие препятствия по обращению в православную веру под угрозой уголовной ответственности, влекущей конфискацию имений. Генерал-поручику Тутолмину в весьма жесткой форме напоминается о необходимости неукоснительно следить за соблюдением Указа о недопущении препятствий, а также дается на контроль уже имеющееся дело на помещиков Гижицких.

Указ акцентирует внимание на том, что в деле воссоединения Униатов с Православными, как в деле возвращения в Православие отторгнутых от него насильственно, не должно быть никаких посредников со стороны Униатского и Римского духовенства. Вместе с тем, исполняющему обязанности генерал-губернатора делается замечание за слишком мягкую позицию по данному вопросу. Так, упоминается,

[7] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 23. № 17288. — С. 615.
[8] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 23. № 17289. С. 615
[9] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 23. № 17290. С. 615.

что он рассылал по округам повеления и письма об удержании введения православия в случаях, если приходские священники к нему не присоединяются или будет замечено недовольство помещиков. Впредь предписывалось грамоту Архиепископа Виктора объявлять непосредственно перед самими крестьянами, и властям тщательно оберегать крестьян от всякого давления духовных и мирских чиновников Римской и Униатской церкви. В заключительной части нормативного акта дается ценное указание в отношении не только католиков и униатов, но и православных: «В заключение сего нужным почитаем изъяснить вам желание Наше, дабы при дальнем обращении поселян в пределах, вам вверенных, к благочестию, везде и при каждом случае и с обоюдных сторон удаляем был всякий вид принуждения и насилия, дерзающие же явно восставать противу закона и спокойствия, долженствуют быть судимы по законам, памятуя, что всякое послабление удобно посеять в сих ветренных умах поползновение к неповиновению власти и законам»[10]. Таким образом, констатировался запрет не только чинить препятствия католикам и Униатам, но и неупотреблять никакие насильственные меры для обращения униатов в православие.

Подводя итог исследованию вышеуказанных законодательных актов, можно с уверенностью утверждать, что в Российской империи периода раздела Речи Посполитой существовала реальная проблема, связанная с созданием прямых и косвенных препятствий в первую очередь со стороны католического духовенства и помещиков, по недопущению присоединения к Православной Церкви значительного числа желавших того крестьян. Подобным действиям способствовала и нерасторопность государственных чиновников, попустительски относившихся к издаваемым правовых актам о защите униатов, желающих присоединиться к православию.

Вместе с тем, несмотря на подобные препятствия, деятельность архиепископа Виктора (Садковского) по воссоединению униатов и православных привела к тому, что в 1794-1796 гг. в пределах Российской империи в Православную Церковь перешли от 1 500 000 до 2 000 000 униатов. Большинство из этого числа пришлось на украинские территории. В Белоруссии унию в общей сложности оставили 221 000 верующих, объединенных в 229 приходов[11]. Несмотря на то, что в Белоруссии эта попытка не привела к полному вытеснению Унии из жизни народа, был заложен фундамент, благодаря которому стали возможными успешные действия по воссоединению Униатства и Православия в 1839 г.

Источники и литература

1. *Кривонос Ф., протоиерей.* Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / протоиерей Ф. Кривонос. — Минск: ВРАТА, 2012. — 240 с.
2. Официальные документы по делу Виктора Садковского / Прот. Петр Орловский // Киевская Старина. — 1892.– № 9. — С. 414-420.
3. *Щеглов Г., протоиерей.* Преосвященный Виктор Садковский. Первый Минский архиепископ / протоиерей Г. Щеглов. — Мн: Издательство Белорусского Экзархата, 2007. — 134 с. — С. 87.
4. Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649 — 1825 гг. / под ред. М. М. Сперанского. Т. 19 — 23. — СПб.: Тип II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

[10] ПСЗРИ, собр. 1. Т. 23. № 17290. С. 617.

[11] *Кривонос Ф., протоиерей.* Лекции по истории Православной Церкви Беларуси / протоиерей Ф. Кривонос. — Минск: ВРАТА, 2012. — 240 с. — С. 130 — 131.

М. А. Тарасов

ХАРАКТЕРИСТИКА ПОЛЕМИКИ ПО ВОПРОСУ МИССИОНЕРСКОГО ОБЩЕСТВА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ДОМАШНЯЯ БЕСЕДА» И ГАЗЕТЫ «ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ» (1868–1869)

«Ох, уж эти ревнители Православия в пиджаках!»[1]

«Миссионерское Общество для содействия распространению православного христианства среди язычников в империи» начало свою деятельность 21 ноября 1865 г. Его учредителями стали известные своей благотворительностью светские деятели Петербурга. Одними из важнейших инициаторов и организаторов Общества были барнаульский купец Афанасий Григорьевич Мальков и инспектор СПбДА архим Владимир (Петров). Общество создавалось для финансовой и организационной помощи сибирским миссиям и в первую очередь крупнейшей из них — Алтайской. Общество стало своего рода фондом, который собирал денежные и материальные пожертвования, отправляя их на восток. Оно активно привлекало разными способами в свои ряды жертвователей и его средства постепенно увеличивались.

Всеми делами Общества заведовал Совет. Он состоял как из светских, так и из духовных лиц, но первые в нем преобладали. Архим. Владимир (Петров) был назначен начальником Алтайской духовной миссии и уже вначале 1866 г. отправился на Алтай.

К сожалению, уже с первых лет деятельности организации начали возникать разнообразные противостояния. Сначала это был вопрос об учреждении особых курсов для миссионеров при Санкт-Петербургском университете, затем разделение мнений по вопросу создания отделения или комиссии по содействию евреям, принимавшим православие. Но основным и определяющим для Общества стал конфликт между архим. Владимиром и А. Г. Мальковым, который в рамках активизации полемики вылился в противостояние между Советом и Алтайской миссией. Нет возможности описать в докладе всей истории конфликта, поэтому мы обозначим только основные переломные моменты.

Основной причиной конфликта была недобросовестная деятельность «Попечителя Улалинской Общины», а затем «Попечителя Алтайской духовной миссии и непременного члена Совета» А. Г. Малькова. Это человек, хотя и помогал в чем-то миссионерскому делу: помог учредить Улалинскую женскую общину, Благовещенский монастырь, само Миссионерское Общество, при этом с помощью ухищрений наживался на Алтайской миссии и на добровольных пожертвованиях, ловко используя свое положение и связи. Как заявлял впоследствии архим. Владимир в телеграмме к обер-прокурору Д. А. Толстому: «Барнаульский купец Афанасий Мальков, известный до сего времени своим участием в устроении Миссии, оказывается теперь человеком недобросовестным, неблагонадежным и вредным для нее»[2].

Мальков имел плохую репутацию уже до открытия Общества. Он вместе с архим. Владимиров в начале 1866 г. отправился на Алтай. Ознакомившись постепенно с делами миссии, архим. Владимир осведомился о деятельности барнаульского

Максим Алексеевич Тарасов, чтец — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] Домашняя беседа. 1868. № 36. С. 857.

[2] Доклад Общему собранию Миссионерского Общества… СПб., 1868. С. 57. (См. полное название в списке литературы).

купца, но не придавал огласки всему этому делу, поскольку как человек церковный «не любил писание дрязгов»[3]. Совет МО доверял барнаульскому купцу и постепенно архим. Владимир начал подвергаться многочисленным претензиям относительно того, что он плохо отчитывается перед Советом. Факт не предоставления официальных сведений Совету был расценен как нарушение законного порядка и Совет с 7 мая 1867 г. полностью прекратил доставлять любые пожертвования Алтайским миссионерам, финансовое положение которых начало ухудшаться. Это вынудило «алтайцев» опубликовать Заявления к ревнителям миссионерства в «Домашней беседе» и нестроения между Советом и Миссией приобрели публичный характер. К концу 1867 был составлен огромный осудительный доклад на архим. Владимира, но противостоянии было временно купировано волей Императрицы. Неурядицы в Совете привели к разделению среди петербургских деятелей Общества. Значительная часть членов попросту перестала вносить членские взносы, часть поддерживала Малькова, а другая часть архим. Владимира. Решающим моментом в конфликте стала поддержка архим. Владимиру со стороны митр Иннокентия, который стал московским архипастырем и имел доверие Августейшей Покровительницы Общества. Совет долгое время сотпротивлялся любым существенным изменениям, что привело к упразднению Совета. Закончилось все переносом главного управления Общества и фактически его воссозданием в Москве в начале 1870 г .

Данные события освящались разными периодическими изданиями[4], но мы остановимся на «Домашней беседе» и «Деятельности», поскольку их редакторы, В. И. Аскоченский и В. Долинский соответственно, были участниками событий, членами Общества и даже членами ревизионной комиссии, поэтому наиболее выразительно представляли противостоящие стороны. «Домашняя беседа» поддерживала условную духовную партию в Обществе, а «Деятельность» отстаивала позицию светских деятелей. Отметим, что на основании информации из периодических изданий целостную картину событий восстановить затруднительно. Они являются хорошим подспорьем в уточнении деталей и позиций сторон.

Активная полемика шла в период с июня по декабрь 1868 гг. Мы не будем описывать все публикации изданий, связанных с МО, но отметим характерные особенности позиции и аргументы полемизирующих журналов.

Началом послужила публикация «Деятельностью» несколько передовых статей об Обществе в начале июня 1868 г.[5] Значительная часть фактических материалов бралась из особой записки к докладу комиссии по алтайскому делу. По мнению автора, Миссионерское общество являлось «самым нужным», поскольку способно расширить влияние России на иноверцев и соседей с целью защиты России от того, что она зажата с двух сторон почти миллиардным население враждебных католиков и протестантов. «Единственное спасение от угрожающего будущего, пользуясь покуда еще благоприятными обстоятельствами настоящего, спешить обращением в православие и сделать родственными нам по духу, как соотчичей, так и соседей»[6]. Подобные утверждения давали оппонентам почву обвинять журнал в подчинении дела миссии исключительно государственным целям. «[Для них]… миссионерство есть не духовное и не церковное, а собственно государственное учреждение»[7].

Как и во многих документах Совета личность Малькова в «Деятельности» оставалась безукоризненной. Против него любое «обвинение ни на чем не основанное, бездоказательное, в высшей степени несправедливое и оскорбительное», что повторялось из статьи в статью. Красной нитью по публикациям проходит аргумент

[3] Письмо архим. Владимира к В. И. Аскоченскому от 14 мая 1867 г. Доклад Общему собранию Миссионерского Общества… СПб., 1868. С. 68.

[4] Например, «Современная летопись», «Современный листок», «Странник», «Голос», «Русский инвалид» и др.

[5] Деятельность. 1868. № 81. С. 321; № 82. С. 325-326.

[6] Деятельность. 1868. № 81. С. 321.

[7] Домашняя беседа. 1868.№ 26. С 675.

о том, что «...охлаждение к этому святому учреждению общественного сочувствия, охлаждение самых полезных и энергичных деятелей, утомленных в борьбе с личными интригами» связано именно с тем, что все обвинители Малькова так и не были наказаны. Алтайские миссионеры будто выработали целую систему дискредитации Малькова и Совета[8].

Важнейшей темой, к которой апеллировала «светская партия» был принцип гласности. Аргумент сводился к тому, что наши противники все-все скрывают, а вот мы обо всем доводим до общественности, «...восстановить подорванное к Обществу доверие, может лишь одно разъяснение всей этой путаницы»[9]. «... восстановление доверия и сочувствия... — гласное развитие всех обстоятельств, породивших недоразумения»[10]. «Цель наших статей, прежних и будущих, заключается именно в том, чтобы смирить эту вражду, вредную правильному ходу дела»[11]. «Толки составляют естественное последствие возбужденной деятельности в самом Обществе; а в свою очередь, толками возбуждается его деятельность... какова бы ни была деятельность, каковы бы не были толки, прямые или кривые, а в конце концов все-таки определятся благоприятные условия для будущей деятельности...»[12]. Противоположная позиция справедливо возмущалась: «Кто вам дал право подвергать на публичное обсуждение дело, Высочайшею волею оставленное... до прибытия митрополита Иннокентия...?»[13]. «Предосудительные действия Малькова подлежат судебному разбирательству и уголовному преследованию... не имеем права передавать их покаместь печатно и Обществу и публике»[14]. Но это не мешало Аскоченскому последовательно и дерзко отвечать на любые камни в его сторону. Алтайские же миссионеры, как это свойственно духовенству, не считали возможным выносить сор из избы, поэтому в принципе напечатанных материалов недобросовестной деятельности Совета и Малькова мало.

Конфликт заключал в себе вопрос разграничения власти между миссиями и Обществом. Основная аргументация заключалась в том, что Совет считал себя вправе быть надзирателем деятельности миссий: четко следить за употреблением средств, контролировать все пожертвования. Потому-то недопустимы «..усилия закрыть их [действия Алтайской миссии] от публики и даже от самого *хозяина денег* — Миссионерского Общества...»[15]. «Должно ли оно [Общество] принять на себя пассивную роль сборной книжки для пожертвований...?»[16]. Аскоченский указывал на чрезмерное вмешательство общественных деятелей в сферу духовную. Надо иметь полную беззастенчивость «... утверждать такую нелепость, чтобы успехи миссионерского дела зависели только от того, что управление делами миссионерскими было сосредоточено в реках светских людей...»[17]

Поскольку вопрос безотчетности играл важнейшую роль в обвинениях Совета, ему посвящены обширные размышления «деятелей», суть которых сводится к тому, что бесконтрольное жертвование есть «равнодушие», «духовная лень», «недостоинство человека-христианина и гражданина»[18]. В итоге, какой бы отчет архим. Владимир не представлял, его «...можно сдать в архив, так как другого употребления, и именно того, для которого собственно подобный отчет необходим Совету, он сделать из него не может»[19], хотя речь шла об официальном отчете из консистории. Таким образом,

---

[8] Деятельность. 1868. № 81 С 325; № 85. С. 341-342.
[9] Деятельность. 1868. № 85 С. 341.
[10] Деятельность. 1868. № 94 С 374.
[11] Деятельность. 1868. № 100. С. 397.
[12] Деятельность. 1868. № 142 С. 565.
[13] Домашняя беседа. 1868.№ 26. С 675.
[14] Домашняя беседа. 1868. № 30. С. 754.
[15] Деятельность. № 116. С. 461.
[16] Деятельность. 1868. № 149. С. 594.
[17] Домашняя беседа. 1868. № 42. С. 999.
[18] Деятельность. № 124. С. 492-493; № 128. С. 509-510.
[19] Деятельность. 1868. № 149. С. 593.

«… в этой борьбе распространение Веры Христовой между инородцами отодвинуто на задний план; а все дело вертится на отчетности или безотчетности, контроле гласном, общественном или безконтрольности произвола…»[20].

Поскольку главную роль в принятии решений по Обществу играла Императрица Мария Александровна, то издания естественно апеллировали к тому, что именно их позиция является более корректной в исполнении повеления Августейшей Покровительницы. Хотя иногда их толкования приобретали необычные формы. К Общему собранию 18 марта 1868 г. Императрица повелела «прекратить недоразумения, и чтобы впредь они не возобновлялись». «Все доселе происходившие недоразумения окончательно разъясняются Докладом Ревизионной Комиссии. Тайны для членов Общества, а затем и для публики, уже более не существует, и таким образом *первая часть* Высочайшей воли… исполнена…»[21]. Таким интересным способом оправдывается дальнейшее продолжение полемики в газете, как мы видим, формально противоречащей повелению императрицы.

Важной составляющей в защите позиции Совета в 1868 г. был аргумент смены Совета. Ведь «…недоразумения происходили от того, что Совет, *избранный на 1867 год*, превысил свою власть»[22]. Хотя стоит отметить, что в действительности позиция Совета 1867 г. и Совета 1868 г. почти не изменилась, а лишь уменьшилась практическая деятельность.

Когда подымался вопрос о подготовке миссионеров, выражалась, что «ученые богословы миссионеры давным давно подготовляются и ежегодно выпускаются из всех Семинарий…они приносят огромную пользу…но в деле миссионерском, они не вполне достигают своей цели, иначе не было бы существенною надобностью учреждение Миссионерского Общества…»[23] Имелись ввиду алтайские миссионеры.

С первых статей у Аскоченского как и у многих других журналов, как мы видим из перепечатанной из «Современного листка» статьи[24], выражалась надежда, что планируемое участие митр. Иннокентия в разборе дела решит все проблемы. Деятели Совета также надеялись на поддержку митрополита, но как мы знаем безуспешно.

Обе стороны конфликта, предавая своей позиции значимости, пытались представить критику в свою сторону критикой против целых групп. «…разъяснение дела об Алтайской миссии вызвало… запальную брань… направленную не только на нас, но и на учредителей Общества, и на членов комиссии, разбиравшей алтайское дело, и вообще на всех членов Общества…»[25]. Оппонент же считал себя защитником духовного сословия. «… [им] нужно содействие не таких личностей, как митрополиты Филарет, Иннокентий, Исидор, Арсений, или как архим. Макарий и Владимир… а такие господа как Мальков и его соумышленники»[26]. Нельзя было обойти молчанием «новейших беспоповцев, которые в поте лица хлопочут о решительном устранении духовенства от участия в распространении «прочной, всесторонней и способной к бесконечному прогрессу цивилизации»»[27]. В данном контексте интересен выпад Аскоченского в том, что Общества для его оппонентов является каким-то акционерным обществом, на что и последовал ответ: за исключением личной выгоды по форме и способе деятельности это и есть акционерное общество.

Летом 1868 года проходили многочисленные собрания и заседания членов Общества, и в газетах затем комментировали эти мероприятия. Поскольку большинство

[20] Домашняя беседа. 1868. № 39. С. 937

[21] Деятельность. 1868. № 130. С. 516.

[22] Деятельность. 1868. № 130. С. 516.

[23] Деятельность. 1868. № 137. С. 546.

[24] Домашняя беседа. 1868. № 18. С. 477-479.

[25] Деятельность. 1868. № 100. С. 397.

[26] Домашняя беседа. 1868.№ 26. С 675.

[27] Домашняя беседа. 1868. № 36. С. 856.

Отметим, что для «Домашней беседы» критика «современной цивилизации» — ведущая тема.

авторов статей сами присутствовали на этих заседаниях, то аргументация в полемике сводилась к личным ощущениям и взглядам на происходившее там — сплошная риторика. «Озлобленные фразы лились со всех сторон»[28]. Абсолютное большинство духовенства ввиду тлеющего конфликта прекратило участвовать в любых собрания Миссионерского Общества. Это дало возможность газетам критиковать их за «несочувствие и холодность к миссионерству». Но «Деятельность» не присоединилась в этой компании, а наоборот пыталась подчеркнуть, что настоящие служители миссионерского дела на их стороне.

Полемика завершилась в начале 1869 г, когда деятельность Совета Общества была полностью приостановлена правительством, т. е. императрицей[29].

Апологетические статьи в «Деятельности» стали последней попыткой апелляции Совета и Малькова к общественному мнению, перед официальным закрытием первого и полным отстранением второго от всех дел распадающегося Миссионерского Общества.

Подводя итог, можно свести всю суть полемики к взаимным обвинениям в недобросовестном отношении к своему делу — безотчетность архим. Владимира, и в финансовых махинациях — А. Г. Малькова. Фактические сведения имели такие акценты и подтасовывались так, чтобы общественное мнение становилось на их сторону. Так, например, «Деятельность», обвиняя бывшего начальника миссии прот. Стефана Ландышева в растратах приводит космическую сумму пожертвований за 25 лет в 140 тысяч р.[30], а «Домашняя беседа» с завидной периодичностью некорректно и вольно цитирует оппонентов и передергивает факты. Так поступали естественно и другие журналы. Например, в «Современной летописи» в статье преподавателя Томской гимназии Вакха Гурьева в полемике подняли перо и на брата Малькова — Ивана, хотя тот был обычным купцом и к делу миссионерства отношения никогда не имел[31]. Ценность этих публикаций с объективной точки зрения можно оценить по одному из постоянных аргументов: «...для всякого знакомого с делами Миссионерского Общества известно...»[32].

Можно утверждать, что полемика в петербургских изданиях лишь еще больше дискредитировала Миссионерское Общество в общественном сознании, чем способствовало его скорейшему закрытию. Причем главный накал риторики поддерживал именно духовный журнал Аскоченского. В этом отношении большего уважения вызывает позиция московского «Православного обозрения», которое посчитало «*должным умолчать о неустройствах, происходящих внутри этого Общества...*»[33]

Источники и литература

1. Газета «Деятельность». 1868. №№ 81, 82, 85, 89, 94, 100, 116, 124, 128, 130, 137, 142, 148, 149.
2. Доклад Общему собранию Миссионерского Общества, комиссии назначенной Советом означенного Общества (в протоколе его заседания 4-го июля за 1867 г., № 14) для рассмотрения, по имеющимся данным, дела об Алтайской Миссии и для представления своего мнения о недеятельности Начальника ее, Архимандрита Владимира. СПб.: Тип. К. Вульфа. 1868. 91 с.
3. Журнал «Домашняя беседа». 1868. №№ 18, 26, 30, 36, 39, 42; 1869. № 13.
4. Журнал «Православное обозрение». (Т. 26). 1868. № 7(Июль). Заметки.

[28] Деятельность 1868. № 148. С. 589.
[29] Домашняя беседа. 1869. № 13. С. 337.
[30] Деятельность. № 82. С. 325.
[31] Деятельность. 1868. № 89. С. 355.
[32] Деятельность 1868. № 148. С. 589.
[33] Православное обозрение.1868. № 7. Зам. С. 77-78.

А. В. Булыгин

СОВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ПРАВОСЛАВНАЯ РОССИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД СВЯЩЕННОГО СОБОРА (ноябрь 1917 г. — сентябрь 1918 г.): ЧРЕЗВЫЧАЙНЫЕ СОБОРНЫЕ АКТЫ ПО ВОПРОСАМ ЗАЩИТЫ ЦЕРКОВНО-ИМУЩЕСТВЕННЫХ ПРАВ

В предлагаемом докладе нами предпринята попытка в церковно-правовом ракурсе обобщения и оценки введенных в научный оборот документов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг.[1] (первоначальное название — Поместный Всероссийский Церковный Собор), связанных с защитой национализируемой в тот период церковной недвижимости.

Предварительно нами был проведен анализ всех т. н. чрезвычайных или экстренных соборных актов — посланий, постановлений, определений и т. д. — на фоне становления советского секулярного законодательства и его правоприменения. Вне границ нашего обзора осталась плановая нормотворческая и т. п. соборная работа по церковно-имущественной проблематике.

Труды церковных и светских ученых-историков, занимавшихся скрупулезно последние два десятилетия вопросами «послеоктябрьских» государственно-конфессиональных, в т. ч. имущественных отношений, многогранны и плодотворны.[2] Объективных юридических исследований в этом же предметном поле, особенно в освещении соборных деяний, почти нет и, строго говоря, они не отличаются научной фундаментальностью и глубиной проработки частных аспектов. Можно сказать, что современное правоведение безвозвратно уступило здесь свою «нишу» церковно-исторической науке.

Приступим к изложению основных авторских взглядов и выводов по теме доклада.

1. Священный Собор 1917-1918 гг. (далее — Собор), возобновившийся после более чем 200-летнего вынужденного перерыва, во всех отношениях был беспрецедентным явлением в отечественной церковной истории, но в чрезвычайных условиях гражданской войны, с самого начала 1918 года, по существу явлением несвоевременным. Собор проходил в течение 3-х сессий: 15 (28) августа — 9 (22) декабря 1917 года; 20 января (2 февраля) — 20 апреля 1918 года; 19 июля — 20 сентября 1918 года.[3]

Алексей Валерьевич Булыгин, священник — СПбДА, аспирантура.

[1] См. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — Репр. воспр. изд. 1918 г. — Т. 1-6 [Деяния 1-82]. — М., 1994-1996; Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — Т. 7-11 [Деяния 83-170]. — М., 1999-2000. С 2012 года при Новоспасском монастыре г. Москвы ведется работа по научному изданию документов Священного Собора 1917-1918 гг., призванная восполнить существенные недостатки материалов 7-11 томов сборника, но до сих пор только 6 из 36 томов опубликованы.

[2] Историографический обзор публикаций, посвященных этому периоду, см. в кн.: *Фирсов С. Л.* Церковь и советское государство: 1918–начало 1940-х гг. М., 2014. С. 424-470. Важные архивные документы опубликованы ПСТГУ в сборниках серий «Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви». Особый интерес для нас представляет сборник документов с источниковедческим обзором: Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917-1918 г. Сборник документов. М., 2016.

[3] Даты до 1-го (14-го по н. ст.) февраля 1918 года в настоящем докладе указаны по юлианскому и григорианскому календарям, а даты с 1-го (14-го по н. ст.) февраля 1918 года — по официальному григорианскому календарю. См.: Декрет СНК [от 24 января (6 февраля) 1918 г.] о введении западно-европейского календаря» // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. 1918. № 16. См. также: СУ. 1918. № 19. ст. 289.

Еще в ноябре-декабре 1917 года (не говоря о последующих «антибольшевистских» воззваниях) Собор выпустил несколько посланий, обращенных к православному населению России, с целью — через призыв к покаянию, братской взаимопомощи и примирению (позже — гражданскому неповиновению секулярной политике народных комиссаров) — духовно мобилизовать всероссийскую паству.[4] Однако, никакой религиозно единой и политически однородной 114-миллионной православной паствы, к которой уже с большим опозданием безуспешно аппелировал Собор, в Советской России не было.

Иллюзорная официальная статистическая принадлежность бывших российских подданных к бывшей государственной Церкви обеспечивалась при самодержавном строе внешними искусственными мерами.

2. Важнейшие и долгожданные реформаторские соборные деяния, в т. ч. исследованные нами акты, за исключением восстановления патриаршества и надлежащей организации работы Высшего Церковного Управления (далее — ВЦУ), оказались практически не реализованными. Впрочем, это не умаляет историко-канонической ценности колоссальных предсоборных и соборных — теоретических — усилий известных церковных деятелей.

Следует сказать, что реальная явка соборных делегатов после 25 октября (8 ноября) 1917 года на пленарные занятия была не высокой (55-60 процентов), не исключая дни принятия ими эпохальных решений по воссозданию канонического строя высшего церковного управления. Вопрос о немедленном восстановлении патриаршества подвергся тогда острым дебатам и, под влиянием трагических «послеоктябрьских» событий, получил положительное решение при незначительном перевесе голосов. Революция парадоксально послужила, может быть, необходимым и последним толчком к немедленному прекращению богословских прений и избранию Предстоятеля Церкви.

3. Зарождавшаяся в 1917-1918 гг. советская политика — по полному отделению церкви от государства — квалифицируется нами как антицерковная в той мере, в которой де-юре и де-факто она была направлена не столько на антиклерикальную ликвидацию имущественной базы бывшего министерства — ведомства православного исповедания и финансово подотчетных ему синодальных, консисторских и иных казенных структур со всеми их капиталами, сколько на тотальную национализацию и принудительное перераспределение (секуляризацию или реквизицию) всей недвижимости Церкви, за исключением приходских храмов, и на немедленное и бескомпромиссное лишение всех религиозных организаций правосубъектности.

«Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» — слишком общей формулировкой пункта 13 Декрета Совнаркома о свободе совести[5] (далее — Декрет) умалчивался будущий реальный масштаб ликвидации церковной собственности, но на местах «дух и буква» закона, как правило, понимались единообразно. Случаи неправомерных захватов культовых зданий в некоторых центральных районах страны до осени 1918 года носили революционно-стихийный характер.

«Августовским» постановлением Наркомюста[6] конкретизировались секуляризационные жесткие правила и сроки (для наличных капиталов — 2-х недельный срок,

---

[4] Тексты посланий см. в кн.: «Приспело время подвига...»: Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. о начале гонений на Церковь. М. 2012. / Сост. Н. А. Кривошеева. С. 127-152.

[5] Декрет Совета народных комиссаров о свободе совести, церковных и религиозных обществах [от 20 января (2 февраля) 1918 г.] // Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. 1918. № 16. См. также: СУ. 1918. № 18. ст. 263. Этот закон его публикаторы в Собрании узаконений 26 января (8 февраля) 1918 г. произвольно напечатали под новым и юридически некорректным заголовком — «об отделении церкви от государства и школы от церкви».

[6] Постановление Народного комиссариата юстиции РСФСР [от 24 августа 1918 г.] о порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви (инструкция) // Известия ВЦИК. 1918. № 186. См. также: СУ. 1918. № 62. ст. 685.

для иного имущества — 2-х месячный). Его пунктами 4-15 регламентировались условия передачи и использования культовой недвижимости, в т. ч. вновь сооружаемых храмов и молитвенных домов, — по соглашениям, заключаемым по типовой («нормальной») форме местными совдепами с т. н. двадцатками из числа местных жителей одного вероисповедания.

Вопрос об упразднении «народных святынь» — о закрытии городских и сельских храмов, кроме домовых, войсковых и т. п. не приходских церквей, — из законодательной «повестки дня» политически дальнозорких вождей большевизма исключался.[7]

В период работы Собора, точнее — к осени 1918 года, почти полностью сложилась многоступенчатая административная вертикаль советских органов во главе со ВЦИК и СНК как законодательными и высшими исполнительно-распорядительными инстанциями (на подконтрольных большевикам территориях). При Наркомюсте и Наркомпросвете завершалось формирование «ликвидационных» или «церковных» отделов, в т. ч. на губернском, областном, уездном и городском уровнях, по воплощению в жизнь Декрета и иных нормативных актов.

4. В период 1-й сессии и 1-й межсессионный период Собор решительно отказался от диалога с руководством большевиков, не считая двух обращений, — 2 (15) ноября и 8 (21) ноября — к их московскому штабу и состоявшегося тогда же единственного контакта с ним особой делегации для примирения враждующих сторон.

Дипломатические усилия Собора, пожалуй, могли бы быть направлены еще в начальной фазе революции, начиная с восстановления патриаршества, т. е. после 21 ноября (4 декабря), на миротворческие переговоры с новой властью. По нашему мнению основная причина отказа от диалога заключалась в политически недальновидном представлении большинства соборных делегатов о кратковременности власти совдепов (в которых «первую скрипку» играла партия большевиков).

В 1918 году имели место три непосредственных контакта соборных делегаций с СНК:

27 марта и 19 апреля — переговоры первой делегации, сформированной 18 марта и прекратившей свое существование через месяц, в связи с окончанием 2-й сессии;

30 августа — единственная встреча второй делегации, сформированной 24 августа и сложившей свои полномочия к окончанию 3-й сессии (для нее соборянами были утверждены тексты двух заявлений: соборное ходатайство от 26 августа передали в СНК в ходе указанной последней встречи; соборный протест от 6 сентября передали в СНК через канцелярию, т. к. в приеме представителям делегации было отказано).

Делегация при ВЦУ, сформированная в конце апреля и продолжившая свою по сути канцелярскую работу после закрытия 3-й сессии, вела с СНК только официальную переписку.

Действительным посредником между Собором и СНК выступал авторитетный член Собора Н. Д. Кузнецов — он вел обширную деловую переписку со ВЦИК, СНК и народными комиссариатами, находясь в постоянной рабочей связи с управделами СНК В. Д. Бонч-Бруевичем.

Первый церковно-государственный диалог на высшем уровне — в виде переговоров полномочных от имени Собора мирян и трех представителей народных комиссариатов, — состоялся только через два месяца после обнародования Декрета (т. е.

[7] Первыми Конституциями РСФСР [от 10 июля 1918 г. и от 11 мая 1925 г.] декларировалось даже *право религиозной пропаганды*, которое в 1929 году де-юре было «модифицировано» в *свободу религиозных исповеданий*: «В целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести, церковь отделяется от государства и школа от церкви, а *свобода религиозных исповеданий* и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» (статья 4 Конституции РСФСР 1925 года в новой редакции, утвержденной 18 мая 1929 г. постановлением XIV Всероссийского Съезда Советов). Вопрос о ликвидации храмов на «правовых» основаниях (ввиду отсутствия духовенства, невосполнимого сокращения численности т. н. двадцаток, особых коллективных ходатайств «трудящихся масс» по перепрофилированию культовых зданий и т. д.) будет решаться гражданскими властями позже и, де-факто, известными репрессивно-политическими методами.

формального старта реквизиционной кампании) и только через пять месяцев после октябрьского государственного переворота. Однако, ни одно из соборных обращений, в т. ч. заявлений и ходатайств соборных делегаций к центральной гражданской власти, не имело положительного исхода.

5. В научно-доктринальном плане актуален вопрос о правомочности рассмотренных нами соборных занятий и, следовательно, легитимности соответствующих экстренных решений как деяний Собора в собственном смысле слова.

Для законности состава Собора требовалось «присутствие в заседании не менее трети всего числа членов Собора» (пункт 113 Устава Собора от 10 (23) августа 1917 г.). При выбытии из первоначального состава Собора (567 человек) его делегатов кворум автоматически снижался: для 1-й сессии правомочный минимум — около 188-ми человек, для 2-й сессии — около 180-ти человек, для 3-й сессии — около 152-х человек.

В Уставе Собора отсутствовала норма о необходимом минимуме участия епархиальных архиереев в общих занятиях Собора и Совещаний епископов. Но канонический (церковно-правовой) авторитет любых соборных постановлений, особенно основополагающих в церковной жизни, тем выше, чем большим числом архиереев они «санкционированы». Подготовленный Предсоборным Советом (62-мя членами, включая 12 архиереев и 9 клириков) и утвержденный Святейшим Синодом (5-ю архиереями и 4-мя клириками) Устав Собора как временный регламент подлежал пересмотру самим Собором, но его синодальная редакция осталась в силе.[8]

Представляется не вполне обоснованной и юридически несостоятельной норма об очень низком кворуме в одну треть в сочетании с нормой о простом большинстве голосов в пользу того или иного коллегиального (соборного) решения. При известных условиях мнение всего 17 или чуть более процентов от общего числа полномочных представителей коллегиального органа, т. е. подавляющего меньшинства, становится решающим. Т. о., легитимность соборных постановлений при самой минимальной явке делегатов зимой-весной 1918 года заведомо обеспечивалась бы лишь 91-м голосом из 545-ти общего числа голосов, а летом-осенью того же года — 77-ю из 458-ми.

Несмотря на низкую «послеоктябрьскую» дисциплину посещений, правомочность соборных заседаний 1-й сессии (в отличие от 2-й и 3-й) не вызывает сомнений.

В период 2-й сессии, до 26 января (8 февраля) включительно, первые пять заседаний прибывших на Собор малочисленных делегатов не были правомочными и их коллегиальные решения доктринально следует считать постановлениями частных совещаний членов Собора, но не легитимными соборными деяниями. Для всех иных заседаний 2-й сессии необходимый кворум в 1/3 имелся, но ни один из девяти чрезвычайных актов 2-й сессии не рассматривался в наличном составе хотя бы половины членов Собора (т. е. 273-х из 545-ти человек). Кроме того, хронологически первые четыре постановления — 22 января (4 февраля), 25 января (7 февраля), 27 января и 18 марта — приняты при участии меньшинства епархиальных епископов.

Из чрезвычайных актов 3-й сессии первые три акта от 24 и 26 августа и от 3 сентября — законные соборные деяния (кворум в 1/3 имелся), однако максимальный порог явки тогда не составил 38 процентов членов Собора (т. е. был менее 175-ти из 458-ми человек). Три позднейших акта — от 6, 12 и 20 сентября — постановления частных совещаний членов Собора (кворум отсутствовал). На всех одиннадцати экстренных занятиях, непосредственно относящихся к изданию шести упомянутых актов 3-й сессии, участвовало менее половины епархиальных епископов.

Таким образом, в 1918 году при рассмотрении, в т. ч. постатейном, и вынесении всех 15-ти экстренных соборных решений большинство соборных делегатов

[8] См. Определение Синода № 4969 по *проекту* Устава Всероссийского Поместного Собора в кн.: Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 1 (Кн.1). Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и определения Собора. М., 2012. С. 83. Из текста определения явствует, что Устав Собора признан в качестве «руководственных правил для Собора впредь до окончательного решения на Соборе вопроса об Уставе Собора».

отсутствовало, причем на 10-ти из 15-ти занятий отсутствовало большинство епархиальных епископов — наиболее авторитетных членов Собора по должности. Необходимый кворум имелся при (правомочном) вынесении только 10-ти из 15-ти чрезвычайных актов, следовательно, 5 из 15-ти актов не были легитимными соборными деяниями по процедурным основаниям (см. ниже они отмечены звездочкой — *).

6. От имени Собора в 1918 году выпущено 15 чрезвычайных или экстренных актов в связи с защитой имущественных интересов Церкви,[9] а именно:

постановление об одобрении патриаршего послания об «анафематствовании» гонителей православной веры и Церкви — 22 января (4 февраля)*; два обращения к всероссийской пастве — 25 января (7 февраля)* и 27 января (9 февраля) — с воззваниями о защите церковного достояния и обличением антицерковной политики новой власти;

три «правилодательных» определения — 18 апреля, 19 апреля и 12 сентября* — «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь», «О мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни» и «Об охране церковных святынь от кощунственного захвата и поругания»;

три постановления о создании особых комиссий — 28 марта (24 августа — переформирована), 4 апреля и 3 сентября — о комиссии о гонениях, комиссии о мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни (т. н. комиссии по борьбе с большевизмом в Церкви) и комиссии для разработки мер по имущественно-правовой защите Церкви;

четыре постановления о формировании специальных делегаций в СНК, в т. ч. о делегировании ВЦУ полномочий по созданию при ВЦУ делегации на постоянной основе, — 18 марта[10], 20 апреля, 24 августа и 20 сентября*;

два постановления с обращениями, адресованными в СНК, — 26 августа и 6 сентября* — утверждены тексты соборных заявлений в СНК.

7. Дискуссионным остается вопрос о практической необходимости сохранения, начиная с самых первых дней 2-й сессии, механизма соборной (на деле — теоретической) работы, тем более при объективной невозможности присутствия большинства епископата и большинства иных делегатов на Соборе и, кроме того, при формальной неправомочности 5-ти из 15-ти, т. е. одной трети экстренных заседаний.

В 1918 году народные комиссары имели все основания возражать против легитимности соответствующих чрезвычайных соборных решений. В тех критических условиях, когда приоритетной и совершенно неотложной стала задача нормализации государственно-церковных отношений, канонически приемлемым и оптимальным мог бы быть формат внесоборной работы — оперативной подготовки, принятия и гипотетически возможной реализации чрезвычайных управленческих решений на уровне ВЦУ в лице Священного Синода и Высшего Церковного Совета (функционировал с 1 (14) февраля 1918 года).[11]

---

[9] Единственный экстренный акт по тому же предмету издан в 1917 году — постановление от 5 (18) декабря о поручении Святейшему Синоду обеспечить синодальными лицами и епархиальными властями принятие мер по предъявлению гражданских исков о возвращении реквизируемых капиталов, иного захватываемого церковного имущества и о возмещении убытков. См. определение Священного Синода [от 18 (31) декабря 1917 г.] по поводу положений Декрета о земле [от 26 октября (8 ноября) 1917 г.], касающихся передачи монастырских и церковных земель в распоряжение волостных земельных комитетов и уездных советов (ЦВ. 1918. № 1. С. 5).

[10] При этом 12 марта Собор принял к сведению решение Епископского совещания о дополнении формулы анафемы следующими словами (в чинопоследовании Торжества Православия): «Глаголющим хульныя и ложныя на святую веру нашу и Церковь, *возстающим на святыя храмы и обители, посягающим на церковное достояние*, поношающим же и убивающим священники Господни и ревнители веры отеческия, анафема (трижды)».

[11] Одно из таких знаменательных и первых управленческих решений ВЦУ — Постановление Патриарха и Священного Синода № 65 [от 28 февраля 1918 г.] о деятельности церковно-административного аппарата в условиях новой государственной власти (Акты Святейшего Тихона,

Источники и литература

1. Газета Временного рабочего и крестьянского правительства. 1918.

2. Известия ВЦИК. 1918.

3. СУ = Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства. 1918.

4. ЦВ = Церковный вестник. 1917, 1918.

5. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.

6. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Деяния. [1-82, 104-106, 116-119] М. 1918. Книги 1-10. — То же (под загл.) Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — Репр. воспр. изд. 1918 г. — Т. 1-6 [Деяния 1-82]. — М., 1994-1996; Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. — Т. 7-11 [Деяния 83-170]. — М., 1999-2000.

7. Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг./ Сост. Н. А. Кривошеева. М. 2009.

8. Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957.

9. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов. Т. 1. Кн. 1; Кн. 2. Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012.

10. Конституция (основной закон) Российской Социалистической Федеративной Советской Республики. М., 1918; М., 1929.

11. Отделение Церкви от государства и школы от Церкви в Советской России. Октябрь 1917-1918 г. Сборник документов / Отв. ред. прот. Владимир Воробьев, отв. сост. Л. Б. Милякова. М., 2016.

12. Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. В 4 вып. М., 1918. — Репр. воспр. изд. 1918 г. — М., 1994.

13. «Приспело время подвига...»: Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. о начале гонений на Церковь / Сост., автор статьи Н. А. Кривошеева. М. 2012.

14. Протоколы заседаний Совета народных комиссаров РСФСР. Ноябрь 1917 — Март 1918 гг. М. 2006.

15. Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, Ч. 1: Деятельность Русской Православной Церкви. М., 2014.

Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти . 1917-1943 гг. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 96-99).

Иеродиакон Иоанн (Галумов)

СТАНОВЛЕНИЕ ЕПИСКОПА КИПРИАНА (ШНИТНИКОВА) В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ПЕРИОД РЕКТОРСТВА ЕПИСКОПА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)

В данном докладе будет разобрана биография викария Русской Церкви Карельской епархии — епископа Киприана (Шнитникова). Современных исследований о нем никогда не проводилось, а доклады, которые когда-либо были опубликованы, затрагивают лишь его миссионерско-просветительскую деятельность на севере государства. Но особо любопытным эпизодом из жизни владыки Киприана является период его обучения в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии. Познакомившись и сблизившись здесь с молодым ректором — епископом Сергием (Страгородским), он весь остаток своей жизни проведет рядом с ним. И, несмотря на огромные дарования и перспективу остаться в Академии в качестве преподавателя, он, будучи молодым иеромонахом, отправится вслед за своим наставником и во многом преуспеет.

«Бывают такие могучие, такие сильные личности, которые невольно приковывают к себе внимание и наглядно показывают, чего может достигнуть человек, воодушевленный глубоким чувством веры. Это наилучшим образом убеждает всякого человека, что «жив Господь и жива душа» человека. К таким могучим личностям принадлежал и покойный епископ Киприан, просветитель Карелии»[1] — так начинает свой некролог, посвященный годовщине смерти еп. Киприана Григорий Васильевич Прохоров. Г. Прохоров также учился в Санкт-Петербургской Духовной Академии, а после ее окончания был оставлен в ней в качестве секретаря, а затем помощником инспектора и преподаватель. А с 1913 года — редактор газеты «Церковный вестник».

Алексей Яковлевич Шнитников родился 16 января 1879 года и провел свое детство в небогатой семье г. Осташкова на самом берегу озера Селигера. Семья Якова Шнитникова насчитывала 7 детей и главе семейства приходилось заниматься рыболовством. Но средств этих было недостаточно, чтобы дать детям должное образование и он отдает трех своих сыновей — Михаила, Якова и Алексея в приходское, а затем и в городское училище. Родители очень хорошо постарались в христианском воспитании детей: постоянно водили их в храм, соблюдали пост и проводили дни в постоянной молитве. А поступить в духовную школу Алексею удалось благодаря интересному случаю. Во время всенощного бдения, местный протоиерей Иоанн Салтыков увидел, с каким воодушевлением Алексей прочитал шестопсалмие. Тот предложил родителям хотя бы одного из сыновей отдать для получения духовного образования. И отец выставил сыновей в один ряд и предложил священнику самому выбрать кандидата. Выбор пал на Алексея. И он был неслучаен.[2]

В духовное училище Алексей поступил сразу во второй класс и учился блестяще. Затем следовало обучение в тверской семинарии. Там он учился также хорошо, как и в училище, и так же, как и там, был вскоре освобожден от платы за право учения. Особенною любовию пользовался он со стороны ректора семинарии — архимандрита Василия. На каникулах Алексей занимался чтением литературы и написанием сочинений, а в праздничные дни неопустительно ходил в храм и молился, по словам свидетелей, большую часть службы на коленях. По окончании семинарии Алексей

Иоанн (Галумов), иеродиакон — СПбДА, магистратура, 1 курс.

[1] См.: Памяти Преосвященного Киприана // Церковный вестник. 1915. № 24 С. 726.

[2] См.: Там же. С. 728.

получил за свои сочинения премию в размере 100 рублей, которую он всю целиком выслал своим родителям. Как и училище Алексей закончил семинарию первым студентом и был послан на казенный счет в Санкт-Петербургскую Духовную Академию.[3]

В Академию Алексей Шнитников поступил с уже вполне сложившимися взглядами и убеждениями. В Академии Он еще больше укрепился в своих навыках и воззрениях. В Академию он поступил вторым по разрядному списку студентом, но окончил ее первым. Это был степенный, серьезный, и даже суровый студент, который всегда держался особняком от товарищей. Он никогда не принимал участия в развлечениях, не любил студенческих разговоров, светского и веселого характера. Но он не отказывался от разговоров религиозного характера. Любопытно, что он с большим осуждением относился ко всем, кто расходился созданным им идеалом студента Духовной Академии. Держась в стороне от товарищей, студент Шнитников тяготился возложенными на него обязанностями курсового старосты, которых красиво называли «деканами» и уже на первом курсе отказался от этой должности. Он тяготился и обществом светски настроенных товарищей. Все свободное время от богослужений и занятий он проводил во 2 –ой аудитории, слабо освещавшейся старинной свечей. Однажды А. Шнитников вмешался в чуждую для него жизнь студенчества .Студенты ежегодно устраивали один или два вечера, на которые они приглашали своих светских знакомых. Вечера эти проходили очень оживленно и желающих попасть на них было множество. Но в один год митрополит Антоний (Вадковский) запретил приглашать студентам на этот вечер лиц противоположного пола. Тогда многие студенты решили написать владыке Антонию петицию — протест. Но, державшийся в Академии определенных взглядов Алексей Шнитников, склонив на свою сторону несколько человек, выступил с письменным протестом («Синдесмос») против постановления общестуденческой сходки. [4]

Таким же верным самому себе оставался он и во время каникул. Он почти все время оставался дома за чтением и выходил домой только в церковь. Особенно любил он находившийся недалеко от дома Житенный Смоленский мужской монастырь, где он прислуживал в алтаре и говорил пламенные речи, причем всегда экспромтом. Готовый принять монашество, он постепенно настраивал в этом своих родителей. Сначала он поведал им о своей мечте построить где-нибудь в лесу хижину и проводить там все время в молитве. Поступил он в Академию в 1900 году. А уже в 1902 году, возратившись с летних каникул, Алексей дает прошение на постриг (при чем родители были против этого). И уже 28 сентября 1902 года студент 3-го курса Академии принял постриг с именем Киприан. Клобук он принял от ректора Академии — преосвященнейшего Сергия (Страгородского). С этого момента вся жизнь молодого монаха Киприана вплоть до его архиерейской деятельности будет связана с владыкой Сергием. Через три дня, 1 октября 1902 года, монах Киприан был рукоположен в сан иеродиакона. Родители, получив телеграмму прочитали: «Миром Господу помолимся. Иеродиакон Киприан». Возложив на плечи молодого монаха мантию, преосвященный Сергий взял его под свое непосредственное руководство. С тех пор он не расставался со своим духовным сыном, близким ему помощником в святительских трудах и собратом по служению на ниве Христовой. Ежедневно их можно было увидеть рядом на клиросе академического храма, либо на прогулке по дорожкам Митрополичьего сада. Владыке ректору было, о чем поделиться младшему собрату, хотя владыке Сергию было на тот момент всего лишь 35 лет.[5]

В апреле 1903 года умирает мама иеродиакона Киприана. Присутствуя на ее похоронах, молодой монах удивляет всех собравшихся своей глубокой назидательной речью, в которой в частности было сказано: «Позволь мне выполнить свое желание, о котором ты, может быть, и не мечтала при жизни: дерзаю нарушить твой гробовой покой и здесь, у твоего нового жилища, сложить свое неискусное слово из тех

[3] См.: Там же. С. 729.

[4] См.: Памяти Преосвященного Киприана//Церковный вестник . 1915. № 25. С. 766.

[5] Там же. С. 766.

благовонных цветов, которые ты старалась насадить и возрастить в моем сердце, сплести тебе этот надгробный венок…».[6]

На последнем году своего обучения в Академии монах Киприан принял пресвитерский сан. Особо интересна кандидатская работа о Киприана. Она посвящена теме «Православно-каноническое понятие о Церкви». Задачей своей работы о. Киприан ставил дать догматические предпосылки канонического построения Церкви, а затем подробную схему церковного строя, вытекающего из этих посылок. Причем исходным пунктом его сочинения было положение: «Каноническое однородно с нравственным и чуждо правому». [7]

В июне 1904, года иеромонах Киприан блестяще заканчивает курс в качестве лучшего студента. Он оставлен профессорским стипендиатом на кафедре церковного права и полностью отдает себя науке. Журналы Заседания Совета Академии за 1904 год об этом пишут так: «Слушали: донесение комиссии, обсуждавшей вопрос об избрании окончивших курс воспитанников для оставления при Академии на годичный срок в качестве приготовляющихся к занятию преподавательской вакансии, о том, что ею рекомендуется Совету из числа окончивших ныне курс воспитанников кандидатами для оставления при Академии в качестве профессорских стипендиатов: иеромонаха Киприана (Шнитникова) и Александра Федорова. Постановили: Оставить в качестве профессорских стипендиатов на один год кандидатов богословия иеромонаха Киприана (Шнитникова) и Федорова Александра. Первого при кафедре церковного права, а второго при кафедре гомилетики.»[8]

Рецензировавший кандидатскую диссертацию о. Киприана иеромонах Михаил, признавший в авторе сильную и критическую мысль, так пишет о данной работе: «Мы считаем работу о. Киприана многообещающей попыткой первого научного построения каноники в восточном ее понимании. Зародыши этого построения дали славянофилы, но они не дали системы, да и учеными их считать нельзя. Пока автор дал лишь канву своей работы, но мы уже имеем возможность представить, как много он может построить на заложенном основании. Если бы автор по каким-либо соображениям отказался продолжать свою работу, это было бы преступлением, а мы считаем своим долгом усиленно просить Совет дать о. Киприану удобные условия для продолжения труда, оставив его профессорским стипендиатом. Мы знаем, что значительная часть его работы уже сделана, так что в течении года он сможет сделать почти все, для чего ему необходимо ученое пособие академической и публичной библиотеки. Степени кандидата и денежной награды сочинение о. Киприана более чем заслуживает. Это прекрасная магистерская диссертация. Тем желательнее, чтобы, если не вся эта работа в течении стипендиатского года почти доведенная им до конца, то хотя бы часть увидела свет».[9]

Но менее чем через год молодому иеромонаху пришлось оставить Академию и работу над своей диссертацией. Связано это было с назначением на Финляндскую кафедру (…) ка постоянного архиерея в сан архиепископа владыку Сергия. Ученик отправился вслед за своим учителем. И здесь, на Карельской земле, с в сердце молодого иеромонаха загорелось желанием заниматься просветительской и миссионерской деятельностью. Боролся он с лютеранами в этих землях. Он быстро освоил финский язык, создавал просветительские братства, образовательные учреждения, русскую учительскую семинарию, ездил по разным окрестным селам и уездам. «Почему свидетели об Иисусе из финнов терпят гонения и трудятся в далеких чуждых странах, и ни один из них не попытается исполнить заповедь Иисуса о спасении бессмертных душ наших русских братьев?» — пишет о. Киприан.[10]

---

[6] См.: Памяти Преосвященного Киприана// Церковный вестник. 1915. № 24. С. 728.

[7] См.: Там же. С. 766.

[8] См.: Журналы заседаний совета Академии за 1903/4 год. 1904 . С. 165.

[9] См.: Памяти Преосвященного Киприана // Церковный вестник.1915. № 25. С. 767.

[10] Цит. По: *Киприан (Шнитников), иером.* Панфинская пропаганда в Русской Карелии// Миссионерское обозрение. 1907. № 3. С. 386.

И в течении такой миссионерской активной деятельности отца Киприана уже в 1913 году стал вопрос об учреждении викарианства Финляндской митрополии. Епископом Сердобольским был избран, по настоянию владыки Сергия, архимандрит Киприан. И 10 марта 1913 года в Петербурге в Исаакиевском соборе состоялась его архиерейская хиротония. Совершил ее митрополит Санкт-Петербургский Владимир (Богоявленский). На ней присутствовали патриарх Антиохийский Григорий IV и митрополит Триполийский Александр. Слово при вручении епископского жезла новому архиерею держал архиепископ Сергий. Он благословил свое духовное чадо на новый путь, напомнив, что Царствие Божие человек может в других сердцах только своей кровью, то есть самоотвержением, подвигами, нервами и уничижением.[11]

Однако архиеерействовал епископ Киприан недолго. Уже в июне 1914 года он скончался. Отпевали его 19 июня в Санкт-Петербурге Благовещенской церкви архиерейского подворья. Божественную Литургию и чин отпевания совершали три архиерея. Возглавил — архиепископ Сергий. Погребен епископ Киприан был на Валааме.

Личность владыки Киприана очень многосторонняя. Прожил он очень короткую жизнь, но она была была в буквальном смысле насыщена событиями. Несомненно, важную роль сыграло именно обучение будущего архипастыря в Академии Санкт-Петербурга и особенно — его тесное общение с владыкой Сергием (Страгородским). Очевидно, что именно из-за владыки Сергия молодой монах отказывается от перспективной преподавательской карьеры и выбирает не самую благодарную деятельность в качестве миссионера. Но для человека, державшегося замкнутого, почти отчужденного от любого светского общества образа жизни, дружба с таким духовником, наставником, старшим братом и помощником во многом стала бы визитной карточкой для защиты Церкви в приближающееся годы лихолетия Церкви и всей страны.

Источники и литература

1. Журналы заседаний совета Академии за 1903/4 год. 1904.
2. Миссионерское обозрение. 1907. № 3.
3. Прибавления к «Церковным ведомостям». 1913 г. 1913 г. № 12.
4. Церковный вестник. 1915. № 24.
5. Церковный вестник. 1915. № 25.

[11] См.: Речь Высокопреосвященнейшего Сергия, архиепископа Финляндского, при вручении жезла новопоставленному епископу Киприану 10 марта 1913 года в Исаакиевском соборе// Прибавления к «Церковным ведомостям». 1913 г. 1913 г. № 12. С. 518-521.

И. Г. Горбунов

ЯПОНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ПОД РУКОВОДСТВОМ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ (ТИХОМИРОВА)

В последнее время наблюдается повышенный интерес к истории Русской православной Миссии в Японии. Однако вызван он, в основном, личностью святителя Николая Японского и его деятельностью, что вполне обоснованно. У многих людей зачастую складывается ошибочное мнение, что история Японской Православной Церкви заканчивается вместе с окончанием земной жизни её основателя. Однако сам святой Николай, приложив колоссальные труды к основанию и жизнеспособности духовной миссии понимал, что сделанное им пусть и великое дело, есть только начало труда, основную часть которого ещё только предстояло совершить в будущем.

Проф. Мицуо Наганава в своей статье о личности митрополита Сергия приводит печальную статистику православной общины на момент смерти архиепископа Николая, по которой, если вычесть из 35 000 православных японцев стариков, женщин и детей, останется всего около 5000 православных имеющих экономическую способность[1]. Святитель Николай осознавал реальное положение Японской Православной Церкви, именно поэтому долгие годы он так остро переживал за то, что не было достойного преемника, который сумел бы добросовестно продолжать дело христианизации Японии. Из дневников архиепископа Николая мы можем увидеть с какой скорбью и душевной болью он пишет об этом: *«Чем Ты утешил меня, Господи? Не зришь ли моих вечных страданий, что нет у меня ни единого доброго помощника ни по какой части? … Боже, что же это за мучение! Вечно быть одному, вечно быть бесприютному на Твоем деле!»*[2]

Однако со временем такой помощник нашелся. Им стал епископ Сергий (Тихомиров), будущий митрополит Токийский и Японский. Определение митрополита Сергия в Японию воистину было Божьим ответом на молитвы равноапостольного Николая о достойном преемнике, поскольку трудно представить лучшего кандидата на пост будущего главы Японской Церкви. Имея блестящее образование и множество талантов, из которых наиболее важной была способность к изучению языков, он полностью выучил японский язык всего за год и также полностью подготовился к управлению Духовной Миссией за последующие три года, ведь именно столько времени прошло от момента его приезда до кончины святителя Николая.

Примечательно, что верующие японцы сами желали видеть своим главой владыку Сергия. Сохранилось их прошение Святейшему Синоду с добавлением: *«Считаем великой радостию и счастием, если благословением Вашего Святейшества удовлетворено будет наше искреннее желание»*[3]

Вступление преосвященного Сергия на пост управляющего Духовной Миссией сразу же принесло добрые плоды. Владыка активно принялся улучшать качество миссии со стороны просвещения и богословской науки. С 1913 года в дополнение

Иван Григорьевич Горбунов, чтец — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

[1] *Мицуо Наганава.* Жизнь и детельность митрополита Сергия (Тихомирова) в Японии /Православие на Дальнем Востоке. Памяти святителя Николая, Апостола Японии (1836-1912). Выпуск 2. Изд. Санкт-Петербургского университета. СПб., 1996. С. 102.

[2] Дневники святого Николая Японского: в 5 т. /Сост. К. Накамура. Т. 3. — СПб.: Гиперион, 2004. — 896 с. // С. 123.

[3] РГИА, ф. 796, д. 1004, С.2.

к уже имеющейся обширной периодике[4] он учредил новый научно-богословский журнал «Сэйкё: ситё» («Православная мысль»), преимущественно ориентированный на катехизаторов и священнослужителей, с целью повышения уровня их образования[5], а также расширил Токийскую духовную семинарию, открыв её филиал в Осака.

Однако независимо от хорошей подготовленности митрополита Сергия, Японская Православная Церковь в своей дальнейшей судьбе переживала тяжелейшие испытания. Первым ударом стала Октябрьская революция 1917 года, последствия которой напрямую отразились на жизни Японской Церкви. Финансовая помощь из России прекратилась и Духовная Миссия находилась в состоянии крайней нищеты, поскольку именно из России поступали основные средства на её содержание. Например, за 1907 год из России на содержание Японской Церкви было пожертвовано 93, 930 рублей, тогда как пожертвования самих японцев составили 4204 рубля. При сравнении сумма японских пожертвований равна 4% от суммы пожертвований российских[6]. Таким образом, если святитель Николай Японский занимался сбором средств для расширения и укрепления Миссии, то преосвященный Сергий отчаянно искал средства для того, чтобы хоть каким-то образом предотвратить скорый конец её существования. В это непростое время владыке Сергию пришлось пойти на крайние меры и совсем закрыть духовную семинарию, которую больше не на что было содержать. Чтобы добыть денег, владыка вынужден был уехать на Дальний Восток России, где он сам собирал средства словно нищий, странствуя из города в город. Печальными последствиями этого финансового кризиса стали массовые уходы японских священников и катехизаторов с мест своего служения[7].

Вторым ударом стало Великое Землетрясение в Канто, случившееся 1 сентября 1923 года. От него погибло более 700 тысяч человек, пострадало 4 миллиона, а материальный ущерб превышал затраты Японии в русско-японской войне в 5 раз[8]. Все помещения духовной миссии в Японии были разрушены, включая главную святыню и символ японского православия — собор Воскресения Христова в Токио. Горе это усугублялось ещё и злорадством со стороны противников Церкви. Митрополит Сергий в своих воспоминаниях от 8-го сентября 1923 года пишет: «*“Сгорел собор” — с горем говорю я. Но, увы, к счастью не член Посольства, мне отвечает: “Так и быть должно: нет России — нет и собора”,* [9]- и другое — *“Пережил и наш собор и “трус” … и “огнь” … пережил улюлюканье врагов: “Посмотрим, как-то вы восстановитесь без России” … “Пока еще не поздно, полуразвалины взрываем динамитом бесплатно: после — платить будете”*»[10]

Однако, несмотря на размах случившегося бедствия, потеря кафедрального собора и полное разрушение зданий миссии стало отправной точкой перехода Японской Православной Церкви от периода созревания к зрелости. Именно после этих трагических событий японские верующие доказали жизнеспособность православной общины и немногим более чем за 3 года отстроили заново Собор Воскресения Христова всем миром, собрав 135 000 иен. Это событие лучше любых слов свидетельствует о крепости православной Церкви в Японии. Особенно примечательно то, что и собрали такие

---

[4] Например журналы: «Скромность», «Духовное море», «Православная беседа», «Нива». Более подробно см.: Э. Б. Саблина. История Японской Православной Церкви и ее основатель архиепископ Николай. М.-СПб, 2006. С. 80 (прим. автора).

[5] Православный Благовестник. 1914, март. Т. 1. № 3. С. 183.

[6] Православный Благовестник. 1908, февраль, т. 1, № 3, С. 106.

[7] *Мицуо Наганава.* Жизнь и детельность митрополита Сергия (Тихомирова) в Японии /Православие на Дальнем Востоке. Памяти святителя Николая, Апостола Японии (1836-1912). Выпуск 2. Изд. Санкт-Петербургского университета. СПб., 1996. С. 103.

[8] См.: *свящ. Дмитрий Агеев.* Предисловие к публикации воспоминаний архиепископа Сергия (Тихомирова) «Освящение Воскресенского кафедрального собора в Токио». Церковь и время, № 2 (75) 2016. С. 99.

[9] *Сергий (Тихомиров), архиепископ Японский.* Освящение Воскресенского кафедрального собора в Токио. Церковь и время, № 2 (75) 2016. С. 119.

[10] Там же. С. 132.

жертвы лишь «чудом Божьим», как говорит об этом сам владыка, поскольку по его статистике ежегодный средний расход в 44, 356 иен несет довольно малочисленная община: «*А кто «они», эти плательщики? Сколько их? По статистике, православных японцев, рассеянных всюду (и в Америке, и в Москве, и т. д.) 38 665 человек. Но оседло живущих, посещающих церковь, говеющих, несущих все церковные расходы — только 15 772*»[11] Вспоминая статистику подведенную проф. Мицуо Наганава и уже упомянутую выше, платежеспособными из всего зарегистрированного числа верующих являются только 5 тысяч человек, но если бы была возможность произвести подсчёт христиан имеющих экономическую способность из 15 772 верующих, указанных владыкой Сергием, то возможно мы увидели бы довольно низкое количество верующих, действительно оплачивавших содержание Японской Церкви. В воспоминаниях митрополита Сергия (Тихомирова) встречается немало сюжетов, посвященных жертвователям. Есть там история о старушке японке собравшей 50 иен копейками, т. е. 5000 копеек с 1000 домов. «Велик ее подвиг. Ее 50 иен дороже 500 000 иен перед Богом»[12] — с особой теплотой пишет владыка Сергий. Из всего этого мы видим, что Церковь, основанная равноапостольным Николаем Японским, повторяла судьбу раннехристианской общины, т. е. продолжала жить и развиваться несмотря на колоссальные трудности.

Дальнейшая судьба Японской Церкви не была легкой отчасти благодаря обретения ею относительной самостоятельности. В 1931 году, когда архиепископ Сергий становится митрополитом Токийским и всея Японии, на церковном Соборе уже поднимаются вопросы о независимости Японской Церкви и избрании своих епископов из японцев[13], что в 1939 году приводит к принятию японским парламентом «Закона о религиозных организациях», согласно которому каждой японской организации следовало пройти регистрацию в Министерстве просвещения для получения статуса юридического лица, при том, что регистрацию давали только японцам.

Таким образом, владыка Сергий как иностранец не мог более возглавлять должность главы Японской Церкви. Он передал временное управление Японской Церковью достойному кандидату на пост будущего епископа — протоиерею Арсению Ивасаве в 1940 году[14]. В этом же году Японская Церковь прекращает отношения с Русской Православной Церковью, ввиду порабощения последней советской властью, и переходит в ведение РПЦЗ. Вторым предполагаемым кандидатом на пост будущего главы Японской Церкви был архимандрит Николай Оно. Именно он становится епископом Токийским и Японским 18 июня 1941 года. Однако первоначально сами японцы не принимали первого епископа из своего народа. Известен случай, когда по наречении во епископа преосвященный Николай отправился служить Пасхальное богослужение и не смог попасть в кафедральный собор, поскольку его двери были заперты японскими верующими[15]. Со временем он был принят японцами как законный и полномочный предстоятель Японской Церкви и позднее просил разрешения у владыки Сергия на выход их РПЦЗ, вернув таким образом Японскую Церковь в ведение Московского Патриархата[16].

Митрополит Сергий продолжал жить в Японии и духовно окормлять свою паству вплоть до 1945 года, пока японские власти не взяли владыку под стражу из-за подозрения в шпионаже на Советский Союз. Владыка пробыл в заключении 40 дней и, выйдя на свободу, скончался, испортив здоровье в заточении.

Японская Православная Церковь в период между кончиной двух её главных иерархов — равноапостольного Николая и высокопреосвященнейшего Сергия пережила

---

[11] Там же. С. 158.

[12] Там же. С. 154.

[13] Более подробно см.: *Э. Б. Саблина.* История Японской Православной Церкви и ее основатель архиепископ Николай. М.-СПб, 2006. С. 142.

[14] ГАРФ, ф.1661, оп.1, д.13, С. 195.

[15] *Суханова Н. А.* Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003. С. 44.

[16] Там же. С. 48.

второе рождение. Она восстала после полного разрушения и обновилась не только своей формой, но и содержимым, ибо многие верующие не только из мирян, но из клириков не выдержали трудностей и ушли из православной общины. Все эти трудности лежащие на плечах самих верующих, закалили их общину и позволили обрести независимость, которая привела к расколу — отстранению митрополита Сергия (Тихомирова) и верующих, приверженных своему архипастырю. Вместе с тем стало возможным поставить во главе Церкви первого епископа из японцев — преосвященного Николая (Оно), усилиями которого Японская Церковь вновь возвратилась под юрисдикцию Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. /Сост. К. Накамура. Т. 3. — СПб.: Гиперион, 2004.
2. *Мицуо Наганава.* Жизнь и детельность митрополита Сергия (Тихомирова) в Японии /Православие на Дальнем Востоке. Памяти святителя Николая, Апостола Японии (1836-1912). Выпуск 2. Изд. Санкт-Петербургского университета. СПб., 1996.
3. РГИА, ф. 796, д. 1004, С.2.
4. *Э.Б. Саблина.* История Японской Православной Церкви и ее основатель архиепископ Николай. М.-Спб., 2006.
5. Православный Благовестник. 1914, март. Т. 1. № 3.
6. Православный Благовестник. 1908, февраль, т. 1, № 3.
7. *Свящ. Дмитрий Агеев.* Предисловие к публикации воспоминаний архиепископа Сергия (Тихомирова) «Освящение Воскресенского кафедрального собора в Токио». Церковь и время, № 2 (75) 2016.
8. *Сергий (Тихомиров), архиепископ Японский.* Освящение Воскресенского кафедрального собора в Токио. Церковь и время, № 2 (75) 2016. С. 119.
9. *Суханова Н.А.* Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. Москва, Издательство храма святой мученицы Татианы, 2003.

А. П. Ершов

СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО СВЯЩЕННИКА ВАСИЛИЯ ШИШОВА

В рамках работы историко-архивной группы Пермской Духовной семинарии по сбору и систематизации материалов, касающихся священников Пермской епархии, пострадавших в годы гонений на Церковь, в минувшем году был проведен ряд исследований на базе материалов Пермского архива новейшей истории (ПермГАСПИ). Мне пришлось работать с материалами коллективного дела по обвинению протоиерея Василия Шишова (Шишова Василия Ивановича) и Васильева Дмитрия Васильевича (за номером 7679).

Целью нашей работы было: выявить особенности обвинения священника, учитывая во внимание временной контекст, по материалам указанного дела.

Исследование состояло из двух частей: работы с архивными данными (т. е. изучения самого документа) и анализа полученных данных.

В деле содержатся личные данные на протоиерея Василия Шишова. Шишов Василий Иванович родился 25 июня 1870, в г. Перми в семье священника. О нем известно, что он окончил в 1892 году Пермскую Духовную семинарию. 25 августа 1925 г. отец Василий был впервые арестован по подозрению в контрреволюционной деятельности, однако отпущен за недоказанностью обвинения 23 октября 1925.

На момент второго его ареста 10-го сентября 1937 г. он служил в с. Брюхово Еловского района. Местом его служения была Георгиевская церковь с. Брюхово.

В деле содержатся сведения о родственниках священника. В анкете, заполненной после ареста, указаны: жена Марфа Васильевна Колосских, дочь Вера Вагина — певица, сын Михаил 11-ти лет и дочь Валентина 2-х лет.

При работе с материалами архивно-следственного дела мы обратили внимание на изменение нумерации страниц, что может свидетельствовать о переработке материалов дела группой следователей Пермского ГО НКВД. В 1937 г. в Перми было инспирировано крупное дело по обвинению верующих — мирян и священников в создании подпольной антисоветской повстанческой организации, которой было присвоено название «Общество трудового духовенства»[1] и всесоюзный статус. То есть, уже на стадии расследования дело получило значение «образца» союзного значения. Руководство по расследованию этого дела в Перми осуществлял следователь из Свердловска — Дмитриев. По заданию Дмитриева группа пермских «оперативников» во главе со следователем Мозжериным искусственно создала ряд организаций «повстанческого», «диверсионно-вредительского», «националистического» и «фашистского типа», объединив верующих разных направлений («тихоновцев», «сергиан», «обновленцев», «григорианцев», «старообрядцев») из числа военнослужащих 9-го строительного батальона и служителей пермских храмов (всего 37 человек). Расследование по делу «Общества трудового духовенства» проводилось в период с весны 1937 г. до 25-го августа 1937 г. Почти все обвиняемые были приговорены к «Высшей мере наказания» и расстреляны 31 августа 1937 г. (Место их упокоения до сих пор неизвестно).

А в продолжение расследования о «дочерних» организациях «Общества трудового духовенства» и «Религиозно-политического центра» в Перми и Свердловске

Алексей Павлович Ершов — Пермская ДС, бакалавриат, 1 курс.

[1] *Дегтярева М., Дегтярева Н.* Оглядываясь на тридцать седьмой // Логос. Научно-богословский вестник / Пермская Духовная семинария. Пермь, 2017.

был организован ряд дополнительных расследований с вовлечением духовенства и мирян. В эту «волну» попало и дело священника Василия Шишова.

Дело начинается с протокола допроса некого Восторцева Афанасия Георгиевича. Востроцев дает признательные показания в том, что он по предложению Свердловского епископа канонического подчинения Петра Савельева с июня 1936 года якобы был «руководителем контр-революционной, фашисткой, повстанческой группировки». Целью ее, по версии следствия, была подготовка «вооруженного восстания и борьба с советской властью». Задачей же самого Восторцева, по его «признанию», была «агитация среди духовенства и мирян, выявление наиболее отрицательно настроенных к власти лиц, а также поиск оружия». Далее в протоколе от лица Афанасия Восторцева указываются лица, будто бы «завербованные» им в «организацию», всего 14 человек, и среди них отец Василий Шишов. По словам Востроцева, «группа существовала формально, между членами группировки не было взаимодействия, а их участие в к. р деятельности было крайне ничтожным»[2].

Сама личность священника Восторцева крайне неоднозначна, в деле он упоминается всего один раз. Обвиняемый Шишов описывает их встречу следующим образом: «Ко мне в храме подошел незнакомый человек и спросил вы батюшка где служите я рассказал, он представился и сказал что тоже священник и прибыл по делам, затем ушел»[3] (здесь и ниже с сохранением орфографии источника, *А. Е.*). Отец Василий предположил, «…что Восторцев узнал его фамилию прежде чем явиться через священника Самарина». Эта встреча была единственной и говорить о участии обвиняемого Василия Шишова в «контрреволюционной группировке» невозможно. Мы не можем с достоверностью судить и о том, что было целью прихода Восторцева? Была ли это попытка найти единомышленников из числа священников, не одобряющих политику ВКП(б) в отношении Церкви, или попытка «вербовки», или «выявление лиц настроенных враждебно к советской власти» по заданию НКВД? К сожалению, мы не располагаем материалами о дальнейшей судьбе Афанасия Восторцева.

Отца Василия арестовали 10 сентября 1937 по обвинению «в к. р деятельности»[4]. Вслед за ним был арестован и председатель церковного совета — Дмитриий Васильевич Васильев, как было указано в деле, «бывший стражник», «активно проводившего агитацию против вступления в колхоз»[5].

Другие лица, проходившие по делу в качестве свидетелей (их было четверо), дают показания против них. Так одна женщина на вопрос: «*Что известно о к. р деятельности попа Шишова?*» отвечала: *«Знаю его давно, говорит, что работать в праздники грешно. Колхозники праздников не соблюдают, Богу молиться не хотят, а это есть величайший грех. Колхозы верующих отвращают от церкви, в колхозы вступать грешно.*[6]

По словам свидетелей, привлеченных следствием, Васильев вел «активную антиколхозную компанию» и утверждал, что *«в колхозы вступать грешно», «вступать в колхозы это значит забыть Бога», «колхозники работают день и ночь и сидят голодные»* и сам при этом отказывался вступать в колхоз, сказав: *«В колхоз не пойду».*[7]

Мы не знаем из «первых уст», какова была позиция священника по отношению к коллективизации. Возможно, он, действительно, не одобрял форсированных темпов колхозного строительства с 1929 г. и принудительного вовлечения крестьян в колхозы. Важно, что следствию удалось найти людей, согласившихся дать против него показания.

Отличительной особенностью данного дела является отсутствие очных ставок, Обвиняемым так же не были зачитаны показания свидетелей. Приведем выдержку из уголовного дела:

---

[2] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 3.
[3] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 35.
[4] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 49.
[5] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 30.
[6] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 8.
[7] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 21.

На вопрос: «*Следствию известно о том что вы среди населения вели к. р агитацию*», последовал ответ отца Василия: *«Агитацию против колхозников не вел»*. На это следователь, проводивший допрос, резюмировал: *«Вы показываете ложно, следсвтие требует от вас правдивых показаний»*.[8]

Добиться признательных показаний от священника следователям так и не удалось. Однако на основании показаний «свидетелей» Шишова Василия Ивановича обвили в «участии в *ликвидированной* к. р фашитско-повстанчиской организации церковников», ставивших будто бы своей целью «свержение советской власти путем вооруженного восстания» под руководством «Уральского повстанческого штаба» в Свердловске. Дополнительным было обвинение в том, что он «проводил среди населения повседневную пропаганду направленную на дискриминацию «колхозных строительств» и занимался «подпольной адвокатурой»[9].

По итогам проведенного «расследования» отца Василия Шишова приговорили к 10 годам «исправительно-трудовых лагерей», считая срок с 10 октября 1937 г. Дмитрия Васильевича Василева так же признали виновным и определили для него меру наказания 10 лет трудового лагеря.

В 1939 и 1956 гг. в Перми и в Свердловске были проведениы два внутренних расследования НКВД по фактам злоупотреблений в ходе следственных процессов 1937 г., в том числе по делу «Общества трудового духовенства». Следователи: Дмитриев, Мозжерин, Ветошкин, Поносов, Демченко и др. привлекались к следствию в качестве обвиняемых. Часть из них была приговорена к «Высшей мере наказания» за массовую фальсификацию следственных дел; часть — уволена из НКВД без права восстановления.

Согласно указу Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах о восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30-40-х и начала 50-х годов, оба они были реабилитированы 31 сентября 1989 года.

Источники и литература

1. *Дегтярева М., Дегтярева Н.* Оглядываясь на тридцать седьмой // Логос. Научно-богословский вестник / Пермская Духовная семинария. Пермь, 2017.
2. Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАНИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 6791.

[8] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791. Л. 38,43.
[9] Дело священника Василия Шишова (1937) // ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д.6791; Л. 49.

И. С. Кумарев

ПРОСЛАВЛЕНИЕ СВЯТЫХ ИННОКЕНТИЯ И НИКОЛАЯ, НОВОМУЧЕНИКОВ НОВОСИБИРСКИХ

Священномученики Николай Ермолов и Иннокентий Кикин, пресвитеры Новосибирские, просияли в Сибирской земле вместе с другими святыми из числа новомучеников и исповедников Российских. В Новосибирской Митрополии почитают новомучеников. В подготовке к докладу были использованы материалы статьи протоиерея Виталия Бочкарева, воспоминания сына святого Николая — Сергея, собранные протоиереем Игорем Затолокиным, а также архивные материалы.

Протоиерей Николай Алексеевич Ермолов родился 11 ноября 1874 года в селе Секретарка Борисо-Глебской волости Бугульминского уезда Самарской губернии. Его отец был псаломщиком. Николай Ермолов окончил Самарскую Духовную Семинарию в 1897 году. У него было еще 4 брата, и довольно удивительно, что псаломщику Алексею Ермолову удалось дать всем пяти сыновьям хорошее образование [1, с. 20].

После семинарии Николай прослужил три года псаломщиком и законоучителем в Бугульме. В это время он женился на Ольге Ивановне Похвалинской и был рукоположен во иерея и назначен на приход в Сибирь. У него родились дочь Нина и три сына: Серафим, Владимир и Сергей.

В 1919 году, после отступления войск Колчака, о. Николай уехал из села Бойково вместе с семьей на восток. В конце ноября семья Ермоловых достигла Новониколаевска [3, Л. 5–5 об., 53–54, 56].

Вот что вспоминает об этом Сергей Николаевич Ермолов, сын священномученика Николая:

«Причиной нашего отъезда из села Байки Уфимской губернии стали бои между белой и красной армией вблизи нашего села. Летом 1919 года в село вошёл отряд красного командира Азина и учинил расправу. Приговорённые к расстрелу упросили Азина исповедоваться перед смертью. Был приглашен мой отец — священник Николай Алексеевич Ермолов». [2, с. 10]

Отец Николай был отправлен на служение в село Ордынское в 1925 году [1, с. 21].

Первый раз отца Николая взяли под стражу в 1920 году. Причина отцу Николаю была непонятна, но на допросе много лет спустя 15 сентября 1937 года он понял, что арест связан с Колыванским восстанием.

Сын святого вспоминает об этом: «В сентябре к нашему дому подъехали на тарантасе и двое верхом на лошадях. Были военные, зашли в дом, сделали обыск. Не нашли ничего. Военный объявил, что папа арестован и должен собираться. Увезли как большого преступника. Папа потом рассказывал, что в Новосибирске сразу поместили в тюремный госпиталь. В нём он пробыл всё время, пока не освободили весной 1921 года.» [2, с. 11]

Полгода продержали отца Николая в заключении. Пока глава семейства пребывал в заточении, его семья питалась хлебом и водой. Матушка Ольга меняла рукоделие на продукты. Воспоминаний самого отца Николая о периоде до тридцатых годов почти нет. [2, с. 12]

Священника после освобождения обязали выплатить налог в центнер мяса, которого конечно у Ермоловых не было. Т. к. отец Николай не смог сдать столько мяса, его снова отправили в тюрьму, где продержали два месяца [1, с. 22].

Илья Сергеевич Кумарев — Новосибирская ДС, бакалавриат, 3 курс.

Иннокений Кикин родился 12 февраля 1878 года в селе Ушковском (Ушково-Чумаково) Каинского уезда Томской губернии в семье протоиерея Арсения Ивановича Кикина. Поступил в Томскую духовную семинарию. По окончании семинарии Иннокентий Арсеньевич Кикин с 1900 года служит псаломщиком, а с 1902 года назначен учителем классов для подготовки к поступлению Томского Духовного Училища. В 1910 году Иннокентий Кикин был возведен в сан иерея. После рукоположения его назначили настоятелем в село Нижне-Каменское Барнаульского уезда. Храм был небольшой по тем временам: 1612 душ человек, считая женщин и детей; выплаты от прихожан служителям (священнику и псаломщику) также были небольшими: 480 рублей в год плюс пожертвования с треб. Отец Иннокентий понимал, что начальное образование — необходимое условие для развития жизни села, поэтому он создает церковно-приходскую школу [1, с. 22–24].

По воспоминаниям потомков жителей села Нижне-Каменка, отец Иннокентий имел авторитет и любовь прихожан. В голодный 1919 год, когда жители испытывали недостаток в самом необходимом, отец Иннокентий закупил хлеб — 1661 пуд на церковные деньги. В конечном итоге отец Иннокентий частично возвратил деньги в церковную кассу — но продавал этот хлеб крестьянам, но по значительно меньшей цене, т. к. сам закупал оптом.

В августе 1919 года, по свидетельствам правнуков прихожан Нижне-Каменской церкви, отец Иннокентий убедил командира колчаковского отряда Конокотина не проводить карательную акцию. Это подтверждается протоколом допроса от 19 августа 1937 года. [3, 65 об.–66 об.]

В 1922 году начались аресты в Сибири. К этому времени отец Николай остался один — жена и двое детей упокоились [1, с. 24]. В начале 30-х годов в связи с начавшейся коллективизацией начался массовый арест духовенства. В 5-м благочинии, которое возглавлял протоиерей Николай Ермолов, были арестованы некоторые священники. Но это была только первая волна.

Следующий этап гонений пришелся на 1937 год: арестовали архиепископа Новосибирского Сергия (Василькова) и еще других начальствующих иерархов Сибири, главным образом Новосибирска. Всем им вменялось в вину руководство и участие в «Сибирском церковно-монархическом центре», который якобы имел связь с иностранной разведкой и белоэмигрантскими организациями. Обвиняемые по этому делу 25 июля 1937 года тройкой УНКВД были приговорены к расстрелу. Они приняли мученическую кончину 29 июля. В это же время арестовывали низшее духовенство.

Теперь по делу «Сибирского церковно-монархического центра» и его отделений проходил 101 человек. Каждому задавали вопрос: «Архиепископа Василькова знаете?» и, как только слышали утвердительный ответ, обвиняли всякого священника во взрывах на шахтах Кузбасса, создании террористических групп, подрывной деятельности на хлебозаготовках, отравлении скота. Ареста не избежал и отец семейства — гражданин Ермолов Николай Алексеевич, проживающий в селе Ордынском, 3. На следующий день арестовали священника Иннокентия Кикина.

В день ареста отца Иннокентия, 28 июля 1937 года, были предъявлено обвинение: «Я, временно исполняющий обязанности начальника Ордынского районного отделения НКВД сержант Госбезопасности Чуркин, рассмотрев следственный материал по делу и приняв во внимание, что граждане Ермолов Николай Алексеевич, Кикин Иннокентий Арсентьевич, Косырев Григорий Никитич и Павлов Евграфий Павлович достаточно изобличаются в том, что по обоюдному сговору между собой вели активную организованную контрреволюционную работу, группируя вокруг себя недовольные и кулацкие элементы. Широко распространяли среди населения контрреволюционную агитацию за поражение СССР в будущей войне, распространяли провокационные слухи о скором падении сов. власти. Формировали повстанческие элементы на случай войны для ослабления тыла внутри страны и организовывали диверсионные акты в колхозах». Заметим, что данный документ стоит в деле за номером 1, и непонятно какие следственные материалы рассмотрел сержант Чуркин.

Объявились свидетели, которые поведали, что заметили повышение активности деятельности церковников. Из-за этого многие колхозники стали ходить в церковь и из-за этого упала трудовая дисциплина — в субботу идут в храм, а не на работу. Кроме того, свидетели показали, что священник Григорий Косырев распространял контрреволюционные листовки. Одна копия такой листовки приводится в деле. Это обыкновенное церковное письмо прихожанина, в частности, в нем написано о почитании воскресного дня. Не получив хоть сколько-нибудь ценных данных от свидетелей, приступили к допросу обвиняемых [1, с. 28].

На допросе отца Иннокентия Кикин показал, что принадлежит «тихоновскому, староканоническому течению». Также отец Иннокентий признал, что с работами по ремонту храм просил о помощи мужчин-колхозников, чем отвлекал их от работы [3, Л. 65–67]. Ремонт прошел несмотря на то, что в списке уполномоченного есть постановление от 26 мая 1937 года (полгода назад) Запсибкрайисполкома о закрытии церкви в селе Нижне-Каменском, где служил отец Иннокентий. Несмотря на это в церкви продолжались богослужения, и летом сделали ремонт. Свой арест отец Иннокентий объяснил следователю тем, что без него легче отобрать у отремонтированную церковь, «так как теперь среди верующих не осталось человека, знающего законы». На вопрос следователя «Вы были против закрытия церкви?» — отец Иннокентий ответил: «Совершенно верно, я был против закрытия церкви. Я положил много сил для этого, я старался произвести ремонт и говорил своему церковному совету о том, что если придет из крайисполкома отношение о закрытии, то можно еще ходатайствовать перед ВЦИКом, ну а если из ВЦИКа придет [решение] о закрытии, то уже больше ходатайствовать не пред кем».

Дело затягивалось. Из Новосибирска торопили. Из отца Григория Косырева выбили признание о участии в повстанческой деятельности, но серьезной информации он дать не смог [1, с. 29].

Следствие расширило «доказательную базу» — были допрошены новые свидетели и арестанты. В результате появились «новые» сведения о том, что священник Ермолов на квартире старосты Худякова пророчил скорое падение советской власти, и что поэтому работать в колхозах не надо. К этому добавили умысел со стороны отца Николая поджечь мельницу и школу в окрестных селах [1, с. 30].

На повторном допросе 15 сентября по сфабрикованным показаниям заявил отец Николай: «Повстанческой контрреволюционной организации я никакой не знаю, и поэтому изобличающих свидетельских показаний в отношении меня быть не может, и прошу вызвать тех свидетелей, которые меня могут изобличить в контрреволюционной деятельности» [3, Л. 56].

18 сентября 1937 года отец Иннокентий Кикин также отрицал членство в какой-либо контрреволюционной организации и факт его вербовки Николаем Ермоловым. Обоим священникам по очереди устроили очную ставку со священником Григорием Косыревым. Конечно Иннокентий и Николай отрицали его показания. Косырев утверждал, что еще два года назад Ермолов якобы говорил ему о грядущей войне с Японией и что церковь должна встать на сторону Японии против большевиков, и для этого нужно объединиться в контрреволюционную организацию [3, Л. 81–82 об.].

В обвинительном заключении, составленном 27 июля 1937 года, все арестованные обвинялись в том, что, «имея непосредственную связь с руководителями контрреволюционного террористического шпионско-диверсионного центра церковников в Запсибкрае митрополитом Асташев-ским, архиепископом Васильковым и благочинным Аристовым, продолжительный период времени проводили в Ордынском районе контрреволюционную повстанческую и подрывную работу, которую возглавлял протоиерей-благочинный Ермолов…» [3, Л. 97–99].

Все обвиняемые были отправлены этапом в Новосибирск.

26 октября, в день празднования иконы Божией Матери «Иверская», протоиерей Николай Ермолов, священник Иннокентий Кикин и другие обвиняемые, приговоренные к высшей мере наказания, были расстреляны в Новосибирске [1, с. 31].

В 1958 году Новосибирская областная прокуратура по обращению Ольги Ивановны Ермоловой вынесла протест на Постановление Тройки УНКВД по ЗСК от 1 октября 1937 года по делу Ермолова Н. А. и других. Президиум Новосибирского областного суда 2 августа 1958 года протест прокурора удовлетворил и реабилитировал всех осужденных по данному делу. Тогда же матушка Ольга узнала о смерти мужа, но подлинную дату и причину смерти отца Николая она так и не выяснила до конца своих дней (Ольга Ивановна скончалась в 1972 году) [1, с. 32].

Протоиерей Николай Ермолов и священник Иннокентий Кикин не состояли в расколах и противоцерковных группировках, до дня ареста совершали священническое служение, в ходе следствия виновными в антигосударственной деятельности себя не признали. На допросах священномучениками Николаем и Иннокентием не были названы иные лица как совершители каких-либо противоправных деяний, то есть показания протоиерея Николая и священника Иннокентия не могли служить материалом для обвинения и не были причиной ареста, страданий или смерти других лиц.

Жизнь и мученическая смерть священномучеников новосибирских Николая и Иннокентия — свидетельство их верности Господу Иисусу Христу и Святому Православию. Протоиерей Виталий Бочкарев встретился с внуками отца Николая и скопировал две его фотографии, которые помещаются в качестве иллюстраций к данной статье.

В настоящее время в Новосибирской митрополии Служба святым священномученикам Николаю и Иннокентию, память которых празднуется 13/26 октября — в день их кончины, 10/23 июня — на Собор Сибирских Святых и в день празднования Собора Новомучеников и Исповедников Российских, совершается по общей минее. В Вознесенском кафедральном соборе поется тропарь священномученикам новосибирским, автором которого является священник Александр Матрук [1, с. 33].

Источники и литература

1. Богословский сборник Новосибирской епархии № 1. Новосибирск. Издательство Новосибирской епархии РПЦ, 2005.

2. Живоносный Источник. Журнал Юго-восточного благочиния Новосибирской епархии. № 1 (2). 2010 г.

3. Архив УФСБ РФ НСО. Д. 7649.

4. ГАНО. Ф. Д–159. Д. 149.

К. Н. Недосекин

РАЗРАБОТКА АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ РЕФОРМЫ ПО СОЗДАНИЮ МИТРОПОЛИЧЬИХ ОКРУГОВ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ В НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

Каноническое наследие Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. для нашей Церкви сложно переоценить. Многие из его решений обладают актуальностью и реализовываются именно в наши дни, как, например, административно-территориальная реформа.

Содержательное богатство Деяний Поместного Собора 1917-1918 гг. во многом обусловлено их общецерковной рецепцией и многолетней подготовкой. В работе нескольких Предсоборных присутствий приняли участие лучшие умы России: представители епископата, духовенства, мирян, ученого сословия. Поражает высоко научный, интеллектуальный, духовный и открытый уровень общецерковной дискуссии, что представляет значительную актуальность и интерес сегодня в свете инициированного Святейшим Патриархом Кириллом общецерковного обсуждения проектов документов разной направленности, готовящихся в рамках работы Межсоборного присутствия.

Для дальнейшего конструктивного развития проводимой ныне административно-территориальной реформы Церкви особую практическую важность представляет изучение ее предыстории, а именно: анализа предсоборной и соборной дискуссий начала XX столетия, связанных с подготовкой и проведением Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг., решения которого стали основой для сегодняшних преобразований.

В целом следует констатировать, что идея митрополий — явление не новое и придумано было далеко не в прошлом веке. Исторический процесс развития церковного управления всегда следовал простой логике: при количественном и территориальном развитии Церкви укрупнялись церковно-административные единицы. Поэтому в первые два века христианской истории модель церковного устроения значительно отличалась от эпохи Вселенских Соборов[1].

Начавшись еще во II ст., процесс организации церковно-административного деления на основании провинций, т. е. в соответствии с административно-территориальным устройством империи, в III в. приводит к появлению ряда территориальных укрупнений с самостоятельностью в управлении во главе с митрополитом (по имени главного города области — μητρόπολις), в которые входило несколько провинций или епархий[2]. Процесс формирования и развития института митрополий в Древней Церкви, в т. ч. церковная и государственная нормативно-правовая база по данному вопросу, обстоятельным образом рассмотрены в исследовании П. Гидулянова «Митрополиты в первые три века христианства»[3].

Константин Николаевич Недосекин, чтец — МДА, аспирантура.

[1] *Иларион (Троицкий), архим.* Живая жизнь. На Соборе: Почему необходимо восстановить патриаршество? (Речь на общем заседании церковного Собора 23 октября [1917 года] профессора Московской Духовной Академии архимандрита Илариона) // Богословский вестник 1917. Т. 2. № 10/11/12. — С. 419-425.

[2] Подр. см.: *Лебедев А. П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви: от времен апостольких до IX века. [Электронный ресурс] // Официальный сайт МДА. URL: https://www.mpda.ru/publ/text/77692.html (дата обращения: 10.02.2018 г.).

[3] *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. — М., 1905.

Общеизвестно, что Русская Церковь в начале своего исторического пути также была митрополией Константинопольского Патриархата. С увеличением числа епархий, а также обретением независимости от Константинополя, у нас в XVII-XVIII вв. неоднократно предпринимались попытки создания митрополий по образцу Греческой Церкви, однако все они остались лишь на проектно-теоретическом уровне[4].

Стремление к оптимизации епархиального управления вызвало в XIX веке богословскую дискуссию по данному вопросу. Проект по учреждению митрополичьих округов разработал митр. Филарет (Дроздов). Главным залогом успеха идеи, по мнению Святителя, является «братский характер (*отношений митрополита и епископов округа — авт.*), основанный на искреннем уважении и послушании младшего собрата к старшему и на столь же искреннем попечении старейшего собрата с младшим»[5].

В 1898 г. была переиздана отдельным сборником серия статей протоиерея А. М. Иванцова-Платонова «Письма о нашем церковном управлении». По мнению английского исследователя Дж. Каннингема, именно эта перепечатка «вызвала желание реформы Церкви, как в церковных, так и в светских кругах»[6]. Иванцов-Платонов предполагал децентрализацию высшего церковного управления путем распределения епархий Русской Церкви на семь округов, каждый из которых возглавлялся бы архиепископом. В рамках каждого округа решались бы вопросы местного значения, архиепископ же имел бы общее наблюдение и руководство над епископами своего округа. Автор был против дробления епархий на более мелкие, поскольку считал, что в этом случае «трудно будет сохранить какую-нибудь церковную централизацию в такой обширной стране как Россия. А централизация церковная, конечно в надлежащих пределах — без крайностей, все-таки необходима для правильного развития церковной жизни»[7].

Более основательно приступили к обсуждению данного вопроса уже в начале XX века — в рамках работы Предсоборного присутствия 1906 г., когда создание митрополичьих округов связывалось с необходимостью увеличения числа епархий, поскольку «число епархий не успевало за ростом населения и территории государства»[8]. Кстати, в данном обсуждении упоминалось, что настоящая тема разрабатывалась в качестве проекта при императоре Александре I — речь, скорее всего, именно о проекте свт. Филарета — но в Синодальном архиве данный текст не сохранился.

Большинство участников Присутствия высказывались за реконструкцию митрополичьей системы управления, так же, как и большинство архиереев ранее высказались положительно по данному вопросу. Основной предмет дискуссии составляла не столько сама идея создания митрополичьих округов, сколько — проблема ее реализации применительно к условиям современности.

Наиболее скептически к идее создания округов относились консерваторы, фактически продвигавшие инерцию идей бывшего обер-прокурора К. П. Победоносцева по максимальному сохранению и консервации имевшегося строя, так сказать, по принципу «это канонично, правильно, но сейчас не вполне целесообразно».

В частности, анализируя отзыв Нижегородского преосвященного, известный канонист профессор Н. С. Суворов отмечал, что несмотря на приведенные в отзыве каноны об «окружно-митрополитском управлении как об институте с канонической

---

[4] Подр. см.: *Покровский И.* Русские епархии в XVI-XIX вв., их открытие, состав и пределы. — Казань, 1897. — С. 42-386.

[5] *Филарет (Дроздов), свт.* Проект положения о церковном управлении областном // Филаретовский альманах. Вып. 2. — М., 2006. — С. 85. [Электронный ресурс] // Официальный сайт ПСТГУ. URL: http://pstgu.ru/download/1283631108.filaret.pdf. (дата обращения: 01.02.2018 г.).

[6] *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М., 2002. — С. 127.

[7] Цит. по: *Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы. — М., 2011. — С. 37.

[8] *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700 — 1917: в 2 ч. Ч. 1. // История Русской Церкви. Т. 8 — М., 1996. — С 263.

точки зрения желательном»[9], сами эти правила говорят, что распределение епархий по округам должно «следовать гражданскому делению страны, следовательно нужно применяться к условиям времени и места»[10]. Таким образом, получалось, что во всех уездах нужно было образовать отдельные епархии и соединять их в митрополичий округ, что, конечно, было весьма затруднительным делом.

При этом, проф. Суворов указывал и на возможные негативные тенденции политического характера, опасаясь что создание округов будет способствовать сепаратизму[11]. Наряду с этим, проф. Буткевич указывал на опасность догматико-литургического сепаратизма, т. е. усиления догматических и обрядовых отклонений на местах при создании митрополичьих округов, что могло бы угрожать духу церковного единства.

Против этого выступили профессора Заозерский и Завитневич, подчеркнув, что местные Соборы митрополий как раз и призваны будут заниматься урегулированием данных проблем[12]. Отмечалось, что Св. Синод не имеет таких средств к урегулированию сложной ситуации, какие смогут иметь местные Соборы: «своевременно местное течение направлено было бы в надлежащее русло не административными мерами, а братолюбным воздействием Соборов»[13].

Проф. МДА Н. А. Заозерский считал важным создание митрополичьих округов, потому что благодаря им можно собрать разрозненные церковные силы для борьбы с иноверием и вообще для лучшего осуществления стоящих перед Церковью задач. При учреждении округов последний предлагал не копировать греческое устройство, а сообразно с современными условиями создавать свое[14].

Большинство участников Присутствия понимали, что централизация власти препятствует соборности, и напротив при децентрализации могут возникнуть новые ее формы[15]. Напомним, что именно принцип «соборности» был главным при подготовке и проведении Собора. Центром общественного внимания и заботы совершенно точно была именно польза Церкви. Это касается как сторонников, так и противников патриаршества, создания митрополичьих округов и прочих важных реформ. Ключевым вопросом дискуссии были не сами по себе реформы, а восстановление канонически верного и оптимального строя в высшем церковном управлении, основанного на принципе соборности. Именно этот фактор был объединяющей и направляющей доминантой для всех полемистов.

Спустя более 10 лет с момента работы Присутствия, уже на заседаниях Поместного Собора архиеп. (впоследствии — митрополит, священномученик) Серафим (Чичагов) говорил: «Я убежден, что соборности епископов не будет без Поместных соборов и митрополичьих округов. Никакого возрождения церковной жизни не произойдет в епархиях, обособленных одна от другой. Высшая власть не в силах управлять одна, сосредоточивая все дела у себя в центре и с умножением епархий в особенности»[16].

В работе Собора наблюдаются два подхода к митрополичьим округам: согласно первому подходу, епархии объединялись в крупные округи лишь для лучшей координации их миссионерской и пастырской деятельности; согласно второму — каждый

---

[9] Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. № 1. 13.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I. — С. 431.

[10] Там же.

[11] Там же. — С. 440.

[12] Там же. — С. 441.

[13] Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. № 1. 13.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I. — С. 441.

[14] Там же. — С. 438.

[15] Там же.

[16] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 гг.: в 11 т. Т. 11. — М., 2000. — С. 200 — 201.

церковный округ выступал в качестве автономной административной церковной единицы, объединенной с другими округами в патриархат.

Логично, что в свете опасных революционных событий именно второй подход приобретал особое звучание. К примеру, еп. Охтенский Симон предлагал все очередные законопроекты отложить, чтобы успеть решить вопрос о митрополичьих округах: «Нас ждет разрозненность в церковной жизни и невозможность сноситься с центром. Каждая группа вынуждена будет жить и действовать сама по себе. Поэтому мы должны узаконить эту разрозненность отдельных церковных единиц. Нас всех ожидает мученичество. В первую голову мученичеству могут подвергнуться епископы. Мы должны позаботиться об увеличении числа епископов и, в первую очередь, поставить епископов по всем уездным городам...»[17]

Безусловно, далеко не все участники Собора были сторонниками создания округов. Говорилось, что ввиду политических и других обстоятельств у греков данный институт постепенно сошел на нет. На момент проведения Собора на всем православном Востоке митрополичьих округов как составных частей Поместных Церквей уже не было. Никогда не было их и в истории нашей Церкви. Соборянами вспоминались не удавшиеся на Соборах 1667 и 1681-1682 гг. попытки введения митрополичьих округов. Как и тогда, высказывались опасения, что с введением округов могут возникнуть «между архиереями распри и высоты, и в том несогласии и нестроении Святой Церкви преобидения, а от народа молвы и укоризны»[18].

Подвергалась критике и нормативно-правовая база реформы. Вот что по этому поводу отмечал митр. Арсений (Стадницкий): «Наука показывает, что одни каноны догматического характера как основные имеют постоянное значение и не подлежат изменению, а другие применялись только к местным условиям и в течение известного времени ... Что бы не говорили об округах, — это случайная форма церковного устройства»[19].

Как и в 1906-м звучали мысли о церковном и ином сепаратизме[20]. Создание дополнительных инстанций и усложнение бюрократической ситуации также были в числе контраргументов. «Зачем создавать лишние административные инстанции, ненужную власть. Говорят: Патриарху много дела, нужно часть передать на места, но вы создаете еще собственные органы власти в округах, вы не уничтожаете бюрократизма, а увеличиваете сначала делопроизводство в митрополичьих округах, а потом в Высшем церковном управлении»[21], — подчеркивал проф. Н. Д. Кузнецов.

Тем не менее, по итогам соборной дискуссии предложение Кузнецова принять миссионерско-пастырскую концепцию округов было отклонено. На предпоследнем заседании Собор постановил: «Считая отсутствие церковных округов одним из старых недочетов Русской Церкви, не раз сознаваемых и самим Соборами, а с другой стороны, принимая во внимание количество епархий, возглавленных Патриаршеством, и современное состояние государства, Священный собор в целях осуществления полного канонического устройства Русской Церкви, учреждает церковные округа, а самое количество округов и распределение епархий по округам поручает Высшему церковному совету»[22].

---

[17] Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. — М., 2000. — С. 244 — 245.

[18] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 гг.: в 11 т. Т. 11. — М., 2000. — С. 202.

[19] Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. — М., 2000. — С. 360.

[20] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 гг.: в 11 т. Т. 11. — М., 2000. — С. 211–212.

[21] Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. — М., 2000. — С. 353.

[22] Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 гг.: в 11 т. Т. 11. — М., 2000. — С. 216.

Как известно, общественно-политические события XX века не позволили реализовать данное решение. Это стало возможным уже в наши дни. Однако, следует помнить, что идея реформы носила не только административный характер, но и была попыткой распространить принцип соборности на отдельные территории. В первую очередь, настоящая идея предполагает максимальную ответственность со стороны епархий, проявляющуюся в активном общем участии в епархиальной и общецерковной жизни и епископата, и духовенства, и мирян. В этом смысле, то, насколько успешно данная реформа будет реализоваться сегодня и какие даст плоды, зависит от всех нас.

Источники и литература

1. *Иларион (Троицкий), архим.* Живая жизнь. На Соборе: Почему необходимо восстановить патриаршество? (Речь на общем заседании церковного Собора 23 октября [1917 года] профессора Московской Духовной Академии архимандрита Илариона) // Богословский вестник 1917. Т. 2. № 10/11/12.
2. *Лебедев А. П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви: от времен апостольских до IX века. [Электронный ресурс] // Официальный сайт МДА. URL: https://www.mpda.ru/publ/text/77692.html (дата обращения: 10.02.2018 г.)
3. *Гидулянов П.* Митрополиты в первые три века христианства. — М., 1905.
4. *Покровский И.* Русские епархии в XVI- XIX вв., их открытие, состав и пределы. — Казань, 1897.
5. *Филарет (Дроздов), свт.* Проект положения о церковном управлении областном // Филаретовский альманах. Вып. 2. — М., 2006. — С. 85. [Электронный ресурс] // Официальный сайт ПСТГУ. URL: http://pstgu.ru/download/1283631108.filaret.pdf (дата обращения: 01.02.2018).
6. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М., 2002.
7. *Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы. — М., 2011.
8. *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700 — 1917: в 2 ч. Ч. 1. // История Русской Церкви. Т. 8 — М., 1996.
9. Журналы заседаний II отдела Высочайше учрежденного Присутствия. № 1. 13.03.1906. // Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. I.
10. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: в 11 т. Т. 11. — М., 2000.
11. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия. — М., 2000.

А. А. Прокопьев

ХРУЩЕВСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ КАМПАНИЯ: ПРИЧИНЫ, ПРОВЕДЕНИЕ, ИТОГИ

Политика Н. С. Хрущева была направлена на переосмысление политики своего предшественника и развенчивания культа личности Сталина, что, безусловно, не могло обойти и вопрос взаимодействия с РПЦ. Таким образом, причиной гонений на Церковь при Хрущеве было его маниакальное стремление отхода от Сталинских порядков и переоценки его решений в вопросе религиозной политики. Второй причиной, по мнению О. В. Васильевой была «возросшая религиозность людей, вышедших из ГУЛАГа»[1], что не могло сыграть на руку атеистическому государству. Также одной из причин антирелигиозной кампании было стремление Хрущева контролировать экономическую и хозяйственную деятельность Церкви.

Первые мероприятия, антирелигиозной кампании, начались еще в 1954 г. с изданием постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения»[2].

В данном постановлении сообщалось о возросшей деятельности Церкви и ее влияния на общество, и, по сути, содержался призыв вернуть РПЦ в рамки довоенного положения, которое определялось постановлением СНК «О религиозных объединениях», принятым 8 апреля 1929 г.[3] После выхода этого постановления, в 1930-е гг., деятельность священника ограничивалась одним лишь совершением богослужения, он лишался всякой возможности хозяйственной или финансовой деятельности на приходе.

Смена религиозного курса Сталиным во второй половине 1940-х гг. обусловила ряд постановлений СНК, по которым Церкви предоставлялись новые права: прежде всего, ограниченное право юридического лица, а также разрешалось приобретение транспортных средств, покупка в собственность домов, новое строительство. СНК союзных республик обязывались помогать верующим с материально-техническим снабжением и выделением стройматериалов[4]. Именно эти постановления и требовали отменить в своем письме в ЦК КПСС от 5 марта 1959 г. секретарь ЦК КП Молдавии Д. Ткач и уполномоченный по республике Совета по делам РПЦ П. Роменский, что послужило поводом к полномасштабному началу антирелигиозной кампании.

Знаменитое выступление Хрущева на XX съезде КПСС(1956 г.) помогло ему окончательно утвердиться на своем посту, заручиться поддержкой верных сподвижников и начать проведение своей политики. Одним из важных ее вопросов был религиозный. В 1958 г. ЦК издает постановление «О недостатках научно-атеистической пропаганды»[5], в котором обязывает комсомольские, партийные и общественные организации усилить антирелигиозную пропаганду.

Артемий Андреевич Прокопьев, диакон — Екатеринодарская ДС, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Васильева О. В.* «Романтик Хрущев и его «церковная реформа», интервью журнал «Фома», 15.04.2014 г. //http://www.pravoslavie.ru/69978.html.

[2] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. — Т. 6. — М., 1971. — С. 502–505.

[3] Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 «О религиозных объединениях».

[4] Постановлениями Совета народных комиссаров от 22 августа 1945 года№ 2137–546 и 28 января 1946 года № 232–101.

[5] Записка № 39 Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды»: М. 12 09 1958 г.

Основой так называемой «церковной реформы» Хрущева стала принятие двух документов СНК СССР. Первый — «О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г., который призывал к восстановлению положения Церкви в соответствии с постановлением 1929 г. Второй — «Об усилении контроля за деятельностью Церкви»[6] 1961 г. отменял постановления СНК 1945–1946 гг. Реформу планировалось завершить к 1970 г. В своем выступлении по телевизору в 1961 г. Хрущев обещал в 1975 г. «показать по телевизору последнего попа». Это будет одна из мер по построению коммунизма в Советском государстве к 1980 г., о чем он амбициозно заявил на XXII съезде компартии.

Церковная реформа Хрущева сводилась к нескольким пунктам[7]:

1) коренная перестройка церковного управления, отстранение духовенства от административных, финансово-хозяйственных дел в религиозных объединениях, что подорвало бы авторитет служителей культа в глазах верующих;

2) восстановление права управления религиозными объединениями органами, выбранными из числа самих верующих;

3) перекрытие всех каналов благотворительной деятельности Церкви, которые ранее широко использовались для привлечения новых групп верующих;

4) ликвидация льгот для церковнослужителей в отношении подоходного налога, обложение их как некооперированных кустарей, прекращение государственного социального обслуживания гражданского персонала Церкви, снятие профсоюзного обслуживания.

Этот пункт заслуживает отдельного внимания, так как касается не только священнослужителей, но и обычных верующих граждан, которые работали в церкви. С 1961 г. все работающие в церкви перестают считаться работниками и по факту становятся тунеядцами. Какое было отношение к безработному населению во времена «оттепели» думается всем известно и какова была опасность такого решения для многих граждан СССР также.

5) ограждение детей от влияния религии. Фактически это решение приводило к формальному лишению родительских прав тех родителей, которые были заподозрены в религиозности.

6) перевод служителей культа на твердые оклады, ограничение материальных стимулов духовенства, что снизило бы его активность. Под этим пунктом хорошо замаскировывалось вмешательство государства в церковную казну с целью пополнения собственного бюджета, несмотря на то, что по декрету СНК РСФСР от 23 января 1918 г. Церковь была полностью отделена от государства[8].

Помимо перечисленных постановлений экономического характера, было еще одно давление финансовой направленности: вышел запрет о продаже свечей по ценам более высоким, чем они приобретались в свечных мастерских. Это было серьезным ударом по доходам и бюджету церковных приходов, так как приобретение свечей в епархиальных свечных мастерских стало убыточным для храмов, что привело, в свою очередь, к закрытию мастерских[9]. Местные органы власти вмешивались и в вопросы установления цен на свечи и церковную утварь непосредственно в храмах.

Кампанию Хрущева против религии принято называть «бескровными репрессиями». Методы борьбы с Церковью отличались от времен становления Советского государства. Большое внимание было уделено атеистической пропаганде и научному обоснованию пережитков религиозного общества.

В 1964 г. на базе академии наук создается Институт научного атеизма, основными задачами которого были: критика идеологии и деятельности религиозных

---

[6] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 302. Л. 2-2 об.

[7] *Васильева О. В.* «Романтик Хрущев и его «церковная реформа», интервью журнал «Фома», 15.04.2014 г. //http://www.pravoslavie.ru/69978.html.

[8] Совет Народных Комиссаров. Декрет от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

[9] *Цыпин В., прот.* История РПЦ. М.: ПСТГУ, 2013. С. 379-380.

организаций в современных условиях, раскрытие модернистских тенденций религии и церкви; особенности борьбы науки и религии на современном этапе, критика социально-нравственной доктрины религии и Церкви, раскрытие непримиримости коммунистического и религиозного понимания цели и смысла жизни, моральной оценки и ответственности, отношения к труду, общественному долгу, семье, женщине и т. д.; изучения степени и характера религиозности населения, психологии современного верующего путем конкретных социальных исследований, разработка предпосылок и путей полного преодоления религии в нашей стране, действенных форм и методов атеистического воспитания трудящихся; исследование тенденции в развитии религиозной идеологии и религиозной организации в капиталистических странах[10].

Хрущевские гонения на Церковь, хоть и не несли за собой потери человеческих жизней напрямую, но косвенно являлись причиной многих загубленных жизней.

Итогами антирелигиозной политики Хрущева стало закрытие практически половины из действующих и открытых в послевоенное время храмов. В 1960 г. на территории СССР находилось 13 008 православных храмов, а к 1970 г. осталось только 7338, было закрыто 32 православных монастыря, количество духовных семинарий сокращено с 8 до 3, сократилось количество обучающихся в духовных школах, что впоследствии привело к такой проблеме как нехватка кадров.

Эпоха хрущевских гонений на Церковь, если так можно выразиться, была в большой степени не количественной, а качественной. Важно было не истребить Церковь, а заставить ее саморазрушиться, показать обществу отсталость религии и ее регрессирующую силу для строящегося коммунистического общества. Но Церковь, выстоявшая в годы сталинских репрессий, сумела пережить и хрущевские гонения, не уронив своего лица и продемонстрировав всем в очередной раз, что никакими человеческими усилиями ее не разрушить.

Показательна позиция самой РПЦ в годы хрущевских гонений. Выступая на международной конференции общественности за разоружение, проходившей в Московском Кремле 16 февраля 1960 г., святейший патриарх Алексий I (Симанский) обратился к присутствующим с речью, в которой говорил об особой роли РПЦ в истории России. Вот отрывки из этой речи: «Как свидетельствует история, Русская Церковь есть та самая Церковь, которая на заре русской государственности содействовала устроению гражданского порядка на Руси… Это та самая Церковь, которая в период удельного раздробления Русской земли помогала объединению Руси в одно целое, отстаивая значение Москвы как единственного церковного и гражданского средоточия Русской земли… Это она служила опорой Русскому государству в борьбе против иноземных захватчиков в годы Смутного времени и в Отечественную войну 1812 года. И она же оставалась вместе с народом во время последней мировой войны, всеми мерами способствуя нашей победе и достижению мира…»[11]. В заключение святейший патриарх Алексий I произнес слова, которые, несомненно, услышал весь мир: «Церковь Христова, полагающая своей целью благо людей, от людей же испытывает нападки и порицания, и, тем не менее, она выполняет свой долг, призывая людей к миру и любви. Кроме того, в таком положении Церкви есть и много утешительного для верных ее членов, ибо что могут значить все усилия человеческого разума против христианства, если двухтысячелетняя история его говорит сама за себя, если все враждебные против нее выпады предвидел Сам Иисус Христос и дал обетование непоколебимости Церкви, сказав, что и врата адова не одолеют Церкви Его»[12].

---

[10] РГАСПИ ф. 606 Оп. 4. 1, л. 27-28.

[11] Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 3 (ЖМП). С. 33-35.

[12] Там же. С. 35.

Источники и литература

1. *Алексей Марченко, протоиерей.* Религиозная политика Советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2010.

2. *Васильева О. В.* «Романтик Хрущев и его «церковная реформа», интервью журнал «Фома»,15 04 2014 г. //http://www.pravoslavie.ru/69978.html.

3. *Владислав Цыпин, протоиерей.* История Русской Православной Церкви. 1917-1990. Учебник для православных духовных семинарий. М.: ПСТГУ, 2013.

4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 302. Л. 2-2 об.

5. Журнал Московской Патриархии. № 3 М., 1960.

6. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. — Т. 6. — М., 1971.

7. Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 «О религиозных объединениях».

8. Постановления Совета Народных Комиссаров от 22 августа 1945 года№ 2137–546 и 28 января 1946 года № 232–101.

9. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 606 Оп. 4. 1, Л. 27-28.

10. Совет Народных Комиссаров. Декрет от 23 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви».

11. *Шкаровский М. В.* РПЦ при Сталине и Хрущеве. Государсвенно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 гг. М.: Издательство Крутицкого подворья, 1999.

В. А. Суховецкий

ЖИЗНЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ в 20-30 г. XX в. (обзор фондов Исторического архива Омской области)

Отношения Церкви и государства с 1918 года регулировались советским законодательством. Православные общины вынуждены были исполнять требование светских властей для того что-бы иметь возможность совершать богослужения, духовно окормлять верующих. Декреты, распоряжения, инструкции государственных органов, ответная переписка, протоколы собраний верующих, заявления и другие документы стали основой формирования сначала дел православных обществ (приходов), а затем фондов различных архивов. Переписка с государственными органами сохранились разрознено по фондам различных организаций следившим за исполнением законодательства об отделении Церкви от государства.

Причин плохой сохранности документов на наш взгляд несколько: во-первых частый переход общин из патриаршей церкви к обновленцам и обратно, сопровождался уничтожением документов и переписки. Во-вторых, частая выемка переписки и документации следственными органами, в результате чего только малая часть этих бумаг сохранилась в следственных делах духовенства и церковнослужителей[1]. В третьих: при закрытии храмов все бумаги, а часто и вместе с иконами уничтожались. Как например был сожжен архив Никольского казачьего собора города Омска прямо в храме[2] В четвертых дела религиозных общин подвергались чистке при передаче в архив для высвобождения места для хранения других документов.

В результате документы непосредственно связанные с духовенством и храмами в 20-х 30-х годах отложились только в государственных архивах.

В нашей статье мы рассмотрим массив документов государственного Исторического архива Омской области (ГИАОО).

Список приходов и священнослужителей

Точный срез количества храмов и молитвенных домов, дает анализ метрических книг церквей[3], официально ведение которых было прекращено в начале 20 года. В некоторых храмах продолжали вести метрики для внутреннего пользования до 1930 года, в основном это церкви Тарского уезда[4].

Источником для уточнения приходского духовенства стали дела фонда Р-164[5]. На основании формальной переписки, заказов и требований на выдачу вина, церковной утвари, свечей удалось уточнить число действующих приходов Омской епархии[6] — 347 городских и приходских храмов. Храмы открытые до революции

Вячеслав Анатольевич Суховецкий, священник — Омская ДС, бакалавриат.

[1] В Омской области все следственные дела находятся в архивном управлении ФСБ по Омской области.

[2] Ф. 28 оп. 1 д. 364 л. 36.

[3] Ф. 16 описи 2, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 14.

[4] Метрические книги. Справочник-указатель по фондам исторического архива Омской области. Ч. 1. Омск, 2016 С. 234. 241, 245, 252.

[5] Ф. Р-164 оп. 1 Д. 9, 10, 14,15, 16.

[6] В состав Омской епархии входили: Тюкалинский, Тарский и Ишимский уезды Тобольской губ., Акмолинская и Семипалатинская области, Бийский округ Томской губ.

продолжали действовать и в 1920 году. Настоятели во многих храмах сменилось, только 15% священнослужителей осталось на приходах где они служили в 1914 году.

Еще одним источником сведений о духовенстве стали документы связанные с лишение избирательных прав в 1927 по 1933 годы. Списки и карточки обследования хозяйств отложились в фондах городских и сельских исполкомов.

Фонд Р-235 опись 7 документы по г. Омску и Омскому р-ну[7]. В деле «Списки подлежащих лишению избирательных прав священнослужителей»[8] имеется список духовенства. Аналогичные дела имеются в фондах каждого райисполкома области[9].

Исследуя дела на лишенных избирательных прав следует учитывать, что лишали права быть избранным и избирать всех священослужителей вне зависимости от того к какой религиозной организации они относились. Поэтому требуется дополнительные исследования для выяснения принадлежности к патриаршей церкви, обновленцам или сектантам.

«О свободе совести, церковных и религиозных обществах»

К особенностям Омского региона следует отнести отсутствие советской власти с лета 1918 по декабрь 1919 года. После восстановления советской власти в Омске начались активные мероприятия по реализации декрета «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января 1918 года.

При исследовании дел установлено, что исполнительные комитеты получал указания от НВКД. Часть документов секретной переписки сохранилась в фонде 27 опись 1 «Омский Губернский Исполнительный Комитет». В частности 11 сентября 1920 года была получена телеграмма из Отдела Управления НКВД за № 18118/280 «предлагаю Губисполкому вынести следующие постановления[10]: 1/ Омский Епархиальный Совет немедленно закрыть… 2/ Домовые церкви при учебных заведениях, местах заключения, больницах, богодельнях и других учреждениях закрыть на общих основаниях… 3/ Проведение указанных мероприятий возложить на Ликвидационную Комиссию по отделению церкви от государства и школы от церкви[11].»

В фонде 318 (1918-1927) представлены документы об использовании зданий монастырей[12], церковно-приходских школ, причтовых домов в селах.

Реакция сельских жителей на прекращение преподавания Закона Божьего, в целом была отрицательная. К примеру жители села Харино на требование убрать иконостас из бывшей школы-часовни заявили: «у нас школа только для того чтобы учились дети Богу молиться, да Бога не забывали»[13]. В другом деле районный отдел образования отчитываясь о зданиях для школ констатирует «…хотя в районе есть причтовые дома, занятые «российским духовенством», но освобождать их мирным путем нет возможности, а прибегать к помощи физической грубой силы рисковано. И так не весьма доброжелательно посматривают крестьяне на все наши начинания»[14].

Сохранилась инструкция для школьных учителей «методы антирелигиозной пропаганды в школах и детдомах»[15], где указывается на то что агитация самая важная задача в борьбе с религией.

Об изъятии церковных ценностей в Омском архиве сохранилось крайне мало дел. В фонде 27 имеются типографский экземпляр «Декрета об общегражданском

[7] Например следующие дела: ф. Р-235 оп.7 д. 3 д. 13. д. 20. д. 22. д. 24.
[8] Ф. Р-235 оп.7 д.8; Ф. Р-235 оп. 7 д. 60.
[9] Ф. Р-287; Р-476; Р-1051; Р-1328 и др.
[10] ф. 27 оп.1 д.3 л.195.
[11] Там же л.194 комиссия образована 25 октября 1920 г.
[12] Ф. 318 оп. 1 д. 779 л.13.
[13] Ф. 318 оп. 1 д. 266 л. 4.
[14] Ф. 318 оп. 1 д. 271 л. 4.
[15] Ф. 318 оп. 2 д. 428 л.39.

налоге для оказания помощи голодающим и на усиление средств по борьбе с эпидемиями», а так же экземпляр «Инструкции о порядке и предметах изъятия церковных ценностей находящихся в пользовании верующих»[16].

В фонде Р-150 в деле «Инструкция губернского исполкома, доклады, отчеты инструктора отдела Управления уисполкома[17]» имеются сведения об изъятых ценностях из церквей Омского уезда.

Документы надзора за соблюдением отделения церкви от государства

Фонд 32 опись 1 содержит документы касающиеся проведения государственной политики по отделению Церкви от государства в период с 1920 по 1923 годы. Дело 275 «Материалы об отделении церкви от государства и школы от церкви»[18], представляет собою сборник документов, циркуляров, распоряжений и инструкций по вопросам религиозных организаций. Регистрация религиозных организаций по Омской области началась 26 января 1923 года[19] еще до выхода в свет «Инструкции о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешения на созыв таковых. Изв. ВЦИК от 27 сентября 1923 г. № 92»[20]. Часто на местах происходило притеснения верующих, на которые исполком из-за жалоб вынужден был реагировать изданием своих распоряжений, как например: о незаконности взимания подушного налога с каждого члена общества в размере от 5 до 10 рублей или в виде принудительных работ за разрешение провести собрания по перерегистрации религиозных обществ[21]. В конце все вылилось в повторное направление на места «Инструкции народных Комиссаров Юстиции и Внутренних Дел по вопросам, связанным с проведением декрета об отделении церкви от государства. От 5 августа 1923 г.», текст которой сохранился в деле.

Дело 276 того же фонда «Переписка с продотделами уездными исполкомами учреждениями об исследовании молитвенных домов и церквей, по религиозным вопросам. Список религиозных общин» за 1923 г. содержит документы под грифом «совершено секретно» и «секретно» с указаниями исполнительной власти методов борьба с религией. В частности в письме Председателя Калачинского Уисполкома[22] о происходящей ныне борьбе между живо- и старо-церковниками. Между ими происходит острая борьба: первые не признают вторых, а вторые отвечают тем-же первым; та и другая церковь /т. е. живая и старая/ желают заполучить к себе как можно больше единомышленников; на этой почве между ними и происходят столкновения.

Калачинское церковное управление, желает, путем отобрания у приверженцев старой церкви ея молитвенных домов, свести на нет существование старой церкви. Если строго остаться на точке зрения закона, то надлежит быть беспристрастным к борьбе этих двух течений между живой и старой церкви. До тех пор, пока они в своей борьбе не выходят за рамки закона…»[23]

22 11 1923 г. Омское ОГПУ дало предписание адмотделу при ответе

на ходатайство протоиерея ОСТРОУМОВА[24] о разрешении созыва собрания, ходатайство по тактические соображениям удовлетворению не подлежит и его необходимо

[16] Ф. 27 оп. 1 д. 82.

[17] Ф. 150 Опись 1 дело 104.

[18] Ф. Р-32 оп. 1 д.275 1920 — 1923 гг.

[19] Там же л. 29.

[20] Там же л. 64.

[21] Там же л. 89.

[22] Уездного исполнительного комитета.

[23] Ф. Р-32 оп. 1 д. 276 лл. 164, 165.

[24] Остроумов Леонид Николаевич, протоиерей. Настоятель храма в честь Всех Святых на Казачьем кладбище г. Омска. Расстрелян в г. Тула в 1939 г.

отклонить под тем или иным предлогом благовидным предлогом, но отнюдь не ссылаясь на ответ ГОГПУ. Лучше всего если ГОУ до 2/XII сумеет не сказать заявителю ни да, ни нет.[25]

Фонд 33 дела 143 «Статистические сводки о количестве религиозный общин и групп в Омской губернии»[26] следует, что регистрация православных общин в 1923 году была завершена только в последний момент. В статистическом листке указано: всего православных общин зарегистрировано на март 85, в декабре 214. Резкое сокращение приходов по сравнению с 1920 годом связано с закрытием домовых храмов при учебных заведениях, тюрьмах, приютах, войсковых частях. Кроме этого большая часть Омской епархии оказалось вне территории Омской губернии и не подлежало подсчету.

Фонд 1334 опись 1 дело 4 Копии циркуляров Омскгубисполкома о религиозных обществах и сектах и переписка по этому вопросу. Включает в себя циркуляры Омского адмотдела направленные в адрес Тюкалинский адмотдел 1924-1925 годов, многие из которых не отложились в делах других фондов.

Фонд 1326 опись 1 дело 31. Переписка с религиозными общинами, списки членов общин и уставы. 1926 г.; дело 36. Общая переписка по религиозному вопросу списки членов общин уставы и заявления на 1926/1927 г.; дело 66. Переписка о Казачьем соборе.; дело 80. Переписка с окружными исполкомами и районами адмотделами о контроле за действительностью учреждений религиозных культов. 1929 г.; дело 81. Дело с перепиской о религиозных организациях. 1929 г.

Фонд 1051 опись 1 дело 6. Переписка о религиозных организациях Тарский Окружной Адмотдел; дело 22. Дело с секретной перепиской о религиозных организациях. г. Тара. 1926 г.; дело 25. Тарский адмотдел. Переписка о религиозных организациях. В данных делах сохранились уникальные рапорта с мест о чудотворных иконах.

Фонд 67 опись 1 дело 8 Надзор за соблюдением об отделении церкви от государства. 1929 — 1930 гг.

Фонд 235 опись 2 дело 1. Надзор за соблюдением религиозных обрядов, регистрации и учета религиозных обществ и групп верующих, священнослужителей. 28 октября 1929 по 23 сентября 1937 г. В деле содержатся различные документы, в том числе: циркуляр НКФ РСФСР 5.01.1930 г. № 195 «О налоговом обложении религиозных обществ и молитвенных зданий»[27].

Особый интерес представляет дело «Омский горсовет. Охрана революционного порядка, общественная безопасность и красная армия»[28]. В котором отложились документы за 1931 год, списки закрытых и действующих храмов в Омске и сельском районе с указанием их принадлежности.

Фонд 437 Содержит переписку с райисполкомами по вопросам культа с 1934 по 1937 года[29], статистические сведения о религиозных общинах Омской области за 1937 г.[30], протоколы заседаний областной комиссии по вопросам культов при президиуме Омского облисполкома с 3 ноября 1938 по 14 февраля 1939 г.[31], решения облисполкома, докладные записки Совета воинствующих безбожников и переписка с райисполкомами по вопросам культа 9 мая 1939 10 марта 1940[32].

---

[25] Ф. Р-32 оп. 1 д. 276 л. 253.
[26] ф.33 оп.1 д.143.
[27] Ф. Р-235 оп. 2 д. 1 л. 30.
[28] Ф. Р-235 оп. 7 д. 43.
[29] Ф. Р-437 Оп. 1 Д. 296, 297, 298, 299, 300.
[30] Там же д. 301.
[31] Там же д.295.
[32] Там же д. 294.

Дела православных обществ

Фонд 203[33], содержит сведения (списки членов, уставы) о православных обществах сел Куликовского, Благовещинки, Воскресенского, Кабановского Калачинского уезда Омской губернии за 1923-1925 года.

Фонд 1326 4 опись включает в себя дела 17 городских и приходских церквей. Состав документов в этих делах примерно одинаков: заявление в ликвидационную комиссию о передачи храма в пользование (1919-1921 гг.), опись имущества, опись книг библиотеки, договор о пользовании храмом от 1923 г., список уполномоченных членов Совета православного общества, сведения о священно и церковнослужителях прихода, список прихожан, указы правящих архиереев о назначении священников, различные прошения и заявление на имя начальников административных отделов, данные о кражах, протоколы приходских собраний. По времени охватывают период с 1919 года до 1927 года[34].

Фонд 28 опись1 дел 364. Дело о закрытии и использовании здания Никольского собора.

Фонд 2903 опись 1 д 1, 2. содержит материалы Краснояркой и Чернолученской общин.

Фонд 437 опись 6 дела об использовании церковных зданий 1935-1941 гг. В фонде имеется 224 дела связанных с закрытием церквей. Данные дела содержат: постановления о закрытии храмов; решения собраний рабочих, крестьян, а иногда и верующих о закрытии храмов; объявления с предложением верующим взять здание для религиозных нужд; переписку по жалобам верующих; решения местных властей о передачи молитвенных зданий другим организациям.

Имущество

После восстановления советской власти все недвижимое имущество церквей было муниципализировано, об его использовании отложились документы в следующих фондах:

Фонд Р-590 опись 1 дело 27. Списки домов, подлежащих муниципализации по г. Омску 1924 год. Приводятся адреса домов принадлежавших церковному ведомству и муниципализированных в 1923 году.

Фонд 27 опись 1 дело 776 приемно-сдаточные акты инвентаря и имущества уездных ликвидационных комиссий. 1925 г. Имеется информация об использовании причтовых домов по Мало-Красноярскому району Татарского уезда.

Фонд 294 опись 1 дело 58. Акты, отзывы и заключения комиссии управления окружного инженера по осмотру зданий и сооружений различного назначения окружным инженером. Сохранился акт[35] от 3 июля 1928 года осмотра здания казачьей церкви, на предмет выявления характера необходимого ремонта, во время компании по закрытию храма, выявил необходимость оштукатурить до 70 % снаружи и 90 % внутри поверхности стен, окрасить кровлю и провести другие ремонтные работы. Данный акт создавался в кампанию по закрытию Никольского казачьего собора.

Фонд 74 опись 1 дело 27 Жилищная статистика. 1928 г., указывается кем заняты и используются муниципализированные здания.

---

[33] Ф. Р-203 Оп. Дела 15, 16, 17, 18.

[34] Городские храмы: дела 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 20. Сельские храмы: дела 22, 23, 24, 25.

[35] Ф. Р-294 оп. 1 д. 58 л. 55.

Фонд 164

Отдельное место занимает коллекция документов фонда Р-164 в которую включены дела церквей Татарского уезда и ряда храмов Тарского уезда[36] все они сейчас территориально принадлежат Новосибирской митрополии. Интересно, что эти дела поступили в Омский архив в 1946 году из Новосибирского исторического архива. В этих делах имеются клировые ведомости, послужные списки духовенства, большая часть которых были обновленцами. Сохранились так же указы и переписка с «церковным управлением». Эти дела являются ценным источником для изучения деятельности обновленцев в Омской области.

Особо в этом фонде стоят три дела[37] связанные с церковью в честь иконы Божией Матери «Казанская»[38] в поселке Порт-Артур г. Омска, это единственный храм у которого сохранились списки прихожан, брачные обыски, книги регистрации браков после 1920 года. Исследование данных материалов позволило установить имена духовенства служившего в храме до 1926 года.

Завершая статью следует признать, что фонды Омского архива остаются до конца не изучены. И даже при этом обнаруженные в Омском историческом архиве документы, о деятельности православных приходов, свидетельствуют о том, что антирелигиозная политика советского государства в полной мере была реализована в пределах Омской области. Часто применение законов на местах имело крайний характер. Эта однобокость, выражавшаяся в антирелигиозном рассмотрение вопросов связанных с Церковью, часто провоцировалось личной инициативой исполнителей. И хотя государство иногда сдерживала эти порывы, общее направление на закрытие церквей сохранялось.

Источники и литература

Архивные материалы

Государственный исторический архив Омской области — ГИАОО.

1. Ф. 16 Фонд Омской духовной консистории. Описи 2, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 14
2. Ф. Р-27 Омский Губернский Исполком. Оп. 1 Д. 3, 82, 776.
3. Ф. Р-28. Исполком Советов депутатов Омского округа. Оп. 1 Д. 364.
4. Ф. Р-32 Отдел управления Исполкома Омского Губернского Совета депутатов. Оп. 1 Д. 275, 276.
5. Ф. Р-33 Омское Губернское статистическое бюро Исполкома Омского губернского совета депутатов. Оп. 1 Д. 143.
6. Ф. Р-67 Административное отделение Омского районного Исполкома Советов депутатов. Оп. 1 Д. 8.
7. Ф. Р-74 Управление коммунальных предприятий и благоустройства города Исполкома Омского городского Совета депутатов трудящихся и его местный комитет. Оп. 1 Д. 27.
8. Ф. Р-150 Исполком волостных Советов депутатов Ново-Омского уезда, Омской губернии. Оп. 1 Д. 104.
9. Ф. Р-164 Омское Епархиальное Управление Сибирской Церкви. Оп. 1 Д. 6, 8, 9, 10, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

[36] Ф. Р-164 оп. 1 дела 6, 8, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

[37] Ф. Р-164 опись 1 дела 17, 19, 27.

[38] Построена в 1916 году как монастырским храм, после 1920 года приходская церковь, закрыта в 1935 году, передана Омской епархии в 1991 году.

10. Ф. Р-203 Административный отдел Исполкома Омского губернского совета депутатов. Оп. 1 Д. 15, 16, 17, 18.

11. Р-235 Исполком Омского городского Совета Народных Депутатов. Оп. 2 Д. 1. Оп. 7 Д. 3, 8, 13, 20, 22, 24, 43, 60.

12. Ф. Р-287 Исполком Крестинского районного Совета депутатов, с. Андреевка Крестинского района Калачинского уезда омской губернии.

13. Ф. Р-294 Омское окружное управление строительного контроля при Омском Окрисполкоме. Оп. 1 Д. 58.

14. Ф. 318 Отдел Народного образования Исполкома Омского губернского Совета Депутатов. Оп. 1 Д. 271, 266, 779. Оп. 2 Д. 428.

15. Ф. Р-437 Организационно инструкторский отдел Исполкома Омского областного совета депутатов трудящихся (1934-1946). Оп. 1 Д. 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301.

16. Ф. Р-476 Исполком таврического районного Совета народных депутатов, р. п. Таврическое Таврического района Омской области.

17. Ф. Р-590 Отдел местного хозяйства Исполкома Омского окружного Совета депутатов. Оп. 1 Д. 27.

18. Ф. Р-1051 Окружной административный отдел Исполкома Тарского окружного Совета депутатов, г. Тара Тарского округа Сибирского края. Оп. 1 д. 6, 22, 25.

19. Ф. Р-1326 Омский окружной Административный отдел Исполкома Омского окружного совета депутатов. Оп. 1 Д. 31. Оп. 4 Д. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 15, 20, 22, 23, 24, 25.

20. Ф. Р-1328 Исполком Любинского районного Совета народных депутатов, р. п. Любино Любинского района Омской области.

21. Р-1334 Тюкалинский административный отдел. Оп. 1 Д. 4.

22. Ф. Р-2903 Исполком Красноярского сельского совета. Оп. 1 Д. 1, 2.

Справочные издания

23. *Голошубин И., священник.* Справочная книга Омской епархии. Омск, типография «Иртыш». 1914.

24. Метрические книги. Справочник-указатель по фондам исторического архива Омской области. Ч. 1. Омск, 2016.

Т. И. Шабалин

СИБИРСКОЕ СОБОРНОЕ СОВЕЩАНИЕ 1918 ГОДА

XX век стал для России временем тяжелых испытаний. После отречения от престола императора Николая II в России окончательно дестабилизировалась политическая и социальная жизнь. Ответ на новые жизненные обстоятельства вырабатывал Поместный Собор 1917–1918 гг, восстановивший традицию проведения Соборов после синодального периода.

Эта традиция была поневоле воспринята и на сибирской земле. В 1918 на территории Сибири власть менялась несколько раз: по всей стране шла гражданская война. Духовенство территорий, свободных от советской власти, по необходимости собралось для обсуждения проблем организации церковной жизни в новых условиях.

Сибирское соборное совещание проходило с 1 по 20 ноября 1918 года (ст. ст.) в Томске. В совещании участвовало 39 человек [3, № 34, стр. 330], в том числе 13 архиереев из Казанской, Симбирской, Омской, Иркутской, Оренбургской, Томской, Енисейской, Уфимской, Екатеринбургской, Березовской, Бийской, Барнаульской, Чебоксарской епархий или митрополий, представители духовенства и мирян, а также министр народного просвещения В. В. Сапожников. Многие из участников совещания были на Поместном Соборе, так что можно говорить о преемственности совещания Поместному Собору. Участники совещания признавали недавно избранного Патриарха Тихона.

В данной работе мы опираемся, главным образом, на материалы статьи [1].

Постановления Собора

1. Об образовании в епархиях, освобожденных от советской власти, Высшего временного церковного управления [1, стр. 177, 2, 1918, 22 (9) ноября].

ВВЦУ было создано для отношений с государственной властью и разрешения неотложных церковных дел. Оно было необходимо по причине отсутствия связи с Патриархом Тихоном. Управление должно было существовать только до восстановления этой связи, а после дать Патриарху отчет о своей работе и распуститься. В составе ВВЦУ был председатель (архиерей), 2 епископа, 2 пресвитера и 2 мирянина.

2. О военно-церковных делах [1, стр. 180].

Главный священник Сибирской армии получал право назначать священников в подвижные части армии. При этом он должен был испрашивать благословение епархиального епископа.

Также было принято постановление о борьбе с большевизмом при помощи проповедей и бесед с воинами.

3. О приходе и приходской деятельности [1, стр. 184].

Епархии должны были организовать приходские советы, объединить их в общий епархиальный союз. Предполагалось, что прихожане разных политических взглядов смогут объединиться для совместного противостояния большевизму. Духовенство и союзы приходов могли участвовать в общественной жизни, но им предписывалось оставаться внепартийными.

Для сплочения народа и духовенства рекомендовалось создание приходских сберегательных касс.

Тимофей Иванович Шабалин — Новосибирская ДС, бакалавриат, 1 курс.

ВВЦУ должно было ходатайствовать перед правительством о возвращении имущества, отнятого советской властью.

4. О церковном издательстве [1, стр. 187].

Было принято решение организовать еженедельное издание «Сибирский благовестник», которое должно было состоять из официальной и неофициальной частей. На средства церковной казны организовывалась Центральная типография. Также совещание признало необходимым издание Сибирского патерика.

5. О бракоразводных делах [1, стр. 188].

Соборное совещание внесло изменения в процедуру развода. Процесс должна была вести не епархиальная власть, а местный священник с двумя членами приходского совета. Архиерей выносил окончательное определение.

6. Обращение ко всем чадам Православной Церкви в епархиях, освобожденных от советской власти [1, стр. 189].

Обращение рассказывало о сложившейся ситуации, причинах проведения совещания и подводило промежуточный итог его деятельности. Большевистский режим назывался «кровожадным», избавление от него — «Божией милостью». В обращении говорится, что только Православная Церковь устояла в это тяжелое время гонений и массового отступления от веры.

7. О центральном свечном комитете при Высшем временном церковном управлении [1, стр. 191].

Комитет создавался для объединенной закупки воска и его распределения, также ведал и другими церковными предметами. ВВЦУ было поручено ходатайствовать перед правительством о восстановлении льгот для Церкви на провоз вина, воска и других необходимых для службы вещей.

При этом свечной комитет мог принимать вклады от частных лиц и от учреждений.

8. О центральной церковной казне [1, стр. 192].

В казне предполагалось сосредоточить все капиталы, имевшие общецерковное значение. Определялись размеры сборов в казну с различных видов церковных доходов.

9. О церковном проповедничестве [1, стр. 193].

Было принято решение усилить преподавание проповедничества в семинариях, организовать проповеднические кружки на местах.

Для разборчивости читаемого в церквах принималось за правило, чтобы чтение часов, шестопсалмия, канонов производилось на середине храма или клироса, лицом к народу.

10. О реформе духовно-учебных заведений [1, стр. 194].

Неизвестно, как обсуждалась эта реформа. Есть лишь одна резолюция о создании межведомственной комиссии, которая должна заняться разработкой реформы. ВВЦУ поручалось ходатайствовать о восстановлении правительственного финансирования духовно-учебных заведений.

11. О преподавании Закона Божия в школе [1, стр. 195].

Участники совещания настаивали на обязательном преподавании Закона Божия в школах и богословия в университетах.

12. О беженцах духовного звания [1, стр. 196].

В свободных от большевиков городах были беженцы духовного звания. Совещание постановило сохранять за беженцами их места службы и по возвращении выдавать полагающееся жалование, кроме того, организовать сбор пожертвований для помощи беженцам.

13. О порядке назначения на должности в духовно-учебные заведения [1, стр. 196].

Временное назначение преподавателей духовно-учебных заведений должно было происходить по благословению местного архиерея, который должен был представить свое решение на утверждение ВВЦУ. Так же должно было происходить и увольнение преподавателей.

14. Об удовлетворении жалованием личного состава духовных учебных заведений и законоучителей светских школ за период большевистской власти, о восстановлении кредитов на содержание последних и о правах их на пенсию [1, стр. 197].

ВВЦУ должно ходатайствовать перед правительством о компенсации заработной платы служащим духовных учебных заведений, которые потеряли ее из-за постановлений советской власти.

15. Об открытии Сибирской духовной академии [1, стр. 197].

Для открытия академии предполагалось начать сбор средств на ее устройство, а также получить помощь правительства.

16. О праздновании Нового года по новому стилю [1, стр. 197, 2, 1918, 22 (9) ноября].

Обсуждался перевод всего церковного календаря на новый стиль. Противников было больше, чем сторонников, и совещание отложило этот вопрос.

Заключение

Проведение совещания было важным и полезным делом. Участники старались объединить верующих, организовать нормальную церковную жизнь в том виде, в каком это было возможно в условиях гражданской войны. Благодаря решениям совещания в Сибири начала налаживаться приходская практика, функционировать органы управления. Однако вышеперечисленные постановления могли осуществляться лишь недолгое время из-за скорого военного поражения Русской армии адмирала Колчака. Многие из участников совещания впоследствии приняли мученическую кончину от безбожников [4, стр. 182], архиепископ Омский и Павлодарский Сильвестр (Ольшевский) был канонизирован в лике новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Источники и литература

1. *Н. Э. Двинянинов.* Богословский Сборник 10, Новосибирск, 2015.
2. Народная газета. 1918. Ноябрь-декабрь.
3. Тобольские Епархиальные ведомости. Декабрь 1918 — январь 1919 г.
4. *Д. В. Олихов* Создание и деятельность Временного высшего церковного управления Сибири (1918–1920 гг.). Диссертация на соискание ученой степени к. и. н., Омск, 2014.

П. Ф. Широков

МИТРОПОЛИТ КАЗАНСКИЙ КИРИЛЛ (СМИРНОВ) И ЕГО ВЗГЛЯДЫ НА ЦЕРКОВНУЮ ПОЛИТИКУ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)

В трагический для Русской Церкви XX век сотни иерархов засвидетельствовали свою преданность Христу. Среди них по ряду причин особенно выделяется личность митрополита Казанского Кирилла (Смирнова). Митрополит Кирилл был прекрасно образованным архипастырем, имевшим богатый опыт церковного служения и огромный авторитет среди собратьев архиереев. Во время обучения в Петербургской Духовной Академии влияние на будущего иерарха оказал архимандрит Антоний (Вадковский)[1], который внес свой вклад в становление его личности. Митрополит Антоний так характеризовал своего ученика, направляя уже архимандрита Кирилла на служение в Персию: «В его лице Урмийская Миссия приобретет начальника с твердым религиозно-нравственным настроением, просвещенного, учительного и способного управлять делами Миссии».[2] Его выдающиеся качества не позволили долго трудиться на отдаленной персидской окраине. Вскоре, решением Синода, архимандрит Кирилл был определен епископом Гдовским, викарием столичной кафедры, а через несколько лет переведен правящим архиереем в Тамбовскую епархию. Архиепископ Кирилл являлся одним из наиболее деятельных участников Поместного Собора 1917-1918 гг. и состоял председателем Соборного Отдела о преподавании Закона Божия. 1 апреля 1918 года архиепископ Кирилл был назначен митрополитом Тифлисским и Бакинским, Экзархом Кавказским, куда он не смог выехать и в апреле 1920 года владыка был назначен на вдовствующую Казанскую кафедру. Через несколько месяцев он был арестован. Причиной ареста был выезд из Москвы без предупреждения ЧК: «Наши агенты сбились с ног, выслеживая его в Москве, а он уже в Казани»[3] , — рапортовали в Секретном отделе ВЧК. В 1922 году владыка Кирилл был освобожден, но через несколько месяцев, вновь арестован.

Митрополит Кирилл был значимой фигурой в Церкви, что видно из Завещания патриарха Тихона от 1925 года, где его имя стоит первым из трех. Он был известен как стойкий архиерей, ничем не запятнавший себя ни в годы революции, ни после нее. Еще летом 1924 года митрополит Кирилл был освобожден и доставлен в Москву, что имело место в связи с деятельностью Тучкова, желавшего навязать патриарху Тихону сношения с протопресвитером Владимиром Красницким, ярким представителем обновленчества. Митрополит Кирилл в этот сложный для патриарха Тихона момент сыграл большую роль: он смог уговорить патриарха отказаться сношений с представителем раскольнического движения. Стойкость и непоколебимость

Павел Федорович Широков, чтец — СПбДА, магистратура, 1 курс.

[1] Антоний (Вадковский) (1846-1912), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. С 8 ноября 1884 года — инспектор Казанской духовной академии. В 1885 году перемещен на ту же должность сначала в Московскую, а затем в Санкт-Петербургскую духовную академию. С 15 апреля 1887 года — ректор Санкт-Петербургской духовной академии. 3 мая 1887 года хиротонисан во епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии. 25 декабря 1898 года возведен в сан митрополита и назначен митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским. См.: Энциклопедия «Древо» : URL: http://drevo-info.ru/articles/5870.html (дата обращения: 13.02.18)

[2] Священномученик Кирилл, митрополит Казанский и Свияжский. ПСТГУ. URL: http://pstgu.ru/news/martir/2015/11/20/62007 (дата обращения: 13.02.18)

[3] Священномученик Кирилл, митрополит Казанский и Свияжский. ПСТГУ. URL: http://pstgu.ru/news/martir/2015/11/20/62007 (дата обращения: 13.02.18)

внушили патриарху столь высокое доверие митрополиту Кириллу.[4] Срок заключения митрополита Кирилла, заканчивающийся в 1924 году был продлен, вследствие чего, в апреле 1925 года Местоблюстителем стал митрополит Петр (Полянский). В завещании от 5 декабря митрополит Петр вновь указал имя митрополита Кирилла, как возможного Местоблюстителя, что указывает на то, что права и обязанности Местоблюстителя могли быть переданы митрополиту Кириллу, если бы последний имел реальную возможность их принять. Осенью 1926 года группа архиереев предприняла подготовку «тайным выборам патриарха», в результате чего 72 из 73 иерархов[5] высказалось за избрание митрополита Кирилла. Однако, участники выборов были арестованы. Сам факт тайных выборов патриарха сильно усугубил положение митрополита Кирилла. Следствие писало по этому поводу: «Группа черносотенных церковников, проходящих по следственному делу № 36960 во главе с митрополитом Страгородским Сергием, Патриаршим Местоблюстителем, решила придать церкви окончательно характер определенной антисоветской организации и с этой целью возглавить ее патриархом, произведя выборы его нелегально и наметив в качестве кандидата в таковые наиболее антисоветски настроенное лицо. В качестве наиболее желаемого кандидата группа наметила именно Смирнова Константина Илларионовича (митрополита Кирилла), наиболее черносотенного и активного контрреволюционного церковника, с которым и снеслась по этому поводу»[6]. Тучков в феврале 1927 года делает попытку договориться с митрополитом Кириллом. Митрополит Кирилл больше всех имел прав на патриарший престол. Апеллируя этим фактом, Тучков пытался наладить с ним контакт, нисколько не сомневаясь, что «разговаривает с будущим патриархом».[7] Требования Тучкова заключались в издании декларации о лояльности с властью и согласовании о перемещениях архиереев. Митрополит Кирилл не пошел на контакт с властью и был приговорен к трем годам ссылки.

Взаимоотношения между митрополитом Сергием (Страгородским) и митрополитом Кириллом резко ухудшились после издания Временным Патриаршим Синодом «Декларации» 29 июля 1927 года. Историки называют митрополита Кирилла «самым авторитетным среди критиков митрополита Сергия»[8]. На момент издания «Декларации» митрополит Кирилл находился в ссылке в Красноярском крае. В мае 1929 года началась переписка двух иерархов. Но важно отметить, что митрополит Кирилл, в отличие от других оппозиционеров, не осуждал сотрудничество с властями. Митрополит Кирилл был не согласен с объемом прав, возложенных на себя Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, который «по своим правам не может равняться с тем, кого он замещает, или совершенно заменить его».[9] В письмах митрополита Кирилла отчетливо можно проследить, что он в меньшей степени ведет речь о «Декларации». Его смущает в первую очередь то, что митрополит Сергий совершил «коренное изменение самой системы Церковного управления». Оппозиция митрополита Кирилла заключалась в том, что «коль скоро права Местоблюстителя, тем более Заместителя Местоблюстителя ограничены, то им не должно предприниматься ничего принципиально важного. Если бы ничего принципиально важного не предпринималось,

---

[4] См.: *Мазырин Александр, священник.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х–1930-х годах. URL: http://download.pstgu.ru/DATACENTER/DIR_ FILES/DIR_ZIP/Docum/NIRPC/Book_5-442 (дата обращения: 13.02.18)

[5] См.: *Мазырин Александр, священник.* Указ. соч.

[6] См.: *Мазырин Александр, священник.* Указ. соч.

[7] Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 219.

[8] *Цыпин Владислав, протоиерей.* О ситуации в церковной жизни 20–30-х годов. Альфа и Омега № 33 2002, С. 17.

[9] См.: Первое письмо митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому). Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917- 1943. С. 637-641.

говорил он, то тогда не возникло бы этих разделений»,[10] — указывая тем самым на причины возникших в Церкви разделений. В тоже время, в своих письмах, митрополит Кирилл указывал, что заместитель Местоблюстителя «превышает компетенцию и самого Местоблюстителя».[11] Митрополит Сергий в свою очередь считал, что предстоятель Церкви имеет полный объем власти, даже если Церковное управление сформировано не совсем правильным образом.

Следует рассмотреть отношение митрополита Кирилла к митрополиту Петру, как к Патриаршему Местоблюстителю. Митрополит Кирилл признавал митрополита Петра Патриаршим Местоблюстителем, о чем он сам свидетельствовал: «Мне стало известно, что Местоблюстителем Патриаршим является митрополит Петр, так как ни меня, ни митрополита Агафангела при смерти Патриарха в Москве не оказалось. Хотя для меня остается и сейчас непонятным, почему отсутствие в Москве могло быть препятствием к исполнению обязанностей Патриаршего Местоблюстителя, но раз епископатом, бывшим в Москве при погребении Патриарха, местоблюстительство возложено было на митрополита Петра, то я с любовию признал это для себя обязательным и до сих пор мыслю себя в каноническом и молитвенном с ним общении как с первым епископом страны»[12]. И уже в полемике с Заместителем Местоблюстителя, митрополит Кирилл остается верным митрополиту Петру, о чем он и пишет митрополиту Сергию: «Отказываясь подчиняться Вам, как узурпатору Церковной власти, я остаюсь в нравственном и каноническом повиновении законному Местоблюстителю митрополиту Петру, не тому носителю бессодержательного титула, какого Вы навязываете Церкви, но живому и полномочному носителю связанных с этим титулом церковных прав»[13].

Митрополит Кирилл, находясь в заключении, следил за ходом церковной жизни. Он знал и о расколах, произошедших после опубликования «Декларации». По его письмам мы можем судить, что иосифлянский раскол он в какой-то мере даже поддерживал, хотя сам по себе раскол признавал неверным путем. При этом митрополит Кирилл считал, что целью раскольников было заставить первоиерарха покаяться в своих ошибках и этим восстановить нарушенный мир.

Митрополит Кирилл был сторонником патриаршего управления. В создании Синода он видел угрозу в подрыве принципов Церковного управления. «Никаких учредительных прав в роде реформ существующих служебных учреждений, открытие новых должностей и тому подобное заместителю не может быть представлено без предварительного испрошения и указания замещаемого»,[14] — так выражал свое мнение митрополит Кирилл в письме к Казанской пастве. «Посему подобно сим архипастырям и вместе со всеми, кто считает учреждение так называемого Временного Патриаршего Синода погрешительным, воздержание от общения с митрополитом Сергием и единомышленными ему архиереями признаю исполнением своего архипастырского долга»[15]. Несмотря на это, хиротонии, совершаемые от епископов митрополита Сергия, владыка Кирилл признавал.

Первое Письмо[16] митрополита Кирилла, направленное Заместителю Местоблюстителя, произвело на последнего крайне негативное впечатление. Митрополит Сергий был уверен, что эти действия владыка Кирилл предпринимает исключительно

---

[10] *Цыпин Владислав, протоиерей.* О ситуации в церковной жизни 20–30-х годов. Альфа и Омега № 33 2002, С. 17.

[11] См.: Первое письмо митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому). Там же.

[12] См.: *Мазырин Александр, священник.* Указ. соч.

[13] Там же.

[14] *Иоанн (Снычев), митрополит.* Церковные расколы в Русской Церкви// митрополит Иоанн (Снычев). — Самара, 1997. С. 335.

[15] Первое письмо митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому). Указ. источник.

[16] См.: там же.

по причине неосведомленности об истинном положении дел в Церкви. В своем пространном письме[17] от 18 сентября 1929 года митрополит Сергий указывает, что он, учитывая незыблемый авторитет митрополита Кирилла, не предпринимает никаких канонических мер по отношению к нему, но призывает его пересмотреть свои взгляды. Ответ, полученный 30 октября ничего нового не давал: митрополит Кирилл оставался при своих убеждениях. Митрополит Сергий 2 января 1930 года отправляет второе письмо[18]. В нем он указывает на то, что права по управлению Церковью получены им в полном объеме от Местоблюстителя. Синод же, как совещательный орган, нисколько не ограничивает права Заместителя. Оканчивалось письмо следующими словами: «Преосвященного митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) предать суду Собора архиереев по обвинению во вступлении в общение с обществом, отделившимся от законного церковного священноначалия и образовавшим раскол, и в поддержке названного раскола своим примером, словом и писаниями (нарушение правил апостольских 10, 16 и 31) в демонстративном отказе от принятия Святых Тайн в православных храмах (правило апостольское 8; Антиохийского Собора 2) и в отказе повиноваться законному Заместителю Патриаршего Местоблюстителя и иметь с ним общение (правило Двукратного собора 15)»[19]. При этом ему была дана отсрочка: до 15 февраля 1930 года он должен был выразить свое послушание священноначалию и отказаться от общения с раскольниками. Если до обозначенной даты примирение не последует, постановление вступит в силу. Митрополит Сергий писал: «Эта новая отсрочка, данная при отсутствии твердой надежды на благоприятный исход, да будет Вам свидетельством, насколько всем нам тяжело Вас потерять и насколько сильно наше желание остаться с Вами в братском общении и единомыслии».[20]

Митрополит Кирилл не был согласен с доводами Заместителя Местоблюстителя и остался при своем мнении. 15 февраля постановление вошло в силу. 11 марта указом Временного Патриаршего Синода митрополит Казанский Кирилл был уволен на покой и запрещен в священнослужении.[21] На протяжении трех последующих лет, митрополит Сергий не терял надежды на примирение. 20 ноября 1937 года митрополит Кирилл был расстрелян в овраге Лисий Нос в Казахстане, под Чимкентом.[22]

Митрополит Кирилл относился к оппозиционерам-одиночкам. Они резко появлялись на арене церковных событий и так же быстро исчезали, не оказав какого-либо значительного влияния на жизнь Русской Церкви[23]. Тем не менее, личность митрополита Кирилла для нас примечательна еще и тем, что он один, пожалуй, из всех, пытался примирить различные правые течения. И все понимали, что только он своим авторитетом может объединить враждующих. Но постоянные волны репрессий тормозили и останавливали попытки объединения. В 1937 году оппозиционеры с еще большим рвением попытались объединиться вокруг митрополита Кирилла, в связи с информацией о кончине митрополита Петра. Патриарший Местоблюститель нужен был оппозиции не как церковный администратор, а как символ сохранения преемства от святого Патриарха, как явственное свидетельство того, что “Тихоновская” Церковь не исчезла, хотя бы у кормила церковной власти в Москве и был поставлен иерарх

---

[17] См.: там же.

[18] См.: Второе письмо Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) к митрополиту Казанскому и Свияжскому Кириллу (Смирнову). Там же. С. 677-681.

[19] *Иоанн (Снычев), митрополит.* Указ. соч. С. 342.

[20] Второе письмо Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) к митрополиту Казанскому и Свияжскому Кириллу (Смирнову). Указ. источник.

[21] См.: Русская Православная Церковь. XX век . С. 259.

[22] См.: *митрополит Кирилл (Смирнов).* Энциклопедия «Древо» URL: https://drevo-info.ru/articles/4325.html (дата обращения: 13.02.18)

[23] См.: *Иоанн (Снычев), митрополит.* Указ. соч. С. 345.

иного духа, нежели святитель Тихон.[24] Канонизация митрополита Кирилла, последовавшая в 2000 году, по сути, дезавуировала прещения, наложенные митрополитом Сергием и Синодом.

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. *Иоанн (Снычев), митрополит.* Церковные расколы в Русской Церкви// митрополит Иоанн (Снычев). — Самара, 1997. — 368 с.
3. *Мазырин Александр, священник.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х–1930-х годах. URL:http://download.pstgu.ru/DATACENTER/DIR_FILES/DIR_ZIP/Docum/NIRPC/ Book_5-442.pdf.
4. Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л., Васильева О. Ю., Журавский А. В. и др. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 800 с.: ил.
5. *Цыпин Владислав, протоиерей.* О ситуации в церковной жизни 20–30-х годов. Альфа и Омега № 33 2002, С. 17.

[24] См.: *Мазырин Александр, священник.* Указ. соч.

А. А. Щелканов

АРХИВНО-СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО СВЯЩЕННИКА ВИКТОРА НОВОЖИЛОВА 1932 г. (по материалам ПермГАСПИ)

Тема «большого террора» изучается в России уже более тридцати лет. В настоящее время интерес к ней только увеличивается. По мере развития темы в качестве самостоятельного выделилось направление, связанное репрессиями против Русской Православной Церкви. С точки зрения общей характеристики процессов 1937-1938 гг. в Пермской епархии наиболее важными являются статьи М. Г. Нечаева, С. В. Уткина[1] и М. И. Дегтяревой, Н. Е. Дегтяревой[2].

В Пермской Духовной семинарии третий год работает историко-архивная группа, в состав которой входят студенты и преподаватели. Представляемое исследование проводилось в рамках проекта по собору и систематизации сведений о репрессированных священниках Пермской епархии в период 20-х — 30-х гг. XX в.

Я работал с материалами следственного дела 1932 года. По нему был заключен в концлагерь на три года священник Виктор Новожилов.

Виктор Михайлович Новожилов родился в 1891 г. в с. Серьга Сергинского района Пермского округа. По социальному происхождению из крестьян бедняков. Русский. Проживал в селе Серьга Уралобласти. До ареста служил священником церкви села Серьга. Образование он получил домашнее, до 1917 г. служил псаломщиком, до 1918 г. дьяконом, в 1918 г. выдержал экзамен на священника. Анкетные данные содержат сведения о составе его семьи: супруга Феозва Алексеевна 1896 г. рождения, дети: сын Геннадий и две дочери Любовь и Валентина[3].

В 1930 г. отец Виктор был судим по статье 169 УК[4], однако по суду был оправдан.

Следующее по порядку дело по обвинению священника было заведено на основании рапорта от 5-го июня 1932 г. В документе отец Виктор обвиняется в «анти-советской агитации», которая «в основном заключалась в том, что он:

1) распространяет среди верующих пороженческие слухи предвещая скорую гибель Советской власти;

2) доказывает вредность существования колхозов и дает советы воздерживаться от вступления в них;

3) проводит среди крестьян агитацию против увеличения посевных площадей, предлагая им сеять только для себя...»[5] (здесь и ниже с сохранением орфографии источника, *А. А.*).

Алексей Александрович Щелканов — Пермская ДС, бакалавриат, 1 курс.

[1] *Нечаев М.Г., Уткин С.В.* Исполнение приказа № 00447 в среде православных Пермской епархии //Сталинизм в советской провинции 1937–1938 гг.: Массовая операция на основе приказа № 00447. / сост. М. Юнге, Б. Бонвеч, Р. Биннер. М., 2009.

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

[3] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 4, 4об., 10, 10об.

[4] Злоупотребление доверием или обман в целях получения имущества или права на имущество или иных личных выгод (мошенничество), — лишение свободы на срок до двух лет.

Мошенничество, имевшее своим последствием причинение убытка государственному или общественному учреждению, — лишение свободы на срок до пяти лет с конфискацией всего или части имущества.

[5] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 2, 2 об.

На основании вышеперечисленного было получено распоряжение на арест. Отец Виктор Новожилов был арестован 9-го июня 1932 г. При описи имущества у него было обнаружено 60 пудов хлеба и 9 пудов мяса, последнее было передано потребительским кооперативам[6].

Первого свидетеля допрашивали 9-го июня 1932 г.

Он показал: «...я не отрицаю что Новожилов, мне действительно говорил «Надо потерпеть ещё с недельку, тогда дождемся освобождения скоро прогонят насильников с матушки земли православной...Чаша терпения у православных христиан переполнена страна ищет освобождения от этой нечистой насильственной власти самозванцев...Отобрали хлебушко насильственным образом под силой оружия, а теперь голодом всех оставили и еще кричат о семенах, надо быть осторожным, теперь ведь уже хорошего ничего не получиш что много посееш все равно если будеш увеличивать посев назовут врагом советской власти и раскулачат...Храм Божий обложен непосильным налогом помогите православные выкупить иначе закроют погубят и надругаются над истинно православной христианской церковью»»[7].

Свидетель в прошлом служил у «белых» председателем управы при Колчаке. Исходя из этого, можно предположить, что показания могли быть получены с помощью шантажа и запугивания.

Второго свидетеля допросили 10-го июня 1932 г.

Основные моменты из протокола:

«Особенно чего-либо от отца Новожилова я не слыхал за исключением следующих моментов: «трудно жить стало, надо немножко еще потерпеть, скоро власть переменится, тогда жить будет лучше. Народ весь сейчас недоволен этими насильниками, в апреле месяце 32 г. нашей церкви дано налогу 4000 рублей...скоро вот освободят нас всех от этих налогов, Япония объявила войну, так уж долго советская власть не просуществует... хлеб отобрали насильственно, под силой оружия...»»[8].

На момент допроса свидетель являлся председателем церковного совета. Показания так же могли быть получены под угрозой расправы.

Третьего свидетеля допрашивали 18-го июня 1932 г.

По делу он поясняет следующее «...особенно что либо я не слыхал у Новожилова, только был у нас разговор о колхозе... Он мне говорил: «что вступать в колхоз пока не советую, потому что сам видиш что все в колхозе сголоду подыхают, к лету они все равно все развалятся да кроме того международная обстановка говорит ведь о многом все равно весной советскую власть разобиют...»»[9].

Свидетель был судим за уклонение от службы в Красной армии, в то время он был секретарем церковного совета, в Белой армии служил 6 месяцев, от «красных» дезертировал.

Четвертого свидетеля опросили 21-го июня 1932 г.

Он давал следующие сведения: «Новожилов говорил...что, кто вступит в колхоз тот окончательно покидает храм Божий, оставляет его на поругание, советовал пока что в него не в ступать, потому что в них с голоду все пропадать станут... посеять необходимо только для удовлетворения своей потребности... хлебушко сейчас отобрали силой... хоть как живи, жмут еще на последнее...»[10].

Этот свидетель был ранее раскулачен.

Сам священник Виктор Новожилов был подвергнут допросу дважды: 10-го и 23-го июня 1932 г. Отец Виктор не признавал себя виновным в предъявленных обвинениях. Из дополнительного протокола допроса становится ясно, что священника склоняли к исполнению функции осведомителя по Дикаринскому делу (суть этого дела не известна). По хлебу и мясу, найденным при обыске, отец Виктор дал следующие

[6] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 8.
[7] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 6, 6 об., 7.
[8] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 9, 9 об.
[9] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 11, 11 об.
[10] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 12,12 об.

объяснения: «При обыске у меня обнаружено хлеба 7 пудов не больше, что же касается обнаружения у меня якобы 60 пудов хлеба, то в данном случае я считаю, что произошла какая-нибудь ошибка. Такого количества хлеба я не имел. Что же касается обнаружения у меня 9 пудов мяса, то мясо это не мое, а поставленное ко мне соседом Дружининым Леонидом Александровичем, после того как его раскулачили и отобрали дом с этого времени мясо хранится у меня»[11].

В конце дела приведен ряд интересных документов. Например, справка о том, что «Новожилов Виктор Михайлович является *спецосведомом* по Сергинскому духовенству. Завербован Райуполномоченным Сергинского района 26-го декабря 1931 года. За истекший период Новожилов неоднократно отказывался от сотрудничания с нашими органами, мотивируя свой отказ несовместимостью в одно и тоже время быть служителем культа и освещать деятельность духовенства и мирян... В заключение всего Новожилов дал две подписки об отказе от работы (копия одной из них прилагается) поставив категорически вопрос о нежелании работать»[12].

Отказ отца Виктор от сотрудничества был зафиксирован справкой от 20-го мая 1932 г.

Свой отказ отец Виктор аргументировал так: «В силу канонов (правил) церкви, церковь и её служители категорически должны быть вне всякой политики и не могут принимать на себя гражданских мирских попечений. Правило шестое, так назыв., апостольское определенно говорит: «Епископы и диаконы да не принимают на себя мирских попечений, а иначе да будут извержены от священного сана», а посему, поручения даваемые мне Вами...непосильны и не выполнимы...»[13].

Отказ от работы «осведомом» для священника был формой исповедничества. Материалы дела свидетельствуют о том, что отец Виктор остался верен Православной Церкви, христианскому и священническому долгу. В то время власть имела большой арсенал средств по воздействию на людей. Сначала священника склоняли к сотрудничеству, потом обложили приход высоким налогом. А через 15-16 дней после его решительного отказа сотрудничать с органами Советской власти и ОГПУ на священника Виктора Новожилова был подан рапорт, с которого и начинается делопроизводство. Были найдены свидетели с сомнительным прошлым, на которых власть могла легко воздействовать.

Особого внимания требует нумерация страниц. Цифры на некоторых листах исправлялись несколько раз. Все это свидетельствует о большой вероятности того, что дело переписывалось с участием следователей ОГПУ и, возможно, было сфабриковано.

Несмотря на это священник Виктор Новожилов был осужден по статье 58/10 УК.

В деле имеется Выписка из протокола заседания Особого Совещания при Коллегии ОГПУ от 7 сентября 1932 г. и постановление:

«Новожилова Виктора Михайловича заключить в концлагерь сроком на ТРИ года, считая срок с 9 июня 1932 г.

Дело сдать в архив»[14].

7-го сентября 1932 г. Новожилов Виктор Михайлович был отправлен на ст. Медвежья гора для заключения в БЕЛОМОРЛАГ ОГПУ. Дальнейшая судьба священника неизвестна.

В деле содержится и заключение о реабилитации от 14.06.1989 г.[15] Основанием для этого послужил Указ 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». Этим власть признала несправедливость вынесенного прежде приговора.

---

[11] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 10, 10 об., 13, 13 об.
[12] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 24.
[13] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 23.
[14] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 18.
[15] ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069 Л. 44.

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 священника Виктора Новожилова (1932) // ПермГАСПИ. Ф. 643/2. Оп. 1. Д. 33069.

3. *Нечаев М. Г., Уткин С. В.* Исполнение приказа № 00447 в среде православных Пермской епархии //Сталинизм в советской провинции 1937–1938 гг.: Массовая операция на основе приказа № 00447. / сост. М. Юнге, Б. Бонвеч, Р. Биннер. М., 2009.

Г. В. Борисов

ХРИСТИАНСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ: ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Первый преподаватель основного богословия СПбДА Н. П. Рождественский, являясь современником зарождения и свидетелем начальных этапов распространения теории эволюции, говорил о том, что «с провозглашением дарвиновой теории, все, что только неспособно было к кропотливому, осторожному, серьезному труду, с увлечением отдалось новому направлению, принявшись за обобщения, за комментирования и истолкования новой гипотезы, причем само собой разумеется явились и такие поклонники ее, которые стали большими дарвинистами, чем сам Дарвин. Эти последние, вопреки мнению самого творца гипотезы, провозгласили ее аксиомой, догматом естествознания, и без всякой критики усиливались прилагать ее ко всем областям науки, причем яростно нападали на всякую попытку критически отнестись к ней. Такое положение вещей очевидно равносильно отрицанию науки»[1]. Сказанное 150 лет назад актуально и на данный момент, поскольку и поныне продолжается это «истолкование» трудов Дарвина и уже мы с вами являемся свидетелями применения эволюционной теории к далеким от биологии областями науки, благодаря чему превращается в универсальный принцип, согласно которому все без исключения в мире имеет «тенденцию к самоупорядочению, самоорганизации, самовоспроизводству и саморазвитию определенных типов порядка, к возникновению структурных образований, способных стать источниками и более высокоорганизованного порядка»[2]. Обилие приставок «само-» не может не настораживать верующего человека, поскольку в данном случае космическая, химическая, социальная, психическая составляющие мироздания становятся автономными от Творца и его Промысла.

Тем не менее, рецепция эволюционной теории христианской мыслью привела к своеобразному синтезу, который получил название «христианский (теистический) эволюционизм, рассматривающий эволюцию в иной перспективе, как уникальный процесс, посредством которого Господь являет Свою волю, разворачивает свой замысел; как механизм, в ходе которого осуществляется движение от замысла к его материальному воплощению»[3]. Приверженцы данной концепции встречаются и в православной богословской традиции, но в большинстве своем она свойственна западной Церкви, где эволюция была официально признана методом творения материального мира вообще и человеческого тела в частности. По данному вопросу значимыми являются два документа, изданные папским престолом и дополнившие корпус вероучительных текстов: энциклика папы Пия XII «Humani generis» 1950 г. и Послание Иоанна Павла II к Папской академии наук в 1996 г.

Столь существенные доктринальные изменения в вероучении РКЦ приводят к радикальной трансформации всей онтологии, создающей «новую теорию, которая определенно указывала бы на место Бога в эволюционных процессах»[4]. Все это

Григорий Владимирович Борисов, диакон — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] *Рождественский Н. П.* Прочны ли заключения новейшего естествознания? // Церковный Вестник. — 1877. — № 39. — С. 4.

[2] *Кривицкий Л.* Эволюционизм. Том первый: История природы и общая теория эволюции / Электронный ресурс. — URL: https://kartaslov.ru/книги/Кривицкий_Л_Эволюционизм_Том_первый_История_природы_и_общая_теория/2 (дата обращения: 20.02.2018).

[3] *Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами // Вера и знание: взгляд с Востока. — М., 2014. — С. 181.

[4] *Жичинский Ю.* Бог и творение. Очерк теории эволюции. — М., 2014. — С. 23.

даже позволяет западным богословам питать надежду, что православные изменят духовную практику, поскольку «серьезный контакт богословия с эволюцией может помочь нам глубже и полнее, чем мы могли бы это сделать иным образом, понять многочисленные религиозные обращения к «высшей реальности»»[5], а в перспективе — и религиозность как таковую, ведь отныне «людям всех вероисповеданий приходится задумываться над тем, уцелеет ли действительно их древнее учение после эволюционного описания природы, человечества, этики и религии»[6].

Обозначенные тенденции в западной (прежде всего богословской, но также и естественно-научной) мысли не могут вызывать опасений и, соответственно, реакцию охранительного характера. Стоит отметить, что критика теории эволюции путем естественного отбора является сверстницей «Происхождения видов» — реакция на эту теорию не заставила себя ждать, поскольку многие усмотрели в ней угрозу для фундаментальных истин христианства и продолжают усматривать до сих пор. Современный контекст полемики, сохранивший в целом основные направления критики позапрошлого века, для нас наиболее важен уже хотя бы потому, что синтетическая теория эволюции во многом отличается от дарвинизма в его изначальном виде.

Противоположная точка зрения — креационизм — является детищем протестантского фундаментализма, основанного на буквальном понимании Библии. Также и в нашей стране в постсоветский период «креационизм переживает время расцвета. Православные креационисты публикуют большое количество разнообразной литературы, проявляют значительную активность на разного рода конференциях, а также в интернете»[7]. Знаменательно, что данное идейное течение находит отклик и за пределами христианского мира[8].

При всей (ультра)ортодоксальности, концепция не лишена определенных недостатков. К таковым, помимо формальной стороны в виде жестких форм ведения дискуссии, обвинений в «ереси эволюционизма», на наш взгляд, относятся:

1. обращение к инстанциям за пределами материального мира, лишающий частично креационизм статуса научности, по крайней мере, при современном подходе к пониманию сущности научного знания[9];
2. цитирование святоотеческого наследия в качестве аргументации, что в рамках научных дискуссий не вполне корректно, поскольку доводами могут служить мысли, «которые считаем верными не только мы сами, но и тот человек или те люди, *кому мы доказываем*»[10].

---

[5] *Хот Дж.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции. — М., 2011. — с. 7.

[6] Там же. С. 11.

[7] *Гоманьков А. В.* Как писать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение / Электронный ресурс. — URL: http://www.pravmir.ru/kak-pisat-istoriyu-mira-teoriya-evolyucii-kreacionizm-i-xristianskoe-verouchenie/ (дата обращения: 26.02.2018).

[8] В частности, в Турции, где фонд «Bilim Arastırma Vakfı» («Фонд научных исследований») активно борется за исключение теории эволюции из образовательной программы (подробнее см.: *Эве Ф.* Дарвин и христианство. Споры истинные и ложные. — М., 2016. — С. 118-120).

[9] В связи с этим проблема может оказаться не в креационизме, а в методологии классической науки, которая на заре своего становления вынесла за скобки сознательный субъект, поскольку ввиду своей сложности, динамичности и неоднозначности он не вписывался в механическую Вселенную. В связи с этим возник контраст межличностного характера науки и фундаментально личного характера внутренних переживаний. В итоге психическому, как реальности предельно субъективной, попросту не осталось места в научной картине мира. Австрийский физик Эрвин Шредингер назвал это «принципом исключения» — исключения всего субъективного из картины мира, вследствие чего ««мир науки» стал настолько объективным, что в нем не осталось места разуму и его непосредственным ощущениям» (*Шредингер Э.* Разум и материя. — Ижевск, 2000. — С. 41). Открытия 20-х годов прошлого века в области физики приводят к необходимости переосмысления места сознания (человеческого, а в контексте рассматриваемой проблематики — и Божественного) в научной картине мира, в связи с чем научный креационизм все же имеет шансы стать таковым в полной мере.

[10] *Поварнин С. И.* Искусство спора. О теории и практике спора // Сочинения. — СПб.: Институт иностранных языков, 2015. — С. 487.

Последний пункт в абсолютном большинстве случаев представляет собой по сути эксплуатацию святоотеческого наследия. Но насколько святые отцы могли высказываться о конкретных явлениях будущего, принципиально новых и хронологически им не доступных? Можно ли их творениям можно приписывать пророческий статус? Допустимо ли вообще составлять суждение о профанных аспектах нашего мировосприятия на основе учителей Церкви? Отрицательные ответы на эти вопросы избавят патрологию от чуждых ей задач. Имея ввиду упомянутые моменты, можно внести дополнения в критику спорных пунктов эволюционизма.

Прежде всего, остается открытым вопрос о возможности эволюции быть методом творения, поскольку естественный отбор осуществляется за счет смерти, причем зачастую насильственной, а значит неразрывно связанной с мучением, болью и страданиями живых существ. Их несовместимость с представлениями о Боге, Его всесовершенной любви, благости и милости очевидна не только с позиций православного догматического богословия, но и с точки зрения элементарной интроспекции наших представлений о Нем.

Учение восточной Церкви о происхождении страдания вполне однозначно — хронология его в обратном направлении не простирается за пределы грехопадшего мира. Но католические богословы, размышляющие в контексте догмата о непогрешимости папы, вынуждены подгонять аргументацию под заранее заданные выводы. В частности, католический богослов, заслуженный профессор теологии Джорджтаунского университета, Джон Хот в своей книге «Бог после Дарвина. Богословие эволюции» посвящает проблеме страдания отдельную главу, которую ввиду новизны взглядов на причины существования боли и смерти в тварном мире назвал «Подарок Дарвина богословию»[11]. Исходя из мысли о том, что страдания мира являются таковыми и для Бога и достигают своей максимы в Голгофской Жертве, автор приходит к выводу о необходимости распространить понятие «кенозиса» не только на события Боговоплощения и Распятия, но и на акт сотворения мира, а вместе с ним — и на весь период его существования. Также «очевидно, что Вселенная все еще пребывает в процессе творения. Она не завершена, а если она не завершена, то не может быть и совершенной. <…> А если она не идеальна, то и мы не можем удивляться тому, что недостатки, включая и существование боли, являются ее частью»[12]. Теодицея в этом богословии прогресса (процесса) разрешается через понимание эволюционной борьбы за существование как необходимого условия зарождения жизни и (что еще более невероятно) нравственного инструмента: «Перед жизнью постоянно должны стоять сложные задачи, которые стимулируют ее дальнейшее развитие, выход за пределы существующего положения. Чтобы жизнь оставалась жизнью, ей нужны препятствия. Не исключено, что для возникновения жизни необходимы предполагаемые страдания и даже смерть. Следовательно, можно высказать вполне обоснованное предположение, что эволюция, описанная дарвиновой наукой, является идеальной средой для взращивания жизни и воспитания «души» в людях»[13].

Существует и в отечественной науке попытки преодоления данного противоречия — российский палеонтолог, доктор геолого-минералогических наук Алексей Владимирович Гоманьков пишет следующее: «Смертность животных и растений, обуславливавшая смену поколений и тем самым — процесс развития (замену старого новым), была совершенно естественным атрибутом «хорошего весьма» Божиего мира и так же, как все остальные его атрибуты, должна рассматриваться как благо»[14].

Вторым поводом для критического отношения к эволюционизму является тот факт, что он представляет собой тот же деизм, с той лишь разницей, что в своей

---

[11] Подробнее см.: *Хот Дж.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции. — М., 2011. — с. 51-64.

[12] *Хот Дж.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции. — М., 2011. — С. 63.

[13] Там же. С. 33.

[14] *Гоманьков А. В.* Как писать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение / Электронный ресурс. — URL: http://www.pravmir.ru/kak-pisat-istoriyu-mira-teoriya-evolyucii-kreacionizm-i-xristianskoe-verouchenie/ (дата обращения: 26.02.2018).

классической форме учение это развивалось в рамках космологии, а в данном случае оно распространяется на органический мир. В последнем случае Бог остается таким же далеким от мира, не нарушает автономности естественных (эволюционных) законов, не имеет права преодолеть им же установленный детерменизм (естетственного отбора). В ходе изложения курса основного богословия учение деизма воспринимается нами как рудимент поза(поза)прошлого века, для нашего поколения имеющий ценность лишь с точки зрения истории философии. Но на деле оказывается, что полемика того периода более существенна для нынешней богословской науки. Остается непонятным вопрос, почему западные богословы, усилиями которых в свое время преимущественно и осуществлялась полемика с данным направлением , столь беззаботно соглашаются с его новой формой сегодня.

Источники и литература

1. *Буфеев К., прот.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции / Протоиерей К. Буфеев. — М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. — 438 с.

2. *Гоманьков А. В.* Как писать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение / Электронный ресурс. — URL: http://www.pravmir.ru/kak-pisat-istoriyu-mira-teoriya-evolyucii-kreacionizm-i-xristianskoe-verouchenie/ (дата обращения: 26.02.2018).

3. *Жичинский Ю.* Бог и творение. Очерк теории эволюции. — М.: изд-во ББИ, 2014. — xii + 120 с.

4. *Катасонов Ю. В.* Лжепророки последних времен. Дарвинизм и наука как религия. — М., 2017. — 336 с.

5. *Кривицкий Л.* Эволюционизм. Том первый: История природы и общая теория эволюции / Электронный ресурс. — URL: https://kartaslov.ru/книги/Кривицкий_Л_Эволюционизм_Том_первый_История_природы_и_общая_теория/2 (дата обращения: 20.02.2018).

6. *Кэннингем К.* Благочестивая идея Дарвина. Почему и ультрадарвинисты, и креационисты ее не поняли. — М.: изд-во ББИ, 2018. — 604 с.

7. *Марков А.* Эволюция. Классические идеи в свете новых открытий / А. Марков, Е. Наймарк. — М.: CORPUS, 2014. — 656 с.

8. *Муравник Г.* Апология биологической эволюции в контексте дискуссии с «научными» креационистами // Вера и знание: взгляд с Востока. — М.: изд-во ББИ, 2014. — viii + 200 с.

9. *Поварнин С. И.* Искусство спора. О теории и практике спора // Сочинения. — СПб.: Институт иностранных языков, 2015. — с. 481-592.

10. *Рождественский Н. П.* Прочны ли заключения новейшего естествознания? // Церковный Вестник. — 1877. — № 39. — с. 4-5.

11. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика, курс основного богословия: в 2 т. / под ред. А. И. Предтеченского. — СПб., 1884.

12. *Сарфати Дж.* Величайшая мистификация. Опровержение взглядов Докинза на эволюцию. — Симферополь: ДИАЙПИ, 2011. — 416 с.

13. *Тайсен Г.* Библейская вера в эволюционной перспективе. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. — 243 с.

14. *Туровцев Т. А.* Творение и преображение. — СПб.: «Церковь и культура», 2008. — 324 с.

15. *Хот Дж.* Бог после Дарвина. Богословие эволюции. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. — xii + 236 с.

16. *Шредингер Э.* Разум и материя. — Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2000. — 96 с.

17. *Эве Ф.* Дарвин и христианство. Споры истинные и ложные. — М.: Аграф, 2016. — 224 с.

Р. Р. Исмагилов

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ МЕЧЕТИ И ХРАМА В КОНТЕКСТЕ КОРАНА И БИБЛИИ

Понимание мечети, иудейского храма и христианских храмов как культовых сооружений чаще всего приводит к отождествлению их функции в тех религиозных традициях, в которых они существуют. Однако если детально разобрать их предназначение, выясняется, что это отождествление не вполне верно.

Мечеть. *Мечеть* مسجد [масджид] происходит от слова *поклон* سجدة [саджда]. То есть, буквально мечеть — это специальное *место для совершения поклонов*[1]. В Коране слово سجدة [саджда] означает всегда поклон, то есть, действие, сопровождающееся сгибанием колен, туловища, припаданием к земле. И этот поклон не обязательно обращен непосредственно к Аллаху. Он обращен и к человеку: к Адаму, которому поклонились все ангелы, кроме Иблиса[2], к Йусуфу (Иосифу), которому поклонились звезды, солнце и луна (сон Иосифа) и родственники[3].

До конца остается не понятным, заимствовал Мухаммад наименование *масджид* или это слово сформировалось в процессе поклонения в определенных местах. Есть предположение, что оно «*вероятно, восходит к арамейско-набатейскому масгита (с тем же значением), т. к. Мухаммад сначала называл масджидом все храмы единобожников*»[4]. Также на семитские корни, в частности, с отсылкой на элефантинские рукописи и на свитки Мертвого Моря (Кумранские), в которых упоминается это слово как место поклонения, указывает и профессор доктор Ахмет Онкал со ссылкой на вторые источники[5].

Здесь важно будет заметить, что слово *масджид* не происходит от более широкого понятия как *поклонение*. Для обозначения этого понятия в Коране используется слово عبد [ʻабада] — *служить, поклоняться, обожать*.

Хотя и есть вероятность заимствования слова *масджид* из среды семитских народов, но несомненно, что в это слово вложено именно значение совершения поклонов. Название *мечеть* тем самым особо выделяет земной поклон как важный элемент в исламском богослужении. Центральное место в религиозной, богослужебной жизни мусульман занимают именно поклоны. Поклону, особенно земному поклону саджда (мн. ч. суджуд)[6], уделяется особое внимание. Если одним из столпов ислама является намаз, то одним из важнейших столпов намаза является земной поклон саджда[7]. Без поклонов намаз считается недействительным[8]. Конечно, есть исключения для тех, кто по каким-либо причинам не может совершать поклоны. Без поклонов совершается только заупокойный намаз джаназа[9]. Хотя в Коране много упоминаются и молитва (салат) и поклон (саджда), но место совершения молитвы не называется *мусалла,*

Ромил Раифович Исмагилов — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi. Cilt.6. Istanbul, 1992. S. 46.

[2] Коран 2:34; 7:11; 15:29; 17:61; 18:50; 20:116; 38:72.

[3] Коран 12:4; 12:100.

[4] *Милославский Г. В., Петросян Ю. А. и др.* Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука. 1991. С. 160.

[5] Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi. S. 46.

[6] Поклоны обычно (по шариату) разделяют на поясной ركوع [руку’] и земной سجدة [саджда].

[7] Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi. Cilt.7. Istanbul, 1993. S. 46.

[8] *Абд аль-Хамид М. Т.* Ханафитский фикх в новом обличье. Кн. 2. Н.-Новгород, 2004. С. 167.

[9] Как такового описания намаза в Коране нет, но некоторые его рукны (столпы, без которых намаз не будет действительным) как саджда упоминаются часто.

что буквально означает, как раз, *место совершения молитвы*. Словом *мусалла* мусульмане позднее будут обозначать праздничные мечети или залы для молитвы.

В Коране и Сунне поклону *саджда* уделяется особое внимание. Очень много призывов к коленопреклонению, и образ правоверного непосредственно связывается с коленопреклонением[10]: «*Их признаком являются следы от земных поклонов (суджуди) на их лицах*» (48:29).

О признаках поклоняющегося также упоминается и в хадисах: «*И они станут выводить (таких), узнавая их по следам (которые останутся на них), от земных поклонов (ас-суджуди), ибо Аллах запретил огню уничтожать такие следы. И они будут выходить из огня, который уничтожит (тело) каждого (такого) человека полностью, если не считать следов от земных поклонов*» (Бухари 806, Муслим 87). Как видно из хадисов, под следами от земных поклонов понимаются именно телесные, материальные изменения в частях тела поклоняющегося, а не духовно-нравственные преобразования.

Если кто-то будет наблюдать со стороны как молятся христиане, иудеи, мусульмане и даже язычники, то наблюдающий заметит, что верующие делают поклоны: как земные, так и поясные. А остальное, что стоит за этими поклонами, что за богослужение при этом совершается, для стороннего наблюдателя останется непонятным, если он не углубится в содержание этих внешних действий. Подобная ситуация могла произойти и с Мухаммадом. В итоге и в Коране и в Сунне верующий человек представляется совершающим поклоны, и этому действию при этом придается важное значение.

Поэтому не удивительно, что Мухаммад был уверен, наблюдая за совершающими поклоны иудеями, что подобный образ верующего представлен и в Торе: «*Ты видишь, как они кланяются и падают ниц, стремясь к милости от Аллаха и довольству. Их признаком являются следы от земных поклонов на их лицах. Так они представлены в Таурате (Торе)*» (48:29). Но в Библии верующие так не представлены. В Библии поклонам практически не уделяется никакого внимания.

Таким образом, предназначение мечети, как специализированного культового сооружения или просто как отделенного, укромного места, в исламе связано, в первую очередь, с совершением в нем поклонов (намаза). Здесь не будем утверждать, что в мечети изначально совершали именно намаз, то есть, ритуальное действие, состоящее из таких обязательных элементов, как произнесение такбира («Аллаху акбар») стояние (кыйям), чтение айатов Корана (кыраа), поясной поклон (руку), земной поклон (саджда), сидение (када-ахыра). В Коране нет описания намаза как ритуала, хотя большинство мусульман под словом *ас-салат* понимают именно такую ритуальную молитву как намаз и переводят это слово соответствующе. Поэтому слово *намаз* будет в дальнейшем браться в скобки — как вариант толкования.

Скиния и храм (иерусалимский). До Моисея не было каких-либо специальных культовых сооружений, помещений для жертвоприношений. Собирали камни и на них устраивали жертвенник. Храму предшествовала скиния, которую сделал Моисей. Слово *Скиния* заимствовано от греч. σκηνή [скини], к-е. означ. *шатер, палатка*. А греч. слову σκηνή [скини] соответствуют еврейском тексте Библии слова מִשְׁכָּן [мишкан] и אֹהֶל [охель] — *шатер, жилище, дом, покров*. Также скиния называется еще святилищем —מִקְדָּשׁ [микдеш] (Исх. 25:8).

Скиния — это особое место пребывания Бога, это палата Бога-Царя, место явления Бога, место жертвоприношений, и главное — место хранения ковчега завета. Только после того, как были даны скрижали завета народу, у них появилось своего рода передвижное храмовое сооружение в виде скинии (палатки). Хотя в иудейских преданиях отмечается, что скиния в Силоме была сделана наполовину из камня[11]. Скиния

[10] Коран 9:112; 22:77; 53:62; 76:26; 48:29; 13:15; 16:49.

[11] Там же.

не создавалась для совершения поклонов или «шабат-намаза» (субботней молитвы) какого-нибудь аналога джума-намаза (пятничной молитвы).

Затем Соломон построил храм. Храм имел такое же предназначение, как и скиния. В отличие от храма, скиния была передвижной. Редко, но и скиния называется храмом или Домом Божиим.

Храм тоже имеет значение жилища, местопребывания, и называется в текстах Писания или как הֵיכָל [хехаль] — *дворец, капище, святилище* или בֵּית [бет] — *дом.* Эти названия также не передают значения поклонения. Храм тоже был построен не как место для совершения поклонов или даже общих молитв, а как место для Ковчега Завета[12].

То, что храм и скиния не были сооружены для молитв, поклонов, некого подобия намаза и т. п., а созданы для хранения Ковчега и для жертвоприношений, свидетельствует и то, что в скинию (в храм) заходили только священники и первосвященники для служения.

Яркий пример храмового служения отразился и в Евангелии: Захария заходит в храм, а народ стоит вне (Лк.1:8-10). Естественно, люди приходили к храму и для того, чтобы молиться, класть поклоны, и жертвоприношение сопровождалось молитвой присутствующих. Поэтому и храм называется иногда домом молитвы: «дом Мой назовется домом молитвы для всех народов» (Ис. 56:7; Мф. 21:13).

Итак, предназначение мечети — совершение поклонов (или намаза). А назначение храма — жертвоприношения и хранение Ковчега Завета. Здесь мы видим совершенно разные понимания в назначении культовых зданий в Коране и Библии.

Иерусалимская «мечеть» Соломона. Несмотря на явные различия между понятиями храма и мечети, мусульмане нередко называют иерусалимский храм мечетью. Мечетью храм называется и в Коране: «*Мы позволили вашим врагам опечалить ваши лица, войти в Иерусалимскую мечеть подобно тому, как они вошли туда в первый раз, и до основания разрушить все, что попадало им в руки*» (17:7)[13]. Нет сомнений, что в этом айате имеются в виду разрушения двух иерусалимских храмов.

В оригинале этого айата (17:7) используется только одно слово *мечеть* без определения *иерусалимская.* Но на русский язык *мечеть* обычно переводят как *иерусалимкая мечеть, храм, иерусалимский храм.* Такие переводы, можно назвать адаптированными под библейский контекст, не соответствующими контексту кораническому. Шумовской Т. А. вместо *мечети* предлагает слово *жилище.* Абу Адель оставляет слово *мечеть* и только в скобках добавляет *иерусалимский храм.* Саблуков Г. С. переводит нейтральным словом *поклонялище*, Крачковский И. Ю. — *место поклонения.*

Аляутдинов Ш. Р. связывает именование храма мечетью с общей для ислама и иудаизма идеей Единобожия. Довольно свободное, в рамках ислама толкование слова *мечеть*: «*В аяте употреблено слово "масджид". Подразумевается либо храм, который находился там и в котором молились Богу, Единому Творцу — ведь со времен Моисея Иерусалим стал одним из главных центров Единобожия, — либо то, что в период миссии Мухаммада на этой территории появится мечеть*»[14]

Почему иерусалимский храм называется в Коране мечетью? Кто-то может сказать, что Коран просто использует известное для живущих в Аравии слово *масджид / мечеть*, под которым имеется в виду сооружение для поклонения в широком смысле, куда можно отнести и иерусалимский храм. Но основания для такого суждения нет. Если Аллах обращается к евреям, которые знают, что такое храм, помнят и почитают его, то нет повода использовать по отношению к храму местное, «аравийское» понятие *масджид.*

Тем более, для евреев храм — это не просто место для молитвы, а Святая Святых. Возможно, у евреев были масгиты, сооружения для молитв и собраний. Поэтому

[12] Encyclopedia judaica, second edition, vol.19. Thomson Gale, 2007. P. 603.

[13] Перевод: Кулиев Э. Р.

[14] Перевод Корана на русском языке (тафсир) [Электронный ресурс] Умма. Достоверно об исламе [сайт]. Коран https://umma.ru/sura-17-al-isra-perenesenie-nochyu.

Мухаммад мог подумать, что храм — то же самое, что и обычные молитвенные дома и назвать соответствующе.

Но, какие бы гипотезы тут не предлагались, несомненно одно — Коран совершенно далеко отстоит от иудейской богослужебной, храмовой традиции. Традицию предыдущих пророков Коран ограничивает лишь молитвой (намазом), постом, жертвоприношением, закатом (десятиной), нет понятия *священник*[15], хотя и упоминаются первосвященники Аарон и Захария. То есть, вся «предыдущая» традиция представляется максимально в рамках исламской традиции, исламского понимания «предыдущей религии». Из-за чего и храм в Иерусалиме называется просто как мечеть, место для поклонов, молитв — в рамках исламской традиции.

Правильно было бы назвать иерусалимский храм как *Дом Божий* (Бейт-Уллах). Но в Коране Домом Бога называется только Кааба[16], которая считается самым священным и почитаемым местом (2:125). А все остальные сооружения (места), и даже сооружение в Иерусалиме — мечети. Только позже — в хадисах — иерусалимский храм будет называться *Домом,* как и мечеть аль-Акса.

Хотя иногда и Кааба называется мечетью (Запретной мечетью), но называется она так, потому что на территории вокруг нее расположена мечеть — место для поклонения. Сначала эту территорию вокруг Каабы просто огораживали, а затем вокруг нее появилось и здание мечети (Запретная мечеть). Подобным образом мечетью во времена Мухаммада, согласно ат-Табари, назывался и камень и скала на холме[17].

В своем функциональном предназначении Кааба является для мусульман ориентиром в направления молитвы, при жертвоприношении, сооружением для ритуального обхождения вокруг нее, в одном из углов которой снаружи вмонтирован черный камень. Кааба не предназначена для совершения в нем намазов подобно мечети. Мухаммад, как сообщают хадисы[18], зашел в Каабу в день завоевания Мекки и совершил там молитву (намаз). Затем в истории ислама были различные периоды, в течение которых дни посещения Каабы постоянно менялись. В основном открывали по понедельникам и пятницам и в месяц раджаб, в некоторый период истории были дни специально для женщин. В настоящее время Каабу открывают только для чистки, для посещения почетных гостей и исламских правителей[19].

Христианский храм. Ветхозаветные жертвоприношения были прообразом жертвы Иисуса Христа Сына Божия. Поэтому, когда Иоанн Креститель видит идущего к нему Христа, указывает на Него как на жертвенного Агнца (ягненка) со словами: «*вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира*» (Ин. 1:29). Христос называется Агнцем, предназначенным «*еще прежде создания мира*» (1Пет. 1:19-20) и закланным «*от создания мира*» (Отк. 13:8). Так Христос добровольно приносит Себя в жертву.

Если ветхозаветные священники входили в святилище храма с кровью тельцов и козлов, то Христос «*со Своею Кровью однажды вошел во святилище (небесное) и приобрел вечное искупление*» (Евр. 9:12). И в память об этом событии Христос повелевает ученикам совершать действие, за которым закрепится название «Евхаристия» («благодарение»). Это действие Он совершит перед принесением Себя в жертву

[15] Не говорится о священнике как о служащем в храме (иудейском или христианском). В Коране лишь один раз упоминается слово قِسِّيسِينَ [киссисина], которое переводят как *священник*: «среди них (христиан) есть священники и монахи» (5:82). Некоторые (Кулиев Э. Р., Шидфар Б. Я.) переводят слово الْأَحْبَارِ [аль-ахбари] как *первосвященник*. Но под этим словом имеется в виду не священнослужитель, а ученый. Соответственно, другие переводчики переводят это слово (аль-ахбар) точнее: как *раввин, ученый, книжник*. Словом *rabbi* переводит и профессор Мухаммад Мохар Али (A word for word. Meaning of the Quran. Vol. 3. P. 591) и др.

[16] Кааба كعبة образовано от слова كعب [ка'б] — «четырехугольник», «куб». Означает строение в виде куба. Хадисы сообщают также о Каабе, которая была в Йемене, называемой *Кааба аль-Йаманиа*. Это языческое капище (*бейт*) племен хас'ан и баджиля сжег Джарир ибн Абдуллах (Бухари 1237 (3020), 1603 (4357)).

[17] Israfil Balcı. Isra ve Mirac Gerçeği. Ankara, 2012. S. 95.

[18] Бухари 1223 (2988), 1613 (4400).

[19] Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi. Cilt.24. Istanbul, 2001. S. 20.

(перед Распятием): «*Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов*» (Мф. 26:26)».

Для совершения этого действия ученики со Христом собрались в жилом доме (Лк. 22:12). После смерти и Воскресения Христа они также продолжали собираться в домах (Деян. 2:46; 20:8). Со временем именно для совершения этого действия, Таинства, в котором принесенные в алтарь хлеб и вино превращаются в настоящие Плоть и Тело Христа, начали появляться христианские храмы. Так, христианский храм очень тесно связан с иерусалимским храмом и является естественным его продолжением.

Таким образом, предназначение мечети, согласно Корану, связано с совершением поклонов или, как мусульмане это интерпретируют, — с совершением намаза. А предназначение храма связано с жертвоприношением. И в этом отношении христианский храм является естественным продолжением иерусалимского храма. Сегодня мусульмане мечети называют и Домом Божьим и храмом, как и христиане. Нельзя сказать, что это не правильно. Нельзя только согласиться с тем, чтобы храм (иерусалимский) называли мечетью, что встречается в Коране и часто — в мусульманской среде.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2003.
2. Большой арабско-русский словарь: в 2 т. / Х. К Баранов. 11-е изд., стереотип. М.: Живой язык, 2006.
3. Ислам. Энциклопедический словарь / Милославский Г. В., Петросян Ю. А. и др. М.: Наука, 1991.
4. Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru (дата обращения: 09.01.2018).
5. Перевод Корана на русском языке (тафсир) [Электронный ресурс] Умма. Достоверно об исламе [сайт]. Коран https://umma.ru/sura-17-al-isra-perenesenie-nochyu.
6. *Сахих аль-Бухари.* Краткое изложение достоверного сборника аль-Бухари. в 2 т. Алматы, 2013.
7. *Сахих имама Муслима.* Краткое изложение, составленное имамом аль-Мунзири. пер. с араб. Абдулла Нирша. М.: Умма, 2007.
8. Священный Коран. Арабский текст. Переводы смыслов: Кулиев Э. Р., Порохова В. М., Абу Адель, Османова М-Н. О., Крачковский И. Ю., Саблуков Г. С., аль-Мунтахаб. URL: http://falaq.ru/quran (дата обращения: 09.01.2018).
9. Священный Коран. Арабский текст. Переводы смыслов: Кулиев Э. Р., Абу Адель. URL: http://quran-online.ru (дата обращения: 09.01.2018).
10. *Хамид М. Т.* Ханафитский фикх в новом обличье: кн. 2 / под общ. Редакцией Д. В. Мухетдинова / М. Т. Хамид // Религиозные обязанности. Молитва (салят). — Н. Новгород, 2005. — 388 с.
11. Электронная еврейская энциклопедия URL: http://www.eleven.co.il (дата обращения: 09.01.2018).
12. A word for word. Meaning of the Quran. With explanatory notes, word meanings with cross references and grammatical hints: 3 vols / Muhammad Mohar Ali. IPSWICH, 2003.
13. Encyclopaedia judaica: 22 vols, second edition. Thomson Gale, 2007.
14. The Quranic Arabic Corpus. Word by word. URL: http://corpus.quran.com/wordbyword.jsp (дата обращения: 09.01.2018).
15. Israfil Balcı. Isra ve Mirac Gerçeği. Ankara, 2012. 480 s.
16. Türkiye Diyanet Vakfı Islam Ansiklopedisi: 44 cild. Istanbul, 1988-2013.

А. Б. Невеев

ПОДХОДЫ К РЕШЕНИЮ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕЛИГИИ И НАУКИ В АНГЛИЙСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Сегодня в России теология в качестве признанной государством науки находится в начале своего пути. И уже на этом этапе она столкнулась с интенсивной критикой со стороны ряда ученых-естественников. Их критика теологии построена во многом на противопоставлении религии и науки, на сведении взаимоотношений религии и науки к конфликту, на постулировании несовместимости научного метода и религиозной веры. Соответственно, данная критика направлена не на совершенствование теологии, ее методологического инструментария, не на вскрытие неких ошибок, недочетов, неточностей, а на полную дискредитацию теологии как науки. Но действительно ли религия и наука несовместимы? Сводятся ли взаимоотношения религии и науки к конфликтам?

Для поиска ответов на эти вопросы нам представляется возможным обратиться к опыту, накопленному в английской теологии, которая заслуживает особого внимания по следующим причинам.

1. Английские теологи фактически первыми столкнулись с наукой и ее отношением к религии: фактически именно английские ученые во многом породили Научную революцию XVII века. В подтверждение этого тезиса достаточно вспомнить таких английских ученых, как Фрэнсис Бэкон, Исаак Ньютон, Роберт Бойль, Эдмунд Галлей, Роберт Гук. С эволюционными идеями, оказавшими на науку огромное влияние, англичане также, по понятным причинам, столкнулись первыми.
2. В то же время английская теология не имела, в отличие, например, от теологии католической, мощных административных инструментов воздействия на ученых: Церковь Англии не могла издавать нечто подобное Индексу запрещенных книги или подключать к работе с неверующими учеными Святую Инквизицию[1]. Поэтому английским теологам приходилось, прежде всего, полемизировать с оппонентами, искать весомые аргументы в пользу своей позиции.
3. К тому же английская теология развивалась в обстановке религиозного плюрализма, постоянно вовлекающего богословов в острые дискуссии. Речь тут идет и о противостоянии протестантизма и католицизма, и о возникновении в Англии множества форм христианства (пуританство, методизм и пр.), между которыми велась постоянная борьба.

Эти особенности английской теологии, с нашей точки зрения, делают ее опыт, аргументы и концепции весьма ценными для современной российской теологии.

Условно и достаточно грубо можно разделить историю полемики английских теологов с учеными, стремящимися использовать научные данные для критики христианства, на два периода:

Александр Борисович Невеев — ОЦАД, аспирантура, 1 курс.

[1] Показательным тут является, пожалуй, случай Исаака Ньютона: для продолжения преподавания в Тринити-колледже Кембриджа Ньютон должен был стать священником и подтвердить свою верность «Тридцати девяти статьям религии» (ключевые элементы англиканской веры), но, когда выяснилось, что целого ряда из этих статей Ньютон не разделяет, ему просто разрешили продолжать преподавание без рукоположения [5, с. 120].

1. **Период механистической вселенной.** Этот период начался, фактически с гелиоцентрической модели Коперника и продолжился открытиями Галлилея и Ньютона. В результате возникла научная картина мира, в соответствии с которой Вселенная представлялась сложным и точно настроенным механизмом. При этом основным вызовом для христианства оказывался не атеизм, а деизм. Наиболее ярким событие этого периода мы предлагаем считать деятельность Роберта Бойля, которому удалось соединить механистическую картину мира с христианским миропониманием. В этот период в Англии интенсивно развивается естественная теология, апогеем развития которой можно признать деятельность Уильяма Пейли с его знаменитой «аналогией часовщика» (watchmaker analogy). Аргументы английских теологов, сформулированные на этом этапе, представляют, большей частью, лишь исторический интерес.
2. **Период эволюционирующей вселенной.** Этот период характеризуется эволюционным переворотом в науке, который, если понимать его наиболее широко, возвел идею самопроизвольного развития материя в Абсолют. Началом этого периода можно считать работы Пьера-Симона Лапласа, показавшего, как могла самопроизвольно возникнуть Солнечная система, и как движения планет по орбитам, фактически, взаимно корректируют друг друга, а также работы Чарльза Лайеля, показавшего, как самопроизвольно развивалась Земля в течение геологических эпох. Ключевым событием этого периода, безусловно, является выход в свет книги Чарльза Дарвина «Происхождение видов». В этот период была фактически разгромлена естественная теология, построенная на «аргументе о замысле» и «аналогии часовщика». Вершиной этого периода можно считать деятельность английских теологов XX — начала XXI веков, которую мы рассмотрим детальнее.

В настоящей статье мы рассмотрим таких английских теологов, как Чарльз Коулсон, Артур Пикок, Джон Полкинхорн и Алистер Макграт. Этих авторов объединяет то, что они, одновременно, обладают серьезной естественнонаучной подготовкой и являются христианскими священниками и/или теологами. По сути, это позволяет перечисленным авторам рассматривать взаимоотношения религии и науки не только со стороны, но и изнутри.

Чарльз Коулсон (1910–1974), который хронологически является первым и, соответственно, старшим из рассматриваемых теологов, в строгом смысле слова профессиональным теологом не является: он не получал специального теологического образования. В то же время, он был истово верующим христианином, являлся активным членом Методистской церкви. А вот компетентность Ч. Коулсона в науке не вызывает сомнений — он занимал должности профессора теоретической физики в Королевском колледже Лондона и первого профессора теоретической химии в Оксфорде, являлся членом Лондонского королевского общества.

Одной из основных идей Ч. Коулсона, которая может быть признана достаточно важной в свете взаимоотношений религии и науки, была идея о том, что верующим не стоит пытаться объяснять то, что пока не может объяснить наука, вмешательством Бога. Чарльз Коулсон считал такой подход, условно обозначаемый термином «Бог белых пятен» (God of the gaps), вредным как для религии, так и для науки [2].

Действительно, если наука в дальнейшем все-таки находит объяснение того, что раньше не могла объяснить, то получается, что религия теряет очки и терпит поражение. Трудно не согласиться с этим мнением Чарльза Коулсона.

Но означает ли это, что христиане должны перестать интересоваться научными достижениями, что естественная теология более не нужна? С точки зрения Ч. Коулсона, ответ на этот вопрос отрицателен. Христиане должны интересоваться научными данными о природе, о мире, о Вселенной. Вот только искать Бога следует не в белых пятнах, не в пробелах, имеющихся в научном знании, а в тех красоте и порядке, которые обнаруживают ученые-естественники при исследовании мира. Именно эти

красота и порядок являются, с точки зрения Коулсона, значимыми свидетельствами существования Бога.

Таким образом, Чарльз Коулсон считал, что религия и наука тесно связаны. И в связи с этим Ч. Коулсон был последовательным противником подхода к решению проблемы взаимоотношений религии и науки, в соответствии с которым религия и наука — это независимые и непересекающиеся области (примером этого подхода является концепция «непересекающихся магистерий» (non-overlaping magisteria) известного биолога Стивена Джея Гулда).

Темы, поднятые Чарльзом Коулсоном, и подходы к решению проблемы религии и науки, которые он применял, мы находим и в работах других английских теологов.

Артур Пикок (1924–2006) является ученым-естественником с научной специализацией «биохимик». Кандидатская диссертация А. Пикока посвящена теме подавления бактериального роста рядом химических соединений. С другой стороны, А. Пикок является англиканским священником (рукоположен в 1971 году) и имеет богословское образование, полученное им в Университете Бирмингема. Такая подготовка, безусловно, позволяла А. Пикоку на высоком уровне компетентности исследовать проблему взаимоотношений религии и науки.

А. Пикок утверждал, что сам факт эволюции, факт того, что одни виды живых организмов исчезают, а другие виды появляются, не находится в конфликте с христианской верой. Более того, он называл эволюцию «тайным другом веры». Так, в одноименной работе А. Пикок писал [6, с. 75]:

> «Бог участвует в жизни материального мира… целиком, во всех ее возможностях, актуализированных и остающихся только в потенции, и продолжает поддерживать ее в бытии своей волей, реализуя одни потенции, а не другие… Бог продолжает творение посредством развертывания всех возможностей материи, которыми Он наделил ее изначально, по Им же установленным законам, и… эта актуализация возможностей запускается случайными событиями, происходящими на микроуровне».

Артур Пикок, подобно Чарльзу Коулсону, не считал, что религия и наука — это совершенно разные сферы. Напротив, А. Пикок утверждал, что наука и религия (теология) похожи, и, в частности, они описывают мир с помощью моделей. Причем и научные, и религиозные (теологические) модели имеют одни и те же свойства, т. е. являются [2]:

- частичными;
- адекватными;
- корректируемыми (revisable);
- необходимыми (necessary; человек не может не создавать моделей реальности, поскольку не может познать реальность непосредственно).

Такое восприятие человеческого познания, одинаково реализуемого, с точки зрения А. Пикока, и в науке, и в религии, соответствует концепции критического реализма (мы познаем мир опосредованно), противопоставляемого реализму наивному (мы познаем мир непосредственно).

Значимую роль Артур Пикок сыграл и в деле организации исследований взаимоотношений религии и науки. В частности, он внес большой вклад в создание таких сообществ, как «Общество рукоположенных ученых» (Society of Ordained Scientists) и «Европейское общество изучения науки и теологии» (European Society for the Study of Science and Theology), возглавлял несколько религиозно-теологических организаций.

Джон Полкинхорн (р. 1930) — это английский физик, который работал в группе Поля Дирака — одного из создателей квантовой механики. В 1968 году Дж. Полкинхорн занял должность профессора математической физики в Кембридже. А в 1979 году он оставил этот пост, чтобы стать англиканским священником. Основной сферой интересов Дж. Полкинхорна как теолога была естественная теология, которую он считал важным связующим звеном между религией и наукой.

Как и Чарльз Коулсон, Джон Полкинхорн особое внимание уделял той упорядоченности мира, которая выявляется естественными науками, и считал эту упорядоченность проявлением Божественного присутствия в мире. Подобно Ч. Коулсону Дж. Полкинхорн отвергает концепцию «Бога белых пятен».

Одним из ключевых понятий для Дж. Полкинхорна является антропный принцип (anthropic principle), в соответствии с которым слишком много параметров этого мира (физические константы и пр.) как бы специально созданы так, чтобы человек мог возникнуть. Причем дело не только в том, что этих параметров очень много, но и в том, что вариантов развития Вселенной было огромное количество. В частности, если бы в первые три минуты существования Вселенной пропорция гелия и водорода была бы иной (водорода образовалось бы меньше), вероятность возникновения не только жизни, но даже воды, была бы намного ниже [2].

С точки зрения Дж. Полкинхорна антропный принцип допускает две интерпретации [7, с. 48]:

1. Существует огромное множество Вселенных, и в одной из них множество физических параметров случайно приняли такие значения, при которых смогла возникнуть жизнь, а позже — и человек.
2. Существует всего одна Вселенная, и параметры, необходимые для возникновения жизни и человека, заданы специально Творцом — Богом.

При этом Дж. Полкинхорн подчеркивает, что первое объяснение, выглядящее, казалось бы, более научным, в действительности, ничуть не более научно, чем второе [там же]:

> «Оба эти объяснения — метафизические по сути. Они идут дальше того, что наука сама по себе могла бы нам предложить. Объяснение «множества миров» иногда преподносится как чисто научное, но на самом деле набор этих миров может быть только умозрительным, а это значительно больше того, что с чистой совестью одобрила бы здравомыслящая наука».

Джон Полкинхорн утверждает, что именно религия дает ответы на целый ряд вопросов, которые возникают в результате появления новых научных данных. В частности, это вопрос о том, почему Вселенная упорядочена, причем эта упорядоченность познаваема.

Алистер Макграт (р. 1953) по образованию является химиком. Это образование он получил в Оксфорде. Его кандидатская диссертация посвящена биофизическим свойствам клеточных мембран. А. Макграт — англиканский священник и профессиональный теолог.

Как и Джон Полкинхорн, Алистер Макграт основной областью своих исследований сделал естественную теологию. Важный вклад А. Макграта в эту область знания состоит в том, что он предложил новую, альтернативную версию естественной теологии.

Так, в соответствии с подходом, который предложил и развивает Алистер Макграт, природа — это во многом человеческий конструкт, и мы не должны искать в природе доказательств присутствия Бога, доказательств его существования, мы лишь используем естественную теологию, религиозные взгляд в качестве рамки для восприятия природы, Вселенной.

В своих работах Алистер Макграт показывает, что восприятие природы, Вселенной, через призму Откровения ничем не хуже восприятия через призму научного подхода. Действительно, можно интерпретировать антропный принцип и тонкую настройку Вселенной как уникальную цепь случайностей, как довольно длинную последовательность маловероятных событий, а можно как процесс, цели которого устанавливал трансцендентный и личностный Бог — Троица.

Из рассмотренных английских теологов Алистер Макграт является, пожалуй, наиболее ярким и публичным. В частности, он принимал активное участие в полемике с так называемыми «новыми атеистами» и, в том числе, участвовал в непосредственных

дебатах с такими представителями этого мировоззрения, как Ричард Докинз и Кристофер Хитченс.

Итак, можно констатировать, что рассмотренные английские теологи, фактически, предложили альтернативный подход к интерпретации данных современных естественных наук, показали, что теологические, теистические, христианские интерпретации этих данных ничуть не менее экономичны, элегантны, непротиворечивы, чем интерпретации атеистические, по сути, возродив английскую естественную теологию в новом качестве и с учетом современного состояния естественных наук. При этом взаимоотношения религии и науки с точки рения рассмотренных английских теологов, во многом, укладываются в следующую схему: наука раскрывает ранее не известные природные явления, раскрывает законы, устанавливает факты, а религия предлагает один из способов объединения этих явлений, законов, фактов в целостное мировоззрение.

Источники и литература

1. *McGrath, Alister E.* Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought, Wiley-Blackwell, 1998, 416 p.
2. *McGrath, Alister E.* Science and Religion: A New Introduction, 2nd Edition, Wiley-Blackwell, 2010, 262 p.
3. The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology / Edited by William J. Abraham and Frederick D. Aquino, Oxford University Press, 2017, 720 pp.
4. *Барбур, Иен.* Религия и наука: история и современность. — М.: Библейско-богословский институт Св. Апостола Андрея, 2001. — 434 с.
5. *Брук Дж. Х.* Наука и религия: Историческая перспектива. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — 352 с.
6. *Пикок А.* Эволюция — тайных друг веры. — М.: Издательство ББИ, 2013. — 375 с.
7. *Полкинхорн, Дж.* Наука и богословие. Введение. — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. — 153 с.

И. Д. Орлов

О ХРИСТИАНСТВЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Всякий раз, когда разговор заходит о таком явлении как «Серебряный век» в русской культуре, непременно отмечается, что большинство его представителей даже в теории страшно отнести к христианам. К сожалению, это заключение настолько прижилось и вросло в современное сознание, что мало кто ставит его под сомнение, берется рассуждать, или хотя бы разбираться в действительности такового. Разумеется, это вполне себе оправданно, потому что *«по плодам их узнаете их» (Мф 7:16);* видя те ужасающие итоги, к которым привели множественные «новые мышления» и «новые пути», видя образ жизни т. н. «богемы», абсурдно говорить, что в основе всего этого лежало христианское начало. Безусловно, оно было, но, забегая немного вперед, надо сказать, что у каждого оно было на своем каком-то особенном месте, по значимости уступающем чему-то другому (как правило, философии). Ограничивая тему настоящей работы лишь первым литературным направлением Серебряного века, которое именуется Символизмом, автор ставит своей целью выявить и объяснить религиозные темы в творчестве некоторых литературных деятелей этого направления.

История русских поэтов-символистов начинается с появления сборников стихотворений «Символы» (1892) авторства Дмитрия Сергеевича Мережковского и сборника «Русские символисты» (1894) Валерия Яковлевича Брюсова (сборник вышел под его псевдонимом Валерий Маслов)[1][2]. Эти писатели задали стиль и характер литературного направления. Мережковский больше известен не стихами, а своими историософскими романами, его самый известный труд — трилогия «Христос и Антихрист». В обзоре мировоззренческой концепции и творчества Дмитрия Сергеевича стоит отметить, что он все мыслил гегелевскими триадами и тема христианства, тема Веры для него всегда была ключевой. «Христос и Антихрист» включает в себя три романа — три великих узла мировой истории: в первом романе «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1895) христианство приходит противозаконно, и Юлиан возвращает миру язычество, а христиан преследует; во втором романе «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1901) автор описывает возрождение и расцвет христианства соприкоснувшегося с искусством/культурой; в третьем романе «Антихрист. Петр и Алексей» (1905) христианство соединяется с государством. Мережковский, как многие мыслители того времени, был увлечен идеей Ницше о сверхчеловеке, о человеке-творце, для русского писателя было принципиальна формула «творца культуры». Культура — творчество, а тот, кто творит, есть по-Мережковскому настоящий человек, для него все, что лежит в сфере государственной, противопоставляется и культуре и Вере. Философия Мережковского сводится к ожиданию третьего завета — Завета Культуры — для него Леонардо и является тем самым человеком третьего завета, который может быть аморален, потому что мораль он воспринимает как понятие враждебное: когда человек вершит свою жизненную миссию, о морали он думать в этот момент не должен, мудрость противоречит морали. Леонардо — человек мудрости, человек все подвергающий сомнению, при этом, он гениально одаренный и находящий радость только в познании, только в эксперименте, таков для Мережковского человек будущего. Петра Дмитрий Сергеевич не любил, он ценил масштаб его преобразований, но физически не мог

Иван Дмитриевич Орлов — Калужская ДС, бакалавриат.

[1] См.: *Д. С. Мережковский* // Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/ (дата обращения: 24.01.2018).

[2] См.: *В. Брюсов* // Lib.Ru / URL http://az.lib.ru/b/brjusow_w_j/ (дата обращения: 24.01.2018).

воспринимать диктаторское властительное начало, Петр для него был символом окостенелости, противопоставленный живому творчеству. А Алексея же (в противопоставление Петру) он изобразил как несмирившуюся подлинную(по-Мережковскому) русскую народную Веру[3]. Идея христианства проходит по-Гегелю три круга, и Мережковского занимает именно тот момент, когда идея на втором круге обращается в свою противоположность, когда христианство, идея безусловно свободная и человечная, становится идеей угнетения — вот этот шаг от ереси к навязанной дидактически истине. Мережковский знал и любил русское сектанство, в нем так же он видел эту живую и настоящую, ничем не ограниченную «Веру». К слову, не он один питал слабость к такому явлению как сектанство, в этом более всех преуспел символист Александр Михайлович Добролюбов, основавший секту «добролюбцев». Поэты, которые мысленно всегда парят в непреодолимых высотах, не могут терпеть Церковь, которая воздает кесарю Божие, о которой Достоевский сказал, что она «в параличе с Петра Великого», им всегда более всего симпатизирует нечто более живое и не так навязчиво вырывающееся на поверхность[4]. Андрей Белый в своей повести «Серебряный голубь» наглядно показывает увлеченность символистами идеей сектанства, туда также попадает и Блок, образ которого Белый поместил в свою повесть. Надо отметить, что Мережковский пробыл символистом совсем не долго, но его заданная «модель», как можно проследить, позже отразилась в творчестве младших символистов.

Очень значимой фигурой, сыгравшей огромную роль, и повлиявшей на многие умы Серебряного века, был Владимир Сергеевич Соловьев. Сейчас он известен как очень неоднозначный религиозный мыслитель и, главное, мистик, именно этим ему обязаны многие поэты, которые называли себя «соловьевцами»[5]. Для них его мистические образы всеединства оказались намного значимей его теоретических концепций:

«Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества».

Забегая немного вперед, стоит отметить, что именно с посылами Соловьева Блок создал образ Прекрасной Дамы.

Рассматривая направление символизма как некую систему, на формирование которой повлияло много разных факторов, невозможно оставить без внимания норвежского драматурга Генрика Ибсена. Секрет его огромного влияния состоит в том, что этот писатель является проповедником нового миросозерцания, философом-моралистом необычайной силы, призывающим человечество к обновлению своей жизни. Как граф Л. Н. Толстой приобрел мировую известность только тогда, когда выступил в роли проповедника новой морали, так и Генрик Ибсен сделался известностью именно как учитель жизни[6]. Главным его произведением является пьеса «Бранд», при упоминании её в одном контексте с идеей Ницше, необходимо отметить, что первым провозгласил сверхчеловека именно Ибсен в герое Бранде этой одноименной пьесы. Как бы то ни было, но образ этого героя стал ключевым не то что для многих циклов стихотворений, а даже образа жизни некоторых поэтов — об этом далее.

Александр Александрович Блок несомненно ключевая фигура символизма, а по утверждению череды русских филологов, не только символизма, но и всего Серебряного века. Он, можно сказать, вобрал в себя опыт всех выше упомянутых «влиятелей» и отразил в своих работах. Ему так же, как и Мережковскому, противна внутренняя церковная окостенелость, которая снаружи проявляется в виде слепого

[3] *П. Ласкеев* Мережковский «Грядущий хам» // Странник. 1906 № 1, — с. 1009-1010.

[4] См.: *Д. С. Мережковский* // Христианство и государство/ Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_08_1908_v_tihom_omute.shtml (дата обращения: 24.01.2018).

[5] См.: *Артемий Владимиров прот.* Беседы в «Русском доме». М., 2017 — С. 200.

[6] См.: *Н. Розанов.* Ибсен, как учитель жизни // Странник. 1906 № 1, — с. 914-935.

почитания ритуала, это видно в его попытке описать реальный образ русского человека того времени:

«Кладя в тарелку грошик медный,
Три, да еще семь раз подряд
Поцеловать столетний, бедный
И зацелованный оклад.

Стоит отметить и еще раз напомнить, что автор настоящей работы не ставит своей задачей описание отношения поэтов к России, а лишь хочет показать характер религиозных тематик их творчества. Как бы то ни было, символисты никогда не были равнодушны к судьбе своей родины. На рубеже XIX и XX веков вся русская интеллигенция, не смотря на огромный культурный подъем, переживала большой духовный кризис. Причин для этого было много. Светская культура и церковная культура в XVIII-XIX веках не очень пересекались, а вот вначале XX эти границы начинают размываться, это связано с тем что оба этих начала двигаются одно навстречу другому, и одним из фактов свидетельствующих о сближении этих двух начал являются религиозно-философские собрания вдохновителями которых была пара Гиппиус и Мережковский. Об этих собраниях можно сказать много плохого, но не стоит забывать, что впервые с пушкинских времен в одном пространстве собираются лучшие интеллектуальные элиты как духовные, так и светские и пытаются найти общий язык. Безусловно, это был расцвет русской философии, переход русского богословия на абсолютно другой уровень. Александр Блок не был глубоким религиозным мыслителем, (хотя свою диссертацию посвятил масонству) но он, как и все, ощущал этот кризис, описав это ощущение в своем цикле стихотворений «Осенняя любовь». В первой части этого цикла в центре изображен образ Христа, однако, кем является сам лирический герой Блок оставляет читателю самому для себя решить:

«Когда в листве сырой и ржавой
Рябины заалеет гроздь,—
Когда палач рукой костлявой
Вобьёт в ладонь последний гвоздь,—
Когда над рябью рек свинцовой,
В сырой и серой высоте,
Пред ликом родины суровой
Я закачаюсь на кресте...»

Стихотворение испещрено множеством символов, передающих контрастность и глобальность изображенной картины. В стихотворении Блок использует гимнографический прием троекратного изображения креста непосредственно перед появлением Спасителя:

1. «Я закачаюсь на кресте»
2. Крест, изображенный синтаксически: три его вершины обозначены союзом «когда», а четвертая замыкающая союзом «тогда»
3. Крест, изображенный геометрически: «высота» (2 строфа, 2 строка) — вертикаль и «простор» (3 строфа, 1 строка) — горизонталь[7].

Символ никогда не предполагает точного и полного своего истолкования, а, если бы так, то он не был бы символом, а считался аллергией. Символ подразумевает некий ассоциативный ряд, который у каждого свой. Отец Александр Шмеман утверждает, что символ должен быть антитезой реальности, то есть где идет дело с реальностью, не нужен символ, и наоборот, символ там, где нет реальности. В символе одна действительность — низшая — не заменяет другую действительность — высшую, — высшая

[7] См.: *Ильина С. А.* // «И ЧЕЛН ТВОЙ — БУДЕТ ЛИ ПРИЧАЛЕН К МОЕЙ РАСПЯТОЙ ВЫСОТЕ?»: ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ЛИРИЧЕСКОГО ГЕРОЯ В ЦИКЛЕ АЛЕКСАНДРА БЛОКА «ОСЕННЯЯ ЛЮБОВЬ»/ Филология и литературоведение / URL: http://philology.snauka.ru/2015/10/1711 (дата обращения: 24.01.2018).

же действительность являет себя в низший насколько это возможно, а это возможно от нашего духовного совершенства: чем более мы погружаемся в символ, тем глубже мы понимаем его смысл. Образ Христа в первой части цикла «Осенняя любовь» безусловно говорит и являет образ евангельского Спасителя:

«В глазах — такие же надежды,
И то же рубище на Нём.
И жалко смотрит из одежды
Ладонь, пробитая гвоздём».

Ортодоксальность некий баланс обрисованной композиции перечеркивает упомянутый образ лирического героя, который являет и видит свое отражение в «Плывущем в челне». Сделав предварительно оговорку о значении и свойстве символа, можно говорить о том, что в образе лирического героя Блок представил образ России, русской души. В этом убедиться можно прочитав следующие части цикла. Во второй части образа Спасителя уже нет, но лирического героя все еще не оставляет чувство бывалой Ему приобщенности, хотя уже приближающаяся катастрофа уничтожила «кусты ракиты» (символ бессмертия):

«И снится, и снится, и снится:
Бывалое солнце!
Тебя мне все жальче и жальче»[8].

В третьей части появляется образ противоположный Христу — образ Антихриста, завоевавший душу лирического героя материальной плотью:

«О, в этот сияющий вечер
Ты будешь всё так же прекрасна,
И, верная тёмному раю,
Ты будешь мне светлой звездой!»

Таинственная незнакомка полностью заменяет лирическому герою Христа. Как русская душа с приходом нового времени, которое принесло новые ценности, была предана русской интеллигенцией в в пользу них, сначала искала выход в попытках вернуться, или хотя бы остаться в старом, потом (2 часть) металась, чувствуя вырождение прошлой России, потом же и сама предалась в руки новой морали, похоронив себя настоящую в пользу плоти.

Говоря о Блоке, нельзя обойти стороной образ Христа из поэмы «12». Автор разделяет одно из мнений, заключающее, что в этом образе Блок заложил новое мистическое начало руководящее новым миром. Это вполне логично, потому что русский человек всегда нуждался и нуждается в настоящем культе: до революции это была Русская Церковь и Император, но после уничтожения одного и обесценивании другого, то пространство в умах людей, которое ранее заполняли эти ценности, было опустошено и нуждалось в чем-то новом, по свойствам схожее с тем, что было. Об этом рассуждает еще один русский символист Иннокентий Аннинский, говоря о Бранде Ибсена. Образ Бранда — образ нового человека, сверхчеловека, который пришел на смену человеку старому, принес новую мораль на замену старой: «Их властность определяется одной идеей — нравственного порядка. Войдя в них извне и уже готовая, в виде слов, эта *идея* мало-помалу выжигает из их сердец все, что ей в помеху, чтобы через самого человека стать кошмаром и наваждением для его окружающих»:

«— Отвяжись ты, шелудивый,
Я штыком пощекочу!
Старый мир, как пёс паршивый,
Провались — поколочу!»

[8] См.: *Блок А. А.* // Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/b/blok_a_a/ (дата обращения: 24.01.2018).

Аннинский продолжает: «Меня интересуют Бранды, люди с широкими плечами и узкими душами, люди, для которых нет смены горизонтов, потому что неподвижная волчья шея раз навсегда ограничила для них мир полем их собственного зрения…» — настоящий образ любого из 12-ти. «Идея слушает врага и готова даже с ним спорить. Ее триумф не где-то позади, а всегда далеко перед нею. Идея его не видит, она только предчувствует свой триумф», именно в этой идее и спрятан образ нового идеального мира, который несет новый Христос Блока:

«Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой неведим,
И от пули невредим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз —
Впереди — Исус Христос.»

В заключении стоит отметить, что литература вначале XX века не только не уступает предшествующим периодам, доктор филологических наук, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии Петр Евгеньевич Бухаркин отмечает, что она в чем-то становится тоньше, богаче и сложнее. Всюду видеться сложность — это есть не цельность, а устойчивость сложной структуры, которая сводится не к одному простому элементу, а которая сложна, но вместе с тем является внутренне цельной и внутренне единой. Культура стала обладать сложной структурой. Наверное, эта сложность и способствовала проявляющимся заблуждениям и отхождениям от подлинной Веры. Может быть, в этом были виноваты достаточно прочные связи литературного мира и Н. Ф. Федорова, который на религию ставил на одну полку с наукой. Почивший Е. В. Головин говорил, что нет необходимости необходимости ориентироваться в грамматике и синтаксисе, нет необходимости «понимать» поэзию. Даже дидактическая, даже нравоучительная поэзия прежде всего апеллирует к чувствительности внутреннего мира, где слова и фразы суть нервы и артерии органов ощущений. Их сложная структура образует лирическую личность или сугубо индивидуальную сферу поэзии. Когда мы говорим «нравится» — «не нравится», «плохое» — «хорошее» стихотворение, видимая небрежность подобных оценок соответствует наброску границ этой индивидуальной сферы[9].

Источники и литература

1. *Д. С. Мережковский* // Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/ (дата обращения: 24.01.2018).
2. *В. Брюсов* // Lib.Ru / URL http://az.lib.ru/b/brjusow_w_j/ (дата обращения: 24.01.2018).
3. *П. Ласкеев* Мережковский «Грядущий хам» // Странник. 1906 № 1, — с. 1009-1010.
4. *Д. С. Мережковский* // Христианство и государство/ Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_08_1908_v_tihom_omute.shtml (дата обращения: 24.01.2018).
5. *Артемий Владимиров прот.* Беседы в «Русском доме». М., 2017 — С. 200.
6. *Н. Розанов* Ибсен, как учитель жизни // Странник. 1906 № 1, — с. 914-935.
7. *Ильина С. А.* // «И ЧЕЛН ТВОЙ — БУДЕТ ЛИ ПРИЧАЛЕН К МОЕЙ РАСПЯТОЙ ВЫСОТЕ?»: ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ЛИРИЧЕСКОГО ГЕРОЯ В ЦИКЛЕ АЛЕКСАНДРА БЛОКА «ОСЕННЯЯ ЛЮБОВЬ»/ Филология и литературоведение / URL: http://philology.snauka.ru/2015/10/1711 (дата обращения: 24.01.2018).
8. *Блок А. А.* // Lib.Ru / URL: http://az.lib.ru/b/blok_a_a/ (дата обращения: 24.01.2018).

[9] См.: *Головин Е. В.* Серебряная Рапсодия. М., 2008 — С. 4.

В. Э. Пицентий

СТАНОВЛЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ: ДВА ПУТИ МАНИФЕСТАЦИИ СВЯЩЕННОГО

Прошло уже много лет с момента выхода первых трудов крупнейших европейских исследователей, стоявших у истоков мирового религиоведения, и внесших безмерный вклад в развития данной комплексной дисциплины, таких как Пьер Шантеппи де ла Соссе, Рудольф Отто, Мирча Элиаде. В частности, перу последних двух принадлежат крупнейшие исследования феноменологии священного, его проявлений и интенций. Именно этому важнейшему явлению и посвящена наша статья. В ней мы предприняли попытку предоставить теоретические основания для дальнейших исследований и трудов в области феноменологии религии и кратко описать наше видение проблемы, которая стала основанием нашей работы. Любой исследователь, начинающий работать в данной области сталкивается с большими трудностями в деле интерпретации фактов религиозного опыта и с, и с его проекцией в сферу рационального познания, пусть даже и приблизительной. По замечанию Т. С. Прониной «Стремление рационально прояснить феномены религиозного опыта разрушает природу религиозности, так как, элиминируя непостижимое, таинственное из этой сферы, исследователь лишает акты религиозного опыта важного элемента, без которого они не отражают существа явления.»[1]

Можно бесконечно вести рассуждения о бессодержательности всех теологических понятий, в том числе и такого крупного как «Бог», высказывающихся сторонниками так называемого теологического игностицизма и аналитическими философами всех мастей, однако невозможно отрицать факт непосредственного и очевидного влияния этих бессодержательных, с точки зрения логики языка, понятий на все мировые культуры и народы. В данном ключе можно привести замечательную цитату прелставителя голландской школы религиоведения Г. Ван дер Леу о положении «священного» в современной ему обстановке «…Вопреки многим своим методическим и логическим ошибкам, вопреки бесформенности «Священное» открыло послевоенному поколению новое понимание религии и религиозных явлений»[2] Мы не будем пытаться дать исчерпывающее определение священного в данной работе, об этом достаточно сказано в таких фундаментальных работах по феноменологии религии как “Священное” Р. Отто[3], «Священное и мирское» Мирчи Элиаде[4], У. Кристенса, Й. Ваха и др. также важно отметить работу отечественного исследователя на эту тему.[5] Мы же будем отталкивать от нейтральной позиции в определении священного, свободного от всякого рода коннотаций, предложенной М. Элиаде: «священное — это то, что противопоставлено мирскому.»[6]

Владислав Эдуардович Пицентий — Пензенская ДС, магистратура, 2 курс.

[1] *Пронина Т. С.* Модель «Священное — мирское» в контексте современной религиозности // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. № 1. С. 49.

[2] *Van der Leeuw G.* Rudolf Otto und die Religionsgeschichte // Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974. S. 80—81.

[3] *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

[4] См. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994, 144 с.

[5] См. *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. Москва: Российский гос. гуманитарный университет, 2011—216 с.

[6] *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994, С. 3.

Таким образом перед нами встает дуализм, разрывающий человеческое бытие на две формы. Священное пространство, священные предметы, священное время, — все это те слова, вносящие дистанцию и позволяющие видеть разницу между хаотической протяженностью мирского пространства и космическому порядку пространства священного. М. Элиаде писал о том, что священное проявляется, открывается человеку как нечто «совершенно иное»[7], для чего нет возможности подобрать адекватного слова из нашего понятийно-категориального аппарата, которое было бы способно отразить суть какого-либо из его бесчисленных проявлений. Однако темой нашего исследование является не описание дуализма существования, следующего за указанным явлением, а выявление типов процессов, характерных для манифестации священного. Как заметил еще Г. Ванн дер Леу, а позже и Р. Отто и М. Элиаде, необходимой предпосылкой наделения со стороны субъекта какого-либо предмета статусом «священного» является непосредственное переживание субъектом его сакральной «силы» (might), «мощи» (power).[8] Как можно заметить, при такой интерпретации субъект становится воспринимающим, некий предмет — приемником или проводником священного. Однако такой подход не позволяет объяснить ритуальную практику освящения пространства, предметов, действий, характерную для многих религиозных традиций, ведь в таком случае предмет наделяется сакральной мощью субъектом, выступающим проводником этой самой мощи.[9] Здесь получается некое вторичное переживание священной силы со стороны уже освященного предмета или действия. Этот факт является ключевым для нашего исследования, поскольку он фиксирует сам процесс проявления священного, который мы опишем далее. Понятия святости и священности, однако, применяются не только по отношению к предметам или местам, но и по отношению к самим людям. В таком случае к таким применяется понятия «святой», которое в данном контексте принимает ярко выраженное значение как «отделенный, иной».[10] Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной онтологической характеристикой, показывающей в каком виде священное может проявляться в самом человеке и демонстрирующей степень изменения модуса бытия конкретного субъекта.

Как было сказано ранее, священное проявляется. Но какими способами возможно это проявление? Каким путем проходит сакральная мощь, прежде чем она манифестируется в действительности? Ответы на эти вопросы требуют крайне глубокого анализа всех форм религиозного опыта, всех фактов проявления священного, зафиксированных в священных или богословских текстах в их исторической последовательности. Мы же, ограниченные узкими рамками данной статьи, постараемся предоставить лишь некоторые примеры, чтобы показать и очертить контуры этих двух путей, при помощи которых, священное являет себя. Анализируя некоторые формы проявления сакрального в контексте религиозных систем в их историческом ключе на примере ветхозаветного иудаизма периода до разрушения Второго храма, можно заметить две тенденции: в первом случае происходит постепенное самораскрытие мира сакрального в результате некоего «культивирования» при помощи отправления религиозных обрядов, норм и предписаний Закона. Иными словами, в данной ситуации активность исходит со стороны субъекта, который, в результате становления разной степени длительности, становится обладателем и проводником сакральной мощи, причем как замечает М. Элиаде, трансмутация человека, его сакрализация в некоторых случаях проходит незаметно для сознания как в случае с патриархом Авраамом.[11] Однако, уже в случае с Моисеем мы сталкиваемся с совершенно иной ситуаций. Моисей будучи «Научен всей мудрости египетской», несмотря на свое

[7] Там же. С. 6.

[8] Leeuv van der G. Religion in Essence and Manifestation. N.Y., 1963. Vol. 1. P. 28.

[9] Ср. Святая вода в христианской традиции, применяющаяся для освящения иных предметов или мест — яркий пример передачи этой мощи со стороны субъекта.

[10] См. евр. Qadoš (святой, священный, отделенный), греч. ἱερός, ἅγιος (священный, святой).

[11] См. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до Элевсинских мистерий , Перевод Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского и Ю. Н. Стефанова, п. 54.

в некотором роде привилегированное положение не выказывает каких-либо фактов, позволяющих отследить его становления в качестве обладателя сакральной силы и зафиксировать изменение его личности под воздействием священного. Это происходит в результате интенсивного экстатического акта у священной горы Хорив: *«И сказал [Бог]: Я буду с тобою, и вот тебе знамение, что Я послал тебя: когда ты выведешь народ [Мой] из Египта, вы совершите служение Богу на этой горе.» (Исх.3:12)*, после чего Бог показывает ему, что отныне он является носителем силы, имеющим возможность изменять сущность вещи, то есть владеет могуществом Творца(Исх.4:1-9). Здесь мы видим, что священное манифестируется посредством яркого непосредственного действия, после чего следует радикальная и моментальная трансформация человеческой личности, под напором божественной силы. Подобный образ проявления «ganz andere» не является исключительным для библейской священной истории и ветхозаветного иудаизма. Случай с третьим библейским патриархом Иаковом тоже представляется весьма интересным иллюстрированием факт обращения человека к Священному, показывая многообразность человеческих реакций. «*И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним. И сказал [ему]: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня. И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков. И сказал [ему]: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. Спросил и Иаков, говоря: скажи [мне] имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? [оно чудно.] И благословил его там. И нарек Иаков имя месту тому: Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицем к лицу, и сохранилась душа моя.»*[12] В данном отрывке можно проследить несколько аспектов, в которых происходит самораскрытие Священного: 1) Требование Иаковом благословения, 2) Трансформация личности и сущности, выражающаяся в наречении новым именем. Иными словами, взамен mysterium tremendum, о котором говорит Р. Отто, анализируя более раннее события с видением Иаковом лестницы, мы сталкиваемся в какой-то степени с вполне прагматичным и достаточного радикальными отношением к духовной реальности. Патриарх Иаков всеми силами пребывает в актуальном моменте высшего экстатического напряжения требуя собственного освящения. Подобный образ взаимодействия является крайне интересной формой религиозного опыта, ведущего к полной интеграции и обновлению, выражающемуся в моментальном изменении своего рода онтологической ориентации человеческой личности, которая отныне направлена в Реальное, что выразилось также и на физическом плане (видно уже из употребленного в еврейском тексте глагола abaq[13]). Хеммерле дает весьма своеобразную интерпретацию борьбы Иакова, как борьбы Мышления с Бытием, в котором мышление дает бытию «поранить» себя: «В борьбе Иакова усматривается преодоление господства «схватывающей», «подчиняющей» силы мышления посредством явления священного здесь и сейчас. Иерофании, по всей видимости, открывают, согласно Хеммерле, зависимость мышления от бытия. «В борьбе Иакова — мышления с бытием побеждает мышление и лишь постольку, поскольку оно (мышление. — М. П.) дает себя поранить и благословить себя от бытия, поскольку оно таким образом хранит в себе знак (Denk-Mal) бытия».[14]

Рассматривая приведенные отрывки через призму трансцендентальной феноменологии мы можем увидеть, что преодоление постулированного западноевропейской традицией субстанциональной необъективируемости идеи святого происходит в результате определенного снятия подчиняющей силы мышления, направленного на Абсолютное, после которого происходит ожидаемое и имманентное человеческому сознанию по мысли феноменологов «присовокупление» трансцендентному, бесконечному (Кристенсен). Однако это происходит при уже наличествующей

[12] Быт. 32:24-30.

[13] וַיִּוָּתֵר יַעֲקֹב לְבַדּוֹ; וַיֵּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר׃ (Быт 32:24).

[14] *Пылаев М. А.* Философская феноменология священного К. Хеммерле // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2009. № 28. С. 35.

«положительной» активности сознания «уже» преодолевшем собственную ограниченность, и ожидающего итоговой трансформации. Как в случае с Иаковом, понимающим «понимающим», что и у кого он требует. В данном случае не происходит какого-либо эволюционного восхождения по стадиям религиозного сознания. Происходит именно радикальный «скачок» и интеграция человеческой личности в ее совокупности в трансцендентное.

Другим путем, которым священное самораскрывается в истории и сознании человека является «становление», связанное, в первую очередь, с субъективными факторами и триггерами человеческого сознания, которое должно пройти определенные стадии и ступени «веры», как меры готовности личности быть открытой «совершенно иному». Для иллюстрации такого подхода наиболее показательным является пример с патриархом Авраамом, названным в христианской традиции «отцом верующих». В библейском повествовании Авраам проходит несколько ключевых и определяющих стадий, а также совершает ряд ритуальных действий, ведущих его ко постепенному изменению его наличного состояния. Так, начиная с первого призыва, происходит градация уровня доверяя Авраама Богу, при полном непонимании обетований, предлагаемых ему. Однако наиболее важными моментами озвученного нами становления являются два фундаментальных обряда, предписанных патриарху: жертва завета и жертвоприношение Исаака. Результатом первого является акт «вменения праведности» взамен непринужденной веры патриарха и заключения завета.[15] Вторая ситуация представляет непосредственный интерес для иллюстрации характера манифестации трансцендентного. Бог велит Аврааму принести в жертву своего единственного сына, которого Он же ему и даровал: *«Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе».*[16] По мысли Элиаде, примечательность данного события и заключается в том, что Авраам совершает абсурдное с точки зрения своего собственного разума действие и лишь его вера Богу, лишает данное действие характера преступления. Лишено оно также и характера магико-религиозного, поскольку Авраам не понимает смысла данного действия и совершает его без всякой надежды на какой-либо магический исход, как это сделал Меса, моавитский царь, пожертвовавший сыном ради ускорения победы (4 Цар 3:27), или Иеффай, поклявшийся Яхве принести Ему в жертву первое существо, которое он повстречает после победы, не предполагая, что им окажется его собственная дочь, его единственный ребенок (Суд 11:30 и сл). Речь не идет также о жертвоприношении новорожденного — обряде, который появился гораздо позже и никогда не был повсеместным среди израильтян.[17] В данном случае метаморфоза личности происходит в скрытой от сознания форме, поскольку только Бог знает конечный смысл и ценность данного акта. Единственным двигателем в действии Авраама выступает только его вера, которая и открывает в конечной стадии своего становления возможность для совершения сакрализации и изменения его онтологического статуса. При своеобразной интерпретации можно сказать, что приношение в жертву Исаака есть акт принесения в жертву со стороны сознания своей собственной ограниченности и человечности, получая взамен божественность и святость, выводящие индивидуально-наличное бытие в плоскость вечно-реального.

Подытоживая вышесказанное, можно с уверенностью сказать, что Священное проявляет себя в человеческом сознании в бесчисленных вариациях, в которых и выражается своеобразия и уникальность религиозного опыта, имманентного человеческой природе. Подробный анализ всех видов отношений религиозного опыта и других сторон деятельности человеческого духа — является актуальной и насущной проблемой развития как философской феноменологии священного так и феноменологии религии вообще.

---

[15] Быт. 15:6-10.

[16] Быт. 22:2.

[17] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до Элевсинских мистерий, Перевод Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского и Ю. Н. Стефанова, п. 54.

Источники и литература

1. *Leeuv van der G.* Religion in Essence and Manifestation. N. Y., 1963. Vol. 1. P. 28.

2. *Leeuv van der G.* Rudolf Otto und die Religionsgeschichte // Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt, 1974. S. 80—81.

3. Библия. Синодальный перевод

4. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008, 272 с.

5. *Пронина Т. С.* Модель «Священное мирское» в контексте современной религиозности // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. № 1. С. 48-59

6. *Пылаев М. А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. Москва: Российский гос. гуманитарный университет, 2011—216 с.

7. *Пылаев М. А.* Философская феноменология священного К. Хеммерле // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2009. № 28. С. 29-42

8. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994, 144 с.

9. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Том первый: от каменного века до Элевсинских мистерий, Перевод Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского и Ю. Н. Стефанова, 464 с.

М. В. Плиска

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ВОПРОСЕ О ПЕРВИЧНОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ОБЩЕСТВА И РЕЛИГИИ

Вопрос последовательности возникновения вещей и явлений в мире всегда являлся насущным как для науки, так и для религии. В области науки данный вопрос имеет принципиальное значение. Выявление принципов существования действительности является фундаментальной частью научных исследований. Данный вопрос для науки относится не только к области исследований, но и мировоззрения, поскольку рациональность устройства вселенной, её постижимость, прогресс… — данные вопросы относятся к области научного мировоззрения. В области религии данный вопрос также относится к фундаментальным, поскольку имеет непосредственное значение для формирования религиозных представлений. Надмирность Бога в христианстве, последовательность сотворения Богом мира — это вопросы одного порядка, имеющие не просто вероучительное, но догматическое значение.

Одним из таких вопросов, имеющих принципиальное значение, является последовательность возникновения «общества» и «религии». Социология и христианство придерживаются полярных позиций по данному вопросу по понятным причинам. Для социологии, как науки изучающей общество, религия является не чем иным, как социальным институтом. Поскольку религиозный институт действительно является одним из социальных институтов, с точки зрения социологии первичность возникновения общества неоспорима, поскольку именно общество продуцирует свои социальные институты, но не наоборот[1]. С данной позиции социолог прав. Религиозный институт действительно, являясь одним из социальных институтов, не может возникнуть вне общества сам по себе, но свое бытие черпает в обществе. Социология религии в данном вопросе идет дальше, утверждая, что не только религиозный институт, но и сама религия является общественным продуктом. К данным выводам в своих исследованиях приходили такие классики социологии религии как Эмиль Дюркгейм[2], Карл Маркс[3] и Макс Вебер[4]. Христианство, в свою очередь, не может согласиться с тем, что религия является общественным продуктом. Такое положение является атеистическим в своей сути, чего не скрывает и сама социология[5]. Такое положение вещей наводит на мысль, что социолог не способен быть религиозным, поскольку религиозное мировоззрение идет в разрез с социологическим (научным). С другой стороны, может показаться, что религия находится в конфронтации с социологией. Однако, при ближайшем рассмотрении становится очевидно, что данный конфликт в действительности таковым не является,

Михаил Васильевич Плиска, чтец — СПбДА.

[1] Первым понятие социального института разработал Герберт Спенсер. См. *Спенсер Г.* Принципы Социологии. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М.: Канон+, 1998. — 432 с.

[2] См. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. М.: Канон, 1996. — 432 с.

[3] См. *Кон И. С.* История буржуазной социологии XIX- начала XX века. М.: Наука, 1979. — 344 с.

[4] См. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юристъ, 1994. — 704 с.

[5] Социологическое мировоззрение, каким его сформировал Огюст Конт, является атеистическим в своей сути. Данное мировоззрение было воспринято дальнейшими социологами, в том числе и социологами религии и стало классическим мировоззрением для социологии. Однако классическое — не значит верное. См. *Плиска М. В.* Церковь как социальный институт в представлении современных социологов религии: дис. На соискание степени магистр богословия: защищена 19.06.2017. СПб. 2017.

но нуждается в правильной расстановке акцентов. Кроме того, в решении этого затруднительного положения нуждаются обе стороны, поскольку конфликт, наблюдаемый там, где его в действительности нет, является камнем преткновения для дальнейшего развития как науки, так и религии[6].

В поисках выхода из данного затруднительного положения, как нам кажется, в первую очередь необходимо обратить внимание на мировоззренческую составляющую вопроса. Что снова возвращает нас к основателю социологии — Огюсту Конту. Стоит акцентировать внимание на том, что Конт задумывал свою философию как взгляд на мир, очищенный от вымысла, спекулятивных измышлений. В этой связи он назвал свое учение «Позитивизмом», т. е. философия исключительно того, что существует. Отец социологии, давая себе отчет, понимал, что пытаясь осмыслить действительность, он то и дело сам начинает склоняться к тому, чтобы давать вещам вымышленное объяснение. Об этом он говорит так: «Ограничиваясь здесь простой умственной оценкой, было бы прежде всего излишне долго останавливаться на невольной тенденции, которая даже теперь совершенно очевидно увлекает нас к тому, чтобы давать объяснения по существу теологические, коль скоро мы хотим непосредственно коснуться недоступной тайны основного способа образования явлений и, в особенности, образования тех, реальные законы которых мы еще не знаем»[7]. Собственную тенденцию к теологическим объяснениям действительности Конт объяснял тем, что общество ещё не достигло конечной стадии собственного развития, на которой оно будет лишено необходимости подобного рода объяснений. Причисляя себя к человеку своей эпохи, Конт возлагал на своих последователей честь освободить науку социологию от примесей вымысла. Таким образом, социология, в лице её основателя, призвана стать наукой в полно смысле слова.

Проведем некоторое различие между наукой и научным мировоззрением. Данное различие заключается в том, что наука кроме всего прочего должна давать себе отчет в том, что доступно изучению, а что находится за гранью её возможностей. Однако невозможность научного исследования не влечет за собой как следствие утверждение того, что вещей, которые неподвластны научному исследованию, не существует. Наука лишь констатирует действительность, а также указывает, что находится в поле её возможностей, а что нет. Наука — орудие в руках человека. В свою очередь научное мировоззрение — взгляд на мир исключительно через призму науки. Такой взгляд не различает областей неподвластных научному исследованию и несуществующих областей. Теперь становится ясно, что социология призвана стать наукой, а не мировоззрением.

Вернемся к религиозному вопросу. Следующим, на что следует обратить внимание, это определение носителя религии со стороны социологии и со стороны христианства. С позиций социологии носителем религии является человек. И это верно, поскольку человек действительно является носителем религии и через него становится возможным изучение оной. На этом основании зиждется постижимость религии научными методами. С другой стороны, христианство различает носителя религии от её источника. По христианскому учению источником религии, как и её содержанием, является Бог. Из этого следует, что изучение религии через изучение человека действительно возможно. Однако суть религии при этом постигнута быть не может, поскольку она заключена в непостижимом Боге[8]. В этом наука, в области изучения Церкви, схожа с таким церковным учением, как экклезиология.

---

[6] Религия не может развиваться в области вероучительных истин (Догматика), однако религия претерпевает изменения в области взаимодействия с миром, в области служения, миссионерства и проповеди. Различные времена требуют от Церкви различного проявления в мире. Так, во времена выработки и систематизации церковного учения (IV — VIII вв.), Церковь воспользовалась философским аппаратом. В настоящее время Церковь может точно также использовать научные достижения для актуализации все тех же вероучительных истин.

[7] *Огюст Конт.* Дух позитивной философии. Ростов-на-Дону.: Феникс. 2003. С. 7.

[8] В частности, об этом же говорит Экклезиология. Церковная наука, которой не суждено быть завершенной в силу того, что Церковь — богочеловеческий организм и Главой Церкви является

Заключенность религии в Боге может быть не принята носителями научного мировоззрения (см. выше). Однако, недосягаемость Бога для науки ещё не отрицает Его существования и бытие Божие может быть выведено логически, что было осуществлено такими мыслителями, как Рене Декарт[9] и Эммануил Кант[10]. Кроме того, теорема Курта Геделя «о неполноте абстрактных систем»[11] также косвенно говорит о том, что источником религии не может быть человек, как участник религиозной системы, но необходимо основание, выходящее за рамки посюсторонней реальности. Таким основанием является Бог. Таким образом, выявляется конфликт мировоззрений, но не науки и религии.

Тем не менее, нельзя сказать, что научное мировоззрение, задаваясь вопросом первичности возникновения, не имело под собой научной базы. Действительно, многие выдающиеся исследователи работали над этим вопросом. Так Джордж Фрейзер[12] исследовал общины, носители первобытного уклада, пытаясь таким образом воссоздать картину возникновения магических и религиозных представлений. Эмиль Дюркгейм[13] также исследовал малые традиционные общества в поисках наиболее древних форм религиозных верований. Исследования в данной области показывают, что основными способами доказательства возникновения религии из уклада жизни человека, а также его представлений являются аналогия и ретроспектива. Нельзя сказать, чтобы эти способы явились достаточным основанием для подобного рода заключений. Исходя из подобного рода исследований, можно заключить лишь о влиянии и взаимосвязи уклада жизни и представлений о Боге, но не о возникновении религии, ни тем более о Боге. Сама Библия наглядно демонстрирует подобного рода связь. Каждый раз, когда Израиль уклонялся от истинного Богопочитания, это происходило как раз по причине проникновения человеческого в области Божественного, когда человек пытался сам творить Религию.

Таким образом, наука невольно становится согласной с религией. Выступая против религии, критикуя её, наука не способна приподнять завесу посюстороннего. Критикуя вымысел, она невольно становится союзницей религии и самого Бога. Критикуя Бога, невольно признается в собственной предвзятости и некомпетентности. Посягая на области ей недоступные, перестает быть наукой, но становится наукообразным учением либо квазирелигией. И наоборот, нельзя отрицать правоту науки там, где наука действительно права. Социум действительно формирует собственные социальные институты, само представление о религии находится во взаимосвязи с бытом человека. Человек неспособен прыгнуть выше головы и вместить то, что он вместить не способен[14]. Поэтому обыватель понимает религию не так, как богослов, богослов же в свою очередь также не имеет полноты знания, которая принадлежит лишь Богу. Однако нельзя смешивать представление о религии

Христос. По этой причине, в силу Божественности Спасителя, дать Церкви точного определения невозможно. Церковь постигается не умом (опосредованно), но непосредственно.

[9] См.: *Декарт Р.* Сочинения в 2 т.-Т. 1.- М.: Мысль, 1989. — 654 с

[10] См.: *Иммануил Кант.* Сочинения в шести томах, том 3. Москва, 1964, стр. 511-551 с.

[11] См.: *Клини Стефан Коул.* Математическая логика. — М.: «Мир», 1973. — 480 с.

[12] См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М.: Эксмо, 2006.

[13] См. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. (Введение, Глава 1.) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. — М., 1998.

[14] Об этом в частности говорит Макс Вебер в своем труде Образ общества. Вебер правильно замечает, что религия ремесленника будет отличаться от религии правителя, а представления о религии теологи будут носить совершенно третий характер. При этом социолог делает совершенно верное заключение, что такое представление о религии находится в непосредственной связи с укладом жизни каждого из них. Но, к сожалению, тот же Вебер не замечает, что подобного рода выводы никак не соотносятся с Богом и с самой религией. Мое представление о вещи — лишь мое представление о ней, сущность же остается недоступной. См.: *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юристъ, 1994.

и самой религией. Изучив представление о религии, невозможно сделать правильный вывод о самой религии.

Подводя итог, невозможно сказать того, что уже и так не было бы известно. Наука в полном праве изучать области, ей доступные и делиться своими результатами с миром. Наука не может изучать то, что ей неподвластно. В этом случае наука в полном праве самоупраздниться. Существуют области, изучение которых на самом деле не входят в области компетенции науки, но в свое время были разработаны в псевдонаучном ключе, поскольку проведенные исследования не могут быть достаточным основанием для сделанных выводов. В таком случае мы имеем дело не с наукой в её чистом виде, но с мировоззрением. Одной из таких областей является социология религии в той её части, которая выходит за рамки научности. В частности проблема возникновения религии как явления. Социология религии может утверждать лишь то, что общество продуцирует свои институты, и что религиозный институт является одним из таковых. Социология религии при этом не может делать вывод о самой религии, поскольку понятие религии шире рамок социального института. Также социология религии не может делать выводы о существовании Бога или его не существовании, поскольку Бог находится вне всякого постижения, в том числе и научного. Бытие Бога с одной стороны было доказано философами посредством логики. С другой стороны, Бог Сам проявляет себя в мире, в частности посредством откровения. Таким образом, возникновение религии из Бога не находится в конфликте с наукой, но лишь находится вне её компетенции. Наука может усомниться в данной теории, однако опровергнуть её не может. Социология, как наука должна перерасти собственный атеизм, что, в принципе, и было невольно ей заповедано её основателем Огюстом Контом.

Источники и литература

1. *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юристъ, 1994. — 704 с.
2. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т.-Т. 1.- М.: Мысль, 1989. — 654 с.
3. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии. (Введение, Глава 1.) // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. — М., 1998.
4. *Иммануил Кант.* Сочинения в шести томах, том 3. Москва, 1964, стр. 511-551 с.
5. *Клини Стефан Коул.* Математическая логика. — М.: «Мир», 1973. — 480 с.
6. *Кон И. С.* История буржуазной социологии XIX- начала XX века. М.: Наука, 1979. — 344 с.
7. *Огюст Конт.* Дух позитивной философии. Ростов-на-Дону.: Феникс. 2003.
8. *Плиска М. В.* Церковь как социальный институт в представлении современных социологов религии: дис. На соискание степени магистр богословия: защищена 19.06.2017. СПб. 2017.
9. *Спенсер Г.* Принципы Социологии. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М.: Канон+, 1998. — 432 с.
10. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Пер. с англ. М. К. Рыклина. — М.: Эксмо, 2006.

А. А. Степанов

ПРОБЛЕМА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ Э. КАНТА В ОЦЕНКЕ ПРОФЕССОРА П. И. ЛИНИЦКОГО

Размышления немецкого философа Эммануила Канта о возможности познания всегда вызывали огромный интерес как у философов, так у ученых-атеистов, на основе которых они стремились доказать невозможность существования Бога и рассуждали о том, насколько вообще познаваем этот мир. Замечательный русский философ Петр Иванович Линицкий досконально проанализировал суждения Канта о возможности познания и, отвечая на философию последнего, выдвинул собственные умозаключения, которые, одновременно, содержат критику положений немецкого философа.

Кант в своей философии пришел к выводу, что в своей сущности вещи не познаваемы, а познаем мы только явления (сенсуалистический идеализм). Но материалом познания являются впечатления, которые происходят или от вещей, или от явлений. «Последнее немыслимо, поелику явления, по Канту, сами суть представления, и, следовательно, не могут предшествовать ощущениям и быть их причиной, остается первое, но и это противоречит тому учению Канта, что отношение причины и действия (категория причинности) только в области явлений имеет свое значение, но не в отношении к самим вещам».[1]

Кант различает следующие познавательные способности: чувственное восприятие, с которым в тесной связи находятся воображение и память; рассудок; разум. Основное различие между рассудком и чувственным восприятием состоит в том, что основа последнего — созерцательное познание, обладающее наглядностью, познание рассудочное, в свою очередь, состоит в отвлеченных положениях и понятиях. У нас нет интеллектуального созерцания, следовательно, мышление имеет не созерцательный, а дискурсивный характер. Рассудок составляет суждения — соединяет понятия, «деятельность же разума состоит в выводе заключений, следовательно, в составлении умозаключений; разум — это область принципов, или иначе идей, ибо к установлению принципа мы приходим посредством ряда умозаключений».[2] Но это различие не является твердо обоснованным, так как умозаключение — это соединение суждений, то есть более сложное соединение понятий. Применение принципов знания можно обобщить в понятии мышления, понимая его в качестве деятельности рассудка. «Рассудок и разум — два названия одной и той же способности, оправдываемые двояким направлением их деятельности (синтетическим и аналитическим)».[3]

Кант считал чувственность и разум различными познавательными способностями человека, свести их вместе невозможно, следовательно, необходимо должны существовать особые формы чувственного восприятия и особые формы восприятия разумом. «Для чувственности такими необходимо присущими ей формами, следовательно, ... служат пространство и время, а такими же формами разума Кант признавал идеи — идеальные понятия, между тем как категории понятия реальные».[4] Но предположение особых различных форм делает невозможным единство познания. Убеждение в единстве познания приводит к вопросу: могут ли наряду с мышлением

Александр Александрович Степанов, чтец — СПбДА, магистратура, 1 курс.

[1] *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. Киев, 1874. С. 143.
[2] *Линицкий П. И.* О познании // Вера и разум. Харьков, 1895. № 18. С. 233.
[3] Там же. № 18. С. 235.
[4] Там же. № 18. С. 242.

стоять особые формы чувственности? Непознаваемость сущности вещей — одна из основных идей философии Канта, где время и пространство субъективны, а познаются человеком только явления. «Кант пришел к выводу, что необходимой границей нашего познания служат явления, то есть представления».[5] Познание едино, но имеет разные формы — такое название ввел в общее употребление Кант. Время и пространство для него — формы созерцания и чувственного восприятия, категории — формы рассудка, а идеи — формы разума.

«Кант, в сущности, отрицает действительность познания нашего, но, отрицая его, ... Кант продолжает думать, что познание действительно существует, и свое отрицание познания принимает за объяснение его, а не за отрицание, то есть смешивает «вещь в себе» (действительное познание) с явлением (мнимое познание)».[6] Откуда такое противоречие? Кант пытался согласить эмпиризм и рационализм, что отмечает Линицкий. Противоположность явления и так называемой «вещи в себе» имеет у немецкого философа неопределенный смысл, что дает возможность как и рационального, так и эмпирического понимания. «Так, если под явлением разуметь представление, как форму или как данное субъективного нашего сознания, то «вещь в себе» в таком случае означает просто бытие как противоположность представляющего сознания».[7] Здесь Кант подразумевает «вещь в себе», говоря о непознаваемости мира таким, какой он есть сам в себе, или же о непознаваемости души. Мир как явление — ни что иное как представление о мире в сознании любого человека, а мир в себе — ни что иное как бытие мира, которое отличается от наших представлений о мире, не зависит от нашего сознания. Но ни в каком понимании явление не может быть границей нашего познания, отмечает Линицкий, ведь если бы наше познание было бы разнообразным собранием представлений, то оно бы нам, в сущности, ничего бы не объясняло. «Обусловливающим началом в познании для всего условного служит наше «я», как субъект познающий».[8] Отсюда появляется предположение, что внешний мир — совокупность явлений, бытие условное, отсюда и познание внешнего мира условно и несовершенно, а вот познание мира внутреннего, нашего «я», самое совершенное. Но Кант говорит, что форма внутреннего чувства — время — форма субъективная, следовательно, следуя рассуждениям Канта, как мы можем предположить, что воспринимаемое через субъективное чувство — большее, нежели явление. Пространство делает невозможным для нашего сознания соприкосновение с бытием вещей. А что со временем? Разве может субъективная форма помешать субъекту познать самого себя? «Разве созерцательная форма времени может разделять познание как действие субъекта от самого субъекта? Ведь и время — принадлежность субъекта, и предмет познания во внутреннем опыте тот же субъект».[9] Поэтому, признавая справедливость суждения Канта о познании внешнего мира, нельзя согласиться с его суждениями о познании мира внутреннего. Самопознание выражает истинное существо субъекта, субъективность в данном случае не вредит объективности. Получается, познание внешнего мира возможно только по аналогии, и чем менее на нас похож предмет, тем труднее нам его познать. Но познание по аналогии еще менее совершенное, чем познание, которое основывается на внешнем наблюдении. Такие рассуждения нас приводят к выводу, что мы не можем принять позицию Канта о субъективности времени и пространства, ведь в таком случае реального познания нам не дает ни внутренний опыт, ни внешнее наблюдение.[10]

Следует ли дальше разделять чувственное и умственное познание? Может ли чувственность дать нам какое-нибудь познание? «Несомненно, что корень всякого познания, в смысле деятельности или способности познавательной, заключается в разуме,

---

[5] Там же. № 21. С. 407.

[6] *Линицкий П. И.* О познании // Вера и разум. Харьков, 1895. № 23. С. 504.

[7] Там же. № 23. С. 505.

[8] Там же. № 23. С. 507.

[9] Там же. № 23. С. 508.

[10] *См.:* там же. № 23. С. 513.

в мышлении».[11] Сам Кант, выделяя чувственность в отдельную познавательную способность, не признавал возможности познания без мышления.

Логические начала, в отличие от гносеологических, согласно Канту, имеют аналитический характер. Начала, которые управляют формальной деятельностью мышления, это априорные формы познания, которые Кант считал синтетическими. Следовательно, различие между синтезом и анализом по Канту совпадает с различием между познанием и мышлением. «Мышление — деятельность аналитическая; познание имеет, напротив, характер синтеза; деятельность познавательная есть деятельность синтетическая».[12] Различие между синтезом и анализом по Канту состоит в том, что в аналитическом суждении из понятия о субъекте выводится предикат и в представление о предмете не вносится никаких новых признаков, а анализируется только то, что есть. В синтетическое же суждение новый признак, который нельзя вывести из предмета, вносится, и суждения такого рода расширяют познание, и только такие суждения Кант называет познавательными. Но познание происходит не только тогда, когда мы добавляем что-то, но и «когда целое разлагается на его составные элементы, и таким образом уясняется и упорядочивается для нас состав целого, приобретается возможность отчетливого обозрения его по всем составным частям».[13]

Категории имеют непосредственное отношение к суждению. Для Канта категории — формы сочетания элементов, воспринимаемых посредством чувственного познания. Но эти элементы необходимо сначала найти — это уже анализ, а суждение является логической формой анализа. «Суждение — форма различения, а категории — основные формы различий ... служат границами или предельными пунктами различающей деятельности мышления».[14] Категории — начала аналитические, они обозначают различия и, следовательно, не сводимы одна с другой. Как объективные формы мысли (субъективные формы мысли — логические) категории — априорные начала. Без них вместо опыта мы бы имели хаос представлений и впечатлений, они — основы порядка наших представлений. Но это не оправдывает заключения Канта, «что рассудок, с присущими ему категориями, не только производит объективное познание, но и самые объекты познаваемые, предписывает будто бы законы познаваемой действительности».[15] Это положение не оправдывается априорностью категорий в силу того, что субъект познающий сам является частью познаваемого им мира, следовательно формы познания годны для познания, пусть по происхождению они и не зависят от априорности категорий.

В составе познания необходимо должен быть и анализ наравне с синтезом. Если при чувственном познании у нас появляются отдельные представления, то синтез будет состоять в простом сочетании представлений, тогда и формы познания будут синтетическими, как и полагал немецкий философ. Но необходимо признать, что «первоначальной потребностью в нашем познании следует признать не сочетание в одно целое, не синтез рассеянных элементов познания, а распределение неопределенного множества, на фоне общего сознания, возникающих смешанных и неразграниченных представлений».[16] Синтетические начала, в силу своей априорности, идеальны, когда как аналитические начала — категории — реальны, но и те, и те одинаково необходимы.

Идеальное стремление к истине служит синтетическим началом в познании. «Требование истины — безусловное в отношении к познанию, необходимо подразумеваемое при всех возможных целях, ради которых мы ищем знаний».[17] Наши

---

[11] Там же. № 23. С. 513.
[12] Там же. № 24. С. 547.
[13] *Линицкий П. И.* О познании // Вера и разум. Харьков, 1895. № 24. С. 552.
[14] Там же. № 24. С. 553.
[15] Там же. № 24. С. 557.
[16] Там же. № 24. С. 557.
[17] Там же. № 24. С. 558-559.

знания кажутся нам неполными в силу того, что наше познание не обладает полнотой и цельностью. Истина должна быть одна, ибо она в самом смысле слова является «связью и единством во всем существующем».[18]

Кант утверждал, что идеи лишены объективного значения. Категории, в отличие от идей, действуют на наше сознание постоянно и решительно, это «следствие сложности и широты идеальных начал, требующих значительной высоты разумения, для надлежащего их употребления и применения».[19] Но в пределах здравого смысла при употреблении идей соединяется необходимо предположение о степенях или видах бытия, соответствующих этим началам, что свидетельствует как раз об объективном значении идей. Мир, вселенная как всеобщее бытие соответствует идее истины. Жизнь — объективное начало, которое соответствует идее красоты, а целесообразность внутренняя является самым важным признаком жизни. Где есть жизнь, там есть и свобода, а свободная игра сил жизненных — неотъемлемая принадлежность красоты. Душа же человека (дух) — бытие, соответствующее идее блага, ведь душа человека предназначена для высшего духовного блага. «Благо — высшее безусловное начало бытия. Таким началом может быть только Дух бесконечный, безусловный, и самое осуществление блага, как конечной цели человеческого бытия на земле, ... условливается взаимным отношением между Духом безусловным, всесовершенным, и царством конечных духов, или душ человеческих».[20]

Идеи требуют цельности и единства как от того, к чему прилагаются, так и во взаимной связи друг с другом. Идея блага — высочайшая в силу своего бытия, единство же идей требует подчинения ей всех других идей. «Посему существо, которое есть предмет этой идеи, должно быть мыслимо, как единство истины, красоты и блага, или же как совершеннейшая истина, как совершенно прекрасное и как всесовершенное благо».[21] Следовательно, верховное существо является объектом всех идей.

Кант считал веру в объективное содержание идей разума человека иллюзией, особенно он считал иллюзорной теологическую идею. В силу своей философии, Кант, впринципе, не мог говорить об объективном характере идей, ведь весь мир, по сути, у Канта — явление нашего сознания. Но тогда выходит, что иллюзия проходит через всю историю человечества и глубоко коренится в ней. Может быть иллюзия, заключающаяся в идеях человеческого разума, необходима? А иной разум представлял бы мировую действительность по-другому. Но это логическая несообразность. Индивидуумы разделяются только по родовым и видовым типам. «Между тем разум человеческий не индивидуален, поэтому мы и не можем представить иного разума, который отличался бы от нашего своим устройством, то есть по существу, а не по степени лишь своего совершенства: не может быть много разумов, различающихся между собой видовыми или родовыми качествами».[22] В противном случае, общение между существами было бы невозможным. Предназначение человека — войти в общение с Существом высочайшим и всесовершенным, а это значит, что разум человеческий имеет нечто общее и с разумом высочайшим и всесовершенным.

«Познание наше, по Канту, заключено в пределах опыта, следовательно, о том, что восходит за пределы, о сверхчувственном мы не в праве ни утверждать что-либо, ни отрицать; об этом возможны только мнения субъективные».[23]

Достоверность сверхчувственных истин разума основывается на таком же непосредственном убеждении, на котором основывается и достоверность бытия внешних предметов. «Убеждение это утверждается на свойственном человеку стремлении

---

[18] Там же. № 24. С. 559.

[19] Там же. № 24. С. 561.

[20] *Линицкий П. И.* О познании // Вера и разум. Харьков, 1895. № 24. С. 562.

[21] Там же. № 24. С. 562.

[22] Там же. № 24. С. 563-564.

[23] *Линицкий П. И.* Критическая философия Канта: результаты критической философии Канта и значение их для последующего развития философии / Идеализм и реализм // Вера и разум. Харьков, 1885. № 12. С. 590.

возвысится над всем чувственным, случайным, изменчивым; оно опирается на чувствованиях удивления, любви, благоговения и др., а потому в доказательствах и рассудочных понятиях не нуждается».[24]

Источники и литература

1. *Линицкий П. И.* Критическая философия Канта: результаты критической философии Канта и значение их для последующего развития философии / Идеализм и реализм // Вера и разум. Харьков: Тип. губерн. правления, 1885. № 11. С. 449-481. № 12. С. 575-593.

2. *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. Киев: Тип. С. Т. Еремеева, 1874. 245 с.

3. *Линицкий П. И.* О познании // Вера и разум. Харьков: Тип. губерн. правления, 1895. № 18. С. 227-244; № 21. С. 393-410; № 23. С. 495-515. № 24. С. 547-564.

[24] *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. Киев, 1874. С. 144.

И. Е. Степанов

МУСУЛЬМАНСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ОБРАЗА ИИСУСА ХРИСТА И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ТЕКСТАХ КОРАНА

В текстах Корана, много говорится о жизни Иисуса Христа, которого мусульмане чтят как пророка Ису-Аль-Масиха.

Имя Иса-Аль-Масих в переводе с арабского имеет несколько значений: Иса Помазанный, Сын Марйам, Иса Сын Марйам, это имя употреблялось и другими людьми задолго до происхождения ислама, т. е. пророк Иса-Аль-Масих не единственный человек, которому принадлежало это имя. Это имя употребляется в текстах Корана в сурах 4:172 — женщины; 9:30 — покаяние. Значение «Сын Марйам» используется в сурах 5:17,72,75 — трапеза; 9:31. А так же «Иса Сын Марйам» в сурах 3:45 — семейство Имран; 4:157. Артикль «Аль» это не арабское слово, но мы отметим, что оно было арабизировано еще до появления и составления Корана, данный артикль припысывается в основном к именам людей, которые были учителями народа.[1].

Иса-Аль-Масих единственный, кто наделен возможностью творить чудеса и воскрешать из мертвых[2]. Рассмотрим места где говорится о том, что Аллах наделил пророка Ису-Аль-Масиха даром своего Духа:

1. «…Мы даровали Исе, сыну Марйам, ясные знамения и подкрепили его духом святым» (сура 2:81).
2. «…О Иса, сын Марйам! Вспомни милость Мою тебе и твоей родительнице, как Я подкрепил тебя духом святым» (сура 5:109).
3. «…И ту, что сохранила свою скромность… И Мы вдунули в нее от Нашего Духа и сделали ее и ее сына знамением для миров!» (Сура 21:91).

В Коране Дух Аллаха переводится, как «Рух». Синонимом его часто выступает термин «нафс» («душа»). «Значения каждого из этих терминов, равно как и соотношения между ними, изменяются в зависимости как от толкования их теми или иными мыслителями»[3]. Иисус в Коране не просто пророк, но Ему было послано от Бога знание Торы и Евангелия (сура 5:50), в отличии от других упоминаемых пророках в Коране. У Него была особая миссия, по словам Мухаммада, отличающая Его от всех других, потому что Исе-Аль-Масиху был послан Дух Аллаха, и Он имел особое руководство от Него, так Коран излагает нам об Исе. «Он помазан на особую миссию и был послан»[4]. Иисус в Коране не похож на других пророков, потому что они все были призваны, а Он был с детства предопределен на особую мессианскую деятельность, которая соединяла также и пророчество. Коран называет Его и пророком, и Мессией, не отделяя эти роли, Мухаммад рассматривает их воедино. Мусульманские богословы имеют разногласия в объяснении сущности Святого Духа. Приведем некоторые высказывания по этому вопросу, например, Аль-Садди и Кааб сказали: «Святой дух — это Джабраил, и его поддержка Исе заключалась в том, что он был сотрудником пророка

Илья Евгеньевич Степанов, священник — Оренбургская ДС, магистратура, 1 курс.

[1] *Прозоров С. М.* Хрестоматия по исламу. М.: Наука, 1994. С. 82.

[2] *Журавский А. В.* Иисус в Коране. // Россия и мусульманский мир. М., 1997. № 12. Бюллетень реферативно-аналитической литературы. С. 116.

[3] Ислам. Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 200.

[4] *Крачковский И. Ю.* Коран. Перевод и комментарии. Под редакцией В. И. Беляева [Предисловия В. И. Беляева и П. А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 730 с.

и другом его, помогая Ему и сопровождая Его, куда бы Он ни пошел — до того момента, когда Иисус был взят на небо»[5]. Ибн Джубаир сказал: «Дух Святого (Бога) есть верховное имя Аллаха, и им Иса воскрешал мертвых»[6]. Аль-Квашани так же говорит: «Аллах специально очистил тело Иисуса от наследственной нечистоты, и Он был духом, воплощенным в идеальное и духовное тело. Аллах очистил Его дух и освободил Его от влияния природных инстинктов и окружающих влияний так, что Он мог быть поддерживаем святым духом, формой которого Он был»[7]. Так же еще один мусульманский комментатор Ибн Аббас отмечает: «Что касается духа, который был вдунут в Него (Ису-Аль-Масиха) Аллахом, то поэтому Он и есть дух Аллаха».

Ислам не согласен с тем, как христианство передаёт истину, данную в откровение Исы ибн Марийам — Иисуса, сына Девы Марии. Мусульмане считают Ису-Аль-Масиха величайшим пророком, посланником Аллаха, который явил людям «письмена» — Инжил (Евангелие). В Коране есть многочисленные упоминания об Исе-Аль-Масихе и три небольших рассказа, позволяющие составить представление о нём, как о последнем перед Мухаммадом пророке. Каждый из коранических рассказов о жизни Исы-Аль-Масихе сообщает историю его чудесного рождения и творимых им впоследствии чудес.

Для мусульман, Иса-Аль-Масих не обыкновенный человек. Он не просто избран, как другие пророки, а, подобно Адаму, создан из праха словом Бога, произнёсшего: «Будь!». Его место в свите Аллаха, он есть «Слово от Аллаха», знак наступающего Страшного суда. Смерть Исы-Аль-Масиха на кресте Коран отрицает, но говорится, что Аллах вознёс его к себе.

Иса-Аль-Масих предсказал появление Мухаммада, объявив сынам Исмаила: «Я — посланник Аллаха к вам… благовествующий о посланнике, который придёт после меня, имя которому Ахмад» (это другое Мухаммада)[8].

В послекоранических сказаниях Иса-Аль-Масих стал главным героем рассказов о событиях, которые будут предшествовать Судному дню. Спустившись с небес, он убьёт страшного ад-Даджжала (антихриста) и установит вместе с ал-Махди (Спасителем) царство справедливости на земле.

По одной из легенд, в мечети Медины рядом с могилой Мухаммада есть место для погребения Исы-Аль-Масиха, которому ещё предстоит вернуться на землю и умереть лишь после того, как он победит зло.

Иса-Аль-Масих — один из самых почитаемых в Исламе Пророков, ставший важным звеном в цепи Пророков Единобожия наряду с Адамом, Нухом (Ноем), Ибрахимом (Авраамом), Мусой (Моисеем) и Мухаммадом. В Священном Коране Иса назван Мессией, Духом Божьим (Рухул-лах), Словом Божьим (Калиматул-лах). Его матери, пречистой деве Марии посвящена 19-я кораническая сура «Марьям». Десятки раз в Священном Коране приводятся чудесные свидетельства о жизни и деяниях Исы-Аль-Масиха и его праведной матери. Неискушенного читателя не могут не удивлять благожелательность и высокое уважение, которыми проникнуты каждый из коранических рассказов об Исе и его матери, но иначе и не может быть, ибо Иса-Аль-Масих — Пророк Единобожия[9].

Христианская традиция называет Иисуса Христа богочеловеком, пришедшим в мир для указания пути спасения для человечества. Его мать — Мария также почитается христианами как богоматерь. Исламская традиция тоже почитает Ису-Аль-Масиха с Марьям, но это почитание, по сути, в корне отличается от христианского.

---

[5] *Абд-эл-Фади.* Личность Христа в Евангелии и в Коране. Корнталь: Свет на Востоке, 1985. С. 10.

[6] Там же. С. 10.

[7] Там же. С. 11.

[8] *Хусейн Сайиди.* Личность пророка ислама / пер. с перс. С. Сулаймонова; канонич. ред. А. Рамазанов. — М.: ООО «Садра», 2017. — 264 с. — [Семейство Пророка].

[9] *Хусейн Сайиди.* Личность пророка ислама / пер. с перс. С. Сулаймонова; канонич. ред. А. Рамазанов. — М.: ООО «Садра», 2017. — 264 с. — [Семейство Пророка].

Исламская позиция по отношению к личности Исы-Аль-Масиха и его миссии строится на следующих постулатах[10]:

1. Мать Исы-Аль-Масиха Мариам, которая была воспитана пророком Закарией (Коран, 3: 37), отличалась набожностью и благочестием (Коран, 66: 12), и являлась лучшей из женщин миров (Коран, 3: 42).

2. Она родила Ису-Аль-Масиха без отца по воле Аллаха. Он появился на свет благодаря Божественному чуду (Коран, 3: 45, 19: 17-27).

3. После ее возвращения с ребенком на руках люди оклеветали её и обвинили в распутстве (Коран, 19: 28, 4: 156).

4. В эту критическую для Мариам минуту вдруг произошло первое чудо Исы-Аль-Масиха. По воле Аллаха он заговорил с ними из колыбели и защитил свою мать (Коран, 19: 29-34).

5. В своём создании Иса-Аль-Масих, перед Аллахом подобен Адаму (Коран, 3: 59).

6. Иса-Аль-Масих — пророк Аллаха, слово от Него, дух, исходящий от Него и раб Его (Коран, 4: 171-172).

7. Исе-Аль-Масиху от Аллаха был ниспослан Инджил (Евангелие). Он пришёл для того, чтобы подтвердить истинность Торы (Коран, 5: 46) (Мусульмане верят в истинность оригиналов этих книг, которые не сохранились).

8. Иса-Аль-Масих был послан к Израилю, а не ко всему миру (Коран, 3: 48).

9. Иса-Аль-Масих призывал людей верить в единого Аллаха и никогда не объявлял себя Богом (Коран, 5: 17, 5: 116-117) или сыном Бога (Коран, 9: 30).

10. Иса-Аль-Масих творил чудеса с дозволения Аллаха (изводил мёртвых, исцелял слепого и прокаженного и т. д.) (Коран, 5: 110).

11. У Исы-Аль-Масиха были верные ученики (Коран, 3: 53, 5: 111).

12. Иудеи не признали Ису-Аль-Масиха и пытались убить его(Коран, 5: 110).

13. Иудеи не убили и не распяли Ису-Аль-Масиха. Аллах вознёс его к себе до того, как они попытались это сделать (Коран, 3: 55, 4: 157).

14. Он ещё вернётся на Землю (Коран, 43: 61).

15. В День страшного суда Иса-Аль-Масих будет свидетельствовать против христиан, назвавших его сыном Бога (Коран, 4: 159).

16. Иса-Аль-Масих предсказал пророчество Мухаммада (Ахмада) (Коран, 61: 6).

Согласно Корану, Иса-Аль-Масих является одним из величайших пророков Израиля получившим от Бога «Инджил (Евангелие)», который подтвердил всё то, что было ниспослано до него в Торе, и в котором были также и новые законы (Коран 5: 46). У него были верные ему сподвижники-ученики (Коран, 5: 111), однако об их количестве и именах никаких сообщений нет[11].

Аллах ниспослал дух от Него к Марьям, которая родила в результате этого прекрасного мальчика. Принципиальным отличием от христианского учения здесь является то обстоятельство, что этот дух не является ипостасью Бога. Примечательно, что в аятах Корана говорится о духе, который исходит от Бога, а не является Им, подобно христианскому учению.

Для большей убедительности в вопросе отсутствия у Исы-Аль-Масиха божественности проводится параллель между чудесным рождением Исы-Аль-Масиха, у которого не было одного родителя, с Адамом, у которого не было обоих родителей (Коран, 3: 59). Написано в Коране: «Поистине, Иса перед Аллахом подобен Адаму: Он создал его (Адама) из праха, потом сказал ему: «Будь!» — и он стал». В книге Аби Джафар аль-Табари под названием «Джамия аль-Баян» написано так: «Скажи христианам из Найрана, что Мое сотворение Исы без мужчины-прародителя было подобным сотворению Адама, которому Я сказал: «Будь!» — и он стал душою живою, без прародителей: мужчины и женщины. Мое сотворение Исы от Его матери является чудом не большим, чем мое сотворение Адама»[12]. А. А. Абдул-Хагг, говоря об этой суре,

[10] *Абд-Эль-Маши.* Что ты думаешь о Христе? Корнталь: Свет на Востоке, 1985.

[11] *Абд-Эль-Маши.* Что ты думаешь о Христе? Корнталь: Свет на Востоке, 1985.

[12] *Абд-эл-Фади.* Личность Христа в Евангелии и в Коране. Корнталь: Свет на Востоке, 1985. С. 35.

выделяет слово «Будь», как бы говоря, что Иса подобен Адаму в том, что у них одно начало. Таким образом утверждается, что, Иса-Аль-Масих не может быть обожествлен вследствие того, что он был рождён благодаря чуду, так как в этом случае должен был бы быть обожествлен и Адам. Согласно Корану, Иса-Аль-Масих был пророком Бога и не более чем пророком и его рабом. Таким образом, здесь, он лишён какой-либо божественности и рассматривается как смертный человек.

В Коране встречается упоминание о том, что Иисус является «словом дарованным Марьям» (Коран, 4: 171). Однако это выражение исключает то, что «слово» является неким посредником между Богом и людьми. Это не «логос» Нового Завета заимствованный из произведений Гераклита или Филона. «Логос» не может быть дарован кому-либо. Другие аяты Корана дают понять значение этого «слова дарованного Марьям». Это выражение означает акт Божественного действия. Этим словом является слово «Будь» (арабское «Кун»), выражающее волю Творца. Таким образом, в Коране, к Марии явился ангел, который был исполнителем божественного повеления «Кун».

Коран отрицает многие эпизоды жизни Иисуса описанные в Евангелиях. Это в первую очередь относится к его сотерологической и искупительной миссии, а также к суду над ним, его распятию и воскресению. Например, утверждается, что евреи, обвинив его в колдовстве и отвергнув его пророческую миссию, решили распять его и убить. Однако Аллах защитил своего посланника и вознёс его к Себе до того, как они сделали это (Коран, 4: 157). Согласно хадисам пророка Мухаммада, был распят другой человек, похожий на него. Поэтому Коран говорит о том, что кто говорит о его распятии, глубоко заблуждаются и что у них нет об этом никаких фактов, кроме предположений.

Роль Исы-ал-Масиха намного расширена по сравнению с Кораном в хадисах[13]:

1. Он является победителем ад-Даджжала (то есть дьявола) — это персонаж мусульманских эсхатологических сказаний, аналогичный христианскому антихристу. В Коране отсутствует, но часто упоминается в хадисах и сказаниях о «Грядущем конце света» (фитан, малахим). «Его называют так же ал-Масих ал-Куззаб (ложный Мессия)».

2. Ад-Даджжал будет искусителем людей в последнее время, перед пришествием Исы-ал-Массиха.

3. Он будет выдавать себя за настоящего Мессию.

4. В данный момент, по преданию, сатана находится прикованный к скале на острове в Индийском океане.

5. И его победит Иса-ал-Масих, спустившийся с небес. Из хадиса и Ибн Маджи: «Я сойду с небес и я его убью».

6. Перед «Концом света» он появится с востока на огромном осле, за ним будут следовать все неверующие и лицемеры.

7. Царствование Исы будет длиться на земле около 40 лет (или 40 дней).

8. Иса установит единую Общину всех истинно верующих и 40 лет на земле будет Царство Мира и справедливости.

Суфийская литература дополняет информацию об Иисусе, например, из «Меккан-ских откровений» Ибн-ал-Араби, который писал так: «Иисус есть печать вселенской святости, подобно тому, как Мухаммад есть печать пророков. Иисус — единственный, кто обладает полнотой веры во все времена, и во второе свое пришествие Он будет нашим судьей по закону Мухаммада»[14]. «Когда Иисус придет в конце времен, Он подтвердит закон Мухаммада и восстановит его, потому что не будет больше пророка после пророка Божьего, который судит по закону иному нежели его. Он последний закон и его пророк — печать пророков. Иисус будет справедливым судьей, потому что в то время не будет больше ни мусульманского султана, ни кади, ни муфти. Бог отнимет у людей знание. Когда Иисус сойдет, Он будет знать по воле Бога — уже

[13] *Ефремов Н. В.* Ислам: философия, религия, культура: учебное пособие / Н. В. Ефремов; Ин-т философии РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2015.

[14] *Абд-Эль-Маши.* Аллах в Исламе. Корнталь: Свет на Востоке, 1983.

на небесах, до своего сошествия все, что ему будет необходимо знать об этом законе, дабы смочь судить по нему, ради других людей, ради своего служения. Верующие соберутся вокруг него и провозгласят судьей над ними, потому что не будет никого другого более пригодного, чем он»[15], — из хадиса ал-Бухари, Муслима. Нужно отметить, что сам Мухаммад в Коране не ссылается на то, что Иисус будет подтверждать закон Мухаммада, скорее всего, наоборот, он утверждает о том, что его свидетельство основано на пророках Мусе (Моисее), Ибрахиме (Аврааме), Исе (Иисусе) и Исхаке (Исааке).

Итак, в текстах Корана образ Иисуса Христа представлен достаточно широко. Но в них Спаситель предстает как пророк Иса-Аль-Масих, обладающий по воли Аллаха великими пророческими дарованиями такими как: воскрешать мертвых, исцелять больных, оживлять неодушевлённые вещи. Данная трактовка расходится с христианским пониманием образа Иисуса Христа. В то же время, критический анализ сур Корана, в которых говорится об Иисусе Христе как Исе-Аль-Масихе, позволяет прийти к выводу, что с одной стороны христианское учение предстает как источник ислама, из которого заимствованы многие положения веры, с другой стороны, следует утверждать, что ислам принижает Богочеловеческую природу Иисуса Христа, сводя ее к человеческой, лишая эту природу жертвенности, тем самым выхолащивает главную идею христианства — Бог — есть Любовь.

Источники и литература

1. *Абд-эл-Фади.* Личность Христа в Евангелии и в Коране. Корнталь: Свет на Востоке, 1985.
2. *Абд-Эль-Маши.* Аллах в Исламе. Корнталь: Свет на Востоке, 1983.
3. *Абд-Эль-Маши.* Что ты думаешь о Христе? Корнталь: Свет на Востоке, 1985.
4. *Еремеев Д. Е.* Ислам. Образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. — 117 с.
5. *Ефремов Н. В.* Ислам: философия, религия, культура: учебное пособие / Н. В. Ефремов; Ин-т философии РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2015.
6. *Журавский А. В.* Иисус в Коране. // Россия и мусульманский мир. М., 1997. № 12. Бюллетень рефератно-аналитической литературы.
7. Ислам. Энциклопедический словарь. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 340 с.
8. *Климович Л. И.* Книга о Коране и его происхождении. М.: Политиздат, 1986.
9. *Крачковский И. Ю.* Коран. Перевод и комментарии. Под редакцией В. И. Беляева [Предисловия В. И. Беляева и П. А. Грязневича]. Изд. 2-е. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. — 730 с.
10. *Панова В. Ф., Вахтин Ю. Б.* Жизнь Мухаммеда. М.: Политиздат, 1990.
11. *Прозоров С. М.* Хрестоматия по исламу. М.: Наука, 1994.
12. *Хусейн Сайиди.* Личность пророка ислама / пер. с перс. С. Сулаймонова; канонич. ред. А. Рамазанов. — М.: ООО «Садра», 2017. — 264 с. — [Семейство Пророка].

[15] Там же.

А. М. Томак

ОБРАЗ ОДИНА В СКАНДИНАВСКОЙ МИФОЛОГИИ КАК БОГА ВОЙНЫ

Принято считать, что сын Одина — Тор является тем божеством, которое манифестирует себя чаще всего именно как покровитель войны. В одном из главных источников скандинавской мифологии — в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона есть крайне интересный и важный фрагмент о путешествии бога Одина цель которого была — завладеть т. н. «медом поэзии» (священным напитком, дарующий мудрость и поэтическое вдохновение). Эта часть Эдды включает в себя один гротескный и, на первый взгляд, не имеющий особого значения эпизод. Один пришел на луг, где старательно трудились девять косцов. Вытащив из-за пояса точильный камень, Один заточил их косы, и когда они обнаружили, что лезвия заточены намного острее, чем когда-либо получалось у них самих, то косцы попросили купить у него камень. Верховный скандинавский бог сказал, что покупатель должен заплатить справедливую цену, и почувствовав, что трудяги готовы на многое ради его чудесного точильного камня, он подбросил камень в воздух. Косцы боролись хватать его и в азарте срубили головы друг друга своими косами.[1] У этой истории есть некоторое сходство с историей фригийского царя Литиерса. Он заставлял путешественников работать для него, и, когда они не успевали с жатвой, он отрубал им головы.[2] Каким бы ни было происхождение истории записанной Снорри, автор называет Одина *Bölverk* (Болверк) или «Злодей».

Один был богом войны, и он с большим удовольствием поощряет распри. По этой причине исландские поэты-скальды называли его *Hnikarr* (Хникарр), *Hnikuðr* (Хникудр), именами, которые означают примерно: «тот, кто подстрекает к битве».[3] В «Песни о Харбарде» (*Hárbarðsljóð*) Один похваляется, что всегда подстрекает князей друг против друга и никогда не заключает между ними мир.[4] Мы могли бы ожидать, что если уж главу скандинавского пантеона воспевали как бога войны, то он будет показан благородным, доблестным и примером для каждого солдата, но Один совершенно далек от этого. Согласно источникам, в которых он наиболее полно описан, Один является читателю злым и зловещим. Особенно он восхищается братоубийственными конфликтами. Во «Второй песни о Хельге убийце Хундинга» (*Helgakviða Hundingsbana II*)[5] сказано, как персонаж по имени Даг приносит жертву Одину, который одолжил ему копье, чтобы убить мужа своей сестры Хельги. Столь же коварным, Один изображён также в «Деяниях данов» (*Gesta Danorum*) датского историка Саксона Грамматика и во многих других сагах. Саксон рассказывает, как Один, как обычно маскируясь, разжёг вражду между легендарным скандинавским королём Харальдом Боезубом и его племянником Хрингом, кульминацией которой стала легендарная битва при Бровалле.[6] «Сага о Хервёр и Хейдреке» (*Hervarar saga ok Heiðreks*) конца тринадцатого века содержит рассказ о некоем Гизуре.[7] Функция Гизура в саге заключалась в том, чтобы спровоцировать войну между Ангантюром, королем готов и его

Андрей Михайлович Томак — Институт Теологии БГУ, магистратура.

[1] *Снорри С.* Младшая Эдда / С. Снорри — М.: Наука, 2015. — 13 с.
[2] *Orlik A.* Danmarks heltedigtning / A. Orlik — København: G. E.C. Gad, 1979 — 257 p.
[3] *Hjalmar F.* Odensheite / F. Hjalmar — Oslo: Norwegian Booksellers Association, 1924 — 45 p.
[4] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 164 с.
[5] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 249 с.
[6] *Саксон Г.* Gesta Danorum / Г. Саксон — М.: Русская панорама, 2003. — 436 с.
[7] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 478 с.

сводным братом, Хлодом, королем гуннов. Некоторые исследователи видят Гизура как воплощение Одина, или даже как самого Одина. Трудно узнать, был ли Гизур задуман как Один в традиции, на которой основывалась «Сага о Хервёр и Хейдреке», но не может быть никаких сомнений в том, что автор саги считал его таковым. Имя Гизур было распространенным личным именем в Исландии, но в одной из глав «Младшей Эдды» именуемой «Список имён» (*Nafnaþulur*) он также был применен к Одину.[8] Еще более важно сказать, что в анонимном стихе вероятно, начала тринадцатого века, название которого можно перевести примерно как «Пресловутый» (*Málsháttakvæði*), Один был назван Гизуром и был описан почти такими же словами, как и в вышеупомянутой «Песни о Харбарде» (*Hárbarðsljóð*) в качестве инициатора раздора: «Гизур был виновен в клевете, подстрекать князей друг против друга». (Gizur varð at rógi sðdr etja vildi jqfrum saman).[9]

Возраст стихов и легенд, которые цитировались выше, могут быть поставлены под сомнение, но ещё больше узнать о месте Одина в скандинавском язычестве можно из саг о королях и правителях Скандинавии. В «Речи Хакона» (*Hákonarmál*), составленной в память о короле Норвегии X века Хаконе Добром, Один был описан как «злонамеренный» (*illúðigr*).[10] История захватившего власть предшественника Хакона — Эйрика Кровавой Секиры (*Eiríkr Haraldsson*) более показательна. Однажды Один воззвал к Эйрику, потому что ему нужна была его поддержка, и Эйрик, который привел с собой пять королей вместе с их армиями для своего бога, с тех пор стал фаворитом Одина. Ни один король Норвегии не был более подходящим, чтобы стать избранным героем бога войны, и ни один из них не имел большего презрения к семейным узам. Эйрик безжалостно убил своих братьев и, по словам одной саги, бросил их тела без погребения (Эйрик был христианином) у стены.[11] Северогерманский хронист XI века Адам Бременский рассказывает, как в случае войны шведы приносили жертвы Одину.[12] Вторит ему и Снорри, который, повествуя о жизни Хакона Доброго сообщает, что жители норвежского Тронхейма пили в честь богов Ньёрда и Фрейра за плодотворный урожай и мир, а в честь Одина для победы в войне и успехе их царя.[13]

Как бог войны, Один распределяет победу, как это прямо сказано в «Песни о Хюндле» (*Hyndluljóð*).[14] Один часто описывается как покровитель и защитник легендарных героев. Он учит их стратегии или делает их неуязвимыми для оружия. В некоторых случаях такие герои могут рассматриваться как земные аватары самого бога, так как Гизур, описанный в «Саге о Хервёр и Хейдреке» (*Hervarar saga ok Heiðreks*), по-видимому. Один также был опекуном и даже предком некоторых знаменитых родов. Знаменитый род Вёльсунгов находился под его защитой, и имя одного из них, Сигмунда, также было применялось к Одину.[15] Также известно, что Один часто, в конце концов, обращается против собственных фаворитов. В последнем сражении Сигмунда, например, против него выступил одноглазый мужчина в черном плаще и владеющий копьем (наличие одного единственного глаза и оружие-копьё это характерные атрибуты Одина). Когда меч героя ударил копьё соперника, он сломался; битва развернулась против него, и в итоге Сигмунд был убит.[16]

Один нуждается в своих фаворитах, ему необходимо, чтобы те поддержали его в Вальхалле, потому что он понимал, что Рагнарёк может прийти в любую минуту. Те, кто пал в битве, становятся в ряды союзников Одина. Также есть гипотеза, что убитые

---

[8] *Снорри С.* Младшая Эдда / С. Снорри — М.: Наука, 2015 — 68 с.
[9] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 215 с.
[10] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 408 с.
[11] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 169 с.
[12] *Бременский А.* Славянские хроники / А. Бременский — М.: Русская панорама, 2011. — 257 с.
[13] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 235 с.
[14] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 330 с.
[15] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 209 с.
[16] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 211 с.

в битве копьём особенно приветствовались воинственным богом. Логично предположить, что те, кто убил своих врагов в битве, могли рассматривать этот акт как жертву Одину. Легендарный скандинавский правитель VIII века Харальд Боезуб (*Haraldr Hilditönn*), в обмен на неуязвимость, которую дал ему Один, пообещал тому души всех, что он убил и убьёт.[17] В битве при Бровалле он посвятил богу всех павших.[18] Согласно «Саге об оркнейцах» (*Orkneyinga saga*) Торф-Эйнар, ярл Оркнейский, захватил мятежного сына Харальда Прекрасноволосого и рассёк ему ребра со спины, символизируя кровавого орла и принёс в жертву Одину.[19]

Если отвлечься от прозы, то те же идеи выражаются, время от времени, и поэтами языческой эпохи. Исландский поэт середины X века, не одобряя кавалера своей матери-вдовы, подкараулил его на пустынном перекрестке и убил. Он увековечил своё злодеяние в стихе: он отдал своего врага Одину, принёс жертву богу войны.[20] Правитель конца X века Хакон Могучий (Hákon Sigurðsson) запомнился как самый ярый язычник среди королей Норвегии, и несколько поэтов, хваля его, писали, что он всех своих врагов даровал Одину. Можно прочесть историю о том, как Хакон «дарует» Одину девятерых своих вельмож.[21] Один из придворных поэтов Харальда Прекрасноволосого (Haraldr Hárfagri) писал, что убитые, лежащие на песке, посвящены одноглазый супруге Одина — Фригг.[22]

Поэты-скальды мало что писали о Вальхалле, и их намеки на неё обычно трудно интерпретировать. Единственные подробные описания её можно прочесть в Речах Гримнира (*Grímnismál*)[23] и Ведении Гюльви (*Gylfaginning*).[24]

Валхалла расположена в Гладсхейме (Glaðsheimr), «Обители Радости»; его стропила — это копья, а черепица — щиты, как это уже было известно поэту Торбьёрну Хорнклови[25]. Волк притаился к западу от входа в Вальхаллу, и орёл парит над чертогом. Там Один живёт со своими волками, Гери и Фреки, а его вороны, Хугин и Мунин, которые каждый день летают над миром и сообщают Одину обо всём происходящем. Сам Один питается только вином, а присоединившиеся к нему падшие воины бесконечно пируют лакомясь мясом кабана-вепря Сехримнира (*Sæhrimnir*), которого, по словам Снорри[26], приготавливают каждый день и каждый вечер он вновь восстаёт живым. Воины пьют отвар, который течёт из вымени козы Хейдрун (*Heiðrún*), вскормленной листвой дерева некоего древа, которое вполне может быть и великим Иггдрасилем. Воины каждый день ожесточённо сражаются друг с другом во дворе Вальхаллы, но вечером они в братском мире садятся вместе пировать. Врата, через которые, вероятно, входят падшие войны, называются Вальгринд (*Valgrind*) «Врата Павших», а сам чертог имеет ещё не менее пятисот сорока меньших врат. Восемь сотен воинов промаршируют стройными рядами через каждые врата, когда они отправятся на битву с волком Фенриром (*Fenrir*) в Рагнарёк.[27]

Описание Вальхаллы во многом скорее метафорично и поэтически образно. Роскошная картина Обители Радости, безусловно, не свободна от инородных влияний. Великолепные чертоги очень напоминают королевский дворец, но таких дворцов не было найдено в Скандинавии в языческую эпоху. Якоб Гримм[28] видит Вальхаллу, описанную в Эдде, как отражение римского амфитеатра или даже, собственно,

---

[17] *Саксон Г.* Gesta Danorum / Г. Саксон — М.: Русская панорама, 2003. — 247 с.
[18] *Саксон Г.* Gesta Danorum / Г. Саксон — М.: Русская панорама, 2003. — 248 с.
[19] *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 324 с.
[20] *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 117 p.
[21] *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 204 p.
[22] *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 338 p.
[23] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 383 с.
[24] *Снорри С.* Младшая Эдда / С. Снорри — М.: Наука, 2015 — 5 с.
[25] *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 118 p.
[26] *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 132 с.
[27] *Schröder F. R.* Germanentum und Hellenismus / F. R. Schröder — Berlin: Vero, 1924. — 15 p.
[28] *Jacob G.* Teutonic mythology / G. Jacob — London: G. Bell and sons, 1863. — 233 p.

Колизея, который увидел скандинавский путешественник. Там воины сражаются изо дня в день. В здании много дверей, и сам император, председательствующий на самом высоком месте, может соответствовать Одину, председательствующему в Вальхалле. Доводы Гримма не должны быть с лёгкостью отвергнуты, из-за глубины идеи о Вальхалле внутри мифологии скандинавов, поскольку они, применимы к именно к картине Вальхаллы, изображённой Снорри в Эдде, а не к фундаментальным концепциям, лежащим в основе их древней веры.

Формально название Вальхалла могло означать «иностранный чертог», и иногда это интерпретировалось именно таким образом[29], хотя, скорее всего, Вальхалла означает «замок убитых». Слово «val» применяется в общем к телам павших в бою.[30] Было замечено, что название Вальхалла также используется по отношении к некоторым скалам на юге Швеции, и они считались местом обитания мёртвых.[31] Следовательно, можно предположить, что второй элемент в имени Вальхалла (*Valhöll*) изначально не был *höll* (зал), а скорее *hallr* (скалы). В этом случае воображение поэтов превратило скалы мёртвых в благородный, славный дворец. Если это так, Вальхалла представляет собой нечто более благородное, чем бытовое мнение о том, что мертвые живут в скалах или что люди умирают внутри скал.

Один именно как бог войны манифестирует себя на всех уровнях воплощённой в текстах скандинавской мифологи и этим обязан считаться каждый, кто направляет свой интерес в сторону мифологического наследия ярчайшей среди германских языческих систем.

Источники и литература

1. *Бременский А.* Славянские хроники / А. Бременский — М.: Русская панорама, 2011. — 584 с.
2. *Мелетинский Е. М.* Исландские саги / Е. М. Мелетинский — М.: Наука, 1983. — 478 с.
3. *Саксон Г.* Gesta Danorum / Г. Саксон — М.: Русская панорама, 2003. — 1224 с.
4. *Снорри С.* Младшая Эдда / С. Снорри — М.: Наука, 2015 — 144 с.
5. *Снорри С.* Старшая Эдда / С. Снорри — М.: Азбука-классика, 2008. — 464 с.
6. *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 487 p.
7. *Hjalmar F.* Odensheite / F. Hjalmar — Oslo: Norwegian Booksellers Association, 1924 — 45 p.
8. *Jacob G.* Teutonic mythology / G. Jacob — London: G. Bell and sons, 1863. — 492 p.
9. *Orlik A.* Danmarks heltedigtning / A. Orlik — København: G. E.C. Gad, 1979 — 322 p.
10. *Schröder F. R.* Germanentum und Hellenismus / F. R. Schröder — Berlin: Vero, 1924. — 160 p.

[29] *Jacob G.* Teutonic mythology / G. Jacob — London: G. Bell and sons, 1863. — 129 p.
[30] *Finnur J.* Landnamabok / J. Finnur — Kobenhavn: Thieles bogtrykkeri, 1900. — 24 p.
[31] *Orlik A.* Danmarks heltedigtning / A. Orlik — København: G. E.C. Gad, 1979 — 212 p.

М. И. Фалин

Л. А. ТИХОМИРОВ — ВЕЛИКИЙ ПОЛУЗАБЫТЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ФИЛОСОФ: АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВ ИСТОРИИ

Лев Александрович Тихомиров родился в семье военного врача. Окончил Керченскую Александровскую гимназию, затем учился в Московском университете. В молодые годы Лев Александрович был народовольцем. На Липецком съезде 20 июля 1879 г. поддержал решение съезда о цареубийстве, однако важно заметить, что непосредственного отношения к убийству Александра II Тихомиров не имел. Стремясь избежать ареста, в 1882 г. он уехал за границу — в Швейцарию, затем во Францию, где издавал вместе с П. Л. Лавровым «Вестник Народной воли». В 1888 г. Тихомиров отрёкся от революционных убеждений и стал придерживаться идеи того, что людям прогрессивного образа мыслей необходимо стремиться к мирной эволюции. В 1889 г. Тихомиров просил помилования, был помилован и смог вернуться в Россию, где поклонился праху царя Александра II. В 1907 г. был приглашён из Москвы лично П. А. Столыпиным в Петербург, где занял должность члена Совета Главного управления по делам печати. Тихомиров выступил как сторонник мирного, но энергичного реформаторского курса государства по отношению к рабочему вопросу. За десять лет до смерти Тихомиров поселился в Сергиевом Посаде (где и умер 16 октября 1923 г.). Здесь он создал трактат «Религиозно-философские основы истории», в котором анализирует историю человечества с религиозной точки зрения, включая последние эсхатологические времена. В 1917 г. Тихомиров отошёл от политической деятельности. Последним законченным произведением Тихомирова стала художественная повесть «В последние дни (Эсхатологическая фантазия)», написанная в 1919–1920 годах [2-3].

Главной идеей книги Тихомирова «Религиозно-философские основы истории» стала мысль о борьбе в человеческом мире двух мировоззрений: дуалистического и монистического. *Дуалистическое* мировоззрение признает существующим два бытия — Бытие Божие и сотворенное Богом бытие тварное. *Монистическое* мировоззрение утверждает, в противоположность дуалистическому, единство всего существующего, проповедуя идею самосущной природы. На протяжении всей человеческой истории эти идеи ведут между собой непримиримую духовную борьбу, сами никогда не умирая, никогда не смешиваясь между собой, несмотря на многочисленные попытки их синкретизировать [5-9].

Весьма важным и поучительным для современного человечества, в особенности молодого поколения, является указание Льва Александровича Тихомирова на неизбежность **целеполагания** в жизни как отдельного человека, так и всего человечества: без такого уяснения смысла своей жизни невозможно вообще никакое разумное существование человека, он оказывается на уровне ниже животного, интуитивно подчиняющегося неведомой ему цели, ниже даже неодушевленных существ, поскольку любой камень, поток воды и планета следует заложенной в них цели. Без определенной цели был бы невозможен и поток истории, поскольку всякое движение идет к конкретной цели.

Философия стремится выяснить смысл жизни и её познания, и ища цель истории человечества, неизбежно приходит к религиозной вере, дающей высшую из всех возможных установок.

Максим Игоревич Фалин — Белгородская ДС, бакалавриат, 4 курс.

При этом 19 и начало 20 вв. — время, которое принципиально отличатся от таких великих древних эпох, как история Византии и Рима тем, что:

1) постоянно меняет свои идеалы;
2) подрывает свои основы, не уважая их и не будучи готовым их отстаивать [1, С. 199-231].

Только Высшая сознательная воля служит светочем, открывающим и проясняющим и весь смысл мировой истории, и жизни каждого человека — ведь даже руководствуясь этим светочем, вполне уяснить логику мирового процесса достаточно сложно, поскольку факты жизни весьма многочисленны, и связи между ними очень запутаны.

Религиозная идея освещает не только настоящее, но и показывает просвет в будущее, и извлекает из тьмы прошлое. Основной труд Л. Тихомирова тем более современен, что говорит не только о прошлом и настоящем периоде этой борьбы, но и дает анализ человеческой истории в ее последние эсхатологические времена, когда вслед за приходом Антихриста, устанавливающего жесткий государственный порядок для быстрого подчинения своим интересам всех людей, и его борьбы с христианами и силами небесными, совершается новое пришествие Христа, вместе с Которым заканчивается вся мировая война и устанавливается новое небо и новая земля. «Царство мира соделывается Царством Господа, — пишет Л. А. Тихомиров. — Все созданное приходит к той гармонии, в которой было создано» [4, С. 641] — и человек вновь приходит к Богу, но теперь сознательно, свободно, по влечению собственной воли, становится сыном Божиим по желанию своему.

Уникальна книга Тихомирова еще и тем, что в ней впервые па русском языке *человеческая история в полном объеме проанализирована с религиозной точки зрения.* В философской работе Тихомирова показано логическое развитие в человеческих обществах религиозных движений, взаимная связь и преемственность религиозных идей разных времен, которые то исчезают с исторической сцены, то, надевая новые личины, появляются вновь. Высшая сила имеет и высшую степень влияния и проявления в человеческой истории. Дабы уяснить это влияние, необходимо прежде всего в самой своей личности усмотреть проявления Личности Высшей. Тот, кто подмечает это влияние, сможет увидеть его и в других людях, и в цельных коллективах людей.

При познании Высшей силы следует понимать, что:

1) всякое узнавание мира носит глубоко субъективный характер, зависит от особенностей того или иного познающего субъекта. Здесь Л. Тихомиров откровенно продолжает линию И. Канта, но идёт, к чести православного философа, дальше немецкого мыслителя, поскольку затем утверждает, что
2) **аксиомой должно быть признано утверждение:** показания наших чувств **и интуиции** дают нам **реальное**, хотя и не абсолютно достоверное знание — тем самым Тихомиров отрицает учение о «вещи в себе» И. Канта. Эта аксиома предполагает влияние нашего «я» на мир — и мира на «я»: что неизбежно, иначе была бы невозможна никакая общественная жизнь, и всякая педагогика, стремящаяся окружить ребенка достойными и нравственными картинами и личными примерами, была бы бессмысленна.

Актуальны для наших дней и идеи Тихомирова о русском народе как цементе здания Российской империи: без особого статуса русских, русского языка, русской культуры в России страна неизбежно распадется. При этом Россия всегда жаждала появления «спасающего человека» [4, С. 16-17], готового, с одной стороны, взять на себя всю полноту ответственности за будущее самой большой страны — но при этом и сосредоточившего бы в своих руках всю полноту власти — здесь сквозит конечно не идея кровавой диктатуры, а идея «народной монархии», в свое время высказанная ещё славянофилами.

Любопытно, что только в 1997 году впервые главный труд Л. А. Тихомирова был опубликован, спустя почти 80 лет после его написания — таким образом его создание может быть признано двойным духовным подвигом: смелое утверждение своей православной позиции в стране воинствующего атеизма — и работа «в стол», без всякой

надежды на публикацию и признание. Так мог поступить только настоящий христианин: ведь христианство не идёт на компромиссы, оно живёт не для благополучия и успеха членов Церкви, а для того, дабы всё человечество, каждого, самого последнего из людей, привести к Единому Истинному Богу.

Источники и литература

1. Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 2 / Сост. С. Б. Неволин, Л. Г. Филонова. — М.: Изд-во «Книжная палата», 1994. — 424 с.
2. *Тихомиров Л. А.* [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki / Тихомиров,_Лев_Александрович.
3. *Тихомиров Л. А.* [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Tihomirov/
4. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. — М.: Фив, 2015. — 808 с.
5. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории [Электронный ресурс] / Православный Свято-Тихоновский Университет — Режим доступа: http:// http://legitimist.ru/lib/philosophy/l_tihomirov_religioznofiloosofskie_osnovy_istorii.pdf.
6. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Tihomirov/religiozno-filosofskie-osnovy-istorii/
7. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://rpczmoskva.org.ru/wp-content/uploads/tihomirov_osnovy.pdf.
8. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://knigosite.org/library/read/52977.
9. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории [Электронный ресурс] — Режим доступа: https://www.litmir.me/br/?b=265992&p=1.

П. К. Иванов

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

В данном докладе мы кратко рассмотрим взгляды на воспитание святителя Феофана, который прежде чем прожить более двух десятков лет в затворе в подвигах молитвы, богомыслия и литературного творчества, трудился инспектором Новгородской семинарии, помощником инспектора, а затем и ректором Петербургской духовной академии. Началом и основанием всех воспитательных воздействий он полагал христианскую любовь, а наилучшей средой и средством духовно-нравственного воспитания — храм Божий и богослужение. Он верил в силу только любви и считал, что по-настоящему действенными могут быть только нравственные воздействия. На вопрос о наилучших способах воспитания он отвечал: «Полюбите детей и они вас полюбят»[1], «Растворяй строгость власти кротостью, старайся любовью заслужить любовь, истинная доброта не чуждается и строгого слова»[2] — наставлял святитель. Владыка считал, что соответствующим духовной природе человека является исключительно религиозно-нравственное воспитание, а естественное для этого средство — атмосфера церковности. Этими положениями епископ Феофан и руководствовался в своей воспитательной деятельности. Являясь инспектором семинарии, он обязательно присутствовал на молитве учащихся, а в праздники совершал богослужения. Он также беседовал со своими воспитанниками о православной жизни, о соблюдении в чистоте своего ума и сердца, о способах достижения Богообщения. Для чтения владыка советовал Священное Писание и святоотеческие произведения. В свободное время он приобщал молодых людей к труду и занятиям живописью, а в летний период совершал с ними продолжительные прогулки.

Святитель Феофан, будучи преподавателем нравственного богословия, написал руководство к духовной жизни, которое вышло в свет с названием «Письма о христианской жизни». В этом труде он первым из православных богословов явлениям нравственной жизни дал психологическое обоснование. По сути он создал христианскую психологию, чему помогли не только его глубокие знания духовного мира, но и личный духовный опыт. Святитель разработал главные вопросы христианской педагогики. Его книга «Путь ко спасению» является изложением науки о воспитании [3].

Детство

«Воспитание, — пишет святитель Феофан, — из всех святых дел самое святое»[4]. Главное дело учеников, по мнению святителя, — это Богоугождение, а научность — дополнительное качество, нужное только для временной жизни. Каждая наука, которую преподают христианину, должна быть пропитана христианскими началами. Недостатками воспитания, по мысли святого, являются: удаление от Церкви и ее благодатных средств, приводящее к увяданию ростка духовной жизни; чрезмерное внимание к телесным потребностям, приводящее по мере развития тела к развитию страстей, одолевающих душу; развитие всех сил души, не направленное при этом к одной

Павел Константинович Иванов, чтец — СПбДА, магистратура, 1 курс.

[1] Цит. по: *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. М.: ПРО-ПРЕСС, 2010. С. 203.
[2] Там же. С. 204.
[3] *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. С. 203–204.
[4] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 83.

цели, которое вытекает из незнания и непонимания этой цели и путей ее достижения; забвение духа, отсутствие страха Божия, молитвы, заглушение голоса совести. Для того чтобы дать ребенку христианское воспитание, по мнению святителя, требуется: понять и усвоить основы христианского воспитания и прежде всего применять их в семье, так как воспитание, полученное от родителей — это основа для всего последующего; внести христианские начала в школьное воспитание и во весь период обучения в школе воздействовать на воспитываемого благодатным влиянием Церкви, которая спасительно способствует духовному возрастанию; воспитывать воспитателей, при этом сам воспитатель должен пройти все ступени христианского совершенства, «это должно быть сословие лиц чистейших, богоизбранных и святых»[5].

По мнению святителя Феофана, лучшим воспитательным средством является церковность и благочестие родителей. Священные предметы, окружающие кроватку младенца, и постоянно действующий пример благочестивой жизни родителей создают душеспасительную среду. Церковные Таинства и церковность пробуждают и поддерживают благодатную жизнь младенца. Частое, и даже сколь возможно частое приобщение святых Христовых Таин облагодатствует ребенка и ограждает его от действия темных сил. Владыка Феофан также писал об особом пути общения душ ребенка и родителей через сердце, при котором один дух влияет на другой. Внешний проводник такого влияния — взор, являющийся точкой встречи одной души с другой [6].

Высшими способностями человека святитель считал страх Божий, совесть и молитву, обнаруживающие его дух. Страх Божий рождает молитву и освежает совесть. Чем раньше они пробудятся, тем крепче будет благочестие в дальнейшие годы. Особого попечения требует совесть. Правильные христианские понятия, благой пример родителей, обретение навыка добрых дел и молитва доставляют прочную основу для последующей благочестивой жизни. Главное, отмечал святитель, у детей должен быть сформирован совестливый и сознательный настрой. Воля родителей для детей — это закон совести и Божественный. Поэтому у родителей должно доставать мудрости не создавать детям таких условий, в которых бы они нарушали их волю. Если же это случится, необходимо расположить их к раскаянию[7].

Своего развития и внимания требуют не только духовные и душевные силы ребенка, но и телесные: питание, движение, чувствительность или деятельность нервов. Святитель Феофан предлагает советы, помогающие формированию добрых привычек. В питании ребенка должно приучать к умеренности, в движении — к трудам, живости и степенности, в чувствительности — к безбоязненному перенесению смен температуры, боли, ушибов и т. д. Тело понимается как орудие духа. Следовательно, его нужно развивать так, чтобы оно способствовало, а не мешало развитию духовной сферы. Всему возбуждающему чувственность и питающему страсти не должно быть места в жизни ребенка[8].

Отрочество

Святитель справедливо замечает, что невозможно точно определить, когда человек приходит к осознанию себя христианином и обретает самостоятельную решимость жить по христиански. В реальности это происходит разновременно: в 7, 10, 15 лет и даже позже. Главным правилом здесь должно быть следующее: хранить весь прежний порядок воспитания без изменения и на все время обучения, чтобы не разорить всего, что было создано в предыдущий период, оградить отроков, как и младенцев, благочестием окружающих, церковностью, Таинствами[9]. В этот период необходимо

[5] Там же. С. 78–83.
[6] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 33–37.
[7] Там же. С. 54–56.
[8] *Феофан Затворник, свт.* С. 39–44.
[9] Там же. С. 43–44.

воспитать *трудолюбие* — тяготение к труду и ненависть к праздности, *любовь к порядку* — регулярность, чтобы все делать вовремя, не забегая и не отставая, *добросовестную исправность* — расположение не жалея себя, не щадя сил выполнять по совести все, что требуется. Такое настроение обезопашивает на всю жизнь и внешнее счастье, и внутреннее благочестие. Однако следует помнить, что такие настроения составляют только внешнюю доброту, внутренняя же состоит в духе христианского благочестия[10].

Также святитель упоминает и о смирительном и самом действенном средстве исправления — телесном наказании отроков. Душа образовывается через тело и бывает зло, которого не изгнать из души без уязвления тела. Поэтому телесное наказание полезно и большим, а тем более маленьким детям. «*Кто любит своего сына, тот пусть чаще наказывает его, чтобы впоследствии утешаться им*» (Сир 30:1). Однако само собой разумеется, уточняет он, что к такому средству следует прибегать только в случае нужды, то есть когда слово уже не действует[11].

Юношество

Воспитание юноши, так же как и в детском возрасте, должно иметь религиозно-нравственный характер, чтобы не разорить все, заложенное раньше. Владыка Феофан подробно описывает юношеский возраст, говоря о том, что он является неровным и волнистым этапом жизни, более трудный для воспитательного воздействия. Для юности характерны жажда впечатлений, желание много общаться, стремление всех критиковать и другие качества, от которых происходит неуравновешенность и возможность выйти за рамки допустимого.

Особую опасность для юноши представляет общение с противоположным полом. В этот период нужно остерегаться чрезмерной рассудочности, накладывающей на все тень сомнения и отбрасывающей все, не совпадающее со мерой его понимания. Поэтому юноша часто отсекает настроение веры и Церкви и остается в одиночестве. В поиске замены отвергнутому он обращается к теориям, противоречащим Откровению и даже здравому смыслу, вытесняя из своего сознания истины веры. Для жизни души вредна и светскость, которая хоть и может представлять нечто полезное, но в случае ее преобладания в душе несет пагубу. Светская жизнь — это жизнь внешняя, по впечатлениям чувств, она связана с делом или мечтой. Тогда на внутреннюю жизнь внимание не обращается, разговоры о ней даже раздражают юношу. В этом случае настоящие христиане для них являются мистиками, запутавшимися в своих понятиях, или лицемерами.

Как самое надежное руководство в воспитании святитель советует выдержанную дисциплину и авторитет воспитателя. Успех и эффективность педагогических воздействий в юношеском возрасте в большей степени обусловлены характером начального семейного воспитания. Определяющим для того, каким человек выйдет из юношеского возраста является то, каким он в него войдет [12].

Школьное образование

Следует также отметить, что святитель Феофан помимо семейного воспитания еще давал многочисленные указания по организации школьного образования, и в этой области он является педагогом-новатором, значительно опередившим свое время. Идея так называемого воспитывающего обучения стала популярной в педагогике только в последние годы XX века. Суть такого обучения состоит в том, что в школе нужно не только давать знания, развивая и обогащая ум, но развивать все душевные

---

[10] *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Печоры: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 496.

[11] Там же. С. 498.

[12] *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. С. 63–77.

силы ученика и нравственно воспитывать его. Эта идея была впервые высказана теоретиками педагогики лишь во второй половине XX столетия, в то время как святитель Феофан еще в 40-е гг. XIX в., будучи профессором Санкт-Петербургской духовной академии, многократно проводил эту мысль в своих лекциях. Более того, вся его педагогическая система имеет основу в идее нравственно воспитывающего обучения. Владыка признавал только такое образование, которое развивает не один ум, но в первую очередь облагораживает сердце. По его твердому убеждению, каждая школа любого типа и специализации должна иметь в своей основе начала религии и нравственности. Это отнюдь не значит, что науки должны преподаваться с религиозной точки зрения. Речь идет о том, что прежде чем передавать юноше какие-либо научные знания, совершенно необходимо дать ему истинные понятия о главнейших христианских истинах — о Боге, мире, человеке и др. Сначала надо вложить в сознание и сердце важнейшие нравственные истины, и только после этого на таком прочном фундаменте строить всю систему научного образования. По мере же углубления научного образования нравственные идеи должны становиться высшими руководящими принципами. Рассматривая же вопрос о том, что может сделать школа для духовной пользы своего воспитанника, святитель Феофан выделял две основных цели: просвещение ума и воспитание сердца как центра духовной жизни человека[13].

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. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Печоры: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.
3. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. — 464 с.
4. *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. — М.: ПРО-ПРЕСС, 2010. 672 с.

[13] *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. С. 207.

Е. А. Калашенок

ВОПРОС О ПЕРЕВОДЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ НА РУССКИЙ ЯЗЫК в XX — нач. XXI веках

Проблема понимания богослужения остро стоит уже не одно столетие — об этом мы можем сделать вывод из переводов на гражданский русский язык Священного Писания в XIX веке, а также из высказываний свт. Феофана Затворника[1]. В XX веке архимандрит Киприан (Керн) также поднимал вопрос о ясности богослужебных текстов, поскольку в них, по его словам, заключается полнота христианского вероучения, столь важного для верующих[2] по словам псалмопевца: «Ибо Царь всей земли — Бог, пойте разумно!» (Пс. 46:8).

Из истории Церкви видим, что перевод богослужения многократно вызывал споры. При императрице Елисавете Петровне были сделаны некоторые шаги по упрощению церковнославянского текста («Елисаветинская Библия»). Алеутский архиепископ Тихон (Беллавин), будущий Патриарх Всероссийский, писал: «Для Русской церкви важно иметь новый славянский перевод богослужебных книг (теперешний устарел и во многих местах неправильный), чем можно будет предупредить требование иных служить на русском обиходном языке»[3].

Двадцатый век наложил свой отпечаток на многие вопросы церковной жизни. На вопрос о переводе повлияли такие события и явления, как Поместный Собор 1917-1918 гг, две революции, обновленчество.

В данном докладе мы постараемся рассмотреть *причины* сохранения церковнославянского языка в богослужении, а также *актуальность и возможность* перевода на русский язык в современном мире.

При подготовке Поместного Собора 1917-1918 гг. данный вопрос был поднят некоторыми архиереями. Так, например, Иоанникий (Казанский), еп. Архангельский, присылает предложения местной комиссии по разработке вопросов, подлежащих рассмотрению и разрешению на будущем Поместном соборе Русской церкви: «Необходимо: ⟨...⟩ упростить церковнославянский язык православного богослужения в русской Церкви путем исправления текста священных и богослужебных книг, причем все непонятные слова и выражения заменить более понятными славянскими же (синонимическими), если это возможно, или же русскими, насколько это будет позволять важность предмета, а греческую конструкцию, совершенно чуждую славянской речи, заменить русскою». Кроме предложений епархиальной комиссии, еп. Иоанникий прислал журналы некоторых благочиннических съездов Архангельской епархии. Из журнала благочиннического съезда 5 округа Шенкурского уезда: «Богослужебные книги должны быть пересмотрены, все неправильные и непонятные выражения исправлены и заменены понятными». Афанасий (Пархомович), архиеп. Донской писал: «Необходимо богослужебный языка молитвословиях и песнословиях приблизить к пониманию простого народа через исправление и упрощение церковнославянского

Евгений Андреевич Калашенок — Оренбургская ДС, специалитет, 5 курс.

[1] *Феофан.* Душеполезное чтение No10. М., 1896 г., ч. III. с. 462–463.

[2] *Киприан, иером.* Взгляните на лилии полевые. Издание Макариев-Решемской обители.1999. С. 25.

[3] *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX-начало XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. — М.: Языки русской культуры, 2001. — 400 с.

текста...»[4]. В 1908 году священник Василий Адаменко (позднее — иеромонах Феофан) начал заниматься переводом богослужебных книг и молитвослова. Его труды не были встречены ни Святейшим Синодом, ни в Патриаршей Церкви, ни у обновленцев, хотя нашли отклик среди мирян — в городе Нижний Новгород, где служил о. Феофан, организовалась община, в которой проводилось богослужение на русском языке.

На самом Соборе некоторые участники, даже облеченные священным саном, признавались, что на слух понять богослужебные песнопения не всегда удается — в этом признается и председатель подотдела о богослужебном языке епископ Оренбургский и Тургайский Мефодий (Герасимов)[5].

Вопрос о переводе и исправлении текстов богослужебных книг возникает еще при начале подготовки Собора. В опросниках, разосланных по епархиям в предсоборный период, прямо вопрос о переводе богослужения не ставился, но так или иначе двадцать архиереев высказали свое мнение о богослужебном употреблении русского и малороссийского (украинского) языков[6]. Их мнения были опубликованы в материалах подготовки Собора.

На самом Соборе был образован отдел «О богослужении, проповедничестве и церковном искусстве» (председатель — архиепископ Евлогий (Георгиевский))., в рамках работы которого был организован подотдел по вопросам богослужебных текстов и языка. Проработал данный подотдел недолго: с 9 по 26 сентября 1917 года. Председателем был назначен епископ Оренбургский Мефодий (Герасимов). Состоялось пять заседаний подотдела, на IV были выдвинуты тезисы для отчетного доклада «*О церковно-богослужебном языке Доклад отдела «О богослужении, проповедничестве и храме»*, а сам доклад содержал 10 пунктов. Из них:

1. Славянский язык в богослужении есть великое священное достояние нашей родной церковной старины, и потому он должен сохраняться и поддерживаться как основной язык нашего богослужения.

2. В целях приближения нашего церковного богослужения к пониманию простого народа признаются права общерусского и малороссийского языков для богослужебного употребления.

3. Немедленная и повсеместная замена церковнославянского языка в богослужении общерусским или малороссийским нежелательна и неосуществима.

4. Частичное применение общерусского или малороссийского языка в богослужении (чтение Слова Божия, отдельные песнопения, молитвы, замена отдельных слов и речений и т. п.) для достижения более вразумительного понимания богослужения при одобрении сего церковной властью желательно и в настоящее время.

5. Заявление какого-либо прихода о желании слушать богослужение на общерусском или малороссийском языке в меру возможности подлежит удовлетворению по одобрении перевода церковной властью. .

6. Святое Евангелие в таких случаях читается на двух языках: славянском и русском или малороссийском.

7. Необходимо немедленно образовать при Высшем Церковном Управлении особую комиссию как для упрощения и исправления церковнославянского текста богослужебных книг, так и для перевода богослужений на общерусский или малороссийский и на иные употребляемые в Русской Церкви языки, причем комиссия должна принимать на рассмотрение как уже существующие опыты подобных переводов, так и вновь появляющиеся.

8. Высшее Церковное Управление неотлагательно должно озаботиться изданием богослужебных книг на параллельных славянском, общерусском или малороссийском, употребляемых в Православной Русской Церкви, языках, а также изданием таковых же

---

[4] *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX-начало XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. — М.: Языки русской культуры, 2001. — 400 с. Стр. 67.

[5] Там же.

[6] *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках // Богословские труды. М., 1970, сб. V. с. S3. ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 283, л. 545-548.

отдельных книжек с избранными церковнославянскими богослужебными молитвословиями и песнопениями.

9. Необходимо принять меры к широкому ознакомлению с церковнославянским языком богослужения как через изучение его в школах, так и путем разучивания церковных песнопений прихожанами для общецерковного пения.

10. Употребление церковно-народных стихов, гимнов на русском и иных языках на внебогослужебных собеседованиях по одобренным церковною властью сборникам признается полезным и желательным.

Мы можем видеть сосуществование двух точек зрения на перевод. С одной стороны — язык должен быть сохранен (Пункт 1), с другой — право осуществлять богослужения на русском, малороссийском и иных «*употребляемых в Православной Русской Церкви языках*» допустимо и желательно, однако быстрая и полная замена церковнославянского языка национальными «*нежелательна и неосуществима*».

Такой резкий переход от церковнославянского к национальным языкам во время собора и в ближайшее после него время представлялся неосуществимым и даже опасным ввиду деятельности обновленческой церкви. Лидеры обновленческого движения, в частности бывший архиепископ Антонин (Грановский), вели богослужения на русском языке, тем самым переход на современный язык Патриаршей Церковью вызвал бы большую путаницу среди простого народа.

Из-за обновленчества становится понятным резко негативный отзыв Святейшего Патриарха Тихона в 1922 году о неких нестроениях в богослужении в разных епархиях: «… шестопсалмие и другие богослужебные части из слова Божия читаются не на церковнославянском языке, а по-русски; в молитве отдельные слова заменяются русскими и произносятся вперемежку с первыми…»[7].

О работе же отдела по богослужению мы можем привести воспоминания председателя отдела, митрополита Евлогия (Георгиевского):

«Жаркие и интересные дебаты возникли в моем отделе по поводу перевода богослужения.

Мой товарищ, профессор Кудрявцев, высказал мысли, которые разделяли многие: «Я ничего не имею против перевода, — сказал он, — но кто будет переводить? Богослужение — священная поэзия. Если Шекспира переводить трудно, потому что надо, чтобы переводчик был на высоте поэзии, которую он переводит, то для богослужения нужен не только поэт, но и святой поэт. Мы имеем переводы некоторых отрывков из св. Иоанна Дамаскина, сделанные Алексеем Толстым, но и это лишь приближение к настоящему…»

Вопрос о переводе богослужения был отвергнут. Украинцы негодовали. Они стояли за перевод независимо от соображений эстетики. Их не коробил возглас *«Трегочи, Дивка Непросватанная»* вместо церковного «Радуйся, Невесто Неневестная».

Было ясно, что с докладом о переводе нечего нам было и соваться в общее собрание. Самый факт обсуждения перевода вызвал нарекания. Один из епископов упрекнул меня за обедом в общежитии в том, что я, якобы в угоду украинцам, допустил обсуждение, которое он считал недопустимым»[8].

Как мы можем заметить из замечания митрополита Евлогия, сложность заключается еще и в качественности переводов. Владыка приводит в пример неблагозвучность малороссийского языка, однако то же можно сказать о сложности при переводе на любой другой, в частности русский язык. Плюс к сложности перевода заключается в том, что ко многим церковнославянским словам сложно найти аналог в русском языке, ввиду этого тексты могут значительно растягиваться (например, слова «неудобовосходимая», «неудобозримая» и тому подобные).

Однако, перевод на русский язык служб не полностью был отвергнут. Так, в Нижнем Новгороде община иеромонаха Феофана (Адаменко), о котором говорилось

---

[7] *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках. ГАРФ, ф. 550, оп. 1, номер 152, л. 3–4.

[8] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Париж, 1947, с 297-298.

выше, получила разрешение от заместителя местоблюстителя Патриаршего Престола митр. Сергия (Страгородского)[9] (оригинал справки не сохранился, однако факт служения на русском языке в данной общине не оспаривался) на совершение русскоязычного богослужения.

На Соборе, в итоге, не было принято никакого конкретного решения по вопросу о переводе богослужения на национальные языки Российской Церкви. Ввиду деятельности обновленцев Патриарх Тихон противился переводу на русский язык, однако, как мы видим, стал противником перевода на общерусский гражданский язык, но мы не видим отречения его от идеи упрощения славянского языка. В условиях борьбы с обновленчеством полный русскоязычный перевод представился невозможным и компрометирующим для Патриаршей Церкви.

Богослужебный язык остается непонятеным для широких масс населения, а значит слова Евангелия, псалмов и богослужебных текстов, зачастую, остаются невоспринятыми большинством слушающих.

Однако, конкретного решения по вопросу перевода принято, несмотря на доклад, не было. Но в определение «О круге дел, подлежащих ведению органов Высшего Церковного Управления», вошло и следующее постановление: «Охранение текста богослужебных книг, наблюдение за его исправлением и переводом и, с одобрения Церковного Собора, благословение на печатание вновь составленных или переизданных отдельных служб, чинов и молитвословий»[10].

Интересным и, на наш взгляд, самым верным взглядом на перевод богослужения высказал академик Д. С. Лихачёв[11].

По словам академика, перевод богослужения на русский язык мера недостаточная для его понимания. «“Господи, помилуй” и “Господи, прости” — различны по своему значению», пишет Дмитрий Сергеевич.

В своей статье «Русский язык в богослужении и в богословской мысли» Дмитрий Сергеевич заключает: «Убежден, что необходимо сохранить верность тому сочетанию двух близких друг другу языков, которые исторически постоянно соприкасались в летописях, в посланиях Церкви и патриархов, в обращениях к народу патриархов и других иерархов Церкви, в проповедях (число которых в Церкви должно постоянно расти)».

Можно сделать вывод, что вопрос о возможности и значимости перевода богослужения на национальные языки остается открытым и может стать отдельной темой для церковно-научных конференций.

---

[9] Копия

СПРАВКА

Настоящая выдана священнику Вас. Адаменко (ныне иеромонаху Феофану) в том, что на основании определения Патриархии от 10 апреля 1930 года за № 69, мною дано Ильинской общине г. Н. Новгорода (бывшей в руководстве у о. Адаменко) благословение на богослужение на русском языке, но с тем непременным условием, чтобы употребляемый у них текст богослужения был только переводом принятого нашей Православной Церковью богослужебного славянского текста без всяких произвольных вставок и изменений (резолюция от 24 янв. 1932 года, п. 2). Сверх того, дано благословение на некоторые ставшие для них привычными особенности богослужения, как-то: отверстие царских врат, чтение Св. Писания лицом к народу (как в греческой церкви) и, «в виде исключения, чтение тайных молитв во всеуслышание» (п. 3).

Руководствуясь примером покойного Святейшего Патриарха, я не нахожу препятствий к тому, чтобы Преосвященные епархиальные архиереи, если найдут полезным, разрешали иеромонаху Феофану (или другим) то же самое и каждый в своей епархии.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя
Сергий, М[итрополит] Московский

[10] Священный Собор Православной Российской Церкви: Собрание определений и постановлений. М., 1918, Вып. 1. 28.

[11] *Лихачев Д. С.* Русский язык в богослужении и в богословской мысли. — “Возрождение”, 1998.

Источники и литература

1. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. Париж, 1947

2. *Киприан, иером.* Взгляните на лилии полевые. Издание Макариев-Решемской обители. 1999.

3. *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX – начало XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. — М.: Языки русской культуры, 2001.

4. *Лихачев Д. С.* Русский язык в богослужении и в богословской мысли. — «Возрождение», 1998.

5. Священный Собор Православной Российской Церкви: Собрание определений и постановлений. М., 1918, Вып. 1. 28

6. *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках. — В кн.: Богословские труды. М., 1970.

7. *Феофан.* Душеполезное чтение No10. М., 1896 г., ч. III.

Священник Сергий Ладанов

БОГОСЛОВСКАЯ ОЦЕНКА НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА В КОНТЕКСТЕ «*ТРУДНОЙ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ*»

Что делает человека самим собой, что очерчивает его границы? Ответ кажется очевидным — это наше сознание, наша внутренняя субъективная реальность. Но что это такое — сознание? «*Это одновременно и наиболее очевидная и наиболее таинственная особенность нашего разума*»[1]. С одной стороны, что может быть более очевидным, чем то, что каждый человек является субъектом собственных переживаний, автором собственных мыслей идей? С другой стороны, что представляет из себя этот поток субъективных переживаний и как такое явление может порождаться живыми существами вещественного мира?

Рассматривая понятие «сознание» в контексте богословского осмысления мы можем обозначить его некой частью нематериальной бессмертной души, ее способностью осмысленно воспринимать и отображать действительность. Но с научной точки зрения подобное определение неприемлемо. Из научной среды изгоняется не только понятие «душа», как «ненаучное» (оно заменяется более «удобными» терминами как сознание, психика, разум), но и основные взгляды, философские концепции и положения относительно природы сознания, в основе которых лежит теистическая вера и религиозные идеи. Таким образом, современная наука пытается объяснить многие явления нашего мира, в частности, нравственные и другие проявления духовной жизни в человеке, без Бога, духа и души.

Православная антропология не отвергает, как кажется на первый взгляд, но наоборот поддерживает многие из научных фактов и теорий. Более того, именно эта дисциплина может помочь в осмыслении и объяснении тех явлений, над которыми безрезультатно трудятся ученые. В основном, это относится к проблемам духовного характера, духовных явлений и таких вопросов, которые затрагивают поиск источника сознания. По сути, «*отношение к сознанию человека как интегральной и базовой реальности души человека*»[2] является одним из главных расхождений между наукой и православной антропологией. Как в рамках современной науки, так и в православной среде трудно дать конкретное определение понятию «сознание», однако только святоотеческая антропология, в отличие от научных направлений, единодушна в отношении природы внутренней субъективной реальности.

Согласно богословской мысли, сознание есть свойство и способность, «по коему человек, утверждая свое собственное бытие и бытие вещей вне себя, отличает их от себя, а себя от них»[3]. В случаях обращения внутрь себя (сознание своей личности) это именуется самосознанием[4]. Субъектом самосознания является дух, которым мы познаем глубочайшую сущность нашего существа (личности). Таким образом, самосознание выступает функцией нашего духа[5]. Из этого следует, что святые отцы

Сергей Васильевич Ладанов, священник — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

[1] *Хофштадтер Д., Деннет* Д. Глаз разума. Бахрах-М, 2003.

[2] *Свящ. Андрей Лоргус.* Православная антропология. 2008.

[3] *Свт. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. М.: Изд. «Правило веры», 2010.

[4] Там же.

[5] *Архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, душа, тело. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/dukh-dusha-i-telo/.

определяли сознание как некую часть бессмертной души человека, ее способностью осмысленно воспринимать и отображать действительность. А поскольку душа нематериальна и непознаваема во всей глубине, то же относится и к ее определенным функциям и свойствам, к коим святые отцы и относят наш внутренний мир и способность сознания.

Несмотря на это наука придерживается иного мнения. Собственно, в основе этого мнения лежат изменения в самом мировоззрении, которые сначала затронули философию (переход от дуализма к монизму), затем, по мере развития науки, данной тенденции стали придерживаться и ученые-эмпирики. Однако переход к материализму не дал положительных результатов: возникновение различных философских течений лишь осложнило ситуацию. Душа, а точнее теперь — сознание, стало восприниматься как продукт работы мозга, вследствие чего возникли трудности с объяснением того, как наша субъективная психологическая реальность вписывается в материалистическую картину мира.

Вывод, к которому приходят ученые, таков: чтобы ментальная субстанция могла причинно взаимодействовать с физическим миром (имеется в виду мозг), она должна обладать какими-нибудь физическими свойствами. Из этого вытекает следующий вопрос: если ментальная субстанция является самостоятельной и не зависящей от физической субстанции (мозга), то почему сознание человека (свойство души) может разрушаться в результате каких-либо повреждений головного мозга? Следовательно, полагают ученые, содержание и функции субъективной реальности напрямую зависят от структуры и деятельности мозга. Однако научная практика доказывает обратное. В основном, это касается исследований устойчивого вегетативного состояния и состояния минимального сознания вследствие тяжелых травм головы, когда сознание пациента постепенно возвращается, а также внетелесные переживания вследствие клинической смерти. Именно такие научные факты бросают вызов устоявшимся материалистическим положениям. Конечно, многочисленные примеры различных физических и химических воздействий (травмы или психотропные вещества) на мозг подтверждают определенную роль нейронных сетей, которые играют в реализации работы человеческого сознания, «но они отнюдь не подразумевают, что сами по себе мысли являются продуктом деятельности нервных клеток[6].

Согласно святоотеческой антропологии, взаимосвязь «душа — тело» (в научном понимании — «сознание — мозг») является непостижимой тайной для человека. Единственное, что нам открыто через святых отцов и на основании чего можно делать соответствующие выводы, это характер взаимоотношений телесного и духовного: тело есть орган и орудие души, через которое она проявляет себя в материальном мире. Любое движение человека, по сути, является движением и тела и души одновременно: действие одного элемента без участия другого невозможно. Чтобы душа могла воздействовать на окружающее ей необходимо вещественное тело, равно как и телу, чтобы жить и совершать действия, нужна животворящая душа. Поэтому, если повреждается какая-либо часть мозга, или его определенная зона, что влечет за собой изменения в личностных качествах человека, это не означает, что подвергается дефекту невещественная и бессмертная душа, изменяется лишь ее способность проявлять себя через расстроенный и травмированный орган. Как пишет д-р С. Парниа, вегетативное состояние или состояние минимального сознания «*как правило, бывает следствием хронических дефектов в тех конкретных нейронных цепочках, которые управляют сознанием. При этом следует понимать, что тем не менее, когда мы спим или когда получаем общий наркоз, принимаем мощные психотропные препараты, страдаем от сильного воспаления, теряем сознание, мы не «теряем» его в строгом смысле этого слова… В такой ситуации перестают действовать те цепочки, которые управляют работой сознания, а следовательно, мы просто не видим его проявлений*

[6] *Д-р Сэм Парния* при участии Джоша Янга. Стирая смерть. Научный подход к вопросу о границах между жизнью и смертью. М.: Изд. «Олимп-Бизнес». 2017.

и взаимодействия с окружающим миром. В подобных условиях оно не способно перерабатывать внутренние и внешние сигналы — такие, скажем, как боль или воспоминания о прежнем опыте. Вот почему в глубокой коме мы ничего не чувствуем. В этой ситуации сознание человека, его «я» или душа, переходит в режим гибернации и, продолжая существовать, просто перестает с чем-либо осмысленно взаимодействовать»[7]. Собственно, способности души остаются неизменными, и вполне могут снова нормально действовать, если тело восстановится и вернется в исходное состояние. А тот факт, что поврежденное тело таким образом действует на способность проявления души доказывает не его определяющую роль, а тесную связь, которая объединяет в составе природы человека душу и тело.

То же можно сказать и о предсмертном опыте, описывая который некоторые ученые приходят к выводу, что душа, сознание или личность человека сразу после момента смерти никуда не исчезают: «уже сейчас можно сказать: по крайней мере, первые несколько часов после смерти (время, в течение которого сохраняется возможность вернуть человека к жизни и которое уже доступно для научных исследований) разум, сознание, психика (или душа) — то, что в совокупности составляет человеческое «я», — продолжают свое существование. В тех случаях, когда через несколько часов после момента смерти удается обратить процесс умирания вспять и вернуть человека к жизни, вместе с жизнью к человеку возвращаются сознание или душа. Таким образом, можно считать доказанным факт существования «загробной жизни» хотя бы в течение нескольких часов после смерти»[8]. Основанием подобных выводов служат свидетельства реаниматологов, исследующих мозг в момент остановки сердца и некоторое время после этого. Согласно их утверждению, хоть душа каким-то образом и взаимосвязана с мозгом, она может существовать даже после того, как начались процессы биологической смерти. Этим подтверждается святоотеческое учение о бессмертии души, и научные факты подобного рода могут являться доказательством того, что вокруг нас существует мир феноменов и объектов, не зависящих от нас.

Еще одним исследовательским направлением, которое затрагивает область изучения сознания, является работа над созданием аналога субъективной реальности на технической основе, — т. е. создание искусственного разума (а именно, составление правильной программы, которая действительно создаст разум и воспроизведет сознание). В отличие от искусственного интеллекта, который понимается как машина с заданным алгоритмом, искусственный разум должен обладать неформализуемыми творческими способностями (то есть, креативностью) и способностью к самообучению (адаптации). Немало важно и то, что многие ученые всерьез задумываются о подобных системах как о «личностях» с собственной волей и целями. Но для этого, как утверждают специалисты, необходимо решить эту самую «*трудную проблему сознания*», то есть объяснить, что такое сознание и как оно связано с мозгом.

Таким образом, понимание природы сознания, души, психики, учеными видится как прорыв и настоящая революция в науке, философии и медицине. Но при этом важно четко осознавать, что именно будет полезно человеку и что будет ему во благо. «*Свои невидимые и всегда несказанно таинственные совершенства Троичный Господь нам частично открыл в сотворении видимого и невидимого мира...»*[9] Это означает то, что человеку во благо и во спасение — доступно для его понимания и постижения. Остальное же скрыто от человеческого ведения. Нам достаточно лишь то, что открыто через Священное Писание и святых отцов. Остальное же, *«все, что несообщимо разумным тварям, непознаваемо»*[10].

---

[7] Там же. С. 198-199.

[8] Там же. С. 200.

[9] *Преп. Иустин Попович.* Православная философия истины. Избранные главы о творении мира и человека. Золотой корабль, 2011.

[10] *Архим. Софроний Сахаров.* Видеть Бога как Он есть. 16 гл. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/videt-boga-kak-on-est/16.

Итак, взаимосвязь души и тела (в научном понимании, сознания и мозга) — тайна, не доступная человеческому восприятию и постижению. Несомненно, сознание человека связано с мозговой деятельностью, но не как с органом, которое производит субъективную реальность, а как с инструментом, через который нематериальная душа может проявлять себя в физическом мире. Поэтому положение о том, что мозг порождает сознание неверно: душа, которая дает жизнь всему телу вместе со всеми органами, и обеспечивает работу мозговой деятельности, которая в свою очередь и воспроизводит наше сознание. «*Установлено, что мозговые процессы каким-то образом коррелируют с нашими мыслями, — пишет С. Парниа, — но пока что никто не смог доказать, происходящие ли в мозге явления обуславливают работу нашего сознания, или наше сознание возбуждает какие-то процессы, протекающие в мозге, либо нечто третье, что является причиной и первого, и второго*»[11]. Из этого следует, что и наделение техники такими качествами как субъективная психологическая реальность, что подразумевает наличие внутреннего мира, и перенос сознания на технический носитель не представляется возможным. Творение человеческих рук, даже с идеально точной искусственной нейронной сетью, не сможет воспроизвести сознание и стать личностью с собственной волей, так как не будет обладать важнейшим компонентом — бессмертным духом, источником которого является Бог. То же относится к воле и творческим способностям, что святыми отцами расценивается как способность человека к богоподобию: *«Бог, создавший естество человеческое, даровал ему бытие, совокупное с волей, и сочетал с этой волей творческую способность [осуществлять] надлежащее»*[12]. Поэтому любые попытки добиться каких-либо результатов в области искусственного разума смогут привести лишь к созданию сложных систем, с различными функциями и опциями, но никак не к «искусственной» личности. А любые способы интерпретировать или отождествить подобные системы как «личность» на самом деле окажутся подменой понятий, так как ее неотъемлемыми свойствами как раз и являются свободная воля, способности самосознания и творчества.

Наука построена таким образом, что действительными признаются только те сущности, которые могут быть изучены с объективной точки зрения стороннего исследователя или наблюдателя. Это относится к физическим сущностям, которые могут наблюдаться и изучаться на различных микроуровнях. Но наше сознание не подчиняется таким принципам по той причине, что наша душа не принадлежит вещественному миру. Она составляет нашу личность, наше «я» — все это есть наша черта богоподобия. А поскольку источником нашей жизни, духа, есть Творец Бог, поэтому все методы и подходы материалистической науки, направленные на изучение того, что лежит в основе нашего внутреннего мира и что делает нас личностью, обречены на неудачу.

Несомненно, углубленное и детальное изучение мозга и его деятельности (за исключением поиска сознания) для последующих разработок в области медицины само по себе не обладает отрицательным компонентом. Создание виртуальной копии мозга (где речь идет только об искусственных нейронных сетях без моделирования субъективной реальности) могло бы, по задумке ученых, разрешить множество вопросов в области тяжелых неврологических заболеваний и помочь в создании эффективных методов лечения. Что касается использования такой компьютерной модели в разработке систем искусственного интеллекта, т. е. систем с заданным алгоритмом и программами, то подобное направление также может быть полезно для общества: начиная с автопилотного транспорта и до роботов, заменяющих человека на трудной и опасной работе. Параллельно с развитием подобных технологий необходимо уделять особое внимание созданию этических групп и комиссий по регулированию различных вопросов, связанных с внедрением и использованием инноваций. Помимо

[11] *Д-р Сэм Парния* при участии Джоша Янга. Стирая смерть. Научный подход к вопросу о границах между жизнью и смертью. М.: Изд. «Олимп-Бизнес». 2017. С. 173.

[12] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросы и ответы к Фаласию. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/.

явных изменений, которые будут происходить в обществе (экономика, сфера занятости) в связи с развитием систем искусственного интеллекта, существует скрытая угроза в отношении того, насколько нравственными окажутся люди в использовании таких научных достижений. Именно поэтому в наше время особенно необходимо сотрудничество Церкви и светской науки «во имя спасения жизни и ее должного устроения»[13].

Источники и литература

1. *Архимандрит Софроний Сахаров.* Видеть Бога как Он есть. 16 гл. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/videt-boga-kak-on-est/16.
2. *Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий).* Дух, душа, тело. URL:
3. https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/dukh-dusha-i-telo/.
4. *Д-р Сэм Парния* при участии Джоша Янга. Стирая смерть. Научный подход к вопросу о границах между жизнью и смертью. М.: Изд. «Олимп-Бизнес». 2017. — 207 с.
5. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. XIV: Светские наука, культура, образование. Официальный сайт Московского патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/.
6. *Преподобный Иустин Попович.* Православная философия истины. Избранные главы о творении мира и человека. Золотой корабль, 2011.
7. *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросы и ответы к Фаласию. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/
8. *Святитель. Феофан Затворник.* Начертание христианского нравоучения. М.: Изд. «Правило веры», 2010. — 687 с.
9. *Священник Андрей Лоргус.* Православная антропология. 2008.
10. *Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. Бахрах-М, 2003. — 426 с.

[13] Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. XIV: Светские наука, культура, образование. Официальный сайт Московского патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/.

Л. П. Павлова

ПОНЯТИЕ «ЗНАНИЕ» В ТРУДАХ АРХИМ. СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

Православная богословская мысль, внесшая поистине революционный вклад в развитие смысловой нагрузки многих прежде уже известных человеческой мысли понятий и терминов, позволяет говорить и о качественно новой перспективе употребления понятия «знание» (γνώσις). Аналогично тому, как тайна человеческой личности сокрыта в тринитарном богословии, так и христианская специфика понимания концепта «знание» корнями уходит в учение о Пресвятой Троице. Одним из свидетельств тому выступают слова Христа о том, что «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27).

Выдающийся богослов и подвижник XX столетия, архим. Софроний (Сахаров), уверен, что познание Сыном Отца является «совершенным»[1]. Исходя из внутри-тринитарной жизни Ипостасей в Троице, можно утверждать, что христианское прочтение термина «знание» усваивает ему ипостасно-природные свойства. Описывая взаимное ипостасное знание Лиц, имеющее место в единой сущности Святой Троицы, термин «знание» получает максимально возможную смысловую нагрузку, приобретает парадоксальные свойства, выводящие его в мета-логическую плоскость.

Отец Софроний в нашем познании Бога прозирает онтологический принцип «общения в бытии» с Творцом всего мира[2], а не только интеллектуальную богословскую осведомленность. К такому бытийному познанию был устремлен весь жизненный путь архим. Софрония[3].

Откровение «Аз есмь»

Придавая высокую значимость принципу персоны в Боге, старец–богослов видит в откровении «Аз есмь Сый» онтологическую основу бытия и для личности человека. Открывшийся Моисею Бог, не дает полного познания о Себе. Согласно о. Софронию ветхозаветный мистик-пророк осознает «неполноту своего познания», но заповедует ждать Того, Кто «откроет путь к совершенному познанию Бога»[4].

Архим. Софроний полагает, что явление Бога в неопалимой купине еще не открыло вполне личностности Творца, но послужило началом нового периода в истории человечества. Богослов описывает открытый Моисею новый путь познания Бога, ранее неизвестный еврейскому народу модус познания: не как безличного, а «как Живого, Ипостасного»[5] Бога.

О. Софроний глубоко убежден, что именно Синайское Откровение стало семенем божественного благословения людям знать Бога как «Персону». Для старца-гносеолога

Людмила Петровна Павлова — РХГА, аспирантура.

[1] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. СТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012. С. 35.

[2] *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Свято-Иоанно — Предтеченский монастырь, СТСЛ, 2010.

[3] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно Предтеченский монастырь, «Паломник», 2001.

[4] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни, С. 87.

[5] *Софроний (Сахаров), архим.* Аз есмь. СТСЛ, монастырь Святого Иоанна Предтечи, 2017. С. 25.

крайне важно, что этот образ пресонального бытия сообщен и человеку. Исходя из этого, человеческая личность, согласно о. Софронию, в полноте может «жить», как выражается старец, т. е. экзистенциально проживать это состояние ипостасного бытия, выражаемого краткой формулой «аз есмь»[6].

Антропология и нетварные энергии Бога — Троицы

Антропологический подход богослова и тайнозрителя Святой Троицы позволяет нам приоткрыть ипостасно-природное положение понятия «знание». Архим. Софроний полагает, что «познающая персона в акте познания участвует всей полнотой своей природы, а не только интеллектом»[7].

Рационально-экспериментальные попытки познания Бога выдающимися умами века сего, вынуждают богослова говорить о «безумстве» попыток достижения вечности «на базе человеческой науки»[8]. Трагизм современности кроется в потенциальной неспособности тварной ипостаси автономно воспринять Дух Откровения[9], Которым раскрывается личностное бытие человека.

Основополагающим принципом антропологической гносеологии архим. Софрония выступает единение тварных персон с нетварным Личным Логосом. Именно ипостасное начало обладает способностью к познанию[10] своего личного Первообраза.

Для аскета-мыслителя богопознание всегда глубоко бытийно, оно осуществляется через экзистенциальную «личную беседу»[11], совершенство которой выражается в «союзе любви»[12]. Старец видит, что путь к подлинной гносеологии заключен в заповеди Христа «любить Бога всем существом» (Мк. 12:30), что вновь показывает личностно-сущностную переплетенность концепта «знание». Целостность богопознания отражается для о. Софрония и в том, что все составляющие природы: человеческой «ум, душа и тело участвуют в этом познании»[13].

Центральным гносеологическим положением в богословии старца выступает учение о «явлении Света», через который «дается человеку бытийное познание Бога»[14]. Продолжатель учения свт. Григория Паламы, различает непознаваемую Сущность Божества и познаваемые ипостасные энергии, на усвоении которых человеческой личностью базируется христианское представление о Богопознании.

Известно, что в результате грехопадения связь с Личным Богом и «озарение Его Светом радикально умалились»[15], но архим. Софроний полагает, что возможность усвоения энергий Творца падшим человеком основывается на том неутраченном полностью в грехопадении качестве, которое было даровано Творцом человеку при его сотворении.

При всем разнообразии толкований библейского текста, посвященного антропогенезу, ученик преп. Силуана Афонского, считает, что тогда уже Господь «вдунул

---

[6] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога. С. 14, 125.

[7] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Изд-во Паломник, 2000.

[8] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство.., С. 38.

[9] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство.., С. 148.

[10] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть, С. 230.

[11] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 125, Таинство христианской жизни. С. 81, 153.

[12] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть, С. 263; Он же: Рождение в царство непоколебимое.

[13] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство…С.38; он же Видеть Бога С. 180; он же: Аз есмь., С. 32-34.

[14] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, С. 126.

[15] *Амбарцумов Ф. Н.* Учение схиархимандрита Софрония (Сахарова) о нетварном свете и святоотеческое предание//курсовое сочинение студента III курса СПБДА, СПб, 2006, С. 49.

в лицо» Адама «дыхание жизни» нетварной. Значит, человек именно в этот момент получил ипостасное свойство объединять в себе тварную природу с нетварной. Так, разум человека обладает способностью вместить Божественные энергии, конечно «не до конца»[16], ибо они неисчерпаемы.

Арх. Софроний, полагая ипостасный принцип основой бытия человека, дерзновенно говорил о заложенной в нас Творцом возможности «равенства» Ему даже до тождества по образу бытия. В основе этого положения старец видел заповедь Христа о совершенстве по образу Отца Небесного (Мф. 5:48)[17]. Старец подчеркивал возможность достижения человеческой личностью «абсолютного богопознания»[18] и считал, что «видение Нетварного Света есть призвание всякого христианина»[19].

Это смелое слово великого современного нам исихаста «конечно, не означает абсолютного тождества» по сущности, но подразумевает непрестанное «ипостазирование тварной персоной нетварных энергий Бога»[20]. Отец Софроний мысли о равенстве Богу напрямую связывал с понятием «полноты обожения»[21].

Богопознание и наука

Полагая, «ипостасность первым и последним измерением, вне которого ничто не существует и не может существовать»[22], о. Софроний замечает, что «об этом подлинном носителе жизни (персоне) наука ничего не знает» и поэтому «навсегда останется в плане низшем»[23], совершая все новые безуспешные попытки логического доказательства бытия Бога. Такое знание может быть разрушено, если не перейдет в «план реальной жизни»[24].

Теоретическое теологическое знание, преподаваемое в учебных заведениях, каким бы высоким оно не было, принадлежит горизонтальному плану бытия. Его временный, преходящий характер не может дать того, на чем отец Софроний часто в своих трудах акцентирует внимание, а именно непреходящее «бытийного знания Перво-Бытия»[25]. Старец в своем учении о Богопознании подчеркивал необходимость восполнения богословской теории духовной практикой.

Отвлеченные богословские знания без созерцательной молитвы, равно как молитва без догматического сознания, не могут дать доступной для человека полноты познания Божественной вечности. Лишь оба этих аспекта в своей взаимосвязи приближают личность человека к опытному ведению Персонального Абсолюта[26].

Достижение жизни в Боге, согласно о. Софронию, предполагает всецелое умно-сердечное слияние в результате общения человека с безначальными энергиями Творца. Возможность такого личностного синтеза обеспечивается систематическим

---

[16] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство…, С. 169.

[17] *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы: В 2 т. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник» Эссекс-М., 2007, С. 22.

[18] *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. С. 100.

[19] *Амбарцумов Ф. Н.* Учение схиархимандрита Софрония (Сахарова) о нетварном свете…С. 53.

[20] *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX-XX вв. СПб: Издательство Олега Абышко, 2014, С. 91.

[21] *Амбарцумов Ф. Н.* Учение схиархимандрита Софрония (Сахарова) о нетварном свете…, С. 142.

[22] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство.

[23] *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010, С. 172.

[24] *Снытко Е. А.* Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схиархимандрита Софрония (Сахарова)// дис. на соискание степени магистра педагогики. РГПУ им. Герцена, СПб, 2016, С. 66.

[25] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство..; Таинство.., С. 39, 164.

[26] Рождение в Царство…

пребыванием в духе заповедей Христовых[27]. После чего и «ум, и сердце ощущают себя исполненными нового познания»[28].

Рубеж непознаваемости Бога не преодолевается «вдруг». Находясь в неведении Истины, греческие жрецы ставили жертвенник «неведомому богу» (Деян. 17: 23)[29]. По мнению архим. Софрония в подобном заблуждении находятся те, кто научные знания предпочитают истинному Богопознанию. «Голые» знания, получаемые рациональным усилием в пределах земного бытия, еще не избавляют человека от греха[30] и не отверзают двери к Истине. Более того, высшие богословские умы (например, катехизатор Арий, патриарх Несторий и др. деятели Церкви), лишенные духовных опытов, могут увести своих последователей в сторону от истинного познания о Боге.

Старец Софроний глубоко переживает, что современный человек, стремясь к господству над миром, обогащая свои жизнь и ум спектром научных познаний, со временем «становится почти неспособными созерцать образ Живого Бога»[31]. Ставя созерцание Ипостасного Бога на высшую ступень бытия человечества, старец с болью в сердце замечает, что человек, понимая важность науки, отдает ей всю свою жизнь, но при этом забывает о высшей науке — Богопознании[32].

Светская наука не в силах проникать в тайну личного бытия, выраженную формулой «Аз есмь». Плоскость человеческого разума функционирует по присущей ей «законам безличной формальной логики»[33]. По мысли о. Софрония, современная наука «осудила сама себя на тюремное заключение», ей никак не перейти порог экспериментального метода[34] в сферу трансцендентного бытия Создателя мира.

Проводя параллель между школьной наукой и богопознанием, аскет-богослов подчеркивает необходимость для успешного овладения студентами светских наук базовыми дисциплинами определенного личного «подчинения учителям», соблюдения их методик. Так и в опыте познания Бога есть свой путь, который заключается в личном доверии и хранении заповедей Христа[35]. Для старца важным является то, что свет Божественного Откровения качественно отличается от света науки или природных явлений, он иноприроден[36], тогда как «умный» свет естественных наук не выходит за пределы тварного бытия.

Детерминированный характер науки предполагает овладение неким спектром знаний, где неизбежно наличествует субъект и объект. О. Софроний подчеркивает, что истинное познание Бога исключает субъект-объектные отношения между персонами[37] как и момент какой–либо детерминации. Это и выступает отличительной чертой Богопознания. Познание осуществляется двумя личными субъектами: «Богом — человека, человеком — Бога». Такое познание носит характер не только синергийный, но и «“персональный”, исключающий “объективацию”»[38]. При таком перихоресисе взаимного личного знания, жизнь Бога становится жизнью человека[39].

---

[27] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство…, С. 88; он же Аз есмь, С. 38.
[28] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, С. 203.
[29] Рождение в Царство…
[30] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство.
[31] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство.., С. 159, 169.
[32] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство.., , С. 67.
[33] Рождение в Царство…
[34] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство…,С. 164.
[35] *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство; он же: Таинство, С. 200.
[36] *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан Афонский; он же. Таинство, С. 167.
[37] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство… С. 91.
[38] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, С. 125,239, 263; он же: Рождение в Царство непоколебимое; он же: Аз есмь, С. 33.
[39] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, С. 125, Таинство, С. 91.

Заключение

Итак, о. Софроний рассматривает понятие «знание» не только в сфере сугубо научных знаний, хотя и не отрицает их[40], но в русле бытийного познания Личного Первообраза.

Богословие старца открывает для человека онтологические горизонты, в которых таится полнота Богопознания. Он уверен, что изучать богословие следует «с целью подлинного проведения» в жизнь «духа Божественного Откровения»[41], для установления личного общения человека с Богом.

Каждый православный христианин должен научить себя и «мир созерцанию Божественных тайн»[42]. Перед каждым из нас стоит величайшая задача, которая заключается, прежде всего, в выстраивании персональных отношений с Творцом, а также между человеческими личностями. Не достигнув этого, мы не «сможем нести в мир то, чего сами не имеем», не сможем «сообщить познание, которого сами лишены»[43].

Источники и литература

1. *Амбарцумов Ф. Н.* Учение схиархимандрита Софрония (Сахарова) о нетварном свете и святоотеческое предание//курсовое сочинение студента III курса Санкт-Петербургской Духовной Академии, СПб, 2006, 209 с.
2. *Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: «принцип персоны» архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время 2007. № 4 (41) С. 32–44.
3. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX-XX вв. СПб: Издательство Олега Абышко, 2014, 320 с.
4. *Снытко Е. А.* Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схиархимандрита Софрония (Сахарова)// дис. на соискание степени магистра педагогики. РГПУ им. Герцена, СПб, 2016, 128 с.
5. *Софроний (Сахаров),* Аз есмь. СТСЛ, монастырь Святого Иоанна Предтечи, 2017, 168 с.
6. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. СТСЛ, Свято — Иоанно — Предтеченский монастырь, 2011, 400 с.
7. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. В 2 т. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник» Эссекс-М., 2007.
8. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы: В 2 т. Т. 2. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник» Эссекс-М., 2007, С. 22.
9. *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, СТСЛ, 2010.
10. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Эссекс-М, 2001.
11. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс-М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, «Паломник», 2001.
12. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. СТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012, 172 с.
13. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Преподобный Силуан Афонский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010.
14. *Софроний Сахаров.* О молитве. СТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010, 224 с.
15. *Табиев В. И.* Архимандрит Софроний (Сахаров) о творчестве в аскетике и богословии//Духовное наследие и культура, С. 54-59.

[40] Например, о. Софроний говорит, о необходимости академического образования в наше время. См. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство С. 41.

[41] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство..,С. 56.

[42] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство..,159.

[43] *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство…159.

В. П. Пашков

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ МИТРОПОЛИТА ЕВЛОГИЯ (ГЕОРГИЕВСКОГО) КАК СРЕДСТВО НЕЙТРАЛИЗАЦИИ ПРОТЕСТНЫХ НАСТРОЕНИЙ УЧАЩИХСЯ

Лучше, чтобы подчиненные любили тебя, нежели боялись; потому что от боязни рождается ложь и лицемерие, а от любви — истина и усердие[1].
(свт. Димитрий Ростовский)

В одном из интервью западному корреспонденту И. Сталин на вопрос о причинах своей приверженности постулатам марксизма дал следующий ответ: «Из протеста против издевательского режима и иезуитских методов, которые имелись, я готов был стать и действительно стал революционером, сторонником марксизма, как действительно революционного учения»[2]. Конечно, можно парировать данное изречение тем, что оно принадлежит гонителю Церкви, пытавшемуся всячески дискредитировать ее авторитет, в том числе и выпадами против постановки духовного — нравственного процесса в семинариях. Однако, полностью солидарен в данном случае был святейший патриарх Тихон (Белавин), который в своих отзывах замечал, что: «добрая половина кончающих курс семинарий и Академий не имеет никакой любви к священству и стремится служить кому угодно и чему угодно, но, только не Церкви»[3]. Феномен бунтующей семинарии становится неприятной обыденностью полицейских сводок, печатающихся в газетах. Со второй половины XIX века вплоть до революционных событий 1917 года в духовных школах с нарастающей активностью происходят разного рода протестные акции. В этом отношении «ведущими» духовными школами по градусу протестной активности были владимирская, казанская и вятская. В одной из перечисленных семинарий оказался будущий митрополит, а тогда еще новоначальный и молодой инок Евлогий (Георгиевский), которому удалось за короткий промежуток времени понизить градус протестной активности студентов до весьма низких показателей. В этой связи анализ педагогического опыта Евлогия (Георгиевского) позволит обнаружить конструктивные методологические принципы в области постановки воспитательного процесса в духовных школах в условиях протеста.

Свой собственный путь духовного образования будущий иерарх прошел с отличием, будучи в разное время студентом Белевского духовного училища, Тульской семинарии и Московской Академии. Через некоторое время он принимает монашеский постриг и одновременно получает назначение во Владимирскую семинарию в должности инспектора. Данная семинария, как уже говорилось выше, была одной из самых неблагополучных и криминогенных духовных школ на территории Российской империи. В этой связи становится ясным следующие недоумения и даже ропот молодого инспектора: «Неужели не могли найти более подходящего человека? Какой же я руководитель молодежи — 27–летний, только что постриженный монах! И какую молодежь мне предстояло воспитывать! 500 юношей, разъяренных суровым

Владислав Петрович Пашков, чтец — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] *Димитрий Ростовский, святитель.* Алфавит духовный. С. 11.

[2] *Гусляров Е. Н.* Сталин в жизни. Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. С. 43.

[3] Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т 2. С. 136.

режимом и репрессиями… Будущая служба казалась мне погибелью»[4]. По прибытию в духовную школу у новоиспеченного инспектора состоялась встреча с правящем архиереем Сергием (Спасским), автором многочисленных богословских работ. Его воспитательная политика была предельно ясна и проста. Единственно верным способом воспитания он считал железную дисциплину, а причину всех возникающих бед видел в ее недостатке. И в своем напутствии к новоиспеченному инспектору, он был верен себе, и сказал: «Не распустите мне семинарию. Будьте строги! — говорил он мне и заканчивал тоже строгим предупреждением: — Если вы мне ее распустите, вы потеряете службу»[5]. Стоит заметить, что подобного рода педагогических воззрений придерживался и ректор семинарии архимандрит Никон. Также необходимо сказать несколько слов о личностях архиерея и ректора что, по мнению автора, в некоторой мере поможет осознать причину разногласий вышеперечисленных лиц с педагогикой инспектора Евлогия.

Судя по воспоминаниям митрополита Евлогия, архиепископ Сергий (Спасский) был из вдовых священников, принявших постриг. Его поведение было не весьма уравновешенным вследствие перенесенного нервного расстройства, что усугублялось крайней недоверчивостью, определяющую замкнутость его характера. Что касается архимандрита Никона, ректора семинарии, то он также был вдовым священником, вынуждено принявшим монашеской постриг. «Это был красивый, здоровый, могучий человек, монашества не любивший. «Мне бы не монахом, а крючником на Волге быть…» — говорил он. О. Никон принял постриг не по влечению, а по необходимости, дабы как–нибудь устроить свою горемычную судьбу вдового священника. В этой связи он довольно часто впадал в уныние близкое отчаянию, что как следствие привело к тому, что он «замкнулся в рамках строгой законности, чуждой любви и идеализма»[6]. Между собой означенные лица находились в состояние конфликта. В итоге перед новым инспектором предстает следующая картина. Во — первых, это царящая в духовной школе благодаря усилиям и особенностям характера архиерея и ректора атмосфера страха, вызванная жесточайшей дисциплиной. Во — вторых, как следствие, недовольство студентов методами воспитания, проявляющееся в радикальных акциях протеста. В — третьих, отсутствие единства, недоверие и неприязнь во взаимоотношениях между лицами администрации. Данные факторы в своей совокупности привели к тому что администрация и студенты представляли собой два противоборствующих лагеря.

Через некоторое время своего пребывания во владимирской семинарии инспектор Евлогий констатировал «Дух в ней (*в семинарии)* был «бурсацкий» и в то же время крайне либеральный. Дисциплину начальство поддерживало строжайшую, но это не мешало распущенности семинарских нравов и распространению в среде учащихся революционных идей». Рассуждая о причинах протестных настроений учащихся митрополит Евлогий оставил в своих воспоминаниях следующую заметку «Под влиянием тяжелых воспоминаний детства озлобленные сердца, исковерканные характеры, страстный, слепой протест против окружающей жизни — вот с какими душами приходилось иметь дело… В нелегальной литературе они находили удовлетворение потребности, хоть в воображении, прикоснуться к какой–то справедливой, светлой жизни»[7]. Естественно, что в данных обстоятельствах новый инспектор во избежание дальнейшей эскалации противостояние вышеозвученных лагерей стал искать контактов со студентами. В ходе процесса сближения инспектор был вынужден констатировать следующий факт «Молодежь поддается, когда к ней подходишь с добрым чувством. Были трудности, но не столько ученики их создавали, сколько установившиеся формы семинарского режима. Очень скоро я убедился,

[4] *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Т. Манохиной. С. 46.

[5] Там же. С. 48.

[6] Там же. С. 45.

[7] Там же. С. 53.

что одной строгостью и страхом воспитывать юношество нельзя…Молодежь поддается, когда к ней подходишь с добрым чувством»[8]. В основу своей педагогика будущий иерарх положил принцип отеческой любви, который, однако не предполагал вседозволенности и попустительства. Он выражался в том, что он воспринимал своих воспитанников не как объектов воспитания, которые должны были механически исполнять свод требований и правил, предъявляемых им руководством духовной школы, а как на живых личностей, со своими духовными и возрастными особенностями, сообразно с которыми он их воспитывал. Так, например, в его воспоминаниях мы можем встретить следующий фрагмент «Приходилось действовать осторожно: дети чутки к малейшей несправедливости, их обижает пристрастность. Надо было внимательно относиться к каждому своему шагу, каждому слову; быть щепетильно справедливым; выработать в себе такт. Иногда случалось, что грубому прощаешь больше, дабы его приручить, а кроткого, нежного мальчика, если и приласкаешь, то крайне сдержанно во избежание нареканий, что у тебя есть «любимчики». Нужно было находить какую-то меру и в строгости, и в мягкости. Если была возможность за мальчиков заступиться, отвести жестокую репрессивную меру, я это делал»[9]. В данном случае можно увидеть, что несмотря на то, что новый инспектор нашел понимание в среде семинаристов ему все равно приходилось действовать весьма осмотрительно и насколько это возможно максимально справедливо, поскольку в противном случае можно было легко потерять оказанное ему доверие и как следствие порядок в семинарии. С другой стороны, такие качества как бдительность и справедливость были необходимы ему также и для того, чтобы во взаимоотношениях со студентами чувство субординации и даже некоторого пиетета всегда присутствовало в душах последних несмотря на всю теплоту отеческой заботы первого. В связи с рассуждениями о необходимости превалирования отеческой заботы над системой запретов стоит привести следующий фрагмент из воспоминаний владыки Евлогия «Дети, забота о них, были единственным смыслом моей жизни. Постепенно я с ними сживался, мы сближались, они заменили мне семью. Чувствуя мою заботу, стремление их защитить, им помочь, некоторые юноши поддавались влиянию, выпрямлялись. Когда случалось видеть, что наши добрые взаимоотношения приносят хорошие плоды, я испытывал радость нравственного удовлетворения. Вне этих проблесков моя жизнь была непрерывным, всепоглощающим трудом. Бесконечные, серенькие будни»[10].

Нельзя не заметить, что его педагогика вызвала резкие нарекания со стороны вышестоящих по церковному чину лиц, придерживавшихся принципиально иной точки зрения по данному вопросу. Сам владыка об этом вспоминал так: «С архиепископом Сергием мне было тяжело. Мое сближение с воспитанниками он толковал превратно: я потакаю их слабостям, ищу популярности. Мое стремление приручить молодежь, добиться каких–то человеческих взаимоотношений он не только не поддерживал, но, по–видимому, видел в нем одно пагубное умаление авторитета начальства»[11]. Той же точки зрения придерживался и ректор архимандрит Никон. В итоге образовался тандем оппонентов архиерей — ректор, который искал всевозможные поводы для устранения своего «либерального» коллеги. В этой связи эскалация конфликта между означенными лицами была лишь вопросом времени, которое вскоре предоставило несколько поводов для открытого изъявления недовольства. Через несколько месяцев на данном фоне произошел конфликт. Причиной тому стал прибывший из Петербурга ревизор, целью визита которого была оценка трудов молодого инспектора. Его противникам представился шанс для того чтобы избавиться от либерального коллеги, чем собственно они не преминули воспользоваться. Характеристика инспектора Евлогия предоставленная ректором ревизору со слов первого в общих чертах

[8] Там же. С. 48.
[9] Там же. С. 53.
[10] Там же. С. 53.
[11] Там же. С. 51.

выглядела следующим образом: «инспектор мягкий, слабый, либерального уклона, склонный скорей ученикам мирволить, нежели их подтягивать». Архиепископ был столь же строг и прямолинеен в характеристике своего подчиненного. Помимо этого, в ходе ревизии студентами была устроена небольшая акция протеста, причиной которой явилось низкое качество продуктов питания. Конкретной реакции ревизора на произошедшее владыка Евлогий в своих воспоминаниях не сообщает, но возможно предположить, что в совокупности с негативными характеристиками высшей администрации у него сложилось весьма неблагоприятное впечатление о деятельности молодого инспектора. При этом стоит заметить, что после произошедшего инцидента миролюбивый инспектор строго отчитал своих воспитанников, заметив, что он всеми силами пытался реабилитировать их в глазах руководства, но они своей глупой выходкой его таким образом не поддержали. От этих слов семинаристам стало совестно и они решили отправить депутацию к ректору с просьбой о прощении их недостойного поведения. В результате чего данный инцидент был исчерпан, и более того он не привел к массовыми отчислениями, что уже само по себе вызывало удивление, как и поведение учащихся в данной ситуации, которое было весьма неоднозначным. С точки зрения его оппонентов произошедший инцидент являлся логическим следствием воспитательной политики инспектора Евлогия. Возможно доля истины в подобного рода рассуждениях присутствует, однако не стоит упускать из виду следующих факторов. Во — первых, не стоит забывать, что учащиеся Владимирской семинарии были весьма строптивыми молодыми людьми, готовыми отстаивать свои свободы любыми методами, что наглядно показал случай с покушением на жизнь ректора. Во — вторых, сам инспектор Евлогий, как он о себе замечал, был еще весьма юным, и поэтому даже при всех своих педагогических дарованиях и искренности отеческой любви к своим подопечным, в силу как духовной, так и житейской неопытности, мог допускать ошибки и просчеты в своей педагогической практике. К тому же не стоит забывать, что на момент инспекции он прибывал в семинарии только год, на протяжении которого ему не только пришлось столкнуться с сопротивлением со стороны студентов, но и со стороны высшей администрации. В данном случае более необходимо выразить некоторую долю восхищения самоотверженности и педагогическому таланту инспектора Евлогия, начавшему свой воспитательский путь в столь сложных условиях. И произошедший инцидент во время инспекции семинарии ревизором содержит в себе, по мнению автора, и некоторое положительное содержание. Оно заключается в том, что всего за год работы ему удалось внести большие коррективы в психологию взаимоотношений между администрацией и учащимися. То есть если в начале своей деятельности он наблюдал следующую логику событий: любое требование администрации без определенного санкционного «стимула» принималось в штыки, то в данной ситуации, учащиеся, которые еще год назад покушались на жизнь ректора и инспектора, после обличительного внушения со стороны инспектора вместо того, чтобы ответить на это еще одной протестной акцией, вняли обличениям и принесли покаяние в содеянном. Таким образом можно заключить, что первый его год в должности инспектора был весьма успешным, учитывая место его послушания и временной отрезок отведенный ему на его исполнение. Несмотря на некоторые изъяны в поведении студентов, самые негативные черты их нрава приобрели цивилизованный характер и более не приносили тех проблем администрации, которые наблюдались ранее.

Явным подтверждением педагогических заслуг молодого инспектора стало назначение на должность ректора Холмской семинарии с возведением в епископский сан. Всем стало ясно, что монах Евлогий вскоре покинет духовную школу. В этой связи весьма интересна реакция на происходящие как его оппонентов, так и сторонников. Архиепископ Сергий остался верен себе и был недоволен данным назначением в силу молодого возраста монаха Евлогия. Тогда как студенты судя по воспоминаниям владыки «Семинаристы плакали… поднесли икону, Евангелие на четырех языках, умоляли перед отъездом навестить их товарищей в больнице». В свою очередь

владыка со своей стороны обратился к ним с назидательным словом, содержание которого в нескольких словах следуя воспоминаниям владыки сводилось к следующему «они — моя семья, мои друзья; одинокий человек, без семьи и знакомств, я лишь в них находил смысл и полноту моей монашеской жизни… — Так это и было, упрекнуть себя в рисовке не могу». Что же касается реакции на происходящее еще одного оппонента в лице ректора, то она весьма удивила иерарха, так как он «теперь стал жалеть, что я покидаю семинарию». Он даже обратился к юному монаху со следующим предложением: «Не лучше ли было бы вам остаться, а придет время — меня бы заменили?»[12]. Таковым у него получилось расставание с тем местом, куда он, как мы помним, прибыл с большой неохотой и скепсисом по отношению к своим педагогическим способностям, а также к наведению порядка в столь криминогенной семинарии. С тем местом, где он подвергся своеобразной травле тех, кто должен был его наставлять и поддерживать. И наконец с тем местом, где получил свой первый как положительный, так и отрицательный педагогический опыт духовно — нравственного воспитания учащихся. Подводя итоги данной статьи автор пришел к следующим выводам:

1. Фундаментом успешной воспитательной политики может стать лишь только та педагогика, которая зиждется на христиански добром, искреннем и рассудительном отношении к своим подопечным. Выражаясь словами Виссариона Григорьевича Белинского «орудием и посредником воспитания должна быть любовь»[13].
2. Данного рода отношения дают возможность педагогу оказывать духовно-нравственное влияние на своих подопечных и посредством этого избегать разного рода деформаций.
3. Обращение к внешним способам педагогического внушения должны нести в себе педагогический смысл, духовно — нравственный наказ для провинившегося, а не становиться логической составляющей цепи «преступление — наказание».
4. Целесообразно назначать на административные должности в духовные школы тех лиц, духовное и психофизическое состояние которых не подвергалось каким-либо серьезным надломам, поскольку в ходе исследования была обнаружена взаимосвязь между положительным или же отрицательным контекстом жизненных обстоятельств, того или иного члена администрации с характером педагогической модели им практикуемых.
5. Отсутствие единомыслия в рядах администрации духовных школ отрицательным образом сказывается на степени эффективности постановки духовно — нравственного и учебно — воспитательного процесса.

В данной статье автором был дан краткий анализ педагогической деятельности инспектора Евлогия во владимирской семинарии. За время своего служения будущему архипастырю пришлось столкнуться со множеством трудностей, преодоление которых наградило его уникальным и бесценным опытом. Он был одним из немногих ученых иноков своего времени, который рассматривал свое послушание в духовной школе не как один из этапов подготовки к епископской кафедре, а как служение Богу и людям. Система современного духовного образования переживает в настоящее время процесс возрождения. В этой связи необходимо обращаться к историческому опыту, накопленному предшественниками. Подобного рода ретроспектива должна касаться всех аспектов бытия Церкви, в том числе и духовного образования, как одного из важнейших направлений церковного служения. Какие пастыри будут из нее выходить, с каким настроем и знаниями, зависит то, насколько успешно Церковь будет справляться со своей миссией свидетельства о Христе. Во многом ответом на вышеприведенные вопросы будет в первую очередь должная постановка воспитательного

[12] Там же. С. 56.

[13] *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений 1840-1841. Том IV, С. 83.

процесса в духовных школах, ведь по слову философа Ивана Александровича Ильина «Образование без воспитания есть дело ложное и опасное. Оно создает чаще всего людей полуобразованных, самомнительных и заносчивых, тщеславных спорщиков, напористых и беззастенчивых карьеристов, оно вооружает противодуховные силы, оно развязывает и поощряет в человеке “волка”»[14].

Источники и литература

1. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений 1840-1841. — Directmedia, 2013. — 668 с.
2. *Гусляров Е. Н.* Сталин в жизни. Систематизированный свод воспоминаний современников, документов эпохи, версий историков. — ОЛМА Медиа Групп, 2003. — 748 с.
3. *Димитрий Ростовский, святитель.* Алфавит духовный. Сибирская Благозвонница, 2015. — 240 с.
4. *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1996. — 620 с.
5. *Ильин И. А.* Путь духовного обновления /И. А. Ильин // Собр. соч. в 10 т. — М.: Русская книга, 1993. — 400 с.
6. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Т 2. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2004. — 1060 с.

[14] *Ильин И. А.* Путь духовного обновления Т. 1. С. 257.

Д. В. Петров

РУССКАЯ НАРОДНАЯ СКАЗКА: К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКЕ

Существуют два типа сказок в плане их генезиса — народная и литературная. Первая является результатом коллективного творчества, вторая — индивидуального. Но, так или иначе, литературная сказка в своем классическом варианте, каким он был представлен XIX веком, черпает свое вдохновение в народной сказке. В этом отношении народная сказка теми же классиками оценивается несравнимо выше литературной. Не вдаваясь в причины такого различия, отметим лишь то, что механизм традиции, задействованный в коллективном творчестве, имеет преимущество над умозрительными конструкциями отдельных авторов.

В то же время, как это часто отмечается, современному рефлексирующему сознанию очень трудно и подчас невозможно добраться до вложенных смыслов народной сказки. Такое положение дел в определенной мере определило тенденцию сделать сказку более доступной, переведя её в русло литературной традиции. В этом русле литературная сказка, как и другие современные жанры, стала также воплощать (впрочем, как и прежде!) в себе религиозную — библейскую — традицию, переводя её символы и смыслы на язык литературы. Немаловажной причиной этой тенденции и, в частности, появления такого современного жанра как православная сказка, является подозрительное отношение к народному фольклору. Так, выдающийся мыслитель Иван Ильин, высоко оценивая русскую народную сказку, тем не менее, считал её плодом «языческой мудрости»[1]. Он пишет: «В русских сказках вы не найдете горний мир, Бога, Христа (иначе то была бы уже не сказка, а легенда)... События в сказках разворачиваются на земле как бы до Бога или без Бога: душевный пласт, где рождаются сказки, магичен и дорелигиозен»[2]. Действительно, в целом прав мыслитель, отмечая, что сказка на первый взгляд не содержит элементы из христианской традиции. В то же время, вряд можно согласиться с тем, что русская сказка непременно восходит к языческому сознанию. Чтобы занять правильную позицию к данному жанру необходимо обратиться к самому феномену сказки, уяснить её значение в жизни детства.

Хорошо известно, что фантазия и игровая установка для детского сознания есть первый механизм адаптации и миропонимания. В этом отношении ребенок живет на грани реального и воображаемого мира. В какой-то мере и на определенном возрастном этапе реальность даже как бы и не нужна ребенку, поскольку она мешает воплощать в образах то, что есть в душе и чувствах ребенка. И задача сказки, по мнению В. Зеньковского, — «дать образы, в которых выражаются, которыми питаются чувства»[3]. Наличие присказки и концовки в русской народной сказке потому не есть просто стилистическое украшение, но это элементы жанра, показывающие границу реального мира и мира нарочито вымышленного. Здесь присказка вводит ребенка в пространство выдумки и игровой установки. Тогда возникает закономерный вопрос — могут ли элементы из христианской традиции присутствовать в жанре сказки? Очевидно, что нет. Сама установка сказки несовместима с пространством

Дмитрий Владимирович Петров, чтец — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

[1] *Ильин И.* Русская душа в своих сказках и легендах // Портал Свеча. URL: http://svecha-p.chat.ru/books/ilin/ilin_2.htm (дата обращения: 27.02.2018).

[2] Там же.

[3] *Зеньковский В. В.* Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. С. 199.

религиозной традиции не только в плане соотношения фантастического и реального, но и с точки зрения самой профанации религиозной традиции. Исходя их этого, можно считать, что православная сказка, особо распространенная на полках книжных магазинов, — явление достаточно противоречивое и сомнительное.

С другой стороны, может ли уже упомянутый языческий элемент умалять роль русской народной сказки с точки зрения православной педагогики? Основываясь на выводах некоторых исследователей по фольклористике можно ответить, что нет. В плоскости русского народного фольклора в любом случае имеется определенная и допустимая преемственность между языческой и христианской культурой. Нельзя говорить о полном исчезновении языческого мифа, поскольку, как пишет И. П. Селезнева, «мифические персонажи и мотивы присутствуют в сказке в «замаскированном» виде: их черты угадываются в образах дарителей, помощников и противников героя»[4]. Как видно в сказке десакрализованные и десемантизированные персонажи языческого мифа имеют уже другую функциональность. И если в самом мифе персонажи имеют познавательную функцию, то в сказке они принимают на себя функцию образа. Причем, стоит добавить, эти персонажи уже в большей степени воплощают отрицательные образы, являются символами зла.

«Вообще христианское жизнечувствие проникает в сказку очень глубоко: оно сказывается и там, где оно не с первого взгляда бросается в глаза»[5] — в целом таков феномен русской народной сказки и таково соотношение указанных двух традиций. Приведенная оценка религиозного философа Е. Трубецкого задолго и во многом предварила позицию многих современных исследователей. Эта точка разделяется и автором. Но, стоит добавить: это «христианское жизнечувствие» отнюдь не ограничивается концепцией победы добра над злом. Сама эта концепция закономерно предполагает частные концепты, которые символами культурной традиции отсылаются, как это многими считается, к миру библейских сюжетов. В большинстве случаях сюжеты в сказке, особенно в волшебной, разворачиваются вокруг двух основных типов героев — Иван-царевича и Ивана-дурака. Воплощая образ положительного героя они, в то же время, по-своему раскрывают определенные религиозно-этические концепты. Не вдаваясь в данное различие, акцентируем свое внимание на одну важную особенность, замеченную выдающимися отечественными фольклористами (Е. М. Мелетинский[6], Е. А. Костюхин[7], А. Д. Синявский[8]).

Исследователи в своих работах повторяют и подчеркивают, что данные герои представляют собой национальную версию интернациональных героев. И это же относится к сюжетам. И даже Иван-дурак, как явление куда более сложное и по-христиански глубокое, чем Иван-царевич, имеет образ «низкого» героя, встречающегося в сказках народов нехристианских. Здесь закономерно возникает вопрос — каким образом культурная традиция, не имеющая связи с христианской традицией, изображает в сказках героя, несущего христианский отсвет? Думается, что ответ на этот вопрос следует искать не в плоскости прямого влияния христианской традиции на культурную, а в плоскости ментальных оснований культуры. Автор, стоит на той точке зрения, что культурная традиция получает христианскую «закваску» именно через ментальность — глубинный слой индивидуального и коллективного сознания (причем, это зависит от того, насколько ментальность открыта (и открыта ли вообще) самой религиозной традиции). Именно по такой схеме, в отличие от современной литературной сказки, выросла в среде русского народа сказка. Поэтому, говоря о сказках нехристианских народов, смеем утверждать, что обозначенное сходство, свойственное

---

[4] *Селезнева И. П.* Десакрализация мифологического дискурса // Миф, фольклор, литература… (сб.). Вроцлав, 2015. С. 264.

[5] *Трубецкой Е. Н.* Избр. произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 483.

[6] *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки: происхождение образа. М.: Академия Исследований Культуры, 2005.

[7] *Костюхин Е. А.* Лекции по русскому фольклору: учеб. пособие. М.: Дрофа, 2004.

[8] *Синявский А. Д.* Иван-дурак: Очерк рус. нар. веры. М. : Аграф, 2001.

им, имеет корни в ментальной сфере — в коллективном бессознательном — в том общем, что присуще всему человечеству, но в наибольшей степени раскрывается в христианстве.

Так или иначе, рассматриваемая нами проблема затрагивает пространство глубинной и коллективной психологии, где в центре внимания все чаще оказывается тема архетипов. Считаем, что неоднозначность этой темы не должна пугать богословов. Тем более, сама идея Юнга об архетипах, по мнению А. Ю. Большаковой[9], восходит к раннехристианской философии Бл. Августина, Дионисия Ареопагита и Иринея Лионского. В свете вышесказанного, сама мысль, берущая начало от Юнга, о том, что фольклор является вместилищем архетипических форм, говорит об отражении жизни ментального пространства народа в образах героев и сюжетах народной сказки.

Существует довольно распространенная точка зрения, согласно которой герои и сюжеты сказки обретают свои законченные очертания в смыслах. Но заключается ли «христианское жизнечувствие» сказки только в самих смыслах? Полагаем, что данный взгляд, возникший в результате проецирования взрослого сознания на детское, не имеет под собой твердого основания. Вновь обращаясь к идеям Зеньковского, остановимся на его важной мысли: «Дитя не ищет прежде всего знания — а ищет выражения и питания своей внутренней жизни»[10]. Обращает на себя внимание вторая половина процитированного предложения, смысл и форма которого часто повторяется в его работах. По нашему рассуждению Зеньковский, хотя и был знаком с глубинной психологией, тем не менее, понятие «архетип» в нашем контексте в его работах не встречается, но заменяется достаточно обобщенными понятиями как «внутренняя жизнь», «глубина души», «мифологемы», «метафизическая глубина». Как бы то ни было, короче говоря, речь идет об оформлении архетипов коллективного бессознательного (а, как известно, коллективное бессознательное ярче и активнее всего проявляется в именно в детстве). Поэтому-то, как пишет Зеньковский, «сказка как бы воплощает в образе то, что есть в душе ребенка»[11]. При этом крайне важно отметить, что в указанном механизме оформления ключевую роль играет процесс идентификации с образом героя и принятие на себя ребенком ситуации героя, что очевидно требует игры фантазии. Таким образом, народная сказка есть не столько хранилище смыслов, сколько средство для высвечивания и пробуждения подспудных архетипических образов. Поэтому народную сказку прежде всегда стоит рассматривать с точки зрения её механизма смыслопорождения.

Несмотря на общность творческой природы коллективного бессознательного между сказками нехристианских и христианских народов все-таки существует определенное различие. «Там где в сказках других народов остался порой лишь голый ствол сюжета, русская сказка плетет стилистические узоры, языковые кружева. Она с головы до ног покрыта орнаментом речи и разрастается дебрями всевозможных образных средств»[12] — пишет Синявский. Здесь филолог справедливо подметил некоторые средства сказки, вызывающие механизм смыслопорождения в детском сознании. Функция этих средств направлена на то, чтобы проторить удобный путь, соединяющий архетипические структуры бессознательного с образами и сюжетными схемами сказки. Осуществляется эта функция за счет их способности ввести ребенка в мир игры, фантазии и эмоций. Таким образом, ценность сказки заключается не только в содержании, сколько в её способности достичь глубин детской души. Также стоит отметить и сравнительно выраженную специфику[13] русской народной

---

[9] *Большакова А. Ю.* Архетип: от Филона Александрийского до Бл. Августина // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Пенза: Социосфера, 2010. с.5-20.

[10] *Зеньковский В. В.* Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. С. 199.

[11] Там же. С. 197.

[12] *Синявский А. Д.* Иван-дурак: Очерк рус. нар. веры. М. : Аграф, 2001. С. 66.

[13] Указанная специфика отражена, напр., в след. работах: *Аникин В. П.* Волшебная сказка «Царевна-лягушка» / Русское народное поэтическое творчество. М.: Высш. школа, 1986. С. 250-261;

сказки — она построена таким образом, что ребенок, слушающий её, всегда будет на стороне главного героя. Достигается это, методом контрастной оппозиции, когда герой на фоне иных персонажей и особенно его противника наделяется не только положительными качествами, но непременно изображается в привлекательном виде, выражается посредством оценочных эпитетов и подчас эмоционально окрашивается при помощи суффиксов (-ушк, -юшк, -очк, -еньк). Говоря же о кажущейся внешней непривлекательности образа Ивана-дурака, здесь народный гений применил мотив скрытой героической сущности, когда образ героя раскрывается постепенно, в конце обнаруживая слушателю свои внутренние качества. В этом случае методом контрастной оппозиции на данном герое воплощается сюжет, по которому «последний» в конце становится «первым». Как уже и было указано, этот сюжет, имеющий архетипический статус, в целом является интернациональным. Но именно в русских народных сказках в лице Ивана-дурака этот сюжет получает не только особое распространение, но и охватывает более глубокие архетипические мотивы, которые уже более явно и более сознательно соответствуют «христианскому жизнечувствию».

В свете всего вышесказанного отметим, что в русской народной сказке религиозная традиция получает свое выражение не посредством механического проникновении её элементов, а через ментальный пласт фольклорного творчества народа. При этом указанное выражение связано не столько с содержательной стороной сказки, сколько обнаруживается оно в механизме смыслопорождения. Будучи направленным на глубинные архетипические основания детского сознания, этот механизм со всей очевидностью раскрывает свое особое значение в жизни детства. В этой связи нельзя не обойти вниманием принцип действия этого механизма — но уже в плане манипулятивного его применения, имеющее деструктирующее влияние на детское сознание. Достаточно известно, что специалисты анимации, рекламного дела, киноиндустрии и других областей массовой культуры уже не могут обойтись без идей Е. М. Мелетинского, К. Юнга, В. Я. Проппа и др. Последнее обстоятельство, указывающее на неустранимую потребность детства в механизме смыслопорождения, лишь подтверждает важную роль русской народной сказки в православной педагогике.

Источники и литература

1. *Аникин В. П.* Волшебная сказка «Царевна-лягушка» / Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высш. школа, 1986. С. 250-261.

2. *Большакова А. Ю.* Архетип: от Филона Александрийского до Блаженного Августина // Архетипы и архетипическое в культуре и социальных отношениях: материалы международной научно-практической конференции, 5-6 марта 2010 года. Пенза: ООО Науч.-изд. центр «Социосфера», 2010. с.5-20.

3. *Елина А. К.* «Добрые» и «злые» персонажи русских народных сказок: соотношение признаков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 4-2 (22). С. 70-74.

4. *Зеньковский В. В.* Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. 346 с.

5. *Ильин И.* Русская душа в своих сказках и легендах // Портал Свеча. URL: http://svecha-p.chat.ru/books/ilin/ilin_2.htm (дата обращения: 27.02.2018)

Елина А. К. «Добрые» и «злые» персонажи русских народных сказок: соотношение признаков // Филол. науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 4-2 (22). С. 70-74; *Маслов Е. С.* Фольклорный мотив внезапного проявления положит. качеств и его связь с ожиданием золотого века // Уч. зап. КазГУ. 2007. № 2. С. 123-133; *Селиванов Ф. М.* Былина об Илье Муромце и Соловье-разбойнике / Русское народное поэтическое творчество. М.: Высш. школа, 1986. С. 352-364; *Шеппинг Д. О.* Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М.: ГПИБР, 2012. С. 90-91.

6. *Костюхин Е. А.* Лекции по русскому фольклору: уч. пособие. М.: Дрофа, 2004. 332 с.

7. *Маслов Е. С.* Фольклорный мотив внезапного проявления положительных качеств и его связь с ожиданием золотого века // Ученые записки КазГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2007. Т. 149. № 2. С. 123-133.

8. *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки: происхождение образа. М.: Академия Исследований Культуры [и др.], 2005. 237 с.

9. *Селезнева И. П.* Десакрализация мифологического дискурса // Миф, фольклор, литература: эстетическая проекция мира (сборник). Вроцлав, 2015. С. 257-266.

10. *Селиванов Ф. М.* Былина об Илье Муромце и Соловье-разбойнике / Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. М.: Высш. школа, 1986. С. 352-364.

11. *Синявский А. Д.* Иван-дурак: Очерк рус. нар. веры. М. : Аграф, 2001. 463 с.

12. *Трубецкой Е. Н.* Избранные произведения [Сост., предисл. Матяш Т. П.]. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 511 с.

13. *Шеппинг Д. О.* Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках. М.: ГПИБР, 2012. 233 с.

А. О. Ширыхалов

ОПЫТ ПЕРЕВОДА И КОММЕНТИРОВАНИЯ СЛОЖНЫХ МЕСТ ИЗ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ

Тексты, которые читаются и поются за православным богослужением, являются ценнейшим источником мудрости, красоты и силы христианской веры, а также богословия в самом широком смысле этого слова. И поэтому очевидно, что непонимание их слушающими и молящимися, которое, как мы постараемся показать ниже, вызвано либо неточным, либо вовсе ошибочным их переводом, является серьёзной и актуальной проблемой.

Проблема эта, конечно, не нова и уходит глубоко в историю Русской Церкви. Об этом вопросе недвусмысленно говорят события ещё XVI века. Так, в это время для решения проблемы с ошибками и неточностями в богослужебных текстах на Русь был прислан афонский монах преподобный Максим Грек, который ясно засвидетельствовал, до какой степени доходили погрешности в русских богослужебных книгах. Ученый монах нашел в текстах не только ошибки переводчиков, но и еретические мысли: «…Взяв в руки священную книгу Триодь, я нашел в 9-й песни канона Великого Четвертка, что несозданного естеством Сына и Слово пребезначального Отца воспевают не суща естеством несоздана, и не стерпел такой хулы, и исправил…»[1] Работа над текстами продолжалась и XVII веке, известном реформами патриарха Никона.

Но более всего над проблемой некачественных переводов задумывались исследователи XIX-XX веков. Известный библеист и литургист Борис Иванович Сове в своей замечательной статье «Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX-XX веках»[2] подробно описывает изыскания в этой области многих исследователей и людей, которых волновал вопрос перевода богослужебных гимнов. В рамках нашей статьи мы не будем углубляться в историю этих исследований, так как считаем, что это будет отчасти отклонением от основной нашей задачи. Вспомним только очень хорошие слова из письма святителя Феофана Затворника: «…Ушинский пишет, что в числе побуждений к отпадению в штунду совратившиеся выставляют, между прочим, то, что у нас в церкви ничего не поймешь, что читают и поют. И это не по дурному исполнению, а потому, что само читаемое — темно. Он пишет, что поставлен в тупик, когда ему прочитали какой-то тропарь или стихиру и просили сказать мысль. Ничего не могу сказать: очень темно… Предержащей власти следует об этом позаботиться… и уяснить богослужебные книги… оставляя, однако, язык славянский… Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы. Наши иерархи не скучают от неясности, потому что не слышат… Заставить бы их прочитать службы, хоть бы на Богоявленье!!!… Богослужебные книги надо вновь перевесть, чтоб всё было понятно[3]… мрак в книгах, и это по причине отжившего век перевода»[4].

После того как мы на основании исторических источников выявили проблему, постараемся привести один из примеров начала её решения. Самым удобным

Андрей Олегович Ширыхалов — Коломенская ДС, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 2. С. 52.

[2] *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // БТ. — 1970. — № 5. — URL: http://www.btrudy.ru/resources/BT5/25_Sove.pdf (дата обращения: 13.02.2018). С. 30.

[3] *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 7. С. 155.

[4] Там же. С. 158.

и продуктивным методом работы в данной области нам представляется так называемый «экземплярный (с лат. *exemplum* — «образец, пример») способ анализа», о котором пишет филолог-славист Е. М. Верещагин[5]. Суть этого способа заключается в том, что для исследования текстологического материала выбирается определенный фрагмент, один из сложных и показательных, который становится объектом работы и образцом для дальнейшего анализа материала.

В нашей работе в качестве экземплярного фрагмента мы решили использовать отрывок из канона Богоявления (о котором, кстати, и говорит святитель Феофан).

Обратимся к одному из сложных для понимания мест, а именно к тропарю из 4-ой песни первого канона Богоявления. Приведем оригинальный (греческий[6]) и церковнославянский[7] его тексты:

Ψυχῆς τελῶν ἔμφρονος, καὶ λόγῳ τιμώμενος, ἀψύχων εὐλαβοῦμαι· εἰ γὰρ βαπτίσω σε, **κατήγορόν μοι ἔσται**, πυρὶ καπνιζόμενον ὄρος, φυγοῦσα δὲ θάλασσα διχῇ, καὶ Ἰορδάνης οὗτος στραφείς· σὺ γὰρ Χριστός, Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις.	**Душе́вное соверша́я му́дре и сло́вом почте́ный**, безду́шных стыжду́ся/. А́ще бо крещу́ Тя, **клеве́тна ми есть** огне́м дымя́щаяся гора́/, побе́гшее же мо́ре на дво́е и Иорда́н сей, возврати́выйся/: Ты бо еси́ Христо́с, Бо́жия му́дрость и си́ла.

Первым сложным и непонятным местом этого тропаря является фраза «Душевное совершая мудре…». Пытаясь понять смысл этой строки, мы обратились к «Полному церковнославянскому словарю»[8], но оказалось, что уловить то, о чем говорит нам текст славянской Минеи, почти невозможно, даже сделав перевод отдельных слов. Оказывается, церковнославянскому прилагательному «душевное» соответствует греческое существительное (!) «ψυχή» — «душа», в Gen. sg. («ψυχῆς») [9]. Следующее слово «τελῶν», которое в славянском тексте переведено деепричастием «совершая», является причастием наст. вр. (Part. ind. act. sg.), образованным от глагола «τελέω» — «совершать, исполнять». Наконец, слово «ἔμφρονος» — Gen. sg. прилагательного «ἔμφρων» — «разумный, рассудительный», совершенно странно переведено на славянский язык словом «му́дре». Слово «ἔμφρονος» согласуется в данной строке со словом «ψυχῆς»; они образуют словосочетание «разумная душа». Таким образом, сложная фраза славянского текста с помощью этого же тропаря на греческом языке может быть переведена на русский язык так: «Исполненный разумной душой», то есть, иными словами, «имеющий разумную душу». Очень близкие по смыслу переводы на русский язык дают и такие исследователи, как Е. И. Ловягин и Амвросий Тимрот.

Вторая часть рассматриваемой фразы понятна гораздо лучше, и мы вполне можем использовать существующий славянский перевод, однако стоит сделать некое разъяснение. Слову «почте́нный» соответствует греческое причастие «τιμώμενος» (Part. praes. med.-pass. Sg. Nom.) от глагола «τιμάω» — «почитать, чтить, окружать почестями», мы же «Λόγῳ» — это существительное «λόγος» в дательном падеже ед. числе, которое, помимо значения «слово», также может переводиться как «речь, дар слова». В нашем случае этот перевод более приемлем, так как речь идет именно о способности говорить. Таким образом, после разбора рассматриваемой нами фразы мы можем произвести полный её перевод на русский язык: «Исполненный разумной душой и даром словом почтённый (будучи почтен даром слова)…».

---

[5] См.: *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 107.

[6] ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. — URL: http://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html (дата обращения: 21.02.2018).

[7] Минея январь: в 2 ч. Ч. 1. С. 240.

[8] Полный церковно-славянский словарь / сост. прот. Г. Дьяченко. — М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.

[9] *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.

После выполнения перевода на русский язык (что было сделано лишь в технических целях в поисках правильного смысла текста), нам стоит обратиться к нашей главной цели — изменению, преобразованию уже существующего церковнославянского текста канонов. Это связано с тем, что мы полностью придерживаемся той точки зрения, что богослужение должно совершаться именно на церковнославянском языке, который представляет собой настоящее богатство нашей культуры, и считаем, что необходимо лишь преобразование и усовершенствование устаревшего перевода.

Так, первые слова тропаря «Душе́вное соверша́я му́дре и сло́вом почте́ный...», благодаря проделанной нами работе, мы можем перевести несколько иначе: «Душе́ю испо́лненый у́мною и сло́вом почте́ный...». Данный перевод представляется нам значительно более понятным для современного человека и, безусловно, более точным. Хотелось бы сделать небольшой комментарий к предлагаемому переводу. В нашем переводе вместо слова «мудрый» (в тексте «му́дре») мы использовали церковнославянский его синоним «умный», который имеет то же значение («разумный, одаренный умственными способностями») и представляется нам всё-таки более понятным в данном контексте для современного человека. Это связано с тем, что в современном русском языке слово «мудрый» изменило свое значение.

Кроме того, в подтверждение правильности нашего понимания мысли, которую высказывает автор канона Богоявления, хотелось бы привести слова византийского писателя XII века Феодора Продрома, толкующего рассматриваемый нами текст (перевод наш): «...Ведь я [Иоанн Предтеча — *авт.*] воспринял от Тебя разумную душу и дар слова, исповедую честь Божества Твоего, но дерзну крестить Тебя. Тогда неодушевлённые предметы, которые лишь глас Твой слышали, справедливо обвинят меня. Ведь гора Синай дымилась и извергала пепел при Твоём приближении (Исх. 19, 18), и бежало от страха пред Тобой, а затем, выйдя из своих границ, разделилось надвое Красное море, так что стены стояли справа и слева» (Пс. 113 3-5), (Исх. 14, 22). И ещё более, чем мы сказали прежде, Иордан обращает течение вспять, как говорит псалом: «Увидело море и убежало, и Иордан обратился вспять» (Пс. 113, 3) от лица пришедшего Господа»[10].

Теперь нам следует обратиться к ещё одному сложному месту в тропаре, о котором мы говорим. Это фраза «клеве́тна ми есть». Безусловно, слово «клеве́тна» сразу вызывает недоумение, в связи с современным значением слова «клевета» — «порочащая кого-нибудь ложь». В контексте тропаря это слово грамматически связано с существительным «гора́». Чтобы разобраться, как связаны эти члены предложения, обратимся прежде всего к церковнославянскому словарю. Там мы действительно находим слова «клеве́тивый» или «клеве́тливый», которые имеют значение «склонный к клеветанию». В этом контексте данные слова встречаются в Священном Писании. Так, апостол Павел пишет Титу, чтобы «старицы также одевались прилично святым, не были клеветницы» (Тит. 2:3). Но самое интересное, что, если в славянских текстах канона и Нового Завета (Послания к Титу апостола Павла) использовано одно и то же слово (формы слова «клеве́тливый»), то в аналогичных греческих текстах слова совершенно разные. Так, в каноне Богоявления песнописец использует слово «κατήγορον» («обвинитель, обличитель»), а апостол Павел — «διάβολος» («клевещущий; клеветник»). Так почему же в славянских переводах на этих местах стоит одно и то же слово? Очевидно, что это место требует исправления. Итак, перевод греческой фразы «κατήγορόν μοι ἔσται» на русский язык — «обвинителем мне будет», так как «μοι» — это личное местоимение «ἐγώ» («я») в Dat. sg., а глагол «ἔσται» — это «εἰμί» («быть») в Fut. sg. 3 лица. Теперь нам необходимо составить перевод церковнославянский. Для этого стоит подобрать наиболее приемлемый славянский синоним слова «обвинитель», который будет одновременно одним из возможных значений слова «κατήγορον» и при этом понятен слуху современного человека. После проделанной работы мы бы хотели

[10] *Stevenson H. M.* Theodori Prodromi Commen-tarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. — Romae: Ex Bibliotheka Vaticana, 1888.

предложить слово «укоре́ние» («упрек, укоризна»), так как оно из всех возможных вариантов наиболее хорошо соответствует нашим критериям. Вот как теперь звучит наша фраза: «…укоре́ние ми бу́дет огне́м дымя́щаяся гора́…».

Таким образом, по итогам нашей работы мы бы хотели предложить несколько измененный вариант перевода тропаря из 4-ой песни первого канона Богоявления: «*Душе́ю испо́лненый у́мною* и сло́вом почте́ный, безду́шных стыжду́ся/. А́ще бо крещу́ Тя, *укоре́ние ми бу́дет* огне́м дымя́щаяся гора́ /, побе́гшее же мо́ре на дво́е и Иорда́н сей, возврати́выйся/: Ты бо еси́ Христо́с, Бо́жия му́дрость и си́ла».

В заключение остается добавить, что наша работа не представляет собой окончательно завершенное исследование. Напротив, это только начало, первый опыт, разработка метода работы со сложными местами богослужебных текстов. Надеемся, что труды в этой области будут актуальны и важны в современной науке, а также интересны для людей, слушающих, читающих и поющих тексты православного богослужения.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с прил. — 4-е изд. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. — 2535 с.
2. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках: Издание Ловягина Е. И. / под общей ред. И. В. Чаброва. — 4-е изд., испр. — М.: Практика, 2015. — 252 с.
3. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. — Репр. 5-го изд. 1899 г. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. — 1371 с.
4. *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. — М.: Индрик, 2012. — 520 с.
5. *Макарий (Булгаков), митр.* Московский и Коломенский. История Русской Церкви: в 12 т. — М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 — 1996. — Кн. 4. Ч. 2: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240-1589). — 1996. — 439 с.
6. Минея январь: в 2 ч. Ч. 1. — Богослужеб. изд.: печ. по изд. 1982 г. с доп. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. — 628 с.
7. Полный церковно-славянский словарь / сост. прот. Г. Дьяченко. — Репр. воспр. изд. 1900 г. — М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. — 1120 с.
8. *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // БТ. — 1970. — № 5. — URL: http://www.btrudy.ru/resources/BT5/25_Sove.pdf (дата обращения: 13.02.2018).
9. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 7 и 8. — М.: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994. — Вып. 7. — 1994. — 256 с.
10. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. — URL: http://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html (дата обращения: 21.02.2018).
11. Greek-English New Testament / Nestle-Aland. — DEUTSHE BIBELGESELLSCHAFT, 1998. — 810 p.
12. *Stevenson H. M.* Theodori Prodromi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. — Romae: Ex Bibliotheka Vaticana, 1888. — 144 p.

Ю. Г. Юрина

ВЗАИМОСВЯЗЬ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ И РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ДЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Синодальный отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви в качестве девиза для своей работы выбрал слова Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: «Когда мы говорим о нравственных ценностях и будущем человечества, то связь этих понятий обращает наше внимание в первую очередь на молодежь, на воспитание и систему образования. Ведь будущее формируется сегодня, прежде всего в умах и сердцах молодого поколения»[1]. Эти слова заставляют нас задуматься, что же формируется в умах и сердцах молодого поколения. При этом важно внести ясность не только в то, что мы сеем, но и в то, в какую почву мы пытаемся сеять добрые семена. Здесь, безусловно, приходит на ум притча о сеятеле (Мф. 13:3-23; Мк. 4:3-20; Лк. 8:5-15). Именно в этой притче Христос обращает внимание на взаимосвязь между состоянием сердца человека и успешностью восприятия и усвоения духовно-нравственного воспитания.

Семья является «малой Церковью», в рамках которой с самого рождения ребенок начинает свое знакомство с основами веры и нравственного воспитания. Так если семья строится на благословении Бога и Церкви, семья воцерковлена, то вероятность того, что дети будут не воспитаны, малообразованны и трудны значительно снижается. Однако многие семьи сами нуждаются в катехизации и воцерковлении [1, С. 12]. Существует определенная зависимость от качества воспитания и состояния семьи: семья является самой первой и самой важной ступенью в воспитании ребенка. Об этом же свидетельствует и Священное Писание: «Праведник ходит в своей непорочности: блаженны дети его после него!» (Притч. 20:7).

Именно семье принадлежит воспитательная функция — важнейшая в формировании нравственного облика и мировоззрения человека. В семье формируется круг интересов и привязанностей человека, здесь он возрастает как личность, через призму мировосприятия он постигает мир.

Основной целью семейного воспитания является создание благоприятных условий для роста и развития личности ребенка. Любая форма воспитания, в том числе форма духовно-нравственного и религиозного воспитания, находится в условной зависимости от того, какие ценностные ориентиры и нормы были привиты ребенку в семье.

Долгое время в России практически не существовало воспитательных противоречий: основу семейного воспитания и религиозного образования составляли традиционные религиозные ценностные ориентиры. Соответственно, воспитательный вектор был однонаправленным, без внутренних и внешних противоречий. Отрыв семейного воспитания от религиозной составляющей (особенно среди дворянства) привел к отрыву от традиционных христианских ценностей, от церковной жизни, и, как следствие, привел к трагическим реакционным, антигосударственным и антирелигиозным настроениям и событиям в стране [10, С. 29].

Секуляризация в сфере образования и воспитания, сохраняющая и по сей день, совершенно очевидно приводит к социокультурным и ценностным противоречиям подрастающего поколения. В связи с тем, современная Россия является светским

Юлия Геннадьевна Юрина — Пензенская ДС, магистратура, 1 курс.

[1] Синодальный отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви: [официальный сайт]. URL: https://pravobraz.ru/ (дата обращения: 28.02.2018)

государством, в котором никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной (Конституция РФ, ст. 14)[2], вопрос получения религиозного воспитания находится в сфере личного выбора человека, а в случае с ребенком — согласия его родителей или законных представителей. Поэтому уже на формальном юридическом уровне возможность получения ребенком религиозного образования зависит, в первую очередь, от религиозных установок членов его семьи. Это в равной степени касается как выбора предмета «Основы православной культуры» на уроне начального общего образования, так и возможности для ребенка посещения воскресной школы (на уровне дополнительного образования для детей). Особенно сложной является ситуация, когда у ребенка возникает желание посещать воскресную школу, но отсутствие у родителей опыта религиозной жизни и их нежелание, чтобы ребенок был причастен к жизни Церкви, делает получение ребенком религиозного образования практически невозможным.

Другой гранью взаимодействия семьи и воскресной школы является модель, при которой родители, не давая ребенку должного духовно-нравственного воспитания, пытаются переложить свои обязанности на социальные институты и образовательные учреждения. При отсутствии явного противодействия семьи и Церкви, наблюдается ряд проблем, выраженных, прежде всего, в наличии у ребенка противоречивых социокультурных и нравственных установок. В этом случае от преподавателей воскресных школ требуется высокая степень педагогического профессионализма, чтобы нивелировать нравственно-поведенческие противоречия, сформировать у ребенка чувство авторитета, нравственный базис, необходимый для успешного усвоения духовно-нравственных ценностей и применения их в повседневной жизни.

Оптимальным вариантом взаимодействия семьи и Церкви является их однонаправленность и непротиворечивость. Именно при таком типе взаимосвязи возможно в полной мере создать благоприятные условия для полноценного, глубокого духовно-нравственного и религиозного воспитания.

Уникальность религиозного воспитания, его несводимость к другим типам воспитания (например, семейному и социальному) и видам воспитания (например, эстетическому, патриотическому и нравственному) обусловлена тем, что только религиозное воспитание ориентирует ум, чувства и волю человека в ценностной системе координат: истина — ложь, прекрасное — безобразное, добро и зло. Эти абсолютные ориентиры составляют суть религиозного воспитания, содержанием которого является передача опыта жизни человека с Богом [7, С. 22].

Таким образом, перед педагогами воскресных школ встает важная и актуальная задача: найти оптимальные методы работы, чтобы вернуть силу союза семьи и Церкви, и объединить эти институты в рамках религиозного православного образования и воспитания.

При решении поставленных задач необходимо отталкиваться от нескольких тезисов:

1. Семейное религиозное воспитание является базовой и важнейшей предпосылкой успешного усвоения основ православной веры и духовно-нравственных ценностей. Такое воспитание является той самой «доброй почвой», в которой грамотно посеянные семена православной истины возрастают в полной мере и приносят добрые плоды.

2. Православное религиозное образование является инструментом совершенствования и углубления семейного религиозного образования и воспитания.

3. Модель взаимодополнения и взаимопроникновения семейного и церковного воспитания/образования в современной России встречается далеко не всегда. Антагонистичность и противоречивость установок семьи и Церкви является одной из причин того, что дети, входя в подростковый возраст, отдаляются от жизни Церкви, так и не успев укрепиться в ней душой и сердцем.

[2] Конституция Российской Федерации от 2 декабря 1993 года.

О необходимости поиска правильных форм обращения к детям старшего школьного возраста со словами о Боге, а также о необходимости поиска новых подходов к обучению в воскресных школах подростков заявил Святейший Патриарх Кирилл в своем докладе на Архиерейском Соборе 29 ноября 2017 года[3]. Сегодня совершенно ясно, что образование становится стратегическим направлением в миссии Церкви. Современное православное образование, это, прежде всего, процесс приобщения молодежи к культурному, научному и духовному опыту человечества в свете православной традиции [4, С. 199].

Для того чтобы найти новые формы работы с детьми, необходимо выработать дифференцированные методологические подходы в работе с воспитанниками воскресных школ. Для решения этой задачи необходимо сформулировать основные виды взаимодействия семьи и Церкви, чтобы учесть характер их влияния на эффективность формирования духовно-нравственных ценностей детей.

Виды взаимосвязей семейного воспитания и религиозного образования:

1. Синергичный вид. Такой вид взаимодействия присущ воцерковленным семьям, где ребенок воспитывается в христианской традиции. Семья и Церковь действуют в одном направлении. Эффективность религиозного образования и воспитания при таком типе наиболее высока.

2. Индифферентный вид. Характеризуется нейтральным отношением к Церкви, большинство членов семьи не являются воцерковленными христианами. В таких семьях духовно-нравственное воспитание осуществляется не в полной мере, поэтому родители перекладывают эту часть воспитания на воскресную школу, надеясь, что «там ребенку расскажут о Боге и научат хорошо себя вести». У детей наблюдаются смешанные социокультурные и нравственные установки.

3. Антагонистичный вид. Семья и Церковь находятся на противоположных ценностных и нравственных полюсах. При этом отношение родителей и других родственников ребенка к Церкви является негативным, враждебным либо настороженным. Антогонистический вид взаимодействия семьи и Церкви является крайне деструктивным и влечет за собой такие последствия как: наличие у ребенка смешанных либо негативных социокультурных установок, низкая результативность религиозного образования и воспитания либо нежелание получать религиозное образование в любых его формах.

Виды взаимодействия семьи и Церкви семейного воспитания и религиозного православного образования можно сгруппировать на два противоположных типа: гармоничный (к которому относится синергичный вид) и дисгармоничный тип взаимодействия (индифферентный и антагонистичный виды). Соответственно, образовательные тактики религиозного образования и воспитания при дисгармоничном типе взаимодействия должны принципиально отличаться от форм, применяемых при гармоничном типе.

Воспитанники воскресных школ из индифферентных и, тем более из антагонистичных видов семей, требуют повышенного внимания педагогов и применения к ним иных форм обучения и воспитания. Вариативность программ религиозного образования может обеспечить индивидуальное развитие ребенка, способствовать развитию инициативы [6, С. 268], а также устранению либо сглаживанию социокультурных и ценностных противоречий.

Сформулированные три вида и, соответственно, два типа взаимосвязи семейного воспитания и религиозного образования дают основания для определения различных подходов к воспитанию детей в воскресных школах.

При синергичном виде религиозное воспитание и образование ребенка не встречает сопротивления ни со стороны его самого, ни со стороны родителей и членов воцерковленной семьи. Главной задачей в этом случае является углубление полученных

[3] Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (29 ноября — 2 декабря 2017 года). URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5072994.html (дата обращения: 28.02.2018)

в семье знаний, укрепление духовности и профилактика разочарования в Церкви во время кризисных периодов взросления ребенка. Хорошим подспорьем могут стать труды выдающихся российских религиозных педагогов и философов.

Дети с нейтральным видом семейного воспитания особо остро нуждаются в наличии непререкаемого авторитета, сильном, но добром наставнике, в надежном плече, в причастности к общей семье, а также к проявлению к нему заботы и любви. Необходимо избегать схоластичности школы, под которой понимается научение не сущности, а форме, стремление не столько сориентировать учащихся в сложном и непрерывно меняющемся мире, сколько просто дать некоторые пассивные знания о нем [9, С. 29].

При антагонистичном виде взаимодействия семьи и Церкви основной акцент педагогам воскресных школ необходимо делать на устранение отчуждения со стороны семьи ребенка, на установление сотруднических отношений, а также на коррекцию социокультурных и нравственных установок ребенка. Активное привлечение семьи к жизни воскресной школы через совместную деятельность (походы, экскурсионно-паломнические поездки, помощь больным, старикам, благоустройство, участие в праздниках и мероприятиях) способно в разной степени нивелировать отчуждение и недоверие по отношению к Церкви.

Таким образом, мы видим, что даже наличие единого Учебно-методического комплекта к курсу «Закон Божий» для воскресных школ (для детей) недостаточно для полноценного религиозного воспитания ребенка. В настоящее время требуются новые методологические подходы к процессу религиозного воспитания детей, учитывающие не только возрастную психологию [8, С. 26-43], но также специфику семейного воспитания, напрямую влияющую на религиозное воспитание и образование в целом.

Источники и литература

1. *Афанасьев В. В.* Православная социология: Учеб. пособие. — М.: ИНФРА-М (Высшее образование: Бакалавриат), 2015. — 118 с.

2. *Богов А. С., иерод.* Православная педагогика, православное образование, православное воспитание: границы и содержание дефиниций. [электронный ресурс]. URL: http:www.mic.org.ru/8-nomer-2014/272-pravoslavnaya-pedagogika pravoslavnoe-obrazovanie-pravoslavnoe-vospitanie-granitsy-isoderzhanie-definitsij

3. *Георгий (Шестун), игум.* Православная педагогика. Издание 4-е. — М.: ПРОПРЕСС, 2010. — 672 с.

4. *Лаза В. Д.* Православие в современном мире: ценности и социальный архетип. — М.: Центр стратегической конъюнктуры. 2012. — 220 с.

5. *Марченко Л. А.* Воспитательные возможности православных традиций воскресной школы. // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2009, том 15. С. 84-89.

6. *Марченко Л. А.* Структура педагогического потенциала православной воскресной школы. // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 4. С. 266-270.

7. *Склярова Т. В.* Религиозное воспитание в православной традиции: цели, содержание и структура. // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2010. Вып. 2 (17). С. 15–25.

8. *Склярова Т. В., Янушкявичене О. Л.* Возрастная педагогика и психология: учебное пособие для студентов педагогических вузов. — М.: Издательский дом «Покров», 2004. 144 с.

9. *Сурова Л. В.* Православная школа сегодня. — М.: Изд-во Владимирской епархии. 1996.

10. *Шитякова Н. П.* Уроки прошлого и современная практика духовно-нравственного воспитания школьников. // Духовно-нравственное, патриотическое образование и воспитание в традиции православия: исторический опыт, актуальность возрождения в культуре современной России: материалы международной научно-практической конференции VI Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура»: в 3 ч. 4.1. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; М-во культуры Челяб. обл. — Челябинск, 2008.176 с. С. 28-33.

К. В. Алексин

ТРАНСФОРМАЦИЯ НОРМАТИВНОГО ДИСКУРСА[1] РУССКОЙ ЦЕРКВИ О ПРЕСВИТЕРСКОМ СЛУЖЕНИИ (1776-2016)

Богословие священства в российской духовной школе начинает возникать в середине XIX века, постепенно выделяясь из нравственного богословия[2]. Первоначально оно не имело научной постановки, представляя собой инструкции для будущих священников. В середине XIX века постепенно предпринимаются попытки систематизировать учение Церкви о священническом действии и накопленный практический опыт. Авторы этой эпохи[3] видели в священнике отражение образа Христа и реализацию Его служений: царского, пророческого и священнического. Такую модель понимания роли священника можно назвать «традиционной». В советскую эпоху разрушение церковной жизни привело к возрождению слабо институционализированных или прямо подпольных её форм. В то же время ограничение свободы деятельности священников и активных мирян привело к сведению внешних форм приходской жизни исключительно к литургической функции[4]. Восстановление церковной жизни после падения советского строя привело к скачкообразному увеличению числа священников. Одновременно с этим стали развиваться молодежное, миссионерское, больничное и другие служения. Возникает вопрос: не породили ли советская и постсоветская эпохи свои «модели священников»? Как они могут быть названы?

Наша задача — выявить предписанные функции священника согласно нормативным текстам русского Православия о пресвитерском служении. Мы не имеем возможности рассмотреть всю палитру нормативного дискурса, включающую в себя экспертные мнения, ролевые модели и так далее[5]. Мы ограничимся лишь *текстами, которые можно однозначно считать изданными или акцептированными компетентными церковными инстанциями.* Эти тексты должны также иметь значимость в рамках системы пастырской подготовки.

К числу властных инстанций, компетентных в вопросе установления норм в сфере пастырской подготовки, мы можем отнести: персональный и коллегиальные органы высшей власти в РПЦ, а так же цензурные комитеты духовных академий, допускавшие к печати руководства по пастырству для духовных школ.

Частными случаями *официального нарратива о священнике* являются также, с нашей точки зрения, *директивно рекомендованные церковной властью тексты* о священнической практике, *официальные документы* поместной Церкви в своей части, относящейся к священнику и формально допущенные компетентной церковной властью *учебники по пастырскому богословию* для духовных школ[6].

Кирилл Вадимович Алексин, чтец — ПСТГУ.

[1] Под нормативный дискурсом в настоящем докладе мы будем иметь ввиду властные предписания органов церковной власти и одобренных этой властью текстов.

[2] *Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в Российской духовной школе (XVIII — начало XX в.) // Вестник ПСТГУ, Богословие. Философия, вып. 1 (25). 2009. С. 31.

[3] Опираясь на вышеупомянутых авторов христианской древности и позднесредневековое католическое богословие.

[4] *Борисов А., свящ.* Побелевшие нивы. М., 1991. С. 38.

[5] *Dijk, Teun A. Van.* Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. SAGE, 2011. P. 123.

[6] Вопрос о «формальном допуске» к использованию учебников для семинарий после революции 1917 года представляется непростым, поскольку в течение полного притеснений Советского времени духовные школы РПЦ имели серьезные трудности с книгоизданием, так

Как уже было сказано выше, самым ранним российским текстом, который мы можем отнести к «нормативному дискурсу о священнике» в России является *«Книга о должностях пресвитеров приходских»*[7], *впервые* изданная в 1776 годуи тогда же разосланная согласно решению Синода по всем православным храмам России и всем духовным школам.

Действие священника сводится в «Книге о должностях» к трем базовым составляющим:

- учение (словом и делом)
- тайнодействие
- молитва.

В качестве *центральной* функции авторы «Книги…» выделяют *учение*. Безусловно, таким образом описывается желаемое положение вещей, а не российская церковная действительность. Можно даже сказать, что вся «Книга о должностях» — это книга, написанная *против* Авторы «Книги…» не предлагают детально проработанного списка священнических обязанностей. Однако вследствие практической направленности книги, а также очевидного желания авторов создать пособие для не учившихся или недоучившихся священников, в тексте книги упомянуто значительное число активностей священника. Это позволяет нам предположить, какие именно действия предписывались священнику, что входило в зону его ответственности согласно «нормативному дискурсу» эпохи. Список этих активностей указан в **Таблице.**

Архимандрита Антония (Амфитеатрова)[8], справедливо называют первым русским пасторалистом. Свой курс он издал в Киеве в 1851 году[9]. С его точки зрения деятельность священника вписывается в три главных функции: *учение*, *священнослужение* и *управление*[10]. *При этом под управлением понимается не управление приходской общиной, а «духовное руководствование пасомых»*[11]. *Прочие действия, которые архим. Антоний приписывает священнику (см. в Таблице), то большинство из них так или иначе укладываются в приводимую им тройственную структуру.*

Архим. Кирилл (Наумов) в своем «Пастырском богословии»[12] **указывает, что священник наделен теми же тремя функциями, которые названы в книге архим. Антония (Амфитеатрова): функции** *учителя, священнослужителя и пастыря душ.* В качестве *центральной* выделяется *священнослужение*, что ново, по сравнению с «Книгой о должностях».

Согласно книге епископа, а позднее **митрополита Антония (Храповицкого) «Пастырское богословие»**[13], деятельность священника есть «служение совершаемому благодатью Божией духовному возрождению людей и руководство их к духовному совершенству»[14]. Совершает это пастырь через реализацию даваемого при рукоположении *благодатного дара сострадательной любви*, который позволяет священнику

что студенты часто учились не по учебникам, а по конспектам лекций преподавателей, которые, разумеется, по самому своему жанру не могли иметь формального одобрения власти. Вопрос о принадлежности к «официальному нарративу» текстов XX века мы будем решать исходя из их церковной рецепции, засвидетельствованного формальными актами признания ценности и желательности к изучению данных трудов.

[7] *Георгий (Конисский), еп., Парфений (Сопковский), еп.* О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. Указанное издание повторяет авторскую нумерацию параграфов.

[8] *Амфитеатров А., архим.* Пастырское богословие. Т. 1. Киев, 1851.

[9] Впервые пастырское богословие было внесено в curriculum богословского факультета Венского университета в 1777 году. В России этот предмет появился около 60 лет спустя в 1830-х годах, а учебник был написан к 1851-му.

[10] *Амфитеатров А., архим.* Пастырское богословие. Т. 1. Киев, 1851, пп. 10-12.

[11] Функции управления и учения соотносятся здесь друг с другом как (1) индивидуальное руководство в духовной жизни и решение частных проблем пасомых и (2) [катехизическое] научение истинам веры и нравственной жизни.

[12] *Кирилл (Наумов), архим.* Пастырское богословие. СПб, 1853.

[13] *Храповицкий А., митр.* Лекции по пастырскому богословию. Казань, 1900.

[14] Там же. С. 3.

«переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых»[15]

Архим. Киприан (Керн)[16]**,** своим тезисом о приоритете личности над обществом по сути отрывается от всей предшествующей традиции академического пастырского богословия. На смену священнику, как выполняющему свои «должности» члену общества и государства (ср. у архим. Антония (Амфитеатрова)[17], приходит священник «в его отношении к миру и человеку», взаимодействие которого с епископской властью в книге вообще не рассматривается. Наследуя митр. Антонию Храповицкому, в главе «О христианском пастырском служении вообще» архим. Киприан Керн перечисляет некоторые функции пастыря крайне недиффиренцировано. Выделенные нами в указанном пособии подобия функций все же вполне укладываются в тройственную систему «тайносовершение — проповедь — управление душами».

Архимандрит Константин (Зайцев) в своем **«Пастырском богословии»**[18] в самом общем виде включает в обязанности священника следующие

- учение словом (в т. ч. проповедь),
- учение делом,
- тайнодействие и вообще богослужение,
- личную молитву,
- руководство приходом,
- духовничество,
- законоучительство.

Епископ Вениамин (Милов)[19] в своих лекциях делает исключительный акцент делает на *внутренней* жизни священника, почти полностью избегая вопросов взаимодействия с окружающим миром. При этом отдельная глава посвящена отношениям между священниками. Однако, рассуждая о функциях пастыря, епископ Вениамин солидаризуется с предшествующей традицией, считающей таковыми *«нравственное руководство паствой, тайноводство и проповедничество»* (выделено автором — *чт. К. А.*).

Архим. Тихон*у* (Агрикову)[20] деятельность священника видится в согласии с традиционной схемой. На справедливости, продуктивности и библейской обоснованности этой схемы автор многократно настаивает.

Переходя к современному состоянию нормативного дискурса о священнике, мы отметим в качестве фиксирующих его источников Устав РПЦ, утвержденные высшими органами управления РПЦ[21] документы, отмеченные на официальном сайте Московской Патриархии в качестве «основных»[22], а также речи Святейшего Патриарха Кирилла на ежегодных епархиальных собраниях г. Москвы.

Так, если выделить обязанности священника согласно **Уставу РПЦ**, то большинство из этих обязанностей будут указаны в главе IX, посвященной приходам, и будут касаться обязанностей настоятелей храмов. Собственно, обязанностей, относящихся ко всем священникам, в Уставе РПЦ названо только две, и они носят исключительно общий характер. Так п. 26 гл. XVI гласит, что священник обязан делать то, что ему

---

[15] Там же. С. 21.

[16] *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Париж: Издательство журн. «Вечное», 1957.

[17] Так, священническую присягу он описывает в числе как «обет верного и усердного служения пользам Государя и отечества всем, чем кто может, так чтобы не жалеть для сего не только каких-либо своих выгод или своего достояния, но и самой жизни до последней капли крови» [Амфитеатров, п. 156].

[18] *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское богословие. Решма: Свет Православия, б. д.

[19] *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. URL: https://eparhia-saratov.ru/Content/Books/162/pastir.pdf (дата обращения: 23.09.2017).

[20] *Тихон (Агриков), архим.* Пастырское богословие. Т. 1–3, б/д

[21] Такими органами являются Архиерейский собор и Священный синод.

[22] Основные документы // Patriarchia.ru. URL: http://www.patriarchia.ru/db/document/anchored_docs/ Дата обращения: 7.10.2017.

поручает архиерей или настоятель и делать то, что предписывают каноны. Остальные функции священников косвенно можно выяснить из обязанностей приходских настоятелей.

Второй по своей значимости документ современной РПЦ, принятый на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. и озаглавленный как **«Основы социальной концепции РПЦ»**, содержит указание на некоторые обязанности священника, большая часть из которых относится ко всем священникам или к «священникам-специалистам», то есть таким, которым благословлено какое-то специальное церковное послушание (окормление военнослужащих, заключенных, служение учреждениях здравоохранения и тому подобное). Если исключить из «Основ...» обязанности священников-специалистов, многие из которых [обязанностей] последние должны по указаниям документа разделять с мирянами, то для всех вообще священников останутся лишь немногие (см. Таблицу).

Прочие ***основные документы РПЦ***, относящиеся к категории «основных» и опубликованные в соответствующем разделе портала Московской Патриархии, говорят почти исключительно к священниках-специалистах. В таблице можно увидеть подробно список предписываемых им активностей.

В качестве материала для выявления позиции церковной власти по вопросу об обязанностях священника в ситуации современной РПЦ мы взяли **ежегодные доклады Святейшего Патриарха Кирилла на собраниях духовенства епархии города Москвы**.

Внимательно изучив тексты докладов, мы выделили релевантные фрагменты и кодировали их глаголами в программе MaxQDA v.12[23].

В результате кодирования были выявлены около *восьмидесяти активностей*, выполнение которых предписывается священнику. Некоторые их них (в основном контролирующего или хозяйственного характера) касаются только руководителей приходов — настоятелей. В целом же, почти все активности, упоминаемые патриархом, касаются различных областей приходской жизни, предполагающих максимальное вовлечение мирян (социальная, молодежная работа, катехизация). Впрочем, при этом предстоятель Русской Церкви, желая описать *в общем* деятельность священника говорит, перечисляя именно традиционные функции:

...каждый священник должен понимать, что он в своей ежедневной литургической деятельности, в проповеди Евангелия Христова, в пастырском душепопечении противостоит разрушительным силам, использующим для утверждения своих идей весь арсенал средств современной цивилизации [Кирилл, 2012].

И упоминая между прочим «главное дело священника» также почти цитирует рассмотренные нами выше учебные пособия XIX века:

Главное дело священника, в котором его никто заменить не может, — это служение литурга, тайносовершителя, а также, хотя здесь у священника могут быть помощники, — учителя [Кирилл, 2013].

Таким образом, мы видим, что коренные функции священника авторы всех рассмотренных нами текстов представляют в целом *одинаково,* относя к ним священнослужение, учительство и душепопечение (общинное и индивидуальное) и, в ряде случаев, личную молитву священника о себе и своей пастве.

Однако, с течением времени содержание этих функций расширяется. Если в XIX веке под проповедью понималась проповедь с амвона и поучения на исповеди, то сегодня под проповедью и миссионерской активностью священника понимают также выступления в СМИ, борьбу за нравственность в обществе, работу со школьниками и все прочее, что можно включить в понятие «миссионерство» и «работа вне прихода». Такое расширение функций декларируется и высшей церковной властью.

Одновременно с этим традиционная проповедь и душепопечение как «само собой разумеющиеся» обязанности часто лишь упоминаются или даже не упоминаются

[23] Лицензия: MAST12-TEB2BD-vJmUQz-3EWTri-XXXXXX.

в церковных документах. Наиболее явно это фиксируется в «основных документах» РПЦ, которые упоминают о традиционных функциях священника лишь косвенно, как о том, за выполнением чего должен следить приходской настоятель.

Другой тенденцией, которую удается выявить по документам новейшего периода, оказывается расширение возможностей мирян в церковном служении. Активно поддержанная еще Поместным Собором 1917-18 гг. активность мирян в постсоветский период активно декларировалась и декларируется российской церковной властью как желательная. Это проявляется в том числе в *не*разделении обязанностей мирян и клириков в общецерковных документах. Чаще говорится о «священнослужителях», «клириках и мирянах» или даже максимально широко «Церковь… должна / взаимодействует / призвана / видит свою пастырскую задачу…». Священники здесь не выделяются как специфические акторы со специфическими задачами.

Итак, тексты русской традиции до середины XX века описывают священника как освятителя/учителя/управителя. Новейшие тексты — как *церковного специалиста*, в значительной части случаев, не дифференцируя его от «клира и мирян», «священнослужителей», «Церкви» и так далее. То есть, новейшие тексты говорят не о задачах священника, а о задачах Церкви, в которых участвуют священники. Образ и мера этого участия в текстах описаны крайне фрагментарно. Традиционная модель остается на периферии, традиционные функции священника никак не обсуждаются и иногда лишь упоминаются. Таким образом, традиционный священник как будто «ускользает» из реальности церковной жизни. В новейшую эпоху он почти не интересует церковную власть. Одним из подтверждений этого тезиса можно считать то, что в настоящее время в Русской Церкви приходские настоятели заполняют отчеты по количеству крещений или проведенных мероприятий, но никогда — вовлеченных в жизнь прихода людей. Индивидуальная работа священника с пасомыми оказывается скрыта под мощным пластом общественной деятельности и церковного менеджмента.

В пользу тезиса об ускользающем традиционном священнике свидетельствует также интересный факт — в РПЦ новейшего периода не возникло ни одного официального документа о служении и жизни пресвитеров. Можно описать эту ситуацию как переход (на уровне официальных документов) священника в состояние соцработника («специалиста»). Так ли это на самом деле в эмпирической данности современного российского Православия — задача для дальнейшего исследования.

ГОД И ТЕКСТ	ТРАДИЦИОННЫЙ СВЯЩЕННИК (SDR)	ГОД И ТЕКСТ	СВЯЩЕННИК-СПЕЦИАЛИСТ
Книга о должностях (1776)	**учить вере (догматам)** **учить закону (добрым делам)** **обличать ересь и неверие,** исправлять беззаконных, наставлять и утверждать «правоверных и честных», утешать и восставлять печальных и отчаявшихся. **молиться вообще** **молиться за прихожан, чтобы они смогли усвоить преподаваемое священником учение веры** **учить и в церкви и по домам** читать самому Писание читать книги по истории церковной и гражданской **крестить** **миропомазать** **исповедовать** **причащать** **венчать** **соборовать** **отпевать** ходить на поминки телесно поклоняться Богу молиться и благодарить Бога творить милостыню читать Писание принимать странников подавать помощь нуждающимся (особенно нищим и больным) заботиться о сиротах заступаться за вдов, обиженных ходатайствовать о невинных изучать догматическую и катехизическую литературу наставлять своих детей и супругу объяснять значение и символику таинств прихожанам молиться за себя молиться за других молиться за царя **молиться за всех людей в общем и в частности о разных скорбящих и обремененных** поститься в случае беды - организовать общее народное покаяние и молитву и самим выступить ходатаями за народ перед Богом призывать людей к молитве домашней и церковной следить за благолепием церковного богослужения готовиться к совершению Литургии **совершать Литургию**	**Устав РПЦ (2000)**	выполнение **богослужебных, пастырских и административных обязанностей** “согласно установлениям канонов и настоящего Устава”.
		ОСК (2000)	**проводить беседы перед Венчанием**, примирять желающих развестись, «проявлять чуткость», когда на исповеди становится известно священнику о готовящимся преступлении и сохраняя тайну исповеди сделать все возможное, чтобы преступление не было совершено, призывать совершивших аборт женщин к покаянию и исправлению, не отвергая их, с пастырской осмотрительностью советовать супругам, задающим вопросы, связанные с воздержанием от половых отношений, **пастырски опекать безнадежно больных и умирающих**, контактировать со всей аккуратностью со светскими СМИ и согласовывать свою позицию с позицией священноначалия, заручаться благословением епископа на контакты со СМИ. <u>Что касается функций священников-специалистов, то здесь мы можем увидеть сдедующие:</u> неукоснительно окормлять военнослужащих, заботясь об их нравственном состоянии, проповедовать честный и достойный образ жизни (особенно внимательно в отношении групп риска), участвовать в преодолении социальных причин преступности, заботясь о справедливом устроении государства и экономики, профессиональной и жизненной реализации каждого члена общества, принимать исповедь заключенных, “решительно предлагать” кающимся в совершенных правонарушениях отказаться от дальнейшей преступной деятельности, свидетельствовать о Христе среди работников здравоохранения, устраивать молитвенные помещения в исправительных учреждениях, вести пастрыские беседы, распространять духовную литературу, поддерживать личных контакт с заключенными, посещать непосредственные места их нахождения.

Амфитеатров (1851)	«распространять религию Христианскую» Молиться за людей, возвещать волю Божию, совершать таинства **Учить собственным примером нравственной и вообще христианской жизни** **Совершать Таинства и вообще богослужени** Совершать дела благочестия («наружные религиозные действия»). С благоговением почитать вещи священные, молиться за власти церковные, учить причт, Защищать причт от обид	**Прочие «Основные документы РПЦ» (2000-2016)**	послушание священноначалию и церковным канонам, совершение богослужений, произнесение проповедей, религиозно-нравственное воспитание членов прихода, пастырское сопровождение пар перед вступлением в церковный брак, заботу о семьях в критических ситуациях, пастырское попечение о больных и умирающих, развитие внутриприходской миссии, проведение покаянно-исповедальной беседы перед Крещением, а также попечение об общественной деятельности христиан и включение темы защиты окружающей среды в свою пастырскую работу.
Наумов (1853)	**Учение,** **освящение** (= посредническое служение: ходатайство и раздаяние даров благодати Божией), **душепастырство**	**Доклады Патриарха Кирилла (2009-2016)**	работать с «обществом» продвигать ОПК просвещать культурой содействовать оптимизации межнациональных и межрелигиозных отношений доносить до соотечественников «ясное видение картины миробытия» свидетельствовать об истине в медиапространстве помогать мигрантам адаптироваться заниматься помощью наркоманам бороться с абортами общаться с врачами учить активно участвовать в богослужении консультировать по телефону организовывать приходское консультирование духовно опекать массовые церковные мероприятия активно участвовать в деятельности воскресных школ организовывать деятельность воскресных школ ходить на пастырские семинары **душепопекать** **разговаривать с прихожанами** **исповедовать** разбираться в информационных процессах Организаторская работа финансово-хозяйственно руководить приходом проводить беседы с сотрудницами храма (НАСТ) проводить на приходах плановые мероприятия (НАСТ) развивать приходские сайты (НАСТ) отчитываться о своей деятельности (НАСТ) вразумлять сотрудников храма (НАСТ) материально обеспечивать своих клириков и сотрудников (НАСТ) отвечать за ассортимент литературы в церковной лавке (НАСТ) создавать общину создавать / созидать общину пить чай с прихожанами после Литургии в воскресный день вовлекать прихожан в решение приходских дел осуществлять или организовавать катехизацию приходящих к вере вовлекать семьи в приходскую жизнь искать лидеров быть лидером приходских дел
Храповицкий (1900) **Керн (1957)**	Отвергает систематический подход («служение священника не есть нечто разнородное»). Делает акцент на «пастырском настроении» и «сострадательной любви» как даре. Утешение грешнику», «**строитель Тайн**», **призван к проповеди усыновления**, к **собранию воедино расточенных чад Божьих**, **провозглашение благой вести о спасении**, преодоление зла в мире добром и любовью. Описание служения священника вполне укладывается в схему **«SDR».**		
Зайцев (1960)	**учение словом (в т.ч. проповедь), учение делом, тайнодействие и вообще богослужение, личная молитва, руководство приходом, духовничество, законоучительство.**		
Милов (1948)	**«нравственное руководство паствой, тайноводство и проповедничество»**		
Агриков (1960е)	три задачи истинного пастырства: **учить, соединять с Богом, руководить**		

ГОД И ТЕКСТ	ТРАДИЦИОННЫЙ СВЯЩЕННИК (SDR)	ГОД И ТЕКСТ	СВЯЩЕННИК-СПЕЦИАЛИСТ
			БОГОСЛУЖЕНИЕ **крестить** **отпевать** **служить панихиды** **причащать / возглавлять Евхаристию** **совершать богослужения** **организовать благолепное пение (НАСТ)** **произносить внятно богслужебные тексты** **благолепно служить** Попечение о семье и детях осуществлять предбрачную катехизацию отговаривать женщин от аборта помогать парам строить семейную жизнь спасать браки / отговаривать от разводов служить и совершать таинства в больнице (ОП) разбираться в социальных процессах работать с молодежью отвечать на вопросы молодежи работать с проблемной молодежью уделять внимание молодежным организациям привлекать молодежь к волонтерству проповедовать учить основам веры проповедовать Евангелие миссия СОЦРАБОТА заниматься тюремным служением заниматься церковной соц работой поддержка нуждающихся повышать свой уровень образования общаться со СМИ высказываться в СМИ искать деньги искать деньги на соцработу заниматься соцработой организовывать соц.работу заботиться об уровне богословского образования своих клириков (НАСТ) духовно-нравственно и «ценностно» просвещать дежурить в храмах в течение дня выявлять и готовить пастырски ориентированных юношей (НАСТ) воцерковлять людей восстанавливать/строить храм вносить деньги на епархиальные нужды

Источники и литература

1. *Тихон (Агриков), архим.* Пастырское богословие. Т. 1–3, б/д.
2. *Антоний (Амфитеатров), еп.* Пастырское богословие. Т. 1. Киев, 1851.
3. *Борисов А., свящ.* Побелевшие нивы. М., 1991.
4. *Кирилл (Гундяев), патр.* Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 20 декабря 2013 года. URL: http://www.patriarchia.ru/data/2013/12/20/1235399786/doklad%202103.doc (дата обращения: 23.09.2017).
5. *Кирилл (Гундяев), патр.* Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2010 г. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1346828.html (дата обращения: 23.09.2017).
6. *Кирилл (Гундяев), патр.* Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 28 декабря 2012 г. URL: http://www.patriarchia.ru/data/2013/09/05/1235679205/ES2012.doc (дата обращения: 23.09.2017).
7. *Кирилл (Гундяев), патр.* Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 года. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4366063.html (дата обращения: 22.09.2017).
8. *Константин (Зайцев), архим.* Пастырское богословие. Решма: Свет Православия, б. д.
9. *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб, 2012.
10. *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. Париж: Издательство журн. «Вечное», 1957. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/pravoslavnoe-pastyrskoe-sluzhenie/ (дата обращения: 23.09.2017)
11. *Георгий (Конисский), еп.* Парфений (Сопковский), еп. О должностях пресвитеров приходских. Сретенский монастырь, 2004.
12. *Лютько Е., чт.* «О должностях пресвитеров приходских» в контексте Синодальной эпохи». Доклад на семинаре исследовательского проекта «Священник в современном мире» 22 февраля 2016.
13. *Вениамин (Милов), еп.* Пастырское богословие с аскетикой. М: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002. URL: https://eparhia-saratov.ru/Content/Books/162/pastir.pdf (дата обращения: 23.09.2017).
14. Настольная книга священнослужителя. Пастырское богословие. Т. 8. Москва, 1988.
15. *Кирилл (Наумов), архим.* Пастырское богословие. СПб, 1853.
16. О задачах Церкви в области богословского образования. Определение Архиерейского собора 1994 г. URL: https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html
17. *Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в Российской духовной школе (XVIII — начало XX в.) // Вестник ПСТГУ, Богословие. Философия, вып. 1 25) (2009 г.): 25–43.
18. *Сухова Н. Ю.* Святитель Филарет (Дроздов) и духовно-академическое богословие XIX века: новации и традиция // Филаретовский Альманах, вып. 4 (2008 г.): 59–78.
19. *Сухова Н. Ю.* Церковные таинства в богословии и жизни архимандрита Киприана (Керна) // Филаретовский альманах, вып. 11 (2015 г.)
20. *Усольцев Д.* Рабочая программа дисциплины «Пастырское богословие». Саратов: Саратовская православная духовная семинария, 2016. URL: http://www.sarpds.ru/images/pdf/progs/prog-teologiya/b1.b.8.3-past-bogosl.pdf (дата обращения: 23.09.2017).
21. *Хондзинский П., прот.* Дар сострадательной любви. Пастырско-духовнический опыт митрополита Антония (Храповицкого). URL: http://priest.today/news/mitr_antonij_khrapovickij_ispoved (дата обращения: 23.09.2017).
22. *Хондзинский П., прот.* Приходское духовенство конца XIX — начала XX века в русской духовной традиции. 27 апрель 2016 г. URL: http://priest.today/news/hondzinskiy-prihodskoe-dukhovenstvo (дата обращения: 23.09.2017).
23. *Хондзинский П., прот.* Церковный быт и общинная жизнь (по трудам священномученика Сергия Мечева) // Cyrześcijaństwo wobec problemów współczesnego świata. Kraków, 2012. P. 111—118.
24. *Антоний (Храповицкий), еп.* Лекции по пастырскому богословию. Казань, 1900.

25. *Антоний (Храповицкий), еп.* Основные положения православного пастырства. Казань, 1896.

26. *Черный А. И., диак.* Богословие церковного служения и штатные должности для мирян в Католической Церкви Германии после Второго ватиканского собора // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5 (49). С. 26-40.

27. *Blowers, Paul M.* Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety. Oxford University Press, 2012. URL: doi:10.1093/acprof:oso/9780199660414.001.0001 (дата обращения: 23.09.2017).

28. *Dijk, Teun A. Van.* Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. SAGE, 2011.

29. *Farrell, Allan P., пер.* «The Jesuit Ratio Studiorum of 1599». Washington, D. C., 1970. URL: http://www.bc.edu/sites/libraries/ratio/ratio1599.pdf (дата обращения: 23.09.2017).

30. The Doctrine of the Russian Church: Being the Primer Or Spelling Book, the Shorter and Longer Catechisms, and a Treatise on the Duty of Parish Priests. London, 1845.

31. *Wodak, Ruth.* Disorders of discourse. Real language series. London: Longman, 1996. URL: http://www.research.lancs.ac.uk/portal/en/publications/disorders-of-discourse(46c466ac-8a36-4180-abf7-71ecbe2e4acc)/export.html (дата обращения: 23.09.2017).

Официальные документы Русской Православной Церкви

32. «Заявление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о жизни и проблемах коренных малочисленных народов», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1401214.html.

33. «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/220922.html.

34. «Концепция Русской Православной Церкви по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/3696047.html.

35. «Миссия тюремного служения Русской Православной Церкви и пенитенциарные учреждения», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2843078.html.

36. «О задачах Церкви в области богословского образования», б. д. https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html

37. «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1400907.html.

38. «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html.

39. «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html.

40. «О современной внешней миссии Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html.

41. «О хиротонии безбрачных лиц, не состоящих в монашестве», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1401235.html.

42. «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1909481.html.

43. «Об организации молодежной работы в Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1639899.html.

44. «Об участии Русской Православной Церкви в реабилитации наркозависимых», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2674661.html.

45. «Общественная деятельность православных христиан», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1400931.html.

46. «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html.

47. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html.

48. «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html.

49. «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/1401898.html.

50. «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125.html.

51. «Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2774805.html.

52. «Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107.html.

53. «Положение о канонических подразделениях Русской Православной Церкви, функционирующих на территории учреждений уголовно-исполнительной системы», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/3008963.html.

54. «Положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2775729.html.

55. «Положение о наградах Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html.

56. «Положение о составе Поместного Собора Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2777480.html.

57. «Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/428440.html.

58. «Положение об избрании Патриарха Московского и всея Руси», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/text/2777464.html.

59. «Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах». Просмотрено 24 август 2017 г. http://www.patriarchia.ru/db/text/1400896.html.

60. «Устав Русской Православной Церкви», б. д. http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/.

К. А. Бочко

ПРАВОСЛАВНОЕ ДОБРОВОЛЬЧЕСТВО КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВЕ

Актуальность исследования

Настоящий 2018 год в России объявлен годом добровольца. Этот факт свидетельствует о пристальном внимании к добровольческому движению со стороны государства и общества.

В ходе анализа публикаций статей на тему добровольчества, было выявлено, что ряд авторов рассматривают добровольчество как современный культурный феномен, как эффективный механизм решения социально-педагогических проблем и высшую форму благотворительности[1]. В тоже время было отмечено, что некоторые исследователи употребляют такие понятия как «Православное добровольчество» и «Православно-ориентированное добровольчество». Чаще всего оно употребляется при рассмотрении вопроса о церковной благотворительности. Авторы отмечают, что это явление достаточно молодое и недостаточно изучено. В тоже время существует серьезные разногласия, касающиеся сходств/отличия этого вида добровольчества от остальных[2].

Цели и задачи

Целью данного исследования стало выявление существования такого феномена как Православное добровольчество (в дальнейшем ПД), изучение его отличительных особенностей и социально-культурного потенциала. Исследование проводилось на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области в организациях, занимающихся благотворительной деятельности на основе православных ценностей.

Была выдвинута следующая гипотеза исследования. Существует явление ПД, отличительными особенностями которого являются мотивация и ответственное отношение к делу (высокое место добровольчества в системе жизненных ценностей). Это явление молодое, но опирается на христианские традиции милосердия в нашей стране (братства и сестричества, общины милосердия). Также было сделано предположение, что ПД связано с миссионерской деятельностью, а его участники являются активными христианами, живущими церковной жизнью.

Инструментарий

Был использован метод интернет-опроса, участникам предлагалось заполнить электронную форму опроса. Из групп в социальных сетях, связанных с православным

Константин Александрович Бочко — РГПУ им. Герцена, магистратура.

[1] *Тарасова Н. В.* Добровольчество — социально — психологический феномен развития российского общества// Добровольчество в современном мире: нравственный идеал нашего времени: сборник научных статей I-й международной студенческой научно-практической конференции, 26 — 28 октября 2016 г. — Курск.: ЗАО «Университетская книга», 2016. — С. 182-185.

[2] *Павлова В. А.* Православно-ориентированная добровольческая деятельность, как ступень восхождения к милосердному служению// Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы научно-практической конференции, 23-25 ноября 2017 г. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 197 — 203.

добровольческим движением, была сделана стихийная выборка людей, которым были отправлены приглашения на участие в опросе. Были сделаны выборки из таких групп как: БФ «Православная Детская миссия», фонд св. Дмитрия Солунского, Епархиальной молодёжной добровольческой службы, ассоциация Покров, БФ «Вера и Надежда», фонд св. блж. Матроны Московской и пр. Общее количество респондентов: 103 человека. Первая часть опроса выявила социальный состав (пол, возраст, вид деятельности, опыт, профессиональная принадлежность, частота деятельности и т. д.) добровольцев. Вторая часть затрагивала содержательную и мотивационную сферы деятельности, место ПД в системе смысложизненных ценностей. Часть вопросов носила жёсткий регламент ответа (предлагалось выбрать только один из нескольких), другая часть вопросов позволяла выбрать несколько вариантов ответа, некоторые вопросы давали возможность выразить ответ в свободной форме.

Результаты исследования

Возрастной состав респондентов: 39 % — 30-40 лет; 36 % — 20-30 лет; 15 % — 40-50 лет; остальные — до 20 лет и свыше 50 лет. Мужчины — 22 %, женщины — 78 %.

По вопросу принадлежности добровольческой организации, частоты и продолжительности деятельности были получены следующие результаты, представленные на рис. 1.

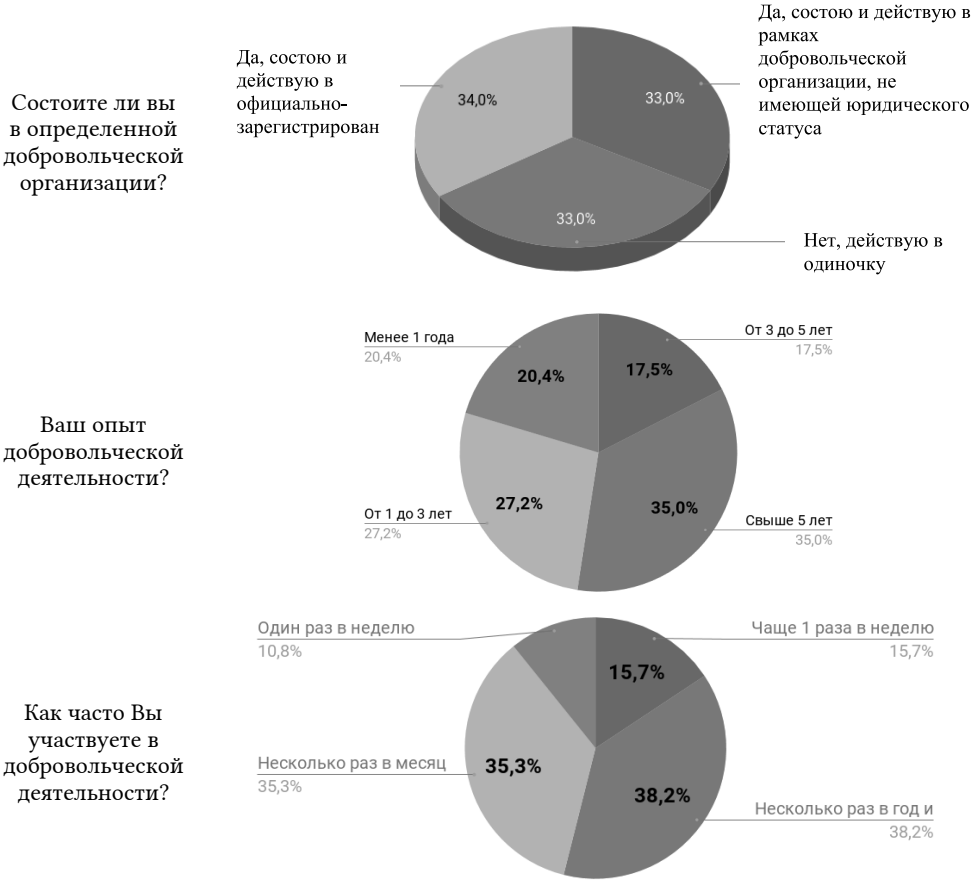

Рис. 1 — Портрет добровольчества

Эти данные свидетельствуют о крайне неоднородном составе участников добровольческого движения. Около 35 % имеют опыт добровольческой деятельности свыше 5 лет, что свидетельствует о стабильности явления. Около 38 % респондентов участвуют в добровольчестве лишь несколько раз в год, но в тоже время для большинства респондентов её частота участия значительно выше. Это также свидетельствуют о стабильности наблюдаемого явления.

Профессиональный состав довольно разносторонний. Всего указано около 20 различных сфер деятельности. Можно выделить такие области как: наука, образование, педагогика — около 25 %; студенчество — 14 %; производство — 10 %.

Треть респондентов связана с помощью детям-сиротам; 21-27 % — с культурой образованием, физическим трудом, организацией общегородских и церковных мероприятий, сбором средств и информационной поддержкой; 10-15% — с помощью инвалидам, бездомным, пожилым людям и экологическим направлением; 5-7 % — с защитой материнства (антиабортная деятельность), больничным служением, спортом и прочими видами добровольчества.

Около 75 % опрашиваемых ответили утвердительно на вопрос о существовании православного добровольчества как особого явления; 20 % затруднились с ответом; 5 % — отрицательно. Около 80 % респондентов заметили сходство добровольчества с традиционными видами оказания помощи в православной культуре. Исследование не установило прямой связи добровольчества с миссионерской деятельностью, лишь 29 % опрашиваемых согласилось с тем, что добровольцы должны вести активную миссионерскую деятельность. В то время как 70 % заявило, что это необходимо делать лишь в том случае, если интересуются те, с кем связана добровольческая деятельность (кому оказывается помощь).

Отличительные особенности православного добровольца, по мнению респондентов, представлены на рис. 2.

Рис. 2 — Характерные отличия православного добровольца

Таким образом, можно отметить, что мотивация, духовное благословение (руководство), отношение к делу являются наиболее важными отличиями в глазах респондента, что подтверждается и теоретическими исследованиями[3]. Содержание и сфера деятельности являются второстепенными. Около 10 % дали ответ «Ничем», и ещё 10 % затруднились с ответом.

[3] *Павлова В. А.* Православно-ориентированная добровольческая деятельность, как ступень восхождения к милосердному служению// Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы научно-практической конференции, 23-25 ноября 2017 г. — СПб.: РХГА, 2017. — С. 197 — 203.

Изучая мотивы православных добровольцев, мы воспользовались классификацией Е. С. Азаровой[4], которая разделила мотивы добровольцев на:

1) компенсаторные (1.1 — улучшение самочувствия; 1.2 — преодоление одиночества);
2) мотивы выгоды (2.1 — приобретение знаний, умений, навыков; 2.2 — проба себя в жизненном пути/профессиональная ориентация; 2.3 — общественное призвание);
3) мотивы личностного роста (3.1 — самореализация; 3.2 –самосовершенствование);
4) идеалистические мотивы (4.1 — помощь нуждающимся людям; 4.2 — христианский долг; 4.3 — решение определенной проблемы);
5) мотивы расширения социальных контактов (5.1 — получение новых связей / установление контактов с интересными людьми; 5.2 — возможность интересного времяпровождения).

Результаты приведены на рис 3. Так, больше всего для православных добровольцев характерны идеалистические мотивы, а менее всего — компенсаторные. Остальные группы мотивов находятся примерно на одном уровне. Это может объясняться возрастными отличиями респондентов. С. В Михайлова отмечает, что у молодых людей высока мотивация пробы себя, у людей среднего возраста — самореализации, у старшего — заботы и сострадания[5]. Эти данные согласуются с результатами исследования мотивационного профиля православных добровольцев[6].

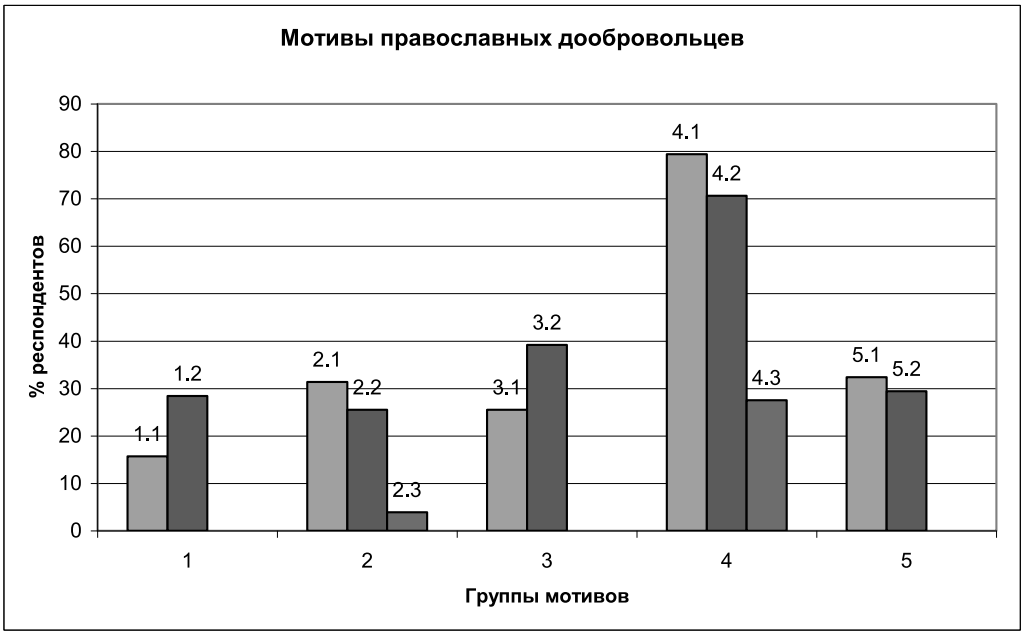

Рис 3. — Мотивация православных добровольцев

[4] *Азарова Е. С.* Психологические детерминанты и эффекты добровольческой деятельности: дис. … канд. психол. наук: 19.00.01. Хабаровск, 2008. 192 с.

[5] *Косова У. П.* Мотивация волонтерской деятельности// Вестник КРАУНЦ. Серия «Гуманитарные науки. №2 (20) 2012. – С. 119-124.

[6] *Новикова Г. В.* Социально-психологические технологии формирования социальной активности молодежи в добровольческой деятельности: Автореф. дис. канд. психол. наук. – Москва, 2013. – 19 с.

Также немаловажной частью исследования стал вопрос жертвенности. Формулировка вопроса «чем можно пожертвовать ради добровольческой деятельности» выбрана для того, чтобы определить место добровольчества в системе жизненных ценностей. Для светского подхода к добровольчеству понятие жертвенность может вызывать непонимание и негодование. Приведём отзыв одного из респондентов Юлии С.: «Мне очень не хватает пункта, что ничем из перечисленного нельзя жертвовать, волонтёр должен быть уравновешенным, гармоничным, и волонтёрство — это то, что вытекает из этой его гармонизации...Мною слово «жертвовать» воспринимается как отказ от чего-то. А я считаю, что тут не нужно, даже не стоит отказываться от перечисленного». Для православных добровольцев этой проблемы не существует, так как система ценностей имеет строго иерархичный характер с возможностью отдать предпочтение вышестоящей ценности, отказавшись от нижестоящей при возникновении ситуации выбора. И понятие жертвенность занимает подобающее место в системе добровольческой деятельности, но остается существенным вопрос о границах жертвенности. Так в опросе были предложены некоторые жизненные ценности и предложено отметить те из них, которыми можно пожертвовать ради добровольческой деятельности и те, которыми нельзя. Диаграмма результатов на рис. 4.

Так, на наш взгляд, отчётливо видны 3 области. 1 область — то чем можно пожертвовать ради добровольческой деятельности (личные финансовые средства, досуг/хобби, отпуск/выходные, комфорт); 2 область — область неоднозначности (социальные контакты/связи, профессиональная деятельность/карьера/обучение, участие в богослужениях); 3 область — предельная для добровольцев — то чем пожертвовать нельзя (здоровье, семейные интересы, моральные правила принципы, личная вера/мировоззрение). Наиболее интересна 2 область — лишь половина респондентов смогла чётко определить свою позицию, вторая половина просто пропустила пункт из этой области. Также не наблюдается и сильного разрыва между ответами «можно пожертвовать» и «нельзя». Можно предположить, что эти точки являются либо наиболее болезненными для православных добровольцев, либо на опыте ещё не пришлось сталкиваться с необходимостью выбирать между осуществлением добровольческой деятельности и пунктами из этой области.

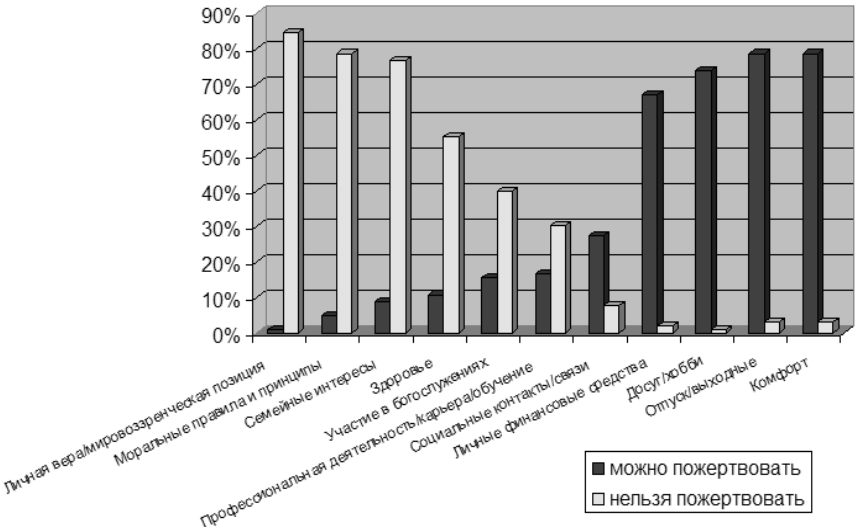

Рис. 4 — Место добровольчества в системе жизненных ценностей

Весьма существенным вопросом анкеты стал вопрос о том, как добровольчество отразилось в жизни респондентов. Диаграмма распределения ответов представлена на рис. 5.

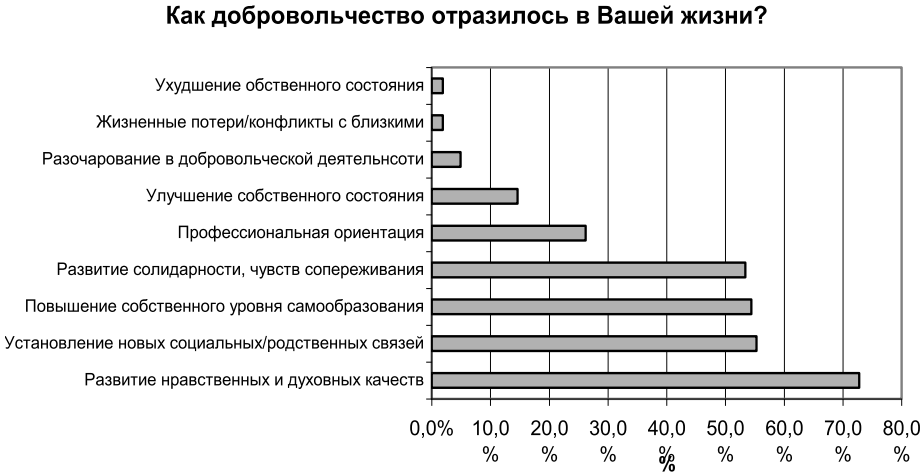

Рис. 5 — Добровольчество в жизни респондентов

В целом можно констатировать, что добровольчество занимает положительное значение в жизни респондентов. Развитие в себе нравственных и духовных качеств отметили большинство респондентов. Существенными оказались позиции установления новых социальных связей и приобретение новых знаний, умений, навыков, что свидетельствует в пользу эффективности добровольчества, как социального института.

Вопрос о трудностях, с которыми пришлось сталкиваться добровольцев, нашёл отражение на рис. 6.

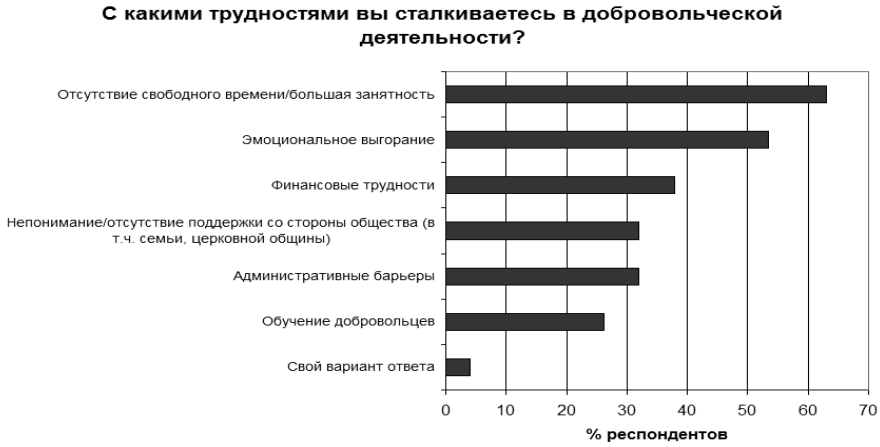

Рис. 6 — Трудности и проблемы добровольцев

Основные трудности — отсутствие свободного времени и эмоциональное выгорание отметили свыше половины участников опроса. Вопрос эмоционального и психологического выгорания достаточно хорошо освящен и изучен в исследованиях ученых, в том числе и в среде православных добровольцев. Как показал опрос, он стоит достаточно болезненно и актуально.

Выводы

В чём феномен ПД? Опираясь на данные исследования, можно охарактеризовать его следующим образом. Феномен в том, что люди из разных категорий населений, разных возрастов, движимые идеями христианского милосердия и помощи ближним объединяются вокруг общего дела. Что примечательно, эти объединения проходят во время, когда наблюдается рост потребительских отношений в обществе, и даже духовная сфера подвержена влиянию таких тенденций[7]. Добровольческая деятельность не всегда связаны с конкретной организационной формой, но обладает определенной степенью устойчивости и потенциалом. Она создает дополнительные связи внутри церковных общин, выполняет коммуникативную функцию, служит механизмом реализации и трансляции ценностей милосердия и сострадания в христианской культуре. Православные добровольцы чётко понимают свои отличия от волонтёров, не связанных с религиозными факторами, которые проявляются в мотивации и духовной направленности. Но в тоже время данный феномен не может быть вынесен за рамки волонтёрского движения, признан инаковым по природе. Можно указать, что ПД выполняет те же социально-культурные функции, как и в целом волонтёрское движение, но с бóльшим акцентированием на духовно-нравственном компоненте, имеет сходные трудности и проблемы. Исследование выявило чёткие ограничительные рамки, характерные для большинства добровольцев. Проанализировав их, можно констатировать, что ПД это занятие свободного времени, говорить о том, что оно приобретает одно из центральных и смыслообразующих мест в системе ценностей человека, не приходится.

Данное исследование будет полезно как самим добровольцам, так и лицам, занимающимся планированием и организацией добровольческой деятельности. Исследование поможет взглянуть на ПД объективным и трезвенным взглядом, оценить его уровень и потенциал как социально-культурного феномена.

Источники и литература

1. *Азарова Е. С.* Психологические детерминанты и эффекты добровольческой деятельности: дис. … канд. психол. наук: 19.00.01. Хабаровск, 2008. 192 с.
2. *Козлова А. Г., Роботова А. С.* Проблемы воспитания молодого поколения в эпоху информационного общества. В двух томах. Том 1. — СПб.: ООО «АСТЕРИОН», 2010. — 472 с.
3. *Косова У. П.* Мотивация волонтерской деятельности // Вестник КРАУНЦ. Серия «Гуманитарные науки. №2 (20) 2012. — С. 119-124.
4. *Новикова Г. В.* Социально-психологические технологии формирования социальной активности молодежи в добровольческой деятельности: Автореф. дис. канд. психол. наук. – Москва, 2013. – 19 с.
5. *Павлова В. А.* Православно-ориентированная добровольческая деятельность, как ступень восхождения к милосердному служению // Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы: материалы научно-практической конференции, 23-25 ноября 2017 г. – СПб.: РХГА, 2017. – С.197 – 203.
6. *Тарасова Н. В.* Добровольчество — социально-психологический феномен развития российского общества // Добровольчество в современном мире: нравственный идеал нашего времени: сборник научных статей I-й международной студенческой научно-практической конференции, 26–28 октября 2016 г. — Курск.: ЗАО «Университетская книга», 2016. — С. 182-185.

[7] *Козлова А.Г., Роботова А.С.* Проблемы воспитания молодого поколения в эпоху информационного общества. В двух томах. Том 1. — СПб.: ООО «АСТЕРИОН», 2010. — 472 с.

Н. В. Волошин

ВКЛАД ВЫПУСКНИКА СПБДА ПРОТОИЕРЕЯ ИОАННА СКВОРЦОВА В ОСНОВАНИЕ РУССКОЙ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА

«Benignius leges interpretandae sunt,
quo voluntas earum conservetur».
Celsus[1]

Первая половина XIX века характеризуется значительным различием в уровне развития науки канонического права на Западе и в России. Учитывая, что в Европе к данному историческому периоду эта наука уже прошла свою эволюцию вплоть до издания крупных кодификационных работ в Оксфорде и Риме, то в Российской империи до конца XVIII века, церковное законоведение сводилось лишь к применению Кормчей книги в практических целях[2]. И только благодаря изданию в 1776 роду митрополитом Платоном (Левшиным) инструкции по преподаванию данной учебной дисциплины в Московской духовной академии и дальнейшей верификации этого документа Святейшим Синодом, был дан первый толчок к формированию методологической базы исследовательской работы в этой научной отрасли[3].

Основной проблемой, с которой сталкивались русские преподаватели церковного права в данный период, было отсутствие качественных учебных пособий с наличием глубокого герменевтического анализа существующих источников канонического права с целью выделения в церковной правовой системе отдельных институтов и канонических норм, которые им соответствуют. Нерешённым также оставался вопрос определения предметной принадлежности новой учебной дисциплины. Если, согласно программе систематического изложения церковного права, составленной для духовных учебных заведений в 1814 году, наука признавалась богословской, то в соответствии с Университетским Уставом 1835 года, она уже должна была по умолчанию носить и юридический характер. Устав регламентировал обязательство по введению церковного законоведения в программы юридических факультетов светских учебных заведений[4].

Чтение лекций по указанной дисциплине возлагалось на профессоров богословия и было обязательно только для студентов — юристов православного вероисповедания[5]. Однако, согласно мнению выдающегося канониста А. С. Павлова, в светском учебном процессе данная наука оставалась лишь «приёмышем», так как её преподавали и слушали только по требованию устава, без ясного сознания цели, для которой она преподавалась[6]. В таких условиях глобального реформирования

Николай Владимирович Волошин — Киевский Национальный Университет, бакалавриат, 4 курс.

[1] «Более благоприятно законы будут истолкованы теми, кто сохраняет их волю» (Цельс).

[2] *Бердников И. С.* Каноника. — Православная богословская энциклопедия. Т. 8, стлб. 421. Издание Петроград. Приложение к духовному журналу «Странник» за 1907 г.

[3] *Цыпин В., прот.* Каноническое право. — 2 изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — С. 87-88.

[4] Уставы Московского университета, 1755—2005: [сборник] / [авт.-сост. Гена Е. И.]. — М.: Империум Пресс, 2005. — 479 с. См. Университетский Устав от 26 июля 1835 г. Глава II, п. 14.

[5] *Смыкалин А. С.* Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.). Учебное пособие; ООО «Проспект». — С. 13.

[6] *Павлов А. С.* Курс церковного права: Собственная типография Троице — Сергиевой Лавры, 1902. — С. 28.

образовательной системы, в научном сообществе появляется новая личность, на которую была возложена непростая задача — быть первопроходцем на целине преподавания церковного права студентам — юристам. Этой личностью стал профессор богословия протоиерей Иоанн Скворцов.

Изначально научно-исследовательская деятельность Ивана Михайловича Скворцова была отдалена от изучения каких–либо канонических, и тем более — юридических вопросов. Окончив обучение в Санкт — Петербургской духовной академии, за курсовое сочинение под названием «О составе человека», Иван Скворцов получил научную степень магистра богословия[7]. Один из приемников учёного на ниве богословской науки протоиерей Назарий Фаворов отмечал, что «его (Скворцова — авт.) можно назвать христианином — философом в том же смысле, в каком название это приложимо и прилагалось к некоторым древним учителям Церкви»[8].

По окончании академии первым воспитанником, он был назначен профессором философии, математики и физики в Киевскую семинарию. В 1820 году он был рукоположен во священника, и уже в следующем году был возведён в сан протоиерея. В 1824 г. он был произведен в ординарного профессора, а в 1833 г. за представленные сочинения по библеистике и философии был удостоен учёной степени доктора богословия[9].

Переломным событием в жизни учёного стало его назначение в 1834 году в Киевский университет Святого Владимира на должность профессора богословия, где на него возлагалось чтение лекций по дисциплине «Церковное законоведение» студентам юридического факультета. Имея доселе только базовые знания по данному предмету, полученные в духовной академии, протоиерей Иоанн Скворцов, со свойственным ему трудолюбием, активно берётся за его последовательное изучение. Плодом этой работы стало издание первого в Российской империи учебного пособия по каноническому праву под названием «Записки по церковному законоведению».

Отличительной чертой всех изданий учебника является отсутствие упоминания имени автора данной работы. Такая «анонимность» характерна отцу Иоанну Скворцову, учитывая наличие опубликованных им раннее трудов, которые также не имеют указания его авторства. Доказательством того, что «Записки» были составлены именно Скворцовым являются сведения из переписки учёного с архиепископом Херсонским Иннокентием (Борисовым). В письмах за 1847 — 48 гг. содержатся комментарии автора к этой научной работе и процессу её публикации[10]. Следует упомянуть, что первое издание «Записок» состоялось в 1848 году, после полуторагодовой цензуры, осуществляемой Св. Синодом.

Рассматривая структуру данной научной работы, следует отметить, что учебник содержит две основные части. Первая из них, именуемая «Введение» представляет собой авторскую характеристику предмета церковного законоведения, обзорный анализ древнеримских и русских источников канонического права, а также — первое достаточно полноценное методическое пособие по работе над этими источниками для юристов. В данном пособии содержится ряд практических рекомендаций автора, основанных не только на его оценке церковных правовых источников, но и на концептуальных положениях общей теории права, что особенно ценно для светского специалиста в области юриспруденции. По мнению отца Иоанна Скворцова, для более систематического изучения данной дисциплины, необходимо в процессе исследования

---

[7] Русский биографический словарь А. А. Половцева. Скворцов, Иоанн Михайлович. — т. 18 (1904): Сабанеев — Смыслов, с. 546—551.

[8] *Фаворов Н., прот.* «Биография протоиерея И. М. Скворцова» в «Биографическом Словаре профессоров и преподавателей Университета Св. Владимира», Киев, 1884 г.

[9] Русский биографический словарь А. А. Половцева. с. 546—551.

[10] *Скворцов И. М.* Сочинения: в 2 томах. Т. 1 / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. — Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. — (Серия «Антология украинской мысли»). См. «Письма протоиерея И. М. Скворцова к преосв. Иннокентию, архиеп. Херсонскому»: XLVIII, LV, LVI;

канонических источников «наблюдать правила общей юридической критики и герменевтики»[11]. Так, в процессе изложения методики практической работы в данном направлении, он ведёт речь о таких современных для нас аспектах правореализации как:

• ***толкование норм права***. По мнению автора, при таком толковании необходимо руководствоваться как «буквой», так и «волей» закона, чтобы сделать правоприменение «душеполезным»[12];

• ***коллизия правовых норм***. Автор частично отвергает классический принцип правоприменения «более поздний закон отменяет более ранний» в плоскости реализации канонических правил при решении правовых коллизий. Он указывает на то, что при конфликте норм, приоритет следует отдавать правилам, изложенным в Слове Божием, древних апостольских уставах и обычаях[13].

• ***аналогия закона и аналогия права***. Учёный допускает применение в рамках церковной правореализации аналогии закона, если общая норма предполагает её использование в частных случаях, но в то же время — запрещает имплементацию казуальных норм в общий закон. Говоря об аналогии права, он отмечает, что «в случае недостатка закона предписывается руководствоваться обычаем давним, если только он введён не противно порядку и закону»[14]. Учитывая возможность возникновения ситуации, когда правоприменитель не сможет найти необходимую норму ни в каноне, ни в обычае, автор рекомендует в таких случаях «прибегать к законам церковно — гражданским отечественным, а потом уже к тем, какие приняты издревле от империи Греческой (т. е. — помещённым в Кормчей книге)»[15].

Примечательно, что вышеуказанные принципы в большинстве своём взяты учёным из источника римского частного права — Дигест Юстиниана[16], что подтверждает применимость теоретических основ нынешней светской юриспруденции в сфере церковных правоотношений.

Вторая часть «Записок» посвящена характеристике отдельных институтов церковного законоведения. Критикуя принцип институционального деления правовых норм на категории «о лицах», «о вещах», и «о действиях», заимствованный западными канонистами из римского права, отец Иоанн Скворцов предлагает собственную двухчастную классификацию таких институтов, каждая часть которой имеет свои отделения. Так, первая часть, именуемая «Состав и благоустройство Церкви»[17], содержит отделения, посвящённые описанию юридических свойств церковной власти, а также включает предписания о церковной иерархии и статусе духовенства. Заключительное отделение этой части посвящено имущественному статусу Церкви. Вторая часть имеет название «Круг и образ действий Церкви»[18] и включает в себя отделения, посвящённые церковному учению, богослужению, священнодействиям, церковному судопроизводству и внешним связям Церкви с иноверцами.

Очевидно, что такое деление более целостно характеризует устройство церковной жизни, хотя и является несовершенным ввиду неполного разграничения автором всех существующих церковных институтов. Общими недостатками данной работы являются отсутствие расширенной научной аргументации по каждому церковному институту и наличие большого количества постраничных сносок, что усложняет визуальное восприятие текста. В соответствии с названием труда, в «Записках»

---

[11] Записки по церковному законоведению / Скворцов И. М. — 1 изд. — Киев: Унив. тип., 1848. — С. 8.

[12] *Скворцов И. М.* Указ. соч. С. 9.

[13] Там же.

[14] *Скворцов И. М.* Указ. соч. С. 9.

[15] *Скворцов И. М.* Указ. соч. С. 10.

[16] См. Дигесты Юстиниана. Тит. 1: 4;12;32. — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.digestaiust.narod.ru/. Дата обращения: 26.02.2018.

[17] Записки по церковному законоведению / Скворцов И. М. — 1 изд. — Киев: Унив. тип., 1848. — С. 12-13.

[18] *Скворцов И. М.* Указ соч. С. 12-13.

содержится лишь краткое описание общих сведений о церковных правоотношениях с отсылкой на их каноническое урегулирование. Таким образом, вне поля зрения учёного осталась характеристика источников канонического права в их исторической ретроспективе. В определённой мере, это можно считать оправданным, так как данный учебный курс составлялся для светских студентов и его целью служило приближение тематического изложения к практическим потребностям юристов.

Главными достоинствами этой монографической работы является её структурированность и доступность для понимания специалистом в области юриспруденции, ставящего своей целью грамотно оперировать категориями церковного законоведения. Для этого, отец Иоанн Скворцов, излагая свой курс, впервые идёт на необычный эксперимент, включив в него, наряду со ссылками на канонические нормы, отсылки на государственное законодательство. Так, практически к каждому институту церковного права он находит соответствующие предписания в Своде Законов Российской империи, Духовном Регламенте, а также — в различных Уложениях и Уставах. Таким образом, учёный частично выделяет церковное законоведение из системы богословской науки и переносит его на плоскость светской юриспруденции.

Учитывая указания цензуры на несовершенство первой редакции «Записок», в скором времени возникла острая необходимость в переиздании данной работы. В одном из писем к архиепископу Херсонскому Иннокентию (Борисову), который также был одним из цензоров учебника, отец Иоанн обещает «получше всмотреться в предмет, и <…> придать книге вид более совершенный»[19].

Второе издание монографии состоялось в 1857 году, за ним последовало третье в 1861-м и заключительное, четвёртое — в 1871 году. Рассматривая генезис данного учебного пособия, следует указать на различия между первым и последним изданием ввиду сокращения общего объёма работы почти на 40 страниц. Из-за такого сокращения автором внесены следующие значимые изменения:

• из вступительной части были изъяты методические рекомендации по работе с церковными правовыми источниками. Также, из текста было исключены разъяснения некоторых научно — богословских и евангельских аспектов канонического права;

• был значительно сужен объём изложения основ церковно — государственных отношений до одного подраздела, в котором рассматриваются преимущества таких отношений для Церкви20. Последние редакции «Записок» не содержат имеющихся ранее подразделов, посвящённых описанию взаимодействия государственного и церковного законодательства, употребления в церковной деятельности государственных средств, а также — описанию христианского облика императора. Отсутствует в поздних редакциях учебника и оценка автором ключевых моделей государственно — церковных отношений. Видимо, отец Иоанн внёс эти изменения по указанию цензуры Св. Синода, так как до этого он категорично заявлял о нежелании осуществления такого «труда <…>, неполезного для Церкви»21;

• в системе церковного законоведения во всех изданиях «Записок» автор уделяет наибольшее внимание вопросам брачного права. Ещё в первом издании он создаёт своеобразный «практикум» для священнослужителей и юристов в виде таблицы степеней и видов родства. Ввиду своего стилистического несовершенства, уже в 1864 г. данный «практикум» был выпущен отдельной книгой, которая содержит в себе более подробные разъяснения допустимых и недопустимых для совершения брака

[19] *Скворцов И. М.* Сочинения: в 2 томах. Т. 1 / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. — Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. — (Серия «Антология украинской мысли»). См. «Письма протоиерея И. М. Скворцова к преосв. Иннокентию, архиеп. Херсонскому». — С. 299.

[20] Записки по церковному законоведению / Скворцов И. М. — 4 изд., испр. — Киев: Унив. тип., 1871. — С. 18-19.

[21] Письма протоиерея И. М. Скворцова к Иннокентию, Архиепископу Херсонскому. Сообщ. Н. И. Барсов — Труды КДА. — 1886. — Т. 2. — С. 314.

родственных связей. В последних изданиях «Записок» это учебное пособие приняло вид приложения в виде структурированного сложного плана[22].

Подводя итог вышеуказанному и анализируя вклад протоиерея Иоанна Скворцова в основание русской научной школы канонического права, следует прийти к выводу, что с изданием его «Записок по церковному законоведению» данная дисциплина стала интересной не только духовенству, но и светским лицам. Примечательно, что уже с 1863 г. на юридических факультетах учреждается отдельная кафедра церковного права, что вызвало необходимость наличия квалифицированных преподавателей этого предмета, имеющих юридическое образование[23].

Благодаря имеющемуся таланту и энциклопедическим знаниям, отец Иоанн Скворцов смог составить учебное пособие, в котором впервые были очерчены базовые институты церковного права, по каждому из которых был проведён глубокий анализ государственного и церковного законодательства. Наряду с этим, данный учебник отличается простотой изложения, доступностью для светского юриста и незатеоретизированностью авторского стиля. Несмотря на то, что рассматриваемое пособие составлялось для эпохи царской России, многие из его положений остаются актуальными до сегодняшнего дня.

Имя протоиерея Иоанна Скворцова не осталось незамеченным современниками и последователями учёного. В знаменитой переписке священника со святителем Иннокентием Херсонским, последний назвал этот труд «изрядною книжицей»[24]. Оценивая выход в свет первого учебника по церковному праву авторства отца Иоанна, выдающийся профессор — канонист А. С. Павлов замечает, что «этим фактом только и ознаменовалось на первый раз перенесение нашей науки из духовных академий в университеты»[25]. Оппозиционных взглядов на счёт научной значимости данного труда придерживаются учёные И. С. Бердников[26] и протоиерей Владислав Цыпин[27], относя эту работу к значимым, но лишь — компилятивным изданиям, пригодным для получения справочной информации.

В любом случае, примечательным остаётся факт того, что именно выпускник Санкт — Петербургской духовной академии, профессор Киевской духовной академии и Киевского университета Св. Владимира протоиерей Иоанн Скворцов стал автором первого русского учебника по предмету «Церковное законоведение», открыв тем самым путь для дальнейших юридических и богословских исследований в данной отрасли науки.

Источники и литература

1. *Бердников И. С.* Каноника. — Православная богословская энциклопедия. Т. 8, стлб. 421. Изд.: Петроград. Приложение к духовному журналу «Странник» за 1907 г.
2. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. — 2 изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — 864 с.
3. Уставы Московского университета, 1755—2005: [сборник] / [авт.-сост. Гена Е. И.]. — М.: Империум Пресс, 2005. — 479 с.
4. *Смыкалин А. С.* Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.). Учебное пособие; ООО «Проспект». — 358 с.

[22] Записки по церковному законоведению / Скворцов И. М. — 4 изд., испр. — Киев: Унив. тип., 1871. — С. 225-235.

[23] *Смыкалин А. С.* Указ. соч. С. 13.

[24] *Рычагова О. Е.* Развитие науки церковного права в XIX — начале XX века в России // Вестник Омского университета. Юридические науки, 2002. № 2. С. 96-99.

[25] *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 28.

[26] *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви — Изд. 2. — Типолитография Казанского императорского университета, 1903. — С. 17.

[27] *Цыпин В.* Указ. соч. С. 88.

5. *Павлов А. С.* Курс церковного права: Изд.: Собственная типография Троице — Сергиевой Лавры, 1902. — 546 с.

6. Русский биографический словарь А. А. Половцева. Скворцов, Иоанн Михайлович. — т. 18 (1904): Сабанеев — Смыслов, с. 546—551.

7. *Фаворов Н., прот.* «Биография протоиерея И. М. Скворцова» в «Биографическом Словаре профессоров и преподавателей Университета Св. Владимира», Киев, 1884 г.

8. *Скворцов И. М., прот.* Сочинения: в 2 томах. Т. 1 / ред. Мозговая Н. Г., Волков А. Г. — Киев: НПУ им. М. П. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. — 340 с. — (Серия «Антология украинской мысли»).

9. *Скворцов И. М., прот.* Записки по церковному законоведению — 1 изд. — Киев: Унив. тип., 1848. — 266 с.

10. Дигесты Юстиниана. Титул I «О справедливости и праве» — [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.digestaiust.narod.ru/.

11. *Скворцов И. М., прот.* Записки по церковному законоведению — 4 изд., испр. — Киев: Унив. тип., 1871. — 235 с.

12. Письма протоиерея И. М. Скворцова к Иннокентию, Архиепископу Херсонскому. Сообщ. Н. И. Барсов — Труды КДА. — 1886. — Т. 2. — С. 314.

13. *Рычагова О. Е.* Развитие науки церковного права в XIX — начале XX века в России // Вестник Омского университета. Юридические науки, 2002. № 2. С. 96-99.

14. *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви — Изд. 2. — Типолитография Казанского императорского университета, 1903. — 324 с.

С. Ю. Воропай

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ДЕЛЕ ПРИЗРЕНИЯ О НЕЗРЯЧИХ (конец X — начало XX вв.)

На протяжении истории церковно-государственных отношений в России периода кон. X — нач. XX вв. за Церковью были закреплены обязательства призрения о немощных, убогих, обездоленных и калеках. Само отношение этой категории паствы к «церковным людям» говорит само за себя. Впервые это закрепление устанавливает Владимир I. В Уставе Владимира Святославовича, определявшего положение церкви на Руси, закрепляло за ней много чисто земных забот. В том числе и особое попечение о «церковных» или «богадельных людях», в число которых входили странники, нищие слепые, вообще неспособные к работе. Как отмечает В. О. Ключевский: «Разумеется, в ведомстве Церкви состояли и те духовные и благотворительные учреждения, в которых находили убежище церковные люди: монастыри, больницы, страннопри-имные дома, богадельни».[1]

Воздвижение в Киеве Десятинной церкви и последующее финансирование церковных нужд из княжеской казны, заложило основу развития института призрения Церкви о нуждающихся.

Заложенная Владимиром традиция, находит поддержку и у его потомков. В завещании Владимира Мономаха своим детям есть прямое указание сыновьям: «Всего паче убогих не забывайте, поскольку вам возможно по силе своей кормите, снабдите сироту».[2]

В исторической хронике сохранились упоминания о князьях-благотворителях, проявлявших милосердие к сиротам и страждущим. Среди них Черниговский князь Всеволода I, Великий князь Киевский Мстислав Владимировича, новгородский князь Всеволод Мстиславович.

Одним из крупнейших духовно-просветительских центров периода Древней Руси была Киево-Печерская обитель. При обители, в XI вв., по инициативе преподобного Феодосия, был построен особый двор, где принимали для жительства слепых, хромых, прокаженных и уделяли для их содержания десятую часть от всего монастырского имения. При монастыре строилась больница «для слепых, немых и глухих».[3]

Однако не стоит упускать из виду и частные пожертвования благотворителей, архиереев, князей и наместников монастырей. Помимо поддержки на церковно-государственном уровне, существовала и частная инициатива. Многие чада Церкви Христовой, исполняя заповеди христианского благочестия, проявляли милосердие к страждущим и калекам. Как отмечает Н. Н. Малофеев: «присущее славянам-язычникам терпимое отношение к немощным, обогащенное идеалами христианского благочестия, начинает оформляться в особую традицию милосердия к убогим — традицию нищелюбия».[4]

Во времена татаро-монгольского иго Православная церковь не прекращает своей благотворительной деятельности. Рост числа монастырей увеличивает и численность

Степан Юрьевич Воропай, священник — ОЦАД, аспирантура, 1 курс.

[1] *Ключевский В. О.* Курс русской истории // Соч. в 8 т. — М., 1956. — Т. 1. С. 256.

[2] Повесть временных лет; Пер. Д. С. Лихачёва и А. Романова в 2х Томах. — М., 1950. С. 180

[3] *Митрополит Макарий.* История русской церкви. В 3 кн. — М., 1995. –Кн. 2-3.

[4] *Малофеев Н. Н.* Специальное образование в меняющемся мире. Россия [Текст]: учеб. пособие для студентов пед. вузов: в 2 ч. — Ч. 1. / Н. Н. Малофеев. — М.: Просвещение, 2010. С. 20

окормляемых. В эти тяжелые для всего русского народа времена, Церковь остается чуть ли ни единственным пристанищем для убогих и калек. Как отмечает П. И. Георгиевский, ссылаясь на этот период, дело милосердия «фактически находилось в руках духовенства, которому делались богатые приношения на бедных, да и само по себе оно было богато и свободно от татарских даней и поборов»[5]. Особую роль в деле попечения о страждущих в этот период сыграли монастыри.

Продолжая заложенные преподобным Феодосием традиции, Сергий Радонежский соединил функции русского православного монастыря с благотворительной деятельностью. Благотворительности содействует и принятие преподобным Сергием общежительного устава, которые, по словам Е. Е. Голубинского начались в северной Руси «только от Сергия». Нищелюбие и страннолюбие были узаконены и заповеданы преподобным «никого из неимущих, приходящих в обитель не отпускать с пустыми руками; нищих и странных довольно упокоевать»[6].

Среди обителей известных своей благотворительной деятельностью на рубеже XV–XVI вв., упоминается Николаевско-Пешношский монастырь, Коневский Рождественский мужской монастырь, Иосифов Волоколамский монастырь.

Следующим шагом в развитии института призрения можно считать инициативу Василия III по расширению числа богаделен при монастырях и церквях Москвы. Государь возлагает на Православную церковь, содержание нетрудоспособной части населения, как это было принято при Владимире Великим. Стоглавый собор, в свою очередь закрепляет эту практику на законодательном уровне, оговаривая необходимость духовного попечения… «дабы жили в чистоте и покаянии и во всяком благодеянии» (Глава 73), а также необходимость выделить «действительных нищих» (Глава 73). Собор определяет и источник финансирования — это милостыня христолюбцев и царская казна. (Глава 5)

На рубеже XVI — XVII вв. в приграничных регионах возникают объединения горожан-единоверцев, именуемые Церковные братства. В их деятельности на видное место выступают благотворительные цели; некоторые из них обзаводятся госпиталями и богадельнями. Это народное движение выводит дело призрения на новый уровень. Если прежде инициатива исходила от государства или церковных иерархов, то в данном случае, речь идет об инициативе простого православного народа, который пусть и малыми силами, но берет на себя организацию систематического попечения о нуждающихся.

При царе Федоре Алексеевиче в обязанности Церкви вменяется новая повинность: собирать в Москве увечных людей для призрения, отличая их от притворных нищих. К церковным приходам приписывались «штатные» нищие. Их число ограничивалось не более чем двумя десятками просящих. Таким образом, постепенно устанавливается контроль над благотворительной деятельностью Церкви. Предписывалось отделять действительно нуждающихся, прокаженных и состарившихся, переписать их по всем городам и устроить для них мужские и женские богадельни под руководством священников и целовальников, а также содержать эти учреждения за счет пожертвований[7].

В результате политической деятельности Петра I происходит полное подчинение Православной Церкви государству. Общественное призрение переходит под жесткий контроль, а Православная Церковь лишается возможности осуществлять милосердие вне государственного регламента и надзора. Помощь нуждающимся приобретает целевой характер и направленна в первую очередь на обеспечение ветеранов. Прекращается финансирование из государственной казны. Последующая за Петровскими реформами секуляризация церковного имущества лишает Церковь ресурсов, переводя

---

[5] *Георгиевский П. И.* Призрение бедных и благотворительность. СПб., 1894. С. 13.

[6] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М 1892 . С. 31.

[7] См.: *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. М., 1988. Т. 9. Кн. 1. 1988. — С. 271.

ее в разряд «ведомства православного исповедания». Будучи функционером системы государственного попечения, Церковь продолжает работу в деле призрения.

С появлением ведомства Марии Федоровны (ВУИМ), формируется система благотворительных учреждений, куда входят лечебницы, богадельни, приюты, сумасшедшие дома. Начинается процесс дифференциации сообщества «церковных людей» на профильные группы.

В 1807 году, императорским указом открывается училище для слепых. Православная Церковь принимает активное участие в работе этого учреждения. В учебной программе училища преподается Закон Божий, в домовом храме совершаются богослужения.

На основании анализа преподавательского состава одного из учреждений для слепых, находившихся в Санкт-Петербурге, можно заключить, что священство активно принимало участие в обучении и воспитании: «в преподавательский состав Института слепых входили: священник — законоучитель и настоятель церкви; дьякон церкви, занимавшийся духовно-нравственным воспитанием; учитель русского языка, арифметики, географии, истории и зоологии; учитель музыки; учитель оркестра; учитель ремесла; учитель гимнастики; надзиратели». [8]

К концу XIX вв. инициатива по обучению слепых перерастет в целый институт попечительства императрицы Марии Александровны о слепых. За тридцать лет деятельности Попечительство развилось в мощную структуру, охватывающую тысячу незрячих учащихся. Будучи достаточно обширным, (31 человек) состав включал императора и членов царской семьи, иерархов Церкви, сенаторов, знатных и богатых филантропов[9].

Общество постепенно приходило к пониманию того, что слепому человеку необходимо образование, которое даст ему возможность зарабатывать на жизнь собственным трудом. Однако показатели по количеству трудоустроенных оставляли желать лучшего. Из сотен выпускников, только единицы находили себе работу. Следует отметить, что львиную долю из этих единичных рабочих мест предоставила Русская православная церковь.

Образование незрячих, как и их оздоровление требовало немалых финансовых затрат. Попечительство о слепых получало поддержку от государства, частной благотворительности, а также и от церкви. Практически во всех губерниях для поддержки слепых были организованы «кружечные сборы». Так за 1903 г. в одной только Казанской губернии, Церковью был собран 1991 рубль[10].

Подводя итог можно заключить, что в деле призрения православной церкви о нуждающихся, к числу которых относились и незрячие, в истории России на протяжении тысячи лет существовало две движущие силы:

1) Ревностное служение духовенства, в исполнении заповедей христианской любви и послушания, а в некоторых случаях принуждаемых со стороны государственной и церковной власти;

2) Сострадание, благодетельность, а в некоторых случаях инициативность церковного народа, к которому принадлежали как благочестивые монаршие особы, дворяне, милосердные спонсоры, так и простые христолюбцы.

Основными препятствиями в деле призрения следует считать как отсутствие четкого понимания потребностей и возможностей самого незрячего, так и отсутствие представлений об окружающей его реальности.

---

[8] Институт слепых императорского человеколюбивого общества. Керзум А. П. Благотворительность в Санкт-Петербурге, 1703–1918 : ист. энцикл. / [науч. ред. и сост.: А. П. Керзум, О. Л. Лейкинд, Д. Я. Северюхин Фонд им. Д. С. Лихачева. — СПб. : Лики России, 2016. — 750 с.

[9] *Малофеев Н. Н.* Специальное образование в меняющемся мире. Россия [Текст]: учеб. пособие для студентов пед. вузов: в 2 ч. — Ч. 1. / Н. Н. Малофеев. — М.: Просвещение, 2010. С. 255.

[10] Там же С. 259.

Источники и литература

1. *Георгиевский П. И.* Призрение бедных и благотворительность. СПб., 1894.

2. *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. М. 1892.

3. *Керзум А. П.* Институт слепых императорского человеколюбивого общества. // Благотворительность в Санкт-Петербурге, 1703–1918 : ист. энцикл. / [науч. ред. и сост.: А. П. Керзум, О. Л. Лейкинд, Д. Я. Северюхин Фонд им. Д. С. Лихачева. — СПб. : Лики России, 2016. — 750 с.

4. *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. М., 1988. Т. 9. Кн. 1. 1988.

5. *Ключевский В. О.* Курс русской истории // Соч. в 8 т. — М., 1956.

6. *Малофеев Н. Н.* Специальное образование в меняющемся мире. Россия [Текст]: учеб. пособие для студентов пед. вузов: в 2 ч. — Ч. 1. / Н. Н. Малофеев. — М.: Просвещение, 2010.

7. *Митрополит Макарий.* История русской церкви. В 3 кн. — М., 1995. –Кн. 2-3.

8. *Нечипорова Е. В.* Миловердие и благотворительность в деятельности Русской православной церкви / Е. В. Нечипорова // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право.- 2009.

9. Повесть временных лет; Пер. Д. С. Лихачёва и А. Романова в 2х Томах. — М., 1950.

С. С. Кожевников, И. В. Степакова

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ в 1918 и с 1990 по 1997 гг. Сравнительный анализ

Генезис государственно-конфессиональных взаимоотношений является актуальной темой в исследовании трансформации государства в период его системного кризиса. Наиболее качественные изменения в отношениях Российского государства и религиозных организаций на наш взгляд происходит в следующих периодах: формирование советского государства (1918-1922); формирование Российской Федерации (1991-1997).

В советский период традиционные взаимоотношения «государство-церковь»[1], заменяются «государственно-религиозными»[2], «государственно-конфессиональными» отношениями[3]. Анализируя историю РПЦ в советское время, О. Ю. Васильева характеризует начальный этап (1917-1929 гг.) государственно-церковных взаимоотношений, как секуляризированное явление. Данные положения было юридически закреплено в следующих документах: Декрет от 20 января (2 февраля) 1918 года «О свободе совести, церковных и религиозных обществах»[4], Декрете от 22 февраля (4 февраля) 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»[5]. В рамках новых социально-политических условиях, государственно-конфессиональные отношения обуславливается принципом равноправия для религиозных организаций на инстиутционализированном уровне через нивелирование экономических или социальных преимуществ оказываемых субъектами власти[6] и частной собственности религиозных организаций[7].Так же выделяется «мировоззренческий» уровень, где государственно-религиозные отношения обусловлены принципом свободы вероисповедания[8] и равноправие перед законом вероисповедной принадлежности граждан[9].

Семен Станиславович Кожевников — СПбГУ, бакалавриат, 4 курс;

Ирина Владимировна Степакова — СПбГУ, докторантура.

[1] *Аринин Е. И.* Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир: РГНФ, 2013.

[2] *Елисеев С. О. Религиозные конфессии и организации как значимый институт политической системы общества // Церковь и время. № 59.2012.*

[3] *Степакова И. В.* Государство и координация межконфессиональных отношений в современной России: Дис. Кандидат политических наук 230002 / Степакова Ирина Владимировна, СПБГУ — СПБ.2007.

[4] Декрет Совета Народных Комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января (2 февраля) 1918 г. Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства от 1918 г. СУ РСФСР, 1918, М 18, ст.269. 5 февраля (28 января) г. № 15.

[5] *Васильева О. Ю., Тромфичук Н. А.* История религий в России. УДК 378(075.8):2 ББК 86 изд. М.: РАГС, 2004. С. 221.

[6] Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»//URL: http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/

[7] Декрет Совета Народных Комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января (2 февраля) 1918 г. Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства от 1918 г. СУ РСФСР, 1918, М 18, ст.269. 5 февраля (28 января) г. № 15.

[8] Там же.

[9] Там же.

Формально равноправные отношения между религиозными организациями закреплялись в манифесте 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал Веротерпимости». Однако реализация данного нормативно-правового акта противоречила действиям местных властей и министерства внутренних дел. Позиция Синода в отношении к «вредоносным» религиозным организациям оставалась прежней, как и соответственно, влияние на государственные органы власти. Таким образом, исходя из результатов преобразований государственно-конфессиональных отношений на институциональном и мировоззренческом уровне, можно сделать вывод, что Русская Православная Церковь теряет своё привилегированное положение в лоне государства в качестве структурного элемента.

Исходя из этого, положение Церкви, как одного из ведомств, говорит о том, что все дальнейшие формы секуляризации, являлись, не более чем трансформацией самой государственной системы.

В этом контексте, статус Православной религии определяется трансформацией установок Синодального периода правоотношений Российской империи[10], т. к. на институциональном и мировоззренческом уровне «содержанием» империи[11]. Функция легитимации деятельности светской власти осуществляется ею самой, в виду того что Церковь является её органической частью. Цезарепапизм, как форма регулирования «содержания» империи, в данной конфигурации является не просто формой церковно-государственных взаимоотношений, но и формой государственно-правовой традицией, выраженной в её абсолютном «духовно-идеологическом авторитете и легитимности верховной власти империи»[12]. В этой связи статус Православной религии носит себе идеологическое содержание государства, так как за последним закреплялся принцип абсолютизма власти, при котором монарх является единственным источником власти[13]. Этот компонент, во многом выражается в идеологеме[14] С. С. Уварова «Православие-Самодержавие-Народность»[15].

Таким образом, можно сделать вывод, что практическая реализация Декрета от 22 февраля (4 февраля) 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»[16] выражена в форме процесса «деидеологизации» в отношении церкви, не как институционализированной форме мировоззрения, а к Православной религии, как идеологическим компонентом Российской империи. РПЦ становилась относительно обособившимся институтом. Идея отделения государства от церкви поддерживалась значительной частью духовенства[17]. Сама разработка и реализация нормативно-правовых актов по регулированию деятельности религиозной организации, исключало согласованность с церковью в принятие тех или иных положений[18]. Процесс советской государственности осуществлялся на внеконфессиональном принципе, что выражалось в вытеснении Церкви не только из политической сферы,

---

[10] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Том 2 изд. М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2009. С. 227-377.

[11] *Грачёв Н. И.* Империя как форма государства: понятие и признаки // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 5: Юриспруденция . 2012. № 2. С. 24.

[12] Там же.

[13] *Агеев О. Г.* Титул «император» и понятие «империя» в России в первой четверти XVIII века // Мир истории. 1999-2010. № 5. URL: http://www.historia.ru/1999/05/ageyeva.htm.

[14] *Безнюк Д. К.* Методологические аспекты анализа взаимодействия государства и религии // Социологический альманах. 2010. № 1. С. 106.

[15] *Симосато Тосиюки* Переосмысление концепции «народность»: С. С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2016. № 20. С. 92. // *Клибанов А. И* Русское православие: Вехи истории . ISBN 5-250—00246 изд. М.: Политиздат, 1989. С. 468.

[16] *ВасильеваО. Ю., Тромфичук Н. А.* История религий в России . УДК 378(075.8):2 ББК 86 изд. М.: РАГС, 2004. С. 221.

[17] Там же.

[18] Там же.

но из социально-культурологического поля[19]. Таким образом, взаимоотношения советского государства и Церкви осуществлялись в антиклерикальном и «атицерковном» направлении[20].

После избрания Патриарха Алексия II (Ридигера), курс взаимодействия РПЦ с государства, был основан на пересмотре государственного законодательства, а именно статус религиозных объединений. Результатом совместной деятельностью с другими конфессиями «стали союзный закон «О свободе совести и религиозных организациях», принятый 1 октября 1990 г., и российский закон «О свободе вероисповеданий», принятый 25 октября 1990 г.»[21]. Практический переход от сегрегационной модели устанавливается с принятия закон «О свободе вероисповеданий РСФСР». Данный закон является отправной точкой формирования современной модели государственно-конфессиональных отношений современной России. Модель данных отношений основан на трансформации «мировоззренческого» уровня через процесс ратификации международных договоров[22] и равноправии граждан вне зависимости от их отношения к религии[23]. Актуализируется принцип отделения религиозных и атеистических организаций от государства. Декларируется равенство религиозных объединений перед законом. Подобные интенции так же можно зафиксировать в Конституции РФ[24]. В данных преобразований подтверждаются нормы международного права в российском законодательстве. «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» (ст. 14.1)[25]. Это положение является одним из самых главных в контексте координации государственно-церковных отношений: 1)государство прямо не может вмешиваться в координацию межконфессиональных отношений; 2)при всем де-факто особом положении РПЦ, она не является государственной церковью.

Здесь важно отметить, что Конституцией РФ, помимо права исповедовать любую религию, вводится право не исповедовать никакую религию.

Это говорит, с одной стороны, о наследии прошлого (СССР), а с другой стороны, РФ признает право быть атеистом наравне с верующими людьми. Таким образом, первоначальные изменения государственно-церковных и государственно-конфессиональных отношениях происходит не на институциональном уровне (отношения церкви, как организации с уставом и иерархией, и государства), а на мировоззренческом. То есть, изменения вектора генезиса происходит с развитием и закреплением прав верующих.

Правовое положение религиозных организаций развиваются в Федеральном законе от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Преамбула данного закона, по сути, определяет 4 ведущие традиционные конфессии (православие, ислам, буддизм, иудаизм), но для того чтобы не противоречить Конституции РФ, составители закона дополняют, что помимо этих 4 конфессий существуют и другие, которые составляют неотъемлемое наследие истории России.

В Законе подтверждаются нормы Конституции РФ относительно свободы совести, светскости российского государства и т. д. «Создание религиозных объединений в органах государственной власти, других государственных органах, государственных

---

[19] *Цыпин В.* История Русской Церкви 1917 1997 // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/istorija-russkoj-tserkvi-1917-1997/1 // *Безнюк Д. К.* Методологические аспекты анализа взаимодействия государства и религии // Социологический альманах. 2010. № 1. С. 106.

[20] *Григоренко А. Ю.* Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 2 / том 16. С. 141.

[21] *Пальмина Е. А.* Взаимоотношения государства и Русской православной церкви (РПЦ) во второй половине 1980-начале 2000-х // Вестник ИГТУ. 2011. № 4(51). С. 270.

[22] Там же, с. 10.

[23] Конституция РФ. Официальный текст. — СПб.: ИД Громова, 2001. С. 8.

[24] Там же. С. 6.

[25] Там же. С. 8.

учреждениях и органах местного самоуправления, воинских частях, государственных и муниципальных организациях запрещается» (ст. 6.3)[26]. Законом религиозные объединения разделены на религиозные группы и религиозные организации. Разница между ними в том, что первые, в отличие от вторых, не имеют государственной регистрации. Анализируя данный закон нужно отметить, что в советский период церковь рассматривалась в атомизированном состоянии — не как единую религиозную организацию, а как совокупность её адептов. Это положение отмечено в 3 пункте закона «О религиозных объединениях»[27]. В контексте конфессиональной политики РФ «основаниями для ликвидации… и запрета на деятельность религиозной организации или религиозной группы» исходят из нарушения безопасности и общественного порядка без идеологических установок развития государственно-конфессиональных отношений[28].

Исходя из анализа представленных нормативно–правовых документов, генезис государственно-церковных отношений в XX и XIX вв. можно разделить на 2 этапа: период отделенья церкви от государства и общества политикой; период либерализации государственно-церковной политики. Реализация данной политики происходит в рамках трансформации принципа светскости государства, в виде изменения принципа свободы вероисповедания. Несмотря на провозглашенное конституционное равенство всех конфессий, на территории России все же существует определенная градация религиозных объединений, ранжирование их по принципу традиционности. Таким образом, Русская Православная Церковь не только становиться частью социального поля, но на равном положении с другими крупными конфессиями, занимает отчасти особое положение.

Источники и литература

1. *Аринин Е. И.* Что такое религия: 500 определений термина с комментариями. Владимир: РГНФ, 2013.
2. *Елисеев С. О. Религиозные конфессии и организации как значимый институт политической системы общества // Церковь и время. № 59.2012.*
3. *Степакова И. В.* Государство и координация межконфессиональных отношений в современной России: Дис. Кандидат политических наук 230002 / Степакова Ирина Владимировна, СПБГУ — СПБ.2007.
4. *Королёв С. А.* Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России // Философская мысль // Общество с ограниченной ответственностью «НБ-Медиа» . 2015. № 4.
5. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 изд. М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2009. С. 491-512.// *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 изд. М.: Издательство Сретенского Монастыря, 2009.
6. *Васильева О. Ю., Тромфичук Н. А.* История религий в России . УДК 378(075.8):2 ББК 86 изд. М.: РАГС, 2004.

[26] Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединений». // Религиозные объединения. Свобода Совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов. / Сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева и В. В. Ряховского. 2-е изд., испр. и доп. — М: ИД «Юриспруденция», 2006. С. 59-73.

[27] «О религиозных объединениях». Постановление ВЦИК и СНК РСФСР, 8 апреля 1929 г. // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР, т. 2: 1929-1939, Москва 1959, с. 29 45. // URL: http://www.1000dokumente.de/index.html/index.html?c=dokument_ru&dokument=0007_rel&object=translation&l=ru (дата обращения: 17.02.2018).

[28] Там же.

7. Декрет Совета Народных Комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» от 20 января (2 февраля) 1918 г. Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства от 1918 г. СУ РСФСР, 1918, М 18, ст.269. 5 февраля (28 января) г. № 15.

8. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»//URL: http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/(дата обращения: 13.01.2018).

9. *Чистяков О. И.* Конституция РСФСР 1918 года. (изд. 2-е, перераб.) — «Зерцало-М», 2003 г. Глава II.

10. Департамент духовных дел иностранных исповеданий // Православная энциклопедия // по ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла URL: http://www.pravenc.ru/text/171721.html (дата обращения: 17.02.2018).

11. *Варламов Ю. Е.* Положение Святейшего Синода среди высших государственных учреждений Российской империи в период с 1721 по 1917 гг. // Право. Гражданин. Общество. Экономика. М.: НИУ «Высшая школа экономики», 2014.

12. *Грачёв Н. И.* Империя как форма государства: понятие и признаки // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 5: Юриспруденция. 2012. № 2.

13. *Агеев О. Г.* Титул «император» и понятие «империя» в России в первой четверти XVIII века // Мир истории. 1999-2010. № 5.

14. *Симосато Тосиюки* Переосмысление концепции «народность»: С. С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2016. № 20.

15. *Клибанов А. И* Русское православие: Вехи истории . М.: Политиздат, 1989.

16. *Безнюк Д. К.* Методологические аспекты анализа взаимодействия государства и религии // Социологический альманах. 2010. № 1.

17. Политико-терминологический словарь // Национальная политическая энциклопедия URL: http://politike.ru/termin/deideologizacija.html

18. *Цыпин В.* История Русской Церкви 1917 1997 // Азбука веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/istorija-russkoj-tserkvi-1917-1997/1(дата обращения: 12.02.2018).

19. *Чуркин В. Ф.* Феномен идеократии: из истории её формирования в СССР // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политиология. 2012. №№ 7 (126) / том 22.

20. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.

21. *Григоренко А. Ю.* Основные типы и модели государственно-церковных отношений в современном мире (XX-XXI века) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 2 / том 16.

22. *Пальмина Е. А.* Взаимоотношения государства и Русской православной церкви (РПЦ) во второй половине 1980-начале 2000-х // Вестник ИГТУ. 2011. № 4(51).

23. Конституция РФ. Официальный текст. — СПб.: ИД Громова, 2001. С. 6.

24. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединений». // Религиозные объединения. Свобода Совести и вероисповедания. Религиоведческая экспертиза. Нормативные акты. Судебная практика. Заключение экспертов. / Сост. и общ. ред. А. В. Пчелинцева и В. В. Ряховского. 2-е изд., испр. и доп. — М: ИД «Юриспруденция», 2006.

С. А. Новак

МЕСТО ИНТЕРНЕТА В КУЛЬТУРЕ МОНАШЕСТВА

Культура православного монашества является одним из немногих немузеефицированных проявлений традиционной христианской культуры в обществе XXI века. Вместе с тем не вызывает сомнений то обстоятельство, что принципы культуры православного монашества далеко не идентичны принципам современной светской, секулярной, «постхристианской» культуры. Однако институт православного монастыря не только не исчезает, но и получает определенный импульс к возрождению. В связи с этим возникает необходимость исследования механизмов и путей включения современных социокультурных реалий и новаций в контекст культуры православного монашества, что и является целью статьи.

Необходимо отметить, что такая постановка вопроса пока не находила рассмотрения в современных культурологических исследованиях. Авторы преимущественно сосредоточены на анализе типов миссионерской и социальной работы монастырей в разные временные периоды, их вклада в развитие национальной культуры[1]. Ряд исследователей делают попытки разграничить так называемые «прогрессивные», «новаторские» и «реакционные», «консервативные», «традиционные» православные монастыри[2], что ставит вопрос о степени согласованности таких определений с самим понятием «православный монастырь».

Задача предлагаемой статьи — рассмотреть место и отношение в культуре православного монашества к таким влиятельным явлениям современной жизни как интернет и виртуальная реальность.

Отношение культуры православного монашества к новациям различного типа является сложным и диалектическим. С одной стороны, само возникновение христианства вызвало к жизни ряд принципиально новых явлений в мировоззрении, морали, философии, психологии, искусстве и других сферах человеческой жизни и культуры. Оно изменило само восприятие понятия «новый». По словам С. С. Аверинцева, «Для традиционной религиозности слово «новый» могло быть наделено только негативным смыслом. <…> Молодое христианство ввело слово «новый» в обозначение своего «завета» и своего «Писания», вложив в это слово свои высшие надежды, окрашенные пафосом эсхатологического историзма»[3].

Сергей Анатольевич Новак, чтец — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] См.: *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России (XIX середина XX в.): автореф. дисс. на соискание уч. степени д. исторических наук: спец. 07. 00. 07 «этнография, этнология, антропология» / Олег Викторович Кириченко — М., 2011. — 38 с.; Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: Позиція в національній історії: [монографія] / В. В. Климов. — К.: Інститут філософії НАН України, 2008. — 883 с.; Шафажинская Н. Е. Русское монашество как историко-культурное явление: автореф. дис. на соискание уч. степени доктора культурологии: спец. 24. 00. 01 «теория и история культуры» / Наталья Евгеньевна Шафажинская. — М., 2010. — 39 с.

[2] См.: *Климов В. В.* Українські православні монастирі та чернецтво: Позиція в національній історії: [монографія] / В. В. Климов. — К.: Інститут філософії НАН України, 2008. — 883 с.; Wynot J. J. Keeping the faith: Russian orthodox monasticism in the Soviet Union, 1917—1939 / Jennifer Jean Wynot. — Texas: College Station, A & M University Press, 2004. — 236 с.

[3] *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия / Ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1975. — С. 270.

Впрочем, по замечанию прот. А. Шмемана, понятие «новый» в православии имеет свою специфику. Оно означает не онтологическую новизну, а преобразование, исправление: «определение новая — новая жизнь, новая тварь — подразумевает не онтологическую новизну, не возникновение «существа», которого не было прежде, но искупленное, обновленное и преобразованное отношение между единственно «субстанциональными» существами — Богом и Его созданием»[4]. С другой стороны, из-за древности явления монашества, понятие «культура монашества» гораздо более привычно сочетается со словами «традиционность», «ортодоксия», «консерватизм», чем с понятием «новаторство». Эта диалектичность решается введением концептов «монашеской культуры» и «монастырской культуры».

Со времени своего возникновения (конец III — начало IV века) культура православного монашества существует в своих двух «образах», которые традиционно обозначаются как анахоретство и киновия, созерцательное монашество и деятельное монашество. В то же время есть все основания утверждать, что различия между этими типами являются не только различными формами организации монашеской жизни, но и проникают в глубокие слои мировосприятия, взаимоотношений между миром и человеком. Это обстоятельство позволяет обосновать наличие в культуре православного монашества двух ее типов — «монастырской культуры» (социально-ориентированное, деятельное монашество) и «монашеской культуры» (созерцательное направление в монашестве).

Монашеская культура выступает как высокого уровня закрытый для нововведений тип культуры. Молитвенная практика, ее многоступенчатый характер прошли проверку временем и связаны не с внешними обстоятельствами, а с глубинной структурой человеческой личности. Однако и здесь есть место для индивидуальной специфики прохождения молитвенного подвига, а значит — и для определенной степени изменений, новаций. Так, интересным фактом является допустимость новаций в определенных пределах даже в такой важной составляющей монашеской культуры, как Иисусова молитва. Она может быть более или менее короткой, например: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», или «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», или «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя», или «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя», и, наконец, самый короткий вариант, «Господи, помилуй»[5]. Ее текстуальная продолжительность избирается индивидуально, в зависимости от духовных сил и способностей монаха.

Откликом на светскую социальную действительность являются и некоторые новые монастырские литургические традиции. Например, традиция ночных литургий в присутствии паломников в новогоднюю ночь с 31 декабря на 1 января, которая родилась в Сретенском монастыре (г. Москва). Известно, что в связи с разницей в 13 дней между григорианским (принятым в современной светской культуре) и юлианским (принятым в ряде Поместных Православных Церквей) календарями новогодний праздник постоянно приходится на время православного Рождественского поста. Поэтому ночная литургия является достойной для верующего человека альтернативой шумному застолью, несовместимому со временем поста.

В сфере же монастырской культуры новации носят в основном характер внешних изменений, поиска и предложения новых путей служения ближнему (который понимается широко, как человек светской культуры), взаимодействия с миром.

Современные монастыри не только продолжают вековые традиции устройства приютов, богаделен, аптек, воспитательных домов для сирот и др., но и находят новые способы взаимодействия монастыря и мира. Например, при Киевском Свято-Ионинском монастыре на базе работающих здесь мастерских иконной, ювелирной

---

[4] *Шмеман А., прот.* Собрание статей, 1947-1983 / протоиерей Александр Шмеман; [сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева]. — 2-е изд. — М.: Русский путь, 2011. — С. 209.

[5] *Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. / П. Б. Сержантов. — М.: Ин-т философии Рос. акад. наук, Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи РПЦ, Православный паломник, 2010. — С. 100.

и швейной организовано обучение подростков навыкам декоративной росписи и столярного дела. Кроме того, в монастыре работает компьютерный класс, где дети осваивают приемы компьютерной верстки и цифровой графики[6].

Многочисленными являются издательства при православных обителях, среди них: издательский отдел Киевского Свято-Троицкого Ионинского монастыря, издательство Московского Сретенского монастыря, издательство «Даниловский благовестник» Московского Данилова монастыря, издательство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, издательство Московского подворья Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, издательский отдел Свято-Введенской Оптиной пустыни и многие другие.

Среди новаций также освоение монастырями интернет-пространства. Присутствие культуры монашества в интернет-пространстве весьма разнообразна. Кроме сайтов крупнейших монастырей, существуют информационные сайты о монашестве как явлении, электронные библиотеки аскетической литературы, аналитические материалы современных теологов из монашеской среды, влияющие на общественное мнение, монастырская публицистика и др.

Сами сайты тех или иных монастырей также достаточно информативны. Здесь представлена ознакомительная информация о монастыре (его история, видеоряд, адрес, информация для паломников, расписание служб, престольные праздники, контакты и др.), новости, фоторяд прошедших заметных событий, электронная библиотека (библейские тексты, акафисты, молитвы, аскетическая литература, проповеди и др.), фонотека песен монастырского хора, информация о паломнических турах. Могут также присутствовать данные для сбора пожертвований и рубрика «Вопрос священнику». Интернет-пространство в этом случае расценивается монашеством как один из современных каналов миссионерской работы среди населения, чей стиль общения обусловлен новыми реалиями информационного общества.

В то же время отношение к интернету и к самому явлению виртуальной реальности в церковной среде и среди некоторых близких к ней ученых неоднозначно[7]. Речь идет не только об опасной и вредной для духовного здоровья (и не только духовного здоровья монаха) информацию, содержащуюся в сети. С. С. Хоружий, например, считает, что виртуальная реальность выступает не как автономный род бытия, а как «недо-род бытия». Ей свойственно частичное, недовоплощенное существование, мерцающее. В виртуальном мире нет творчества новых форм[8].

Наряду с этим, «виртуальные практики в то же время максимально доступны: они не требуют предельных внутренних усилий и строгой школы, как духовные практики <…>. Они обладают инерцией, затягивающей силой: сравнительно с ними, режимы актуальной реальности более резки и напряженны, и виртуальный человек стремится затянуть пребывание в виртуальной реальности, возвращаясь в актуальное неохотно»[9].

Прогнозируя дальнейшее развитие ситуации, С. С. Хоружий пишет: «Человек будет совершать возврат из виртуальной реальности в актуальную все с большим трудом, что с неизбежностью будет приводить к дегенерации актуальной реальности.

---

[6] Україна релігійна: Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України. / Гол. ред. А. Колодний — К.: Українська Асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, 2008. — С. 297.

[7] См.: *Адриан (Пашин), игум.* Компьютерные технологии и духовная жизнь. [Электронный ресурс] / Адриан (Пашин), игумен. — 01.12.2011. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/2280956.html; Мумриков О. Святоотеческий принцип трезвения и присутствие христианина в интернет-пространстве [Электронный ресурс] / Олег Мумриков, священник. — 28. 10. 2013. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/3584719.html; Патриарх Кирилл призвал монахов отказаться от интернета [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://zn.ua/WORLD/patriarh-kirill-prizval-monahov-otkazatsya-ot-interneta-123709_.html.

[8] *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — С. 41-43.

[9] *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — С. 56.

Дегенерация будет приближением актуальной реальности к виртуальной — убыванием формотворческой и жизнестроительной энергии, исчезанием связей и постепенным преобладанием распадных процессов»[10].

Некоторые церковные иерархи не воспринимают выражений «виртуальный мир», «виртуальная реальность», считая, что задача Церкви — свидетельствовать миру о единой и самой реальной реальности — существование Бога, любое удаление от которого губительно для человека[11]. Другие носители культуры монашества задаются риторическим вопросом, насколько современный монах, который имеет сотни «друзей» в Facebook, активно ведет свой Живой Журнал (ЖЖ), участвует в блогах, чатах и т. д., остается верен призывам и практике древних подвижников, которые завещали быть немногословным, собранным, «трезвиться», находиться в своей келье и выходить из монастыря только в случае крайней необходимости.

Кроме того, с точки зрения православного монашества, совсем неприемлемым является осуществление online-исповедей и других религиозных обрядов и ритуалов в сети, что практикуется рядом христианских церквей протестантского направления и других церковных организаций.

Интересным фактом сегодня является появление ряда терминов, возникших на пересечении реалий монашеских практик и информационного общества. Такими, например, являются «медиааскетизм», «информационный пост», «богословие коммуникации», «литургичность как новый тренд» и др. Они отражают желание части людей поставить под контроль свое пребывание в интернет-пространстве. Медиааскетика, например, «это образ жизни, характеризующийся пониманием новейших средств коммуникации и их разумным использованием. Цель медиааскетики — научиться осознанно существовать в мире современных технологий, медиа и рекламы»[12].

Своего рода «центристскую» позицию по вопросу совместимости виртуального и религиозного факторов жизни современного человека занимает А. Н. Крылов. Исследователь считает, что виртуальная идентичность способна в той или иной степени замещать и вытеснять религиозную идентичность, но в то же время — сопровождать и усиливать ее. Религиозная идентичность будет в этом случае включать только индивидуальную идентичность пользователя интернета, поскольку выступает в некоторой конкуренции к социальной религиозной идентичности, которая приобретается, в том числе с помощью принадлежности к церковному приходу и реальным церковным традициям. Несмотря на то, что активность религиозных организаций, особенно религиозных фундаменталистов в интернете увеличивается, виртуальная религия еще не создана, также маловероятным является создание полноценной виртуальной церкви[13].

Существует также мнение, что работа в интернете согласуется с монашеским призванием. Игумен Петр (Мещеринов) считает: «Если монах уже есть, так сказать, «устоявшимся», то работа в Сети — как раз и является сугубо монашеским занятием: не нужно никуда ходить, все — в келье, есть и время подумать над материалами и т. д.»[14].

Итак, вопрос совместимости монашеского образа жизни и нового явления виртуальной реальности рассматривается Церковью в том же русле, что и другие средства коммуникации и явления жизни. Возможность, допустимость и эффективность

---

[10] Там же, с. 57.

[11] *Лученко К. В.* Православный Интернет. Справочник-путеводитель / К. В. Лученко. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2007. — С. 33.

[12] *Соловьев Д.* Медиааскетизм или Надо ли удалять фейсбук на Великий пост [Электронный ресурс] / Д. Соловьев. — 15. 06. 2012. — Режим доступа: http://os.colta.ru/media/net/details/37799/page1.

[13] *Крылов А. Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А. Н. Крылов. — М.: Икар, 2012. — С. 215.

[14] *Лученко К. В.* Православный Интернет. Справочник-путеводитель / К. В. Лученко. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2007. — 184 с.

их использования зависит от целей работы и способности монаха к самоконтролю. В то же время Патриарх Кирилл считает интернет большим искушением. По его мнению, монах, который выходит из своего мобильного телефона в интернет, должен задуматься о смысле и цели своего нахождения в монастыре. Священников же первоиерарх РПЦ призывает, наоборот, активнее использовать интернет для миссионерской работы[15].

Следовательно, в контексте обнаруженного наличия в культуре монашества двух ее типов — «монашеской» культуры и «монастырской» культуры — представляется вполне оправданным отметить следующее. Для монашеской культуры интернет, безусловно, является опасным фактором и развращающим. Для монастырской культуры, наоборот, органическим является использование с целью христианской миссии этого ресурса, который дает широкую аудиторию и новые возможности. Поэтому можно сделать вывод, что культура монашества постоянно находит адекватные ответы на вызовы времени. Так, в период своего существования в античном мире, с его развитой философией и понятийным категориальным аппаратом, она сосредоточилась на создании литературных произведений морально-педагогического характера. Эпоха гонений породила апологетическую литературу. Возникновение ересей вызвало оттачивание богословских канонов и формулирование основ православия — догматов. Наличие в современной культуре новых реалий также находит свое место и применение в культуре православного монашества, не приводя ее к отказу от своих базовых установок и правил.

Новаторство в культуре православного монашества ограничено представлением о единой для всех структуре человеческой личности (естественной и противоестественной) и единого (желаемого и нежелательного) образа будущего. Однако в культуре монашества можно выделить внешний и внутренний уровни новаторской деятельности, что согласуется с концепциями монашеской и монастырской культур. Для монашеской культуры новаторство это прежде всего процесс творчества новой личности, ее «рождения». Для монастырской культуры новаторство — это новые подходы в сфере социального служения, новые русла миссии спасения. В культуре православного монашества в восприятии христианских правил наблюдается единство, а в их реализации, жизни согласно с канонами — свобода поиска.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия / Ред. Л. А. Фрейберг. — М.: Наука, 1975. — С. 266-285.

2. *Адриан (Пашин).* Компьютерные технологии и духовная жизнь. [Электронный ресурс] / Адриан (Пашин), игумен. — 01.12.2011. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/2280956.html.

3. *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России (XIX середина XX в.): автореф. дисс. на соискание уч. степени д. исторических наук: спец. 07. 00. 07 «этнография, этнология, антропология» / Олег Викторович Кириченко — М., 2011. — 38 с.

4. *Климов В. В.* Українські православні монастирі та чернецтво: Позиція в національній історії: [монографія] / В. В. Климов. — К.: Інститут філософії НАН України, 2008. — 883 с.

5. *Крылов А. Н.* Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А. Н. Крылов. — М.: Икар, 2012. — 306 с.

6. *Лученко К. В.* Православный Интернет. Справочник-путеводитель / К. В. Лученко. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2007. — 184 с.

[15] Патриарх Кирилл призвал монахов отказаться от интернета [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://zn.ua/WORLD/patriarh-kirill-prizval-monahov-otkazatsya-ot-interneta-123709_.html.

7. *Мумриков О.* Святоотеческий принцип трезвения и присутствие христианина в интернет-пространстве [Электронный ресурс] / Олег Мумриков, священник. — 28. 10. 2013. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/3584719.html.

8. Патриарх Кирилл призвал монахов отказаться от интернета [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://zn.ua/WORLD/patriarh-kirill-prizval-monahov-otkazatsya-ot-interneta-123709_.html.

9. *Сержантов П. Б.* Исихастская антропология о временном и вечном. / П. Б. Сержантов. — М.: Ин-т философии Рос. акад. наук, Центр библейско-патрологических исследований отдела по делам молодежи РПЦ, Православный паломник, 2010. — 320 с.

10. *Соловьев Д.* Медиааскетизм или Надо ли удалять фейсбук на Великий пост [Электронный ресурс] / Д. Соловьев. — 15. 06. 2012. — Режим доступа: http://os.colta.ru/media/net/details/37799/page1.

11. Україна релігійна: Колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України. / Гол. ред. А. Колодний — К.: Українська Асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ, 2008. — 440 с.

12. *Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

13. *Шафажинская Н. Е.* Русское монашество как историко-культурное явление: автореф. дис. на соискание уч. степени доктора культурологии: спец. 24. 00. 01 «теория и история культуры» / Наталья Евгеньевна Шафажинская. — М., 2010. — 39 с.

14. *Шмеман А., прот.* Собрание статей, 1947-1983 / протоиерей Александр Шмеман; [сост. Е. Ю. Дорман; предисл. А. И. Кырлежева]. — 2-е изд. — М.: Русский путь, 2011. — 896 с.

15. *Wynot J. J.* Keeping the faith: Russian orthodox monasticism in the Soviet Union, 1917 — 1939. / Jennifer Jean Wynot. — Texas: College Station, A & M University Press, 2004. — 236 с.

А. А. Сергеев

ОСМЫСЛЕНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ И РЕАЛИЙ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В РОССИИ XX-XXI ВЕКОВ В СВЕТЕ НЕОСЕКУЛЯРНОЙ ТЕОРИИ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

XX и XXI века российской истории охарактеризовали себя переломными не только в случае перемены государственного и социального строя, но и по причине резких изменений религиозных реалий, неоднократно случавшихся на протяжении этих двух эпох. Такое положение вещей напрямую связано с процессом секуляризации, который в России приобрел своеобразные, отличительные от западного опыта черты и особенности. Изменения религиозных реалий, прежде всего, выразились в переформировании церковно-государственных отношений. Если обратиться к истории, то мы увидим две полярности — это максимальная маргинализация Русской Православной Церкви в советскую эпоху и нормализация отношений между Церковью, государством и обществом в виде взаимодействия и взаимного диалога. Чтобы осмыслить и оценить эти кардинальные изменения, следует обратиться к новой парадигме теории секуляризации, которую можно здесь, ради упрощения терминологии, обозначить как неосекулярную теорию.

Следует, однако, вначале прояснить, что такое секуляризация и в чем заключаются идеи старой и новой парадигм теории секуляризации? Согласно словарю «Социологии религии» М. Ю. Смирнова, секуляризация — это «обмирщение различных областей жизни общества и личности, их выход из под обязательного влияния религии»[1], то есть, секуляризация является процессом, который включает в себя два момента: «1) устранение контроля и вмешательства со стороны религиозных организаций в дела государства и общества; 2) освобождение сознания и поведения людей от авторитарного влияния религиозных представлений, предписаний и норм»[2]. Проще говоря, секуляризация подразумевает под собой изъятие из компетенции религии тех аспектов человеческой жизни, общества, которые не входят в ее область по определению. В качестве примеров таких аспектов можно выделить политику и образование, для которых секуляризация нашла собственное, светское обоснование. Хорошо это перераспределение аспектов описал немецкий социолог религии Ульрих Бек, согласно мнению которого религия «…наделена полномочиями и лишена прав в результате секуляризации», она «вынуждена быть религией и ничем иным; ее обязанность, другими словами, состоит в том, чтобы поощрять, культивировать … и отражать нерушимую духовность человеческого состояния, потребности людей и осознание трансцендентности»[3].

На основании этого понимания секулярных процессов, первоначально сформировалась парадигма — традиционная теория секуляризации, которая утверждала, что «современность обязательно приводит к упадку религии»[4]. Для теоретиков этой парадигмы секуляризация являлась универсальным процессом, который приведет к упадку, ослаблению социальной роли религии во всех частях современного мира.

Александр Александрович Сергеев, чтец — СПбДА, магистратура, 2 курс.

[1] *Смирнов М. Ю.* Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. С. 241.

[2] Там же. С. 241.

[3] *Beck U.* A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 25-26.

[4] *Berger.* The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2014. P. IX.

Продолжая эту мысль, некоторые из теоретиков приходили к выводу, что религия полностью исчезнет из современного мира. Именно в момент роста и утверждения в научных кругах данной парадигмы теории секуляризации, примерно в середине XX века, появляются такие феномены, как безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера, теология смерти Бога Уильяма Гамильтона и Томаса Альтицера. Даже теологи, подхваченные общей тенденцией, пришли к таким, крайне радикальным выводам. Конечно, отчасти причины на подобную реакцию были: изменение положения религии в европейском обществе, упадок институциональной религии давали повод думать, что секуляризация приведет к конечному религиозному краху.

Однако конец XX века привел социологию религии к перемене парадигмы. Один и ведущих представителей теории секуляризации — Питер Бергер в 1994 году опубликовал статью — «Десекуляризация мира», в которой пришел к выводу, что современный «мир за некоторыми исключениями … столь же яростно религиозен, как и прежде, а в некоторых местах более чем когда-либо»[5]. Многие исследователи по-разному оценивали положение религии в современности, одни называли это новым средневековьем, считая, что религия в полной мере вновь возобладает в мире, другие называли это постсекуляризацией. Но, как говорит У. Бек, «между смертью религии и ее антитезой, смертью секулярного, существует третья широкая альтернатива, которая становится все более влиятельной среди социологов религии. Это понятие нелинейной теории модернизации и секуляризации»[6]. Теория множественных модерностей, которую развивает, в том числе, вышеупомянутый П. Бергер, опираясь на труды социологов Альфреда Шюца и Шмуэля Эйзенштадта, хорошо вписывается в актуальную картину мира, что подтверждает опыт таких стран, как Япония, Турция, США и, в том числе, Россия. Вместе с множеством модерностей существует множество моделей секуляризации, которые идут по своему сценарию развития, формируя своеобразный религиозный ландшафт.

Теория секуляризации вместо религии оказалась в кризисном состоянии, поскольку оказалась неспособной объяснить не только возвращение религии в индивидуальную сферу в европейском обществе, но и то, как отмечает социолог религии Хосе Казанова, «что в современном мире могут существовать законные формы «публичной» религии, которые играют политическую роль … которые не обязательно ставят под угрозу современную функциональную дифференциацию … и … которые допускают приватизацию религии и плюрализм субъективных религиозных убеждений»[7]. Эту деприватизацию религии мы можем наблюдать на примере российских религиозных реалий.

Но, прежде чем переходить к современности, обратимся также к советскому прошлому и проанализируем, насколько взаимоотношение государства и религии в период существования Советского Союза соответствовал секуляризации вообще? В Россию массовая, макро секуляризация пришла позже (микро секуляризация или индивидуальная секуляризация, используя терминологию бельгийского социолога Карела Доббеларе, произошла еще раньше у русской интеллигенции и дворянства), чем в Европу, и это социетальное обмирщение завершилось долгим периодом тирании атеизма — атеизацией, которая при формальной, зафиксированной в конституции свободе вероисповедания, фактически притесняла любую религиозную организацию, создавая неравноправие между верующими и атеистами. Конечно, и этот процесс формально являлся секуляризаций, отличавшейся от опыта западных стран радикальной и насильственной атеизацией, выразившейся в тотальном подавлении религии

[5] *Berger P. L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by Berger P. L. Washington D. C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. P. 2.

[6] *Beck U.* A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. Cambridge: Polity Press, 2010. P. 39.

[7] *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. P. 39.

и религиозности, которая проявилась в разрушении культовых зданий и объектов, преследовании и репрессиях верующих людей и священнослужителей. Советский вариант секуляризации вытеснял религию как на уровне культуры, так и на уровне образования. Однако секуляризация не ставит под вопрос существование религии вообще. У этого процесса нет цели устранить религию как таковую, а только лишь отделить ее от определенных социальных сфер. К тому же, даже несмотря на эту дифференциацию, секуляризация не отменяет того еще один теоретик секуляризации — немецкий философ и социолог Юрген Хабермас обозначил как «взаимодополняющий процесс обучения»[8] между религиозной и светской частями общества, то есть, во взаимном общественном диалоге и решении проблем. Другими словами, сосуществование религиозных и нерелигиозных слоев общества должно осуществляться в нейтралитете, с равными этическими свободами между первым и вторым типами людей. Поэтому, опыт секуляризации с 1917 по 1990-е гг. в Советском Союзе можно считать неудачным и болезненным, коверкающим идею светского государства, в котором должны учитываться права и мнения в равной степени всех граждан социума. Следует согласиться с утверждением немецкого социолога Вольфганга Шлухтера о том, что секуляризация не подразумевает, что «должна существовать фундаментальная напряженность и конфликт между религиозным и светским мировоззрением»[9].

В нынешнем положении модель секуляризации в России приблизилась к европейскому опыту, хотя, конечно, имеет ряд отличительных черт. Можно увидеть, что наряду с индивидуализацией, приватизацией религии происходит деприватизация религии, которая участвует в публичном дискурсе на официальном уровне и имеет возможность полноценно участвовать в социальных и даже геополитических процессах[10]. Религия возвращается в образование, армию, государственные структуры, влияет на изменение общественного сознания. Х. Казанвоа хорошо охарактеризовал этот процесс следующими словами: «религиозные учреждения часто отказываются принимать свое отведенное им маргинальное место в частной сфере, умудряясь взять на себя видные общественные роли»[11]. Например, Русская Православная Церковь активно взаимодействует с государством, с различными социальными структурами — армией, школами, больницами и т. д. Достаточно обратиться к СМИ, чтобы увидеть важность роли религии в современном российском обществе. Нельзя, конечно, сказать, что возросла личная религиозность населения, потому что «следует дифференцировать полностью воцерковленных людей и тех, для кого религия является способом культурной идентификации»[12]. И все-таки, своеобразным путем процессы десекуляризации и деприватизации осуществились, и религия в России вернулась из маргинальной сферы в сферу публичную и массовую, что соответствует неосекулярной теории.

Подводя итоги, отметим, что секуляризация в России имела свой собственный modus vivendi, отличающийся от моделей секуляризации западных стран. Причем, частично этот опыт был неудачным и агрессивным: советская модель секуляризации запомнилась в истории антирелигиозным террором. Только лишь в конце XX века

---

[8] *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ., 2006. С. 70.

[9] *Schluchter W.* Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective. University of California Press: Berkeley, 1989. P. 254.

[10] Об этом, к примеру, см. следующие публикации: Ештокин В. В МГИМО обсудили роль Русской Церкви в международных отношениях // Фома / http://foma.ru/v-mgimo-obsudili-rol-russkoy-tserkvi-v-mezhdunarodnyih-otnosheniyah.html (дата обращения 28.02.2018); Касаткин П. И. Русская Православная Церковь как актор современной мировой политики // Вестник МГИМО-Университета. — 2010. — № 6 (15). — С. 141-151.

[11] *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. P. 41.

[12] *Багаева К. А.* Концептуальные основы десекуляризаци в России // Вестник Бурятского Государственного Университета. 2017. Вып. 2. С. 34.

секулярная модель сменилась на парадигму, соответствующую западному опыту секуляризации. Переняв европоморфную секулярную систему, Россия, в то же время, перешла в процесс десекуляризации, который вернул религию в публичное пространство страны и общества.

Источники и литература

1. *Багаева К. А.* Концептуальные основы десекуляризаци в России // Вестник Бурятского Государственного Университета. 2017. Вып. 2. — С. 29-36.
2. *Смирнов М. Ю.* Социология религии: Словарь. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011. 412 с.
3. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ., 2006. 112 с.
4. *Beck U.* A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence. Cambridge: Polity Press, 2010. 231 p.
5. *Berger P. L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by Berger P. L. Washington D. C.: Ethic and Public Policy Center, 1999. P. 1-18.
6. *Berger.* The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2014. 147 p. + IX-XIII p.
7. *Casanova J.* Public religions in the modern world. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1994. 301 p.
8. *Schluchter W.* Rationalism, Religion, and Domination. A Weberian Perspective. University of California Press: Berkeley, 1989. 595 p.

Ю. А. Штонда

ХРИСТИАНСКАЯ ОБЩИНА В БЕЗРЕЛИГИОЗНОМ МИРЕ (по письмам пастора Дитриха Бонхёффера из тюрьмы)

Тема устройства церкви и христианской общины является значимой для богословия Дитриха Бонхёффера (1906-1945 гг.), известного лютеранского пастора, активного члена движения немецкого сопротивления в годы II мировой войны. Уже в диссертации «Sanctorum Communio», защищенной в 1927 г., Бонхёффер определяет, что церковь — это Христос существующий как община[1]. Дитрих Бонхёффер является не только теоретиком, но и практиком и созидателем общины. В книге «Жить вместе» он отразил практический опыт общины, существовавшей на основании семинарии проповедников в Финкенвальде. В письмах из Тегельской тюрьмы, изданных под названием «Сопротивление и покорность», Бонхёффер размышляет о Христе и о месте христианской общины в современном безрелигиозном мире. Он утверждает, что мир стал «совершеннолетним», зрелым[2], и, если раньше люди прибегали к Богу в вопросах познания мира и человека, то теперь они научились отвечать на самые сложные вопросы без Бога. В ситуации, когда мир достиг «совершеннолетия» в познании, вопрос свидетельства о Христе открывается по-новому. В письмах из Тегеля Бонхёффер затрагивает проблемное поле для христианской церкви, которая призвана жизнь в мире, но быть «не от мира сего» (Ин, 18:36).

Дитрих Бонхёффер опирается в своих размышлениях на западную богословскую традицию, он не был глубоко знаком с православием, но при всех культурных и конфессиональных различиях, Бонхёффер ставит вопросы, актуальные для всех христиан, независимо от конфессиональной принадлежности: «Кто для нас Христос сегодня?», «Что означают церковь, община, проповедь, литургия, христианская жизнь в безрелигиозном мире? Как мы можем говорить о Боге — без религии, т. е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т. д., и т. п.? Как можем мы говорить (или, может быть, об этом даже нельзя «говорить» как прежде) «мирским» языком о «Боге», как можем мы быть «мирскими и безрелигиозными» христианами…?»[3]

XX в. стал временем испытаний для церкви, как на Востоке, так и на Западе, и в ситуации гонений, когда пастыри и служители подвергаются тюремному заключению, ссылкам и лагерям, выявляется сущность Церкви в Христовой любви между верующими людьми. Примерами такой верности и служения в православной церкви можно назвать общины свщ. Анатолия Жураковского, архим. Сергия Савельева, свящ. Сергия Мечева и др. В контексте исторических событий XX в. вопросы, которые ставит Дитрих Бонхёффер являются актуальными и для Русской Церкви. Так, свящ. Анатолий Жураковский (1898-1937 гг.) в письме из ссылки своей пастве «О строительстве

Юлия Александровна Штонда — Воронежский ГУ, аспирантура, 2 курс.

[1] *Bonhoeffer D.* Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung yur Soyiologie der Kirche // Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 1. München: Gütersloher Verlagshaus, 2015. — S. 87.

[2] Понятие mündig (зрелый) Бонхёффер, очевидно, использовал в контексте понятия Unmündigkeit (незрелость/несовершеннолетие), которое раскрыл Иммануил Кант в статье «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?»: «Несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. … Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» [Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант, Иммануил. Собр. соч. в 8 тт. М.: Чоро, 1994. Т. 8. — С. 29-37].

[3] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 201.

христианской общины» писал о том, что и на Западе, и на Востоке люди отказались от Христа, поставив на Его место другие имена и знамена. «Христа и Церковь мы предали в руки замкнутой касты, к которой сами относились только с осуждением и презрением. И, одинокий, оставленный нами, Он стал уже для нас не путем жизни и не Светом мира, но как бы добычей и достоянием тех, кто из служения Ему сделал себе профессию и ремесло»[4].

Схожие вопросы ставит и протопресв. Александр Шмеман. Во многих дневниковых записях он утверждает, что религия без Христа может стать идолом. В записи от 20.12.1974 г. протопресв. Александр Шмеман размышляет о существе христианской жизни: «Церковь живет не «церковью», не «религиозной редукцией» (организация, клерикализм и т. д.) и не «миром» (тут неизбежна identity — национальная обычно, а если нет — то какая угодно: этническая, «духовная», иконная…), а Царством. Она есть — таинство Царства. И вопрос только в том — с одной стороны: почему христиане это забыли и это «выдохлось», а с другой: можно ли к этому опыту вернуться». Свидетельство об этом опыте по убеждению протопресв. Александра Шмемана может быть «сущностью православного возрождения и его вселенской миссии, ибо тут все — и преодоление секуляризма, и богословский «синтез», и ответы на «современные» вопросы о культуре, об «истории», о «религии» и т. д.»[5]

В письме от 30 апреля 1944 года Бонхёффер начинает богословскую переписку с другом Эберхардом Бетге с вопроса: «Кто для нас Христос сегодня?» Ответ на этот вопрос для Бонхёффера неразрывно связан с жизнью христианской общины как воплощенной реальностью присутствия Христа на земле. Богословие Бонхёффера христоцентрично, и его понимание Христа и Церкви обусловливает его взгляд на общину[6]. Жизнь христианской общины основана не на могуществе Бога в этом мире, но на Его самоумалении вплоть до крестной смерти. В земной жизни Христос не закрывается от этого мира, но живёт в центре его. Сегодня Христос действует не на границах жизни и смерти, в тех вопросах, на которые человек ответить не может. Существование Бога не нужно доказывать на основе пробелов в научных знаниях: «Мне еще раз стало абсолютно ясно, что мы не имеем права использовать Бога как аварийный выход для нашего несовершенного познания»[7]. Бог, по его представлению, существует в центре земной жизни человека: в его радостях и скорбях, надежде и уповании, а не в «религии», созданной людьми. Это и означает для него появление «безрелигиозного христианства».

Об общинной жизни Бонхёффер размышлял во многих своих сочинениях, эта тема всегда была в центре его богословских размышлений. В книге «Жить вместе» он определяет общину как «единение через Иисуса Христа и в Иисусе Христе»[8]. Возможность собираться вместе для христиан является величайшим даром, но эта милость дана не всем: «Узники, больные, миссионеры в языческой стране — все они пребывают в одиночку». Они знают, что общинные встречи — это большая милость. Поэтому именно «телесное присутствие других христиан является для верующего источником ни с чем не сравнимой радости и твердости духа»[9].

В письмах из тюрьмы, несмотря на трудность условий заключения, Бонхёффер продолжает богословские труды. Среди его писем находится план работы, текст которой, к сожалению, не сохранился. В этом плане Бонхёффер выражает важные и новые

---

[4] *Жураковский А., свящ.* Письмо из ссылки своей пастве. М.: Православ. Свято-Тихонов. Гуманит. Ун-т, 2008. С. 337.

[5] https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/dnevniki/2.

[6] См подробнее в: *Dieter Kraft.* Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers // Dietrich Bonhoeffer — Gefärdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk. S. 81.

[7] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 232.

[8] *Бонхеффер Дитрих.* Жить вместе. М.: Рашн Ресорсес Пресс Триада, 2003. С. 17.

[9] Там же. С. 14.

важные мысли об устройстве христианской общины. Размышления автора устремлены в будущее, он явно ориентируется на церковную жизнь после окончания войны. В плане третьей главы Бонхёффер пишет, что «Церковь является церковью, когда она для других», потому что Иисус есть «человек для других» и «вера — это участие в этом бытии Иисуса», в Его «бытии для других» и вместе с другими[10]. Понимание общины в этом размышлении, как и в других сочинениях Бонхёффера, имеет христологическое обоснование. Бытие церкви выявляется «не на границах, но в центре мира», в событиях жизни[11]. При этом Бонхёффер отмечает важность осмысленного участия в таинственной жизни церкви, для чего необходимо научение: «Существуют ступени познания и ступени значимости; то есть необходимо восстановить институт посвященных, с помощью которого тайны христианской веры защищаются от профанации»[12].

Д. Бонхёффер затрагивает и вопрос земного устройства христианской общины. Церковь, как он считает, должна принимать участие в мирской жизни общества, не господствуя, но помогая и служа. Чтобы это было возможно, необходимо ей отказаться от собственности; пасторы не должны получать зарплату в церкви, должны «иметь мирскую профессию» и работать по ней или жить на пожертвования общины. Бонхеффер мечтает о церкви, свободной от государства, которая официально и структурно нацелена на то, чтобы её состояние и будущее укреплять не силой, положением или привилегиями.

В письмах из тюрьмы христология страдания ради других в секулярном мире понимается как норма для христианской жизни. Согласно Бонхефферу, не религиозный акт делает христианином, но участие в страданиях Бога, которые человек переживает в этом мире. Темой Тегельских писем, в отличие от предыдущих сочинений Д. Бонхёффера, является не только личность Христа, но и место Его присутствия[13].

При этом отказ от «религии» для Бонхёффера не связан с отказом от веры: «Только из свободы от себя самого, из «существования для других» вплоть до смерти вырастает всемогущество, всеведение, всеприсутствие. Вера есть причастность к этому бытию Иисуса (Вочеловечение, крест, воскресение). Наше отношение к Богу не есть «религиозное» отношение к высшему, могущественному, всеблагому»[14].

Подведем итог.

Тема христианской общины является в богословии Бонхёффера одной из центральных тем. Ей он посвятил свои главные богословские сочинения: диссертацию «Sanctorum Communio», книги «Жить вместе», «Хождение во след», а также многие другие труды. В письмах другу из Тегельской тюрьмы Дитрих Бонхёффер рассматривает вопрос жизни христианской общины в современном мире, который стал «совершеннолетним», и решает самые сложные вопросы без Бога. Вследствие этого неактуальной для мира становится и привычная традиционная религиозность. Чтобы изменить ситуацию, «безрелигиозной» должна стать, по мнению Бонхёффера, и христианская община. Христианская община в безрелигиозном мире, согласно Бонхёфферу, это община «для других», которая не стремится обособиться от мира, но живёт в нем, сохраняя при этом свою внутреннюю жизнь, общение, регулярное богослужение, участвуя в таинствах. Бонхёффер рассматривает мир не как некую враждебную для христиан среду, а как место служения христианской общины в самоумалении по образу Христа.

---

[10] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 206.

[11] *Kraft D.* Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers // Dietrich Bonhoeffer — Gefärdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk. S. 92.

[12] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. С. 206.

[13] *Rasmussen L.* Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance. P. 86.

[14] *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. С. 284.

Источники и литература

1. *Бонхеффер Д.* Жить вместе. М.: Рашн Ресорсес Пресс Триада, 2003. — 112 с.
2. *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность: Пер. с нем. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — 344 с.
3. *Жураковский А. ,свящ.* Письмо из ссылки своей пастве. О строительстве общинной жизни // Анатолий Жураковский, священник. «Мы должны всё претерпеть ради Христа…»: проповеди, богословские эссе, письмо из ссылки к своей пасте / сост., авт. биогр. очерка и коммент. П. Г. Проценко. — М.: Православ. Свято-Тихонов. Гуманит. Ун-т, 2008. — с. 335-345.
4. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант, Иммануил. Собр. соч. в 8 тт. М.: Чоро, 1994. Т. 8. — С. 29-37.
5. *Шмеман А., протопресв.* Дневники. Тетрадь II. Ноябрь 1974 — август 1975. https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/dnevniki/2.
6. *Bonhoeffer D.* Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung yur Soyiologie der Kirche. // Dietrich Bonhoeffer Werke, Band 1. München: Gütersloher Verlagshaus, 2015. — 345 S.
7. *Larry L.* Rasmussen. Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance. Louisville Ky.: Westminster John Knox Press. 222 p.
8. *Dieter Kraft.* Kirche als Ereignis. Anmerkungen zur Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers // Dietrich Bonhoeffer — Gefärdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk. S. 78-92. 141 S.
9. *Timo Reiner Peters.* Der Andere ist unendlich wichtig. Impulse aus Bonhoeffers Ekklesiologie für die Gegenwart // Dietrich Bonhoeffer — Gefärdetes Erbe in bedrohter Welt. Beiträge zur Auseinandersetzung um sein Werk. S. 61-77. 141 S.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции

25-26 апреля 2018 г.

Сборник докладов

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 Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 10.04.2018. Дата выхода в свет: 24.04.2018.
Формат 60×90 1/16. Гарнитура: Linux Libertine.
Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 55. Тираж 120 экз.