

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 1, 2019

*Научный журнал*

Материалы XI Международной студенческой  
научно-богословской конференции 16–17 мая 2019 г.

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2019 год

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5  
А43

Рекомендовано к публикации  
Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви  
Выписка из Журнала №5 (973) п. 2 от 28.03.2019 г.

**Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.**

### **Главный редактор**

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

### **Редакционный совет**

*Епископ Петергофский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)* — кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Протоиерей Василий Иванович Стойков* — кандидат богословия, первый проректор, заслуженный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Елена Михайловна Гундяева* — проректор по культуре, декан факультета церковных искусств, заведующая регентским отделением Санкт-Петербургской духовной академии.

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

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

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

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

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

*Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич)* — кандидат богословия, кандидат архитектуры, заведующий иконописным отделением, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

№ 1 : Материалы XI Международной студенческой научно-богословской конференции 16–17 мая 2019 г. — 2019. — 368 с.

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097

© Издательство Санкт-Петербургской  
Православной Духовной Академии, 2019

# СОДЕРЖАНИЕ

*Слово главного редактора*..... 8

## **Богословие**

*П. К. Иванов.* Педагогические идеи святителя Василия Великого..... 9

*И. А. Юрченко.* Литературный жанр «Вопросы и ответы»  
в патристической литературе.....14

*С. Ф. Квашинин.* Учение об ангельском мире святителей  
Григория Богослова и Григория Нисского..... 18

*Д. О. Молчанов.* Методы и особенности богословия святого  
Ефрема Сирина на примере пасхальных мадрашей «Об опресноках» ..... 23

*К. В. Годонова.* Формирование корпуса текстов о душе  
как отдельной тематики писаний на Западе к VI в. по Р. Х. .... 29

*В. В. Мельник.* Традиция русской святости XVII–XX вв.  
о воскресении и взятии на Небо Пресвятой Богородицы ..... 33

*Л. А. Куламов.* Христологический догмат в творениях  
святителя Феофана Затворника ..... 38

*С. В. Андросенко.* Апологетика Церкви по работе Н. А. Бердяева  
«О достоинстве христианства и недостоинстве христиан»  
в свете принципов приглашения ..... 43

*В. А. Ячменник.* Вопрос об авторитете в богословской концепции  
мч. М. А. Новоселова .....51

*Иеромонах Никон (Касярум).* Методология богословствования  
прот. Сергия Булгакова:  
к вопросу о соотношении философии и богословия..... 56

*Л. П. Павлова.* Процесс деперсонализации бытия  
человеческой личности как следствие мнимой самодостаточности  
согласно учению архим. Софрония (Сахарова) .....61

*Н. А. Тарнакин.* К вопросу о некоторых богословских разногласиях  
архиепископа Михаила (Мудьюгина)  
и кардинала Йозефа Ратцингера (Бенедикта XVI)..... 67

## **Библеистика**

*А. В. Ялалов.* Значение Никифора Влеммида как экзегета Псалтири.....74

*А. К. Цой.* Особенности библейской экзегезы в «Макарьевском корпусе»  
на примере толкования видения пророка Иезекииля..... 79

*А. В. Перепелкин.* Дружба по книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова..... 84

<i>Священник Игорь Сысуев. Гипотезы происхождения библейского учения о «дне Господнем» в Ветхом Завете .....</i>	89
<i>И. Т. Щербаков. «Пророк для народа и апостол языков». Сравнительный анализ служения пророка Иеремии и миссии апостола Павла .....</i>	93
<i>А. А. Ковалевич. Абсолютная Божественная личность и ее самовыражение в контексте учения евангелиста Иоанна Богослова о Логосе .....</i>	97
<i>А. С. Сафонов. Особенности учения о Логосе в творениях св. апостола Иоанна Богослова .....</i>	102
<i>С. В. Соловьев. К вопросу о численности фарисеев в конце периода Второго храма.....</i>	106
<i>А. О. Чирикова. Жизнеописание Пресвятой Богородицы согласно Евангелию Псевдо-Матфея.....</i>	109
<i>И. Г. Стариков. Разделения в Церкви. Экзегетический анализ 1 послания к Коринфянам 1:10-17 .....</i>	114
<i>В. И. Чернов. Методология изучения св. Писания на примере труда М. Д. Муретова (1851–1917) «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» .....</i>	117
<i>Г. В. Муреня. Вопрос о толковании Рим. 10:6-7 как указание на сошествие во ад Господа Иисуса Христа.....</i>	121
<i>А. А. Костылев. А. И. Иванов и критический текст Нового Завета.....</i>	125

### **История Церкви в Средние века и Новое время**

<i>Г. П. Мичуров. Раскол 484–519 гг. между Западом и Востоком в контексте вопроса о разделении церквей.....</i>	128
<i>О. О. Брехов. Фридрих II Гогенштауфен: крестоносец без креста.....</i>	133
<i>К. И. Козлова. Роль Полоцких епископов в общественно-политической жизни Полоцка в X — нач. XVI вв.....</i>	137
<i>Иеродиакон Серапион (Залесный). Позиция Преподобного Сергия Радонежского в Церковной смуте после смерти митрополита Алексия .....</i>	142
<i>Иеромонах Алексей (Скворцов). Церковная политика Бориса Годунова.....</i>	146
<i>В. О. Яковлев. Картографическое наследие допетровской России как источник по истории Русской Церкви.....</i>	149
<i>А. А. Тарнакин. Архиепископская деятельность архиепископа Амвросия (Юшкевича) .....</i>	154
<i>Монах Филипп (Панфилов). Церковно-просветительская деятельность архиепископа Калужского Григория (Митькевича).....</i>	157

<i>Н. В. Горбоец.</i> Святитель Макарий Невский. Миссия на Алтай .....	163
<i>И. А. Трофимов.</i> История преподавания Закона Божия в средних казённых учебных заведениях Российской Империи.....	167
<i>А. В. Дружинин.</i> Богословское осмысление пастырской подготовки в период действия Устава духовных училищ 1814 г. (на примере Санкт-Петербургского духовно-учебного округа) .....	171
<i>С. В. Новиков.</i> Деятельность А. И. Обтемперанского на посту наблюдателя церковно-приходских школ и школ грамоты Екатеринбургской епархии.....	176
<i>В. К. Вытнов.</i> К вопросу о развитии духовного образования в Донской епархии при архиепископе Платоне (Городецком) в 1867–1877 гг. ....	182
<i>М. А. Тарасов.</i> «Финансирование миссионерства в руках общественности». Почему Святейший Синод передал Православному Миссионерскому Обществу свои обязанности? .....	186

### **История Церкви в конце XIX–XX веках**

<i>Р. В. Шамайло.</i> Благотворительная деятельность Киево-Покровского женского монастыря в конце XIX — начале XX вв.....	190
<i>В. П. Пашков.</i> Дискуссия о причинах протестной деятельности учащихся духовных семинарий в отечественной историографии XX–XXI столетий.....	195
<i>И. М. Загрийчук.</i> Отношение духовенства и мирян Русской Церкви к Константинопольскому Патриархату на рубеже XIX–XX вв.....	201
<i>Священник Георгий Каменщиков.</i> Критика епископата на страницах Церковного вестника при Санкт-Петербургской духовной академии в 1905–06 гг. ....	205
<i>И. Г. Горбунов.</i> О причинах отъезда в Японию ректора СПбДА епископа Сергия (Тихомирова).....	210
<i>Р. Р. Мамедов.</i> Государственная политика относительно Русской Православной Церкви с 1917 по 1940-е годы в Курской области.....	214
<i>Диакон Сергей Кульпинов.</i> К проблеме обновленческого раскола в северных регионах РСФСР: Киренская обновленческая епархия во второй половине 1920-х гг. ....	219
<i>Н. А. Попов.</i> Архивно-следственное дело Священника Василия Мельникова и Дякона Никифора Брагина: методы филологического анализа при «тестировании» документов на достоверность.....	224
<i>Г. С. Тихашин.</i> Пропаганда в оккупационных газетах на примере газеты «Речь» г. Бобруйск.....	229

*Иеромонах Даниил (Дурагин). Участие Русской Православной Церкви во Втором Ватиканском соборе* ..... 233

### **Аскетика, антропология, религиозная философия**

*Монахиня Екатерина (Парунян). Аскетизм в творчестве Майстера Экхарта и С. Л. Франка. Сравнительный анализ* ..... 236

*Священник Алексей Суриков. Этическое учение священноисповедника Виктора (Островидова) по его курсовому сочинению «О браке и безбрачии»* ..... 240

*И. В. Головина. Представления о понятии «субстанция» русских персоналистов А. А. Козлова и Н. О. Лосского* ..... 243

*И. С. Черепанов. Христианство как основа формирования личности на примере биографии Питирима Александровича Сорокина* ..... 247

*Н. К. Сюдюков. Метафизика соборности и конфликт идентичностей в философии А. С. Хомякова* ..... 252

*Я. А. Коховец. Поймандр Гермеса Трисмегиста. Структура и возможность соотнесения текста с гностической традицией* ..... 257

*С. А. Червоносоев. Современная история Вознесенского кафедрального собора г. Алматы* ..... 262

*Иеродиакон Александр (Степанов). Анализ философии скептицизма в творчестве профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова* ..... 267

*А. Г. Павлов. Политическая теология М. А. Бакунина* ..... 272

### **Каноническое право и литургика**

*Николай Сапсай. На пути к новому Уставу Сербской Православной Церкви с 1931 по 2018 гг.* ..... 276

*Г. В. Агопов. К вопросу о духовном родстве как препятствию к браку* ..... 282

*Д. В. Спицын. Сюжет жертвоприношения Исаака: возможные истоки его экзегезы в Великом покаянном каноне* ..... 288

*Священник Иоанн Никитин. О возможности совершения молебного пения в седмичные дни Великого поста* ..... 293

*Священник Михаил Проходцев. Джон Мейсон Нил — первый популяризатор Православия в Англии* ..... 297

*Ю. Н. Антипина. Интерпретация евхаристии в трудах протопр. Александра Шмемана* ..... 302

*В. Б. Алякин. Молебный канон преподобного Порфирия Кавсокаливита как пример современной греческой гимнографии* ..... 307

## Социальное служение, педагогика. Ассоциация «Покров»

<i>К. А. Бочко.</i> Личностно-ориентированный подход в организации волонтерской деятельности .....	310
<i>Д. А. Николаева.</i> Педагогические возможности межвузовской Ассоциации «Покров» в развитии жизненного опыта студентов .....	318
<i>М. В. Шутко.</i> Работа с молодежью на примере студенческого совета Ассоциации «Покров» .....	322
<i>И. А. Черных.</i> Роль Церкви в эпоху виртуальной глобализации общества .....	325
<i>А. М. Наклеушев.</i> Проблемы взаимодействия Церкви и Пенитенциарной системы в современной России.....	329
<i>Е. Д. Позднякова.</i> Убийство на войне с точки зрения военнослужащих: грех или необходимость? .....	334
<i>Иеродиакон Агафангел (Кочетков).</i> Служение Церкви среди курсантов Военно-медицинской академии .....	338
<i>К. В. Алексин.</i> Читая Э. Даллеса через Г. Шильдермана: разработка модели для анализа пастырского действия в современной России .....	342
<i>С. Е. Залаутдинова.</i> Культурологический подход в изучении православной педагогики .....	353
<i>А. К. Свиридова.</i> Концепция духовно-нравственного воспитания русских школьников в системе современного российского образования .....	357
<i>Д. И. Ершова.</i> Поиск современных подходов к духовно-нравственному воспитанию младших школьников на основе православных традиций русского народа .....	359
<i>И. В. Грищук.</i> Физиологическая сторона проблемы курения .....	362

Дорогие читатели!

Вы держите в руках первый номер нового журнала Санкт-Петербургской духовной академии. Он создан специально для публикации материалов научных конференций академии, прежде всего двух самых крупных — весенней студенческой и осенней научно-богословской.

Почему именно журнал? Почему бы не продолжить старую традицию печатать материалы в сборниках? Дело в том, что сборники материалов конференций, как правило, оказываются практически недоступными для читателей: у них небольшой тираж, в основном расходящийся по личным библиотекам выступавших; их трудно найти в библиотеках или в Интернете; они мало привлекают внимания и своим общим названием — в самом деле, непонятно, что можно найти внутри сборника «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» ...

Исправить ситуацию мы решили изданием журнала. При этом мы сразу же делаем ставку на то, чтобы журнал было легко найти в Интернете, прежде всего на сайте eLibrary.ru (РИНЦ). Если сборники материалов конференций, друг с другом ничем не связанные, были совершенно обособлены один от другого, и найдя один, читатель почти наверняка не найдет — и даже не станет искать — другой, то журнал располагается в РИНЦ одним блоком. Найдя интересующую статью, читатель сможет сразу увидеть оглавления и других выпусков, в каждом из которых — материалы своей конференции. Мы очень рассчитываем на то, что смена формата привлечет к нашим научным конференциям — точнее, к издаваемым материалам — дополнительное внимание.

Подобным образом уже поступают наши коллеги из других вузов, но мы одними из первых — по крайней мере, в церковном образовании — внедрили это полезное новшество.

Итак, в данном номере, первом номере журнала «Актуальные вопросы церковной науки», мы публикуем материалы XI студенческой научно-богословской конференции.

*Протоиерей Константин Костромин  
главный редактор журнала,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия*



П. К. Иванов

## ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ СВЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

Святитель Василий Великий в «Нравственных правилах» писал о послушании детей родителям и о границах этого послушания. Так, в 76-м правиле содержатся следующие наставления: «Дети должны почитать родителей и быть им послушны во всем, что не препятствует исполнению заповеди Божией»<sup>1</sup>, поскольку обязанности человека к Богу выше всяких других обязанностей человека, в том числе к родителям<sup>2</sup>. В том же правиле находятся и обязанности родителей: «Родители должны воспитывать детей в учении и наставлении Господнем с кротостью и долготерпением и, сколько зависит от них, не подавать никакого повода к гневу и скорби»<sup>3</sup>. Как видно, правила святителя Василия полностью согласны со словами апостола Павла из Священного Писания: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле. И вы, отцы, не раздражайте детей ваших... дабы они не унывали (Кол 3:21)... но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6:1–4).

Василий Великий, будучи великим иерархом Церкви, сам получил блестящее античное образование и помимо Священного Писания считал и «внешние», то есть светские, а в его время это были языческие, науки в некоторой мере полезными для человека. В частности, по словам святителя, философия служит защитой спасительных догматов веры пред лицом мира: «Ибо сила диалектики есть стена для догматов и не позволяет расхищать и брать их в плен всякому, кто хочет»<sup>4</sup>. Святитель уподобляет истину в душе главному плоду дерева, а внешнюю мудрость — листьям, служащим покровом и украшением для него<sup>5</sup>. В беседе «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями», говоря о трудах уважаемых мыслителей древности, он советует: «не должно, однажды навсегда предав сим мужам кормило корабля, следовать за ними, куда ни поведут, но, заимствуя у них все, что есть полезного, надобно уметь иное и отбросить»<sup>6</sup>. Святитель полагает основанием всех последующих рассуждений мысль о том, что нынешняя земная человеческая жизнь сама по себе и все что с ней связано не имеет никакой ценности и даже не достойно желания, и человеку необходимо любить и стремиться всеми силами к тому, что способствует приуготовлению себя жизни будущего века, поскольку все счастье людей за всю историю человечества и все земные блага не равны и малейшей части благ той жизни, а гораздо больше достоинством отстоят от них, чем тень и сновидение от действительности и тело от души. В эту жизнь нас вводят Священные Писания, образующие нас посредством таинственных учений. Но пока

Павел Константинович Иванов — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> *Василий Великий, свт.* Нравственные правила // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. М., 2009. С. 94.

<sup>2</sup> *Василий Великий, свт.* К Арматию Старшему // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. С. 891.

<sup>3</sup> Там же. С. 95.

<sup>4</sup> *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. I. М., 2008. С. 682–683.

<sup>5</sup> *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. I. С. 1056.

<sup>6</sup> *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений С. 1055.

ученик по возрасту не может понять глубину смысла Священного Писания, ему необходимо прежде чем обратиться к самому свету, сначала «привыкнуть смотреть на солнце в воде», как в «неких тенях и зеркалах» упражняясь духовное око на произведениях светских писателей, в которых тоже можно научиться многому добродетели. Так ученик подражает упражняющимся в военном деле, которые приобретая ловкость движений в тренировках и танцах, пользуются этим в битвах. Для прохождения жизненного подвига необходимо, читая их произведения, беседовать и с поэтами, и с историками, и с ораторами, и вообще со всяким человеком, от которого может быть какая-то польза в попечении о душе<sup>7</sup>. Ученику нужно, подобно садовнику, брать розы, оставляя шипы, и подобно пчеле, «собирать нектар» с их трудов, не обманываясь их внешним блеском, но применяя их достоинства для образования своей души, выбирая из них только то, что, являясь истинным, способствует стяжанию добродетели, поскольку именно с помощью нее достигается небесная жизнь. Для этого при чтении поэтов в первую очередь надо обращать внимание на слова и поступки добродетельных героев и стараться подражать им в своей повседневной жизни, у ораторов воспринимать те места, в которых они восхваляли добродетель и порицали пороки. Святитель приводил большое количество примеров из античных авторов, как они учат пренебрежению богатства и славы, благодушному перенесению оскорблений и обузданию гнева, приобретению мужества и неприхотливости в образе жизни, целеустремленности и упорству<sup>8</sup>. Святой Василий призывает юношей для достижения будущих благ все попечение иметь о душе, а для этого необходимо заниматься очищением своей души от общения с телесными страстями через презрение чувственных удовольствий, вместе с тем и тело соделывая неодолимым для страстей, доставляя ему только необходимое без излишнего попечения о нем<sup>9</sup>.

Таким образом, святитель Василий полагал изучение античных поэтов, историков, философов необходимым этапом образования, готовящим к восприятию христианства. Он советовал построить их изучение так, чтобы оно способствовало воспитанию добродетелей и очищению души от страстей.

По мнению святителя Василия, воспитание детей — это христианский долг каждого человека, в том числе и монашества. В своем иноческом уставе он установил принимать в монастыри и детей, но не для общего воспитания, а для их подготовки к принятию монашеского пострига. Обеты должны были приниматься молодыми людьми уже после достижения совершеннолетия. В 292-м правиле краткого устава содержится такое указание: «Поелику Апостол сказал: отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем (Еф 6:4); то, если приводящие детей приводят их с подобною целью и принимающие несомненно уверены, что могут приводимых воспитывать в наказании и учении Господнем; пусть соблюдается повеление Господа, Который сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное (Мф 19:14). А без такой цели и без такой надежды, как рассуждаю, и Богу сие не угодно, и нам не прилично и не полезно»<sup>10</sup>. Однако, говоря о такой подготовке детей в монастырях, святитель дает весьма ценные советы по их воспитанию. Так, например, молитвы должны быть совместными у детей и взрослых, поскольку с одной стороны, у детей через соревнование совершенным укореняется навык к сокрушенной молитве, а с другой — для старших важна помощь детей в их молитве. Здесь же указываются и требования к педагогам: это должен быть человек, «старший возрастом, превосходящий других опытностью, доказавший свое

<sup>7</sup> Там же. С. 1055–1056.

<sup>8</sup> *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений. С. 1058–1064; Антология педагогической мысли христианского средневековья. Т. 1. / Безрогов В. Г., Варьяш О. И. М., 1994. С. 90.

<sup>9</sup> *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений. С. 1064–1066.

<sup>10</sup> Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892. М., 1994<sup>р</sup>. С. 482.

великодушие, чтобы мог отеческим сочувствием и благоразумным словом исправлять погрешности юных»<sup>11</sup>. Как не всякому позволительно врачевать телесные болезни, так, тем более, врачевание грехов может совершать не всякий, а только кому это дозволено после долгого испытания<sup>12</sup>.

Обучение грамоте должно соответствовать цели воспитания. Для этого необходимо побуждать детей использовать слова, взятые из Писания, вместо басен рассказывать о чудесах Божиих, вразумлять изречениями из притчей и награждать за удержание в памяти слов и вещей. Таким образом дети с приятностью и легкостью, без огорчения для себя и непреткновенно достигнут искомой цели. Для формирования внимательности педагогу необходимо постоянно спрашивать детей, на чем остановилась их мысль и каков предмет их размышления. Боясь стыда обличений, ребенок будет удерживать себя от непозволительных и нелепых мыслей.

Ребенка необходимо побуждать ко всякому упражнению в добре с самого раннего возраста, пока душа еще способна к образованию, нежна и, подобно воску, уступчива, легко запечатлевает в себе преподаваемые образы. Тогда при раскрытии разума и прихода в действие рассудка он начнет возрастание с положенных оснований и полученных образцов благочестия. Обученный разум будет внушать ему полезное, а приобретенный навык к добру облегчит дальнейшее преуспевания<sup>13</sup>.

Говоря о такой важной категории в педагогике как *наказание*, святитель Василий признает равным грехом как согрешившего оставлять без наказания, так и в наказании преступать меру<sup>14</sup> и отмечает, что при его применении всегда имеется в виду не то, что уже сделано, а то, чтобы сам сделавший несправедливость стал лучше, и для других послужил примером благоразумия<sup>15</sup>. При этом время и род наказания должен быть определяем сообразно с возрастом, душевным состоянием и совершенным проступком<sup>16</sup>. Не менее значимым является душевное расположение, с которым накладывалось наказание. По отношению к Богу оно должно быть подобно такому, какое достиг пророк Давид, сказавший: «Вижу отступников, и сокрушаюсь, ибо они не хранят слова Твоего» (Пс 118:158), т. е. сожаление о прегрешениях ребенка. А по отношению к наказываемому — такое, которое имеет и отец, и врач, искусно лечащий своего сына — сочувствие и сострадание, особенно когда присоединяется скорбь и тяжел способ врачевания<sup>17</sup>. *Выговоры* как средства исправления проступков святитель призывает делать без страсти, поскольку обличение с раздражением и гневом — это не освобождение согрешающего от греха, а ввержение самого себя в погрешности, поэтому и апостол учит «с кротостью наставлять противников» (2 Тим 2:25). По мысли святого Василия, педагогу нельзя ни проявлять строгость, видя пренебрежение к себе самому, ни одновременно снисходить к согрешившему, когда презрен третий человек, а проявлять негодование именно на сам дурной поступок, восставать против самого греха. Таким образом он покажет провинившемуся, что он действует не по самолюбию и не из ненависти к нему, а отвращается греха по любви к Богу и подвергающемуся опасности брату<sup>18</sup>. Для врачевания детских душ

<sup>11</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 15 // *Василий Великий, свт.* Творения. В 2 т. Т. II. С. 177.

<sup>12</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 53. С. 218.

<sup>13</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 15. С. 178.

<sup>14</sup> *Василий Великий, свт.* Без надписи. Об одной притесненной женщине // *Василий Великий, свт.* Творения. В 2 т. Т. II. С. 899.

<sup>15</sup> *Василий Великий, свт.* К военачальнику Андронику // *Василий Великий, свт.* Творения. В 2 т. Т. II. С. 617.

<sup>16</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 106 // *Василий Великий, свт.* Творения. В 2 т. Т. II. С. 256.

<sup>17</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 99. С. 254.

<sup>18</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 50. С. 216–217.

наставник должен применять соответствующие средства, так чтобы одно и то же служило и наказанием за погрешность и было упражнением душе в безстрастии. Например, рассердившегося на сверстника должно заставить по мере дерзновенности поступка быть ему в услужении и помощи, поскольку навыки смирения отсекает душевную раздражительность, так как гнев производится от превозношения над другими. Коснулся ли ребенок не вовремя пищи, пусть большую часть дня проведет без нее; ел ли не в меру или неблагочинно, пусть во время трапезы будет отлучен от нее и будет смотреть на других вкушающих чинно, чтобы наказан был и воздержанием, и научился чинности. Произнес ли кто праздное, оскорбительное слово, ложь и тому подобное, пусть уцеломудрится воздержанием чрева и молчанием<sup>19</sup>. То есть исправление должно производиться по закону врачебной науки, не гневаясь на немощных, но борясь с болезнью и как врач действует против немощи, так наставник, в случае нужды, строгим обхождением врачует душевный недуг: празднословие — молчанием, многоспание — бодрованием, леность — трудами и так далее<sup>20</sup>.

В свою очередь Василий Великий не обходит вниманием и другую сторону этого вопроса — то, как должно принимать наказания. Как педагог без страсти должен производить врачевание, так и врачуемому должно принимать наказания не как «вражду и мучительство», а как попечение о спасении его души из сострадания к ней, с таким расположением, какое прилично находящемуся в опасности жизни больному сыну, врачуемому отцом и врачом, — сколько бы ни был болезнен способ лечения, — с полным доверием к любви и опытности наказующего и с желанием исцеления<sup>21</sup>. То есть здесь святитель применяет такую же аналогию с телесным врачом, который режет, прижигает больные места, заставляет принимать горькие лекарства и при этом почитается благодетелем. Такое же расположение как к благодетелю, взирая на конец, необходимо иметь и к душевному врачу, суровым обращением совершающему наше спасение по слову апостола: «Ибо если я огорчаю вас, то кто обрадует меня, как не тот, кто огорчен мною?» (2 Кор 2:2) и «ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие» (2 Кор 7:11)<sup>22</sup>.

## 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. Антология педагогической мысли христианского средневековья. Т. 1. / Безрогов В. Г., Варьяш О. И. М.: АО «Аспект Пресс», 1994. 400 с.
3. *Василий Великий, свт.* Без надписи. Об одной притесненной женщине // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 1232 с.
4. *Василий Великий, свт.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. I. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. 1136 с.
5. *Василий Великий, свт.* К Арматию Старшему // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 1232 с.
6. *Василий Великий, свт.* К военачальнику Андронику // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 1232 с.
7. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. II. М.: Сибирская Благозвонница, 2009. 1232 с.

<sup>19</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 15. С. 177–178.

<sup>20</sup> Там же. Вопрос 51. С. 217.

<sup>21</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 158. С. 269.

<sup>22</sup> *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 52. С. 217.

8. *Василий Великий, свт.* Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. П. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 1232 с.
9. *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. П. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 1232 с.
10. *Василий Великий, свт.* Толкование на пророка Исаию // Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. П. М.: Сибирская Благовонница, 2008. 1136 с.
11. Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994<sup>р</sup>. 669 с.

И. А. Юрченко

## ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЖАНР «ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ» В ПАТРИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Литературный жанр «Вопросы и ответы», иначе называемый «*Erotapocriseis*», представляет особый интерес для русской патрологической науки. Форма «вопрос-ответ», которая присутствует в текстах литературной традиции, имеют разные области применения в богословии, медицине, филологии, философии и праве, — вот перечень лишь некоторых сфер развития жанра. Начавший свой путь в период поздней античности, данный жанр активно использовался до конца средних веков. Для патрологии особый интерес представляют трактаты, написанные в этой литературной форме, сочиненные для объяснения особо трудных мест Священного Писания. Форма «вопрос-ответ» отличается от систематического толкования книг Библии тем, что автор может обращаться только к избранным местам книги. Именно эта особенность позволяет увидеть предпочтения автора к определенным вопросам и проблемам интерпретации Библии, которые косвенно указывают нам на жизнь того региона, в котором жил и/или писал автор<sup>1</sup>.

Также этот жанр особенно наглядно демонстрирует нам традицию Церкви. Современные критические издания указывают на заимствования, которые использует автор в своих работах, поэтому в некоторых памятниках можно выявить различные по своему объему «цитирования», что считалось определенным каноном для написания богословских и экзегетических сочинений. Для наглядности будет показано историческое развитие жанра «вопрос-ответ» от классического периода (V–IV вв. до Р. Х.) до периода поздней античности (V в.) и будет рассмотрены два характерных труда блж. Августина Иппонийского (354–430): «Вопросы на Евангелия» (*Quaestionum Evangeliorum Liber Primus*) и «XVI вопросов на Евангелие от Матфея» (*Quaestionum XVI in Matthaeum*), которые содержатся в критическом издании Альмута Мутцебехера<sup>2</sup>.

Прежде необходимо рассмотреть происхождение жанра и что он представлял собой до обретения своей «традиционной» формы. Риторическая структура, составленная из вопроса и ответа, появилась задолго до возникновения христианской письменной традиции. Все началось с использования вопросов для критики поэм Гомера<sup>3</sup>. Стоики ставили вопросы в сфере морали: «добродетельный человек может ли быть рабом», «что, если нечестивый свободен» и т. д. Нам также известно, что процесс постановки вопроса и последующего ответа широко применялся в школах риторики<sup>4</sup>, что позволяет сделать вывод о полезности жанра в сфере обучения. Развитию жанра способствовали александрийские грамматики, например Филон Александрийский (ок. 25 до Р. Х. — ок. 50) впервые с его помощью сделал филологический разбор Септуагинты<sup>5</sup>.

Иван Андреевич Юрченко — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Так, например, из произведения блж. Августина «16 вопросов на Евангелие от Матфея» (вопросы 9, 16) можно узнать о реальных проблемах Церкви Африки и всего латино-язычного региона.

<sup>2</sup> *Mutzenbecher A. Aurelii Augustini: Quaestiones in Euvangeliorum cum appendice Quaestionum XVI in Matthaeum. Corpus Christianorum. Series Latina. CCL. 44B. Turnolti: Brepols, 1980. 178 p.*

<sup>3</sup> *Аристотель*, Поэтика, гл. 25.

<sup>4</sup> Cf.: Bardy G. La littérature patristique des Quaestiones et Responiones sur l'Écriture sainte. *Revue Biblique* 41, 1932, P. 210.

<sup>5</sup> В произведении «Вопросы на книгу Бытия» (*Quaestiones in Genesim*).

Использование устной формы вопросов и ответов заключается в *апориях*<sup>6</sup>, в которых составляющими элементами являются демонстрация, происходящая с помощью применения наглядных образов, убеждение и заключение. Стадия демонстрации предполагает некое исследование (ζητήματα), что давало возможность переводчикам по-разному интерпретировать ответ<sup>7</sup>.

Появление жанра с определенными границами было не спонтанно, но в течение долгого периода, и характерной чертой его стало объединение процесса диалога и литературной формы. Жанр «вопросов и ответов» присутствует и в других литературных формах (послания, лекции, диалоги, руководства и др.).

Также необходимо отметить, что в период поздней античности форма диалога рассматривалась как адекватный апологетический метод<sup>8</sup>. В христианской среде распространяется использование жанра в катехизических целях, ибо форма «вопрос-ответ», с одной стороны, удовлетворяла литературным запросам интеллигенции, а с другой стороны, доступно излагала богословские тонкости малообразованным читателям. Некоторые ученые выдвигали термин «Gebrauchsliteratur» или «инструментальные тексты»<sup>9</sup>. Литературная форма понималась в качестве инструмента прочтения исторического и богословского контекстов, в которых появлялись тексты жанра «вопросов и ответов».

Популяризация метода диалога в христианской литературе началась с Оригена (185–254). Он был экстраординарным исследователем Священного Писания и знал о существовании традиционных «вопросов-ответов» к тексту Библии<sup>10</sup>. Мы можем встретить «вопрос» без ответа, что является особенностью стиля Оригена. Такой метод получит одобрение у блж. Августина<sup>11</sup>.

Исследователи не находят у Оригена традиционных черт литературного жанра «вопросы и ответы», так как его произведение не содержит в названии слово «вопросы» или представляют собой систематический комментарий на книгу Библии. С момента появления сочинений еп. Евсевия Кессарийского (ок. 265–339) начинается зарождение литературного жанра в его традиционном понимании. Первым христианским сочинением были «Вопросы и ответы на Евангелия» (περί των ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων<sup>12</sup>).

У еп. Евсевия сохранились «Евангельские вопросы к Стефану» и «Евангельские вопросы к Марину». Множество ответов на один поставленный вопрос является особенностью ответов еп. Евсевия. У него стало прослеживаться активное использование наработок предыдущих христианских авторов, таких как сщмчч. Игнатий Антиохийский, Ириней Лионский и Дионисий Александрийский. Такая тенденция будет присутствовать у всех христианских писателей поздней античности. Начиная с трудов еп. Евсевия, мы можем наблюдать апологетический аспект в ответах<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Апория (от греч. ἀπορία – затруднение, недоумение) – трудноразрешимая проблема, связанная с противоречием между данными опыта и их мысленным анализом.

<sup>7</sup> Чем короче написан ответ на вопрос, тем больше пространства для интерпретации будет у читателя или переводчика.

<sup>8</sup> Papodayanakis Y. *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis. Greek Literature in Late Antiquity*, 2006, p. 93.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Перроне Л. пишет, что Ориген в своем «De engastrimytho» поднимает вопрос о генеалогии Иисуса Христа. При этом нам известно толкование этой проблемы у Иустина Философа (ок. 100–165) и Тертулиана (155/165–220/240). Этот вопрос относится к категории «традиционных» к тексту Священного Писания.

<sup>11</sup> Perrone L. *Questions and Responses: Reading the Bible in the Light of Its Problems*. Academia.edu. URL: [https://www.academia.edu/31945967/Questions\\_and\\_Responses\\_Reading\\_the\\_Bible\\_in\\_the\\_Light\\_of\\_Its\\_Problems](https://www.academia.edu/31945967/Questions_and_Responses_Reading_the_Bible_in_the_Light_of_Its_Problems) (Дата обращения: 05.03.2019).

<sup>12</sup> Такое название присутствует в рукописи *Vekloge*.

<sup>13</sup> Cf.: Zamagni C. *Existetil une terminologie technique dans les Questions d'Eusèbe de Césarée? Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 37, 2004, p. 91–92.

Жанр «вопросов и ответов» в латинской христианской литературе начинает формироваться сугубо в библейском контексте, однако были отдельные случаи включения в перечень вопросов с философской и богословской проблематикой в сам жанр. Такую ситуацию мы наблюдаем у Амброзиаста<sup>14</sup>. При этом библейская тематика остается доминирующей, что дает нам представление о культурной атмосфере христиан IV в.: чтение Библии начало вытеснять собой чтение классических авторов.

В латинской традиции начинает развиваться новый повод написания произведений в жанре «вопросов и ответов». Блж. Иероним Стридонский (ок. 347–419/20) и папа Дамас (ок. 304–384) стремятся удовлетворить любопытство<sup>15</sup> (*curiositas*) к тексту Библии. Христианские авторы воспринимают как должное необходимость критического прочтения Священного Писания.

Акцент на филологическую составляющую вопросов, которая широко применялась Филоном Александрийским, ставит блж. Иероним Стридонский. Название одной из его работ соответствовало названию самого жанра: «Вопросы о иврите в книге Бытия» (*Quaestiones Hebraicae in Genesim*). Комментарий был написан в виде схолии<sup>16</sup>, так как св. Иероним не ставит вопросов. Данное произведение интересно тем, что в нем св. Иероним противопоставляет еврейский оригинальный текст (*Hebraica veritas*) греческому переводу Септуагинты. В нем также можно найти «скрытые вопросы», соответствующие языческой литературной критике и раввинистическому толкованию. Блж. Иероним решает трудные места Священного Писания с помощью разных экзегетических методов. Личность блж. Иеронима вызывает неподдельный интерес, потому что он был непосредственным «информатором» блж. Августина по многим вопросам, начиная со сложных мест Библии и заканчивая разбором еретического учения некоторых христиан<sup>17</sup>. Такой же принцип избирает блж. Августин.

По причине того, что епископ Иппона Августин в начале своего священнического служения не имел особых знаний в области толкования Священного Писания, он попросил епископа Валерия Иппонийского предоставить ему необходимое время для изучения Библии. В конце IV в. начинают переводиться на латинский язык книги Востока — все это дает возможность св. Августину использовать широкий спектр авторов для своего обучения.

Блж. Августин стал одним из самых плодотворных авторов в литературном жанре «вопросов и ответов»<sup>18</sup>. Можно заметить, что обширный список работ св. Августина имеет различные индивидуальные особенности, которые не всегда соответствуют более распространенным чертам жанра. Так произведение «Вопросы на Евангелия в двух книгах» (*Quaestiones Evangeliorum Libri Duo*) ближе к учебным комментариям или схолиям.

Два его произведения — «Вопросы на Евангелия» (книга I) и «XVI вопросов на Евангелие от Матфея» — особенно выделяются среди прочих. Они написаны для рассмотрения сложных мест Евангелия от Матфея, но принципиально различаются по форме подачи текста: первое произведение более раннее и написано в виде кратких ответов на широкий круг вопросов (47), явно предназначенных для катехизических целей, второе охватывает намного меньший круг вопросов (16), но при этом

<sup>14</sup> Амброзиаст, (Псевдо-Амвросий) [лат. Ambrosiaster] — условное имя, данное в нач. XVI в. автору «Толкования на 13 посланий ап. Павла» (*Commentarius in XIII epistulas Paulinas*) (Зайцев Д. В. Амброзиастер // Православная энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/62610.html> (Дата обращения: 15.03.2019)).

<sup>15</sup> Perrone L. *Questions and Responses: Reading the Bible in the Light of Its Problems*.

<sup>16</sup> Схолия — примечание, пояснение к тексту.

<sup>17</sup> Cf.: La Bonnardiere A.-M. Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 1974, p. 42–54.

<sup>18</sup> К работам этого жанра относятся следующие произведения: «*Quaestionum в Heptateuchum libri septem*»; «*Quaestionum evangeliorum libri duo*»; «*Quaestionum XVI in Matthaeum*»; «*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*»; «*De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*»; «*De diversis quaestionibus ad Simplicium libri duo*; *De octo Dulcitii quaestionibus liber unus*».



определенные вопросы вызывают длинные рассуждения на совершенно разные темы. Это говорит о том, что автор мог руководствоваться разными целями, менять структуру жанра под себя, и цели могли кардинально отличаться в зависимости от целевой аудитории: это могли быть монахи общин Тагаста и Иппона или члены духовенства, образованные миряне или вообще язычники<sup>19</sup>.

В тексте «Вопросов на Евангелия», в 15 вопросах из 47 можно проследить влияние христианских авторов поздней античности<sup>20</sup>. Список экзегетов, на которых опирается блж. Августин, довольно обширен. Самым популярным автором является блж. Иероним Стридонский<sup>21</sup>. В список используемых блж. Августином авторов входят блж. Иероним, сщмч. Ириней Лионский, свт. Иллариус Пиктавийский, свт. Амвросий Медиоланский, Ориген, Амброзиаст, Тихоний Африканский и Псевдо-Киприан. Также текст содержит традиционные «вопросы», объяснение которых содержится у многих авторов.

Так в 7-м вопросе толкуется место Мф 12:40, где объясняется, каким образом Господь будет находиться в сердце земли три дня и три ночи. Этот вопрос содержится в произведениях сразу трех авторов — блж. Иеронима, Тихония Африканского и Оригена, что показывает существование определенной экзегетической традиции в латино-язычном регионе.

Произведение «XVI вопросов на Евангелие от Матфея» интересно в другой перспективе. Оно содержит отсылки на жизнь Церкви Африки<sup>22</sup>, длинное размышление блж. Августина об отношении к еретикам, раскольникам и дурным христианам<sup>23</sup> (на момент написания трактата<sup>24</sup>) и реакцию на ересь антидикомарианитства<sup>25</sup>.

## Источники и литература

1. Mutzenbecher Almut, Aurelii Augustini: Quaestiones in Euvangeliorum cum appendice Quaestionum XVI in Matthaeeum. Corpus Christianorum. Series Latina. CCSL. 44B. Turnolti: Brepols, 1980. 178 p.

2. Bardy G. La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture sainte. *Revue Biblique* 41, 1932, p. 210–236; 515–537.

3. La Bonnardiere A.-M. Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 1974, p. 42–54.

4. Papodayannakis Y. Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis. *Greek Literature in Late Antiquity*, 2006. 215 p.

5. Perrone L. *Questions and Responses: Reading the Bible in the Light of Its Problems*. URL: [https://www.academia.edu/31945967/Questions\\_and\\_Responses\\_Reading\\_the\\_Bible\\_in\\_the\\_Light\\_of\\_Its\\_Problems](https://www.academia.edu/31945967/Questions_and_Responses_Reading_the_Bible_in_the_Light_of_Its_Problems) (Дата обращения: 05.03.2019).

6. Zamagni C. Existetil une terminologie technique dans les Questions d'Eusèbe de Césarée? *Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 37, 2004, p. 91–92.

7. Зайцев Д. В., Амброзиастер // Православная энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/62610.html> (Дата обращения: 15.03.2019).

---

<sup>19</sup> Perrone L. *Questions and Responses: Reading the Bible in the Light of Its Problems*.

<sup>20</sup> См.: Вопросы: 1, 2, 4, 7, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 28, 31, 34.

<sup>21</sup> См.: Вопросы: 4, 7, 11, 13, 16, 28, 38, 40, 42.

<sup>22</sup> См.: Вопрос 9.

<sup>23</sup> См.: Вопрос 11.

<sup>24</sup> Его мнение по этому вопросу отлично от мнения в книге «О еретиках к Квотвульдею». Однако установить точную дату написания не представляется возможным.

<sup>25</sup> Данное учение, говоря о происхождении братьев Иисуса Христа, обвиняло Деву Марию в сожительстве с Иосифом после рождения Иисуса Христа.

С. Ф. Квашинин

## УЧЕНИЕ ОБ АНГЕЛЬСКОМ МИРЕ СЯТИТЕЛЕЙ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА И ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Ангелы и демоны составляет с нами одну реальность, мы живём с ними в одном мире, об этом говорят нам многие святые, которые удостоились «видеть» это собственными глазами. Так или иначе, некоторые из нас тоже сталкивались с духовным миром, так сказать, лицом к лицу. Но в отличие от нас обитатели этого духовного мира — ангелы и демоны знают о нас непосредственно и потому больше, чем мы знаем о них. Наши представления по-большой части заимствуются из чужого опыта, так как мы в большинстве не видим и не ощущаем их непосредственно. Чтобы наши представления и действия относительно духовного мира были верными, нам нужно опираться на проверенное временем и опытом православное учение. Освоением духовного мира занимались многие известные христиане, среди них особое место занимают Отцы Церкви IV века — святители Григорий Богослов и Григорий Нисский.

По мысли святителя Григория Богослова всё разумное делится на 3 части, на 3 категории. Первая — это Божественное Естество, которое никогда не изменяется и всегда остаётся таким же каким было всегда. Второе — это ангельское естество, которое с трудом уклоняется в зло. И, наконец, третье — это естество человеческое, которое с легкостью направляется к злу. В этой классификации свят. Григорий не упоминает о демонах, так как видит неестественность их положения.<sup>1</sup> По мнению Григория Богослова, так как Благо хочется себя отдавать, то для этой цели Бог, во-первых, создаёт ангелов и все небесные силы. Так появились вторые светлости, то есть ангелы, служители Первый Светлости, то есть Бога.

По словам Григория Богослова, в горнем мире существуют ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, светлости, восхождения, умные силы или умы. Эти ангелы так напитались светом от Бога, который они принимают, что стали, как бы, вторичным светом, который тоже даёт свет всем остальным.<sup>2</sup> Именно поэтому свят. Григорий признает ангелов трудно подвижными ко злу, хотя все-таки оставляет им возможность совершить зло.<sup>3</sup>

Ангелы сильны не только своей природой, но и как бы заслугами, которые они сделали. По мнению Григория Богослова, эти ангелы рассыпаны по вселенной и приставлены каждый к чему-то одному; кто-то к народу, кто-то к человеку, кто-то к дереву, кто-то ещё к чему-то, и каждый из них осуществляет свою часть управления,<sup>4</sup> за что получают от Бога благоденствия. Таким образом, заслуги дают возможность богообщения. Свят. Григорий Богослов говорит так же, что ангел может и стремиться к Богу и получать от Него посвящение, не по заслугам. В этой связи он теряется в догадках, что первично; чин происходит от посвящения или посвящение зависит от чина.<sup>5</sup>

Телесность ангелов Григорий Богослов понимает как невестественный огонь, который не имеет никакого отношения к материи. Ангелы ведут особую жизнь, нет

Степан Федорович Квашинин — Воронежская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

<sup>1</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 6 // Творения. Т. 1. М., 2010. С. 131.

<sup>2</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 28 // Там же. С. 350.

<sup>3</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 45 // Там же. С. 562.

<sup>4</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 15 // Там же. С. 207.

<sup>5</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 40 // Там же. С. 462.

слабости, нет забот, нет страстей, они не женятся, не выходят замуж, не заботятся о детях, только созерцают Бога и выполняют Его волю. Все они единомысленны друг с другом и все единой мыслью хвалят Бога Творца. Единственное, что для ангелов является пищей — это божественный свет, которым они стремятся насытиться.<sup>6</sup>

Ключевая идея о том почему Денница стал ангелом тьмы, по свят. Григорию, является не гордость, а зависть. Именно зависть побудила дьявола к вражде с людьми, за что он был изгнан с небес. Зависть же заключалась в том, что человек был удостоен стать образом и подобием Бога, а Денница не в такой же полноте был удостоен этого образа и подобия, как человек. По мнению Григория Богослова, демоны, благодаря нашему грехопадению, стали владычествовать над нами.<sup>7</sup> Отсюда и вина за зло в мире падает большей частью на них. Демоны есть сама тьма и виновники зла.<sup>8</sup> Свят. Григорий считал, что дьявол находится в конфликте даже с самим собой и, что от этого происходят такие же конфликты во всём окружающем мире. Дьявол ищет и находит в нас то или иное внутреннее противоречие, выводя его из глубин души на уровень мыслей слов и действий.<sup>9</sup>

Бог не уничтожил дьявола, хотя мог в принципе это сделать. Бог отправил дьявола на землю, чтобы он, сражаясь с более слабыми, потерпел от них поражение, тем самым был бы опозорен ещё больше, чем он был опозорен на небе. А те, кто сражается с ними и побеждает, люди, подвизающиеся в добродетелях, нашли бы себе большую славу. Но полное воздаяние дьявол непременно получит, когда придёт конец света. Хотя уже сейчас он получает возмездие через тех, кого поработил себе, то есть через мучение людей, которые подпали злу.<sup>10</sup> Но при этом дьявол получает единственную радость от этого. На первый взгляд трудно понять, почему частичное воздаяние за своё зло, которое дьявол получает через побуждение людей творить зло, он воспринимает как радость. Это становится понятно, когда мы вспомним, что цель злых сил — это не дать нам спастись. Они радуются достижению цели, но плата за такое достижение для них — наказание.

Дьявол пал не один, но увёл с собой многих тех из небесного воинства. Так появились злые духи, которые постоянно нас преследуют.<sup>11</sup> Борьба с ними тяжела, и человек, и духи имеют средства для ведения этой борьбы. Свят. Григорий Богослов говорит, что сам неоднократно изгонял демонов с помощью начертания в воздухе крестного знамения и призыванием имени Иисуса Христа, то есть называет Крест реальным и действенным оружием против злых духов. Дьявол может обращаться и в ангела света, если видит в этом возможность получить доверие человека и через это навредить ему, поэтому Григорий Богослов предупреждает о возможной опасности при встрече с ангелами «света».<sup>12</sup>

Святитель Григорий Нисский более чем Григорий Богослов проработал тему об ангелах. Он полагал, что ангелы появились вместе с хаосом, одновременно с хаосом, то есть Бог сотворил их вместе с материальным миром. Святитель считал, что природа ангелов совершенно чужда телесности, они духовны в смысле — совершенно не причастны ничему чувственному. В этом пункте Григорий Нисский совершенно не согласуется со всеми его предшественниками, которые в основном считали, что ангелам присуща та или иная форма тела. Дело в том, что свят. Григорий понимал иначе термин «духовность». Для него духовность это одно из абсолютных свойств Сущности Божией, и как качество противоположно телесности. Давая определение духовности, Григорий Нисский не отождествлял её свойства со свойством вездесуществования. Он считал, что свойством вездесуществования обладает только Бог, ангелы

<sup>6</sup> Григорий Богослов, *свт.* Похвала девству // Творения. Т. 2. М., 2007. С. 50.

<sup>7</sup> Григорий Богослов, *свт.* К Фекле // Там же. С. 453.

<sup>8</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 4 // Творения. Т. 1. С. 77.

<sup>9</sup> Григорий Богослов, *свт.* Слово 6 // Там же. С. 131.

<sup>10</sup> Симфония по творениям Григория Богослова. М., 2008. С. 143.

<sup>11</sup> Григорий Богослов, *свт.* Об умных сущностях // Творения. Т. 2. С. 23.

<sup>12</sup> Григорий Богослов, *свт.* На плоть // Творения. Т. 2. С. 302.

же не имеют такого свойства, но при этом они и не ограничены местом. Выражение «не ограничены местом» здесь понимается в том смысле, что ангелы не затрачивают никаких усилий для того, чтобы переместиться в какое угодно место. Всё, что им нужно — это желание где-либо оказаться. В остальном ангелы находятся в том же самом пространстве, что и мы.

По мысли Григория Нисского, ангелы имеют разум, намного превосходящий человеческий, но не по природе, а благодаря условиям, в которых он существует. Так, например, ангелам не свойственна чувственность. Свят. Григорий утверждал, что ангелам дана возможность осуществлять свой выбор, для того чтобы добро было добровольным. Механически выполненное действие не может быть оценено по шкале добра. Поэтому ангелы «могут как осуществлять цель своего бытия, так и не осуществлять и даже прямо отрицать ее».<sup>13</sup>

Свят. Григорий полагал, что в основном деятельность ангелов заключается в стремлении постичь Бога и приобщиться его благодати. Ангелы, таким образом, постоянно нравственно возрастают и этому возрастанию нет предела. Они понимают, что Бог — это причина их блаженства и цель жизни. Без Бога у ангелов ничего нет. По мнению Нисского святителя, общение ангелов происходит с помощью одной лишь мысли.<sup>14</sup> Он считал, что количество ангелов невозможно обозначить, оно почти бесконечно.<sup>15</sup> При творении мира ангелов было меньше, не известно точно, сколько сотворил их Бог, но, как считал свят. Григорий, меньше, чем сейчас, и что они имеют некий способ размножения.<sup>16</sup>

По мнению свят. Григория Нисского все ангелы представляют собой царство, члены которого делятся на два больших класса: 1) по роду деятельности — на предстоящих и служащих; 2) по взаимным отношениям — на архангелов и ангелов. К предстоящим свят. Григорий относит семь ангельских чинов власти, господства, престолы, начала, силы, серафимов и херувимов; а о служащих он говорит лишь то, что они «делают дело и слушают слово».<sup>17</sup> Архангелы делятся на семь таких же чинов, простые же ангелы идут общим числом, никак не подразделяясь.

К вопросу о демонах Григорий Нисский подходит с определения того, что есть зло. Зло, считает он, это противоположность добру. То есть, если добро сущее, то зло не-сущее и если добро не-сущее, то зло сущее. Другими словами, зло всегда отрицает добро. Но не наоборот.<sup>18</sup> Зло в мире может совершить лишь разумная тварь, руководствуясь какими-то причинами, может начать отрицать состояние блага.<sup>19</sup> Рассуждая о том, кто совершил первое зло, свят. Григорий ссылается на общеизвестное предание о падении ангелов, добавляя, что первый ангел пал из зависти. Но о том, как могло в первом ангеле возникнуть зло, святитель не даёт никакого ответа.

Проблема отношений человека и злых духов заключается в следующем. Бог, чтобы вернуть человека в прежнее состояние, пожелал выкупить его у дьявола. Дьявол же, не желая человеческого спасения, выступает противником Богу в войне за человека. Основное оружие дьявола — грех, поэтому человек, чтобы принять спасение, должен очиститься от греха. Поэтому демоны призывают человека ко греху всеми возможными способами. Но, в конце концов, «поскольку высшее Благо — это Сам Бог, и только Он один бесконечен, то зло необходимо будет иметь свой конец

<sup>13</sup> Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 316.

<sup>14</sup> Григорий Нисский, *свт.* Опровержение Евномия. Книга 12. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/12#p2](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/12#p2) (дата обращения 1.12.2018)

<sup>15</sup> Там же. С. 320.

<sup>16</sup> Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека. Глава 17. Что надлежит отвечать недоумевающим о том, что если чадородие после греха, то как рождались бы души, если бы первобытные люди пребывали несогрешившими. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Nisskij/ob\\_ustroenii\\_cheloveka/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/) (дата обращения 1.12.2018)

<sup>17</sup> Там же. С. 322.

<sup>18</sup> Там же. С. 410.

<sup>19</sup> Там же. С. 411.

и в конце концов навсегда исчезнет из мира».<sup>20</sup> Таким образом, Григорий полагал тщетными все усилия тёмных сил.

Сопоставляя мнения двух святителей, нужно отметить, что оба святых отца считали, что ангелы непрестанно находятся в добре и в благе. Но ангелы всё-таки способны на зло, у них есть свободная воля, и в то же время они зла не совершают потому, что не хотят. Каждый из отцов приводит своеобразное деление ангельского мира на классы. Но при этом они сходятся в том на каких принципах производить это деление, эти принципы: совершенство и старшинство (в смысле управления). Оба Григория сходятся во мнении, что единственное, чем занимаются ангелы — это созерцают Бога и выполняет Его волю. Но Григорий Богослов добавляет к этому, что ангелы приставлены к каждой вещи в этом мире, они помогают Богу управлять миром.

Телесность ангелов Григорий Богослов представляет как неведущий огонь, но более всего вопрос телесности проработал Григорий Нисский. По его мнению, ангелы совершенно нематериальны, так что даже предположить, какие они на самом деле, у нас нет никакой возможности, но при этом ангелы находятся в том же самом пространстве, что и мы.

Говоря о демонах оба автора склоняются к тому, что первоначальное зло произошло из зависти Денницы к человеку, а Григорий Нисский, более глубоко погружаясь в проблему зла, говорит, что мы не можем понять и даже представить того, как могло появиться первое зло, потому что всё живое, даже творя зло, стремится к благу. Тогда как Денница мог отвернуться от Блага совсем? Дьявол потерял своё достоинство по причине зависти к людям и на людей теперь он озлоблен. Причина, по которой силы зла досаждают людям, Григорий Богослов видит в том, что Бог позволил им сразиться с людьми, чтобы они потерпели поражение от человека, а человек в свою очередь обрел бы большую славу. Грех, говорит Григорий Нисский, есть главное оружие дьявола, так как увязнувший в грехе человек не может спастись. Демоны подвигают людей на грех, чтобы тем доказать Богу, что Он ошибся, поставив человека выше ангелов, и тем оправдать себя.

Григорий Богослов добавляет, что демоны могут внешне представляться в виде ангелов, не меняя при этом расположения ума. Чтобы не пасть в битве с демонами, свят. Григорий Нисский предлагает два действенных средства — пост и молитву, ссылаясь на Евангелие от Луки. Свят. Григорий Богослов, который и сам изгонял демонов, добавляет к этому, что так же сильными средствами против них является Крестное знамение и Имя Иисуса Христа.

## Источники и литература

1. *Григорий Богослов, свят.* К Фекле // Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
2. *Григорий Богослов, свят.* На плоть // Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
3. *Григорий Богослов, свят.* Об умных сущностях // Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
4. *Григорий Богослов, свят.* Похвала девству // Творения. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
5. *Григорий Богослов, свят.* Слово 3 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
6. *Григорий Богослов, свят.* Слово 4 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
7. *Григорий Богослов, свят.* Слово 6 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
8. *Григорий Богослов, свят.* Слово 15 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.
9. *Григорий Богослов, свят.* Слово 28 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010.

---

<sup>20</sup> Фокин А. Р. Григорий Нисский // Православная энциклопедия. Т. 12. URL: [http://www.pravenc.ru/text/166529.html#part\\_22](http://www.pravenc.ru/text/166529.html#part_22) (дата обращения: 1.12.2018).

10. *Григорий Богослов, свят.* Слово 40 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2010.
11. *Григорий Богослов, свят.* Слово 45 // Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2010.
12. *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. Глава 17. Что надлежит отвечать недоумевающим о том, что если чадородие после греха, то как рождались бы души, если бы первобытные люди пребывали несогрешившими. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/ob\\_ustroenii\\_cheloveka/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/) (дата обращения: 1.12.2018)
13. *Григорий Нисский, свят.* Опровержение Евномия. Книга 12. [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/12#p2](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/12#p2) (дата обращения: 1.12.2018)
14. *Несмелов В. И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. 652 с.
15. Симфония по творениям Григория Богослова. М.: Даръ, 2008. 608 с.
16. *Фокин А. Р.* Григорий Нисский // Православная энциклопедия. Т. 12. URL: [http://www.pravenc.ru/text/166529.html#part\\_22](http://www.pravenc.ru/text/166529.html#part_22) (дата обращения: 1.12.2018).

Д. О. Молчанов

## МЕТОДЫ И ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВИЯ СВЯТОГО ЕФРЕМА СИРИНА

### на примере пасхальных мадрашей «Об опресноках»

Встречая множество препон на своём пути, христианские проповедники были вынуждены прибегнуть к языку греческой философии для объяснения богооткровенных истин. Как известно, после множества проб и ошибок им удалось приспособить философскую терминологию к нуждам богословия. Отныне познание догматов, помимо духовного развития, должно было предваряться разбором тех философских категорий, которые легли в основу богословского терминологического аппарата.

В то время как в позднеантичную эпоху в грекоязычных районах Римской империи шли арианские споры и предпринимались попытки выработать единый понятийный аппарат, позволяющий преодолеть арианство, на периферии империи жил святой Ефрем Сирин — богослов, который не считал философию служанкой богословия. Более того, ему была чужда идея применения философских категорий и логических приёмов по отношению к неограниченному и неизреченному Богу. В связи с этим он прибег к другому способу выражения и описания богооткровенных истин — к языку символов, облечённых в форму стиха.

Разумеется, не все произведения святого Ефрема являются поэтическими. Сохранился ряд прозаических сочинений, к которым относятся «опровержения» против Маркиона, Бар Дайсана (Вардесана), Мани, а также комментарии на некоторые библейские книги<sup>1</sup>. Но наибольшую известность преподобному принесли именно поэтические сочинения, которые подразделяются на два жанра.

1. «Мемра́» (ܡܡܪܐ [mēmṛā]) — это своего рода проповедь или поучение, которое читалось нараспев или произносилось речитативом.

2. «Мадраша́»<sup>2</sup> (ܡܕܪܫܐ [madrāšā]) — данное сирийское слово обычно переводится как «гимн». Этот перевод несколько условен<sup>3</sup>, но он отражает тот факт, что мадраши именно пелись.

Каждый мадраш делится на **строфы** (сир. ܒܝܬܐ [baytā] — досл. «дом») и содержит **припев** (ܐܘܢܝܬܐ [‘onitā]), который повторяется после каждой строфы. В надписании к мадрашу указан **подобен**<sup>4</sup> (сир. ܩܠܐ [qālā] — досл. «глас», «мелодия»), т. е. название известного песнопения, на мотив которого он исполняется. Мадраши, исполнялись ипофонно (респонсорно): строфы пропевал канонарх (солист), а припевы — хор<sup>5</sup>.

Гласные классического сирийского языка, в отличие от древнегреческого, не различались по долготе. Ставилось динамическое ударение, как в русском языке, а не музыкальное, как в древнегреческом. Таким образом метроритмическая система мадраша строилась на принципе силлабического параллелизма, т. е. равенства

Дмитрий Олегович Молчанов — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> См.: Брок С. П. Ефрем Сирин. Сочинения // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/376984.html> (дата обновления 16.02.2010).

<sup>2</sup> Данное слово в классическом сирийском языке стоит в мужском роде. Поэтому далее по тексту для передачи рода в именительном падеже используется форма «мадраш».

<sup>3</sup> О многозначности терминов «мадраша» и «мемра» в сирийской литературе см.: Brock S. P. Poetry and Hymnography (3): Syriac // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford, 2008. P. 657–671.

<sup>4</sup> Литургический славянский термин.

<sup>5</sup> См.: Ткачёв Е. В. Мадраш // Православная энциклопедия. Т. 42. М., 2016. С. 294.

количества слогов в параллельных строках. Рифма в сирийской поэзии не использовалась до X века, пока не была заимствована из арабской поэзии.

Святой Ефрем уже долгие века считается непревзойдённым мастером жанра мадраши, из которого, с большой вероятностью, происходит византийский кондак<sup>6</sup>. Мадраши преподобного Ефрема продолжают «традицию библейской образности и тех форм, которые она приобрела в иудейских толкованиях Священного Писания, ми-драшах и таргумах, в иудейской книжности, сложившейся в межзаветную эпоху»<sup>7</sup>. Вероятно, именно эта преемственность обусловила наличие следующих особенностей поэзии преподобного Ефрема Сирина.

1. **Символизм.** Мадраши святого Ефрема насыщены множеством ярких символов. Дать подробную классификацию всей символики, употреблённой в цикле «Об опресноках», не представляется возможным в рамках доклада, поэтому осветим этот вопрос совсем кратко.

Одним из наиболее часто употребляемых символов в мадрашах «Об опресноках» является Агнец — символ Христа, который чаще всего зовётся Агнцем Истинным в противовес агнцу пасхальному: Истинный Агнец спас все народы от смерти и власти греха, пасхальный же агнец спас только один единственный народ из Египта. Также в разных местах Господь Иисус именуется Агнцем Вышним, Небесным, Непорочным, Живым, Агнцем — Сыном Давида. Несколько раз Он назван Истиной и Исполнением: в Нём исполнились прообразы Его пришествия, смерти, Воскресения и спасения человечества.

Неоднократно в гимнах фигурируют фараон в качестве символа Смерти и сатаны, и Египет, как символ Греха и Шеола. Следует заметить, что Смерть, Грех и Шеол, подобно сатане, не являются абстрактными понятиями, описывающими состояние павшего человека. Они представлены, как личности, которые сокрушаются, негодуют и злятся на Спасителя и друг на друга из-за необходимости отпустить всех людей из своих уз:

Аз IV<sup>8</sup>.10. Ужаснулся Египет из-за агнца пасхального:

Агнец убитый убил первенцев.

11. Ужаснулся грех, [когда] увидел

Агнца Истинного, который обнажил его обман.

12. Услышал также Шеол, и разорвалось сердце его

От живого голоса, который дал жизнь его<sup>9</sup> мёртвым.

13. Пасхальный агнец победил ... Египет;

Истинный Агнец победил Грех и Шеол.

14. В Шеоле видимом Он разорвал Грех.

Они<sup>10</sup> обвиняли друг друга в том, что они оба были побеждены.

15. Из-за пасхального агнца рыдал фараон,

Скорбел о первенце своём, лучшем из сыновей его.

16. Из-за Агнца Истинного рыдал злой<sup>11</sup> [о том],

Что был оправдан Адам, первый из грешников.

17. Из-за Агнца Живого рыдала Смерть [о том],

Что был воскрешён Авель, первый из её первенцев.

18. Сатану Он разорвал Смертью видимой,

Чтобы они<sup>12</sup> один на другого кричали [из-за того], что Он их победил.

<sup>6</sup> Подробней об этом см.: Brock S.P. From Ephrem to Romanos // St.Patr. XX. P. 139–151; Мельников А. А. В. Петерсен о зависимости прп. Романа Сладкопевца от прп. Ефрема Сирина // Труды и переводы. СПб., 2017. Вып. 1. С. 124–130.

<sup>7</sup> Селезнёв Н. Н., Брок С. П. Ефрем Сирийский. Богословие // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/376984.html> (дата обновления 16.02.2010).

<sup>8</sup> Четвёртый гимн «Об опресноках».

<sup>9</sup> Шеола.

<sup>10</sup> Грех и Шеол.

<sup>11</sup> сатана.

<sup>12</sup> сатана и Смерть.



2. **Употребление параллелизмов.** Параллелизмы используются столь же часто, как и символы. Выделяют два типа параллелизмов: *синонимический* и *антитетический*.

Для иллюстрации приведём некоторые строфы из третьего гимна цикла «Об опресноках» (Az III).

𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕 Az III.4

𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕

Az III.4. Рассмотрим<sup>1</sup> символ<sup>2</sup>, как<sup>3</sup> тень<sup>4</sup>.

Рассмотрим<sup>5</sup> Истину<sup>6</sup>, как<sup>7</sup> Исполнение<sup>8</sup>.

Данная строфа состоит из двух строк, каждая из которых содержит по четыре слова. В этом отрывке *синонимический параллелизм* заключается в совпадении слов 1–5 и 3–7. *Антитетический параллелизм* образован противопоставлением слов 2–6 и 4–8. Одинаковое количество слогов в противопоставленных словах особым образом подчёркивает совершенство этого параллелизма.

В следующем отрывке представлен параллелизм между двумя строфами.

𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕 Az III.6

𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕

7 𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕

𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 𐤀𐤓𐤍, 𐤓𐤀𐤍𐤕

*Литературный перевод:*

Az III.6. Из Египта агнцем пасхальным

Вышел народ и не входил.

7. Из греха Агнцем Истинным

Вышли народы и не входили.

Для большей наглядности особенностей данного параллелизма приведём *буквальный перевод*:

Az III. 6. Был<sup>13</sup> из Египта агнцем пасхальным

Исход народа и не вход.

7. Был ещё из греха Агнцем Истинным

Исход народов и не вход.

В строфах 6 и 7 каждое слово, кроме 𐤀𐤃𐤍 («ещё») имеет своё соответствие, образуя оба, выше обозначенных типа параллелизма.

Но не всегда в параллелизмах совпадает количество слогов и тем более слов. Приведём несколько строф, содержащих менее идеальные параллелизмы, но не менее наглядные.

Az III.1. Вот убит в Египте агнец пасхальный,

И умерщвлён на Сионе Агнец Истинный...

8. Ещё [был] из Шеола Агнцем Живым

Исход мёртвых, как из Египта.

13. Благодаря агнцу пасхальному отдал фараон  
Народ, который, подобно смерти, он удерживал.

14. Благодаря Агнцу Истинному отдала смерть  
Праведных, которые вышли из своих гробов.

15. Благодаря Агнцу Истинному отдал сатана  
Народы, которые, подобно фараону, он удерживал.

<sup>13</sup> Устойчивое выражение 𐤀𐤃𐤍 𐤅𐤓𐤍 является разнозначным с греческим ἐγένετο (См.: Ин 3:25; 7:43).

3. «**Пристрастие**» к парадоксам. Как справедливо замечает Себастиан Брок, святого Ефрема по праву можно назвать «поэтом христианского парадокса»<sup>14</sup>. Перейдём к примерам:

а) Описание победы Христа над смертью:

Az I.13. Он победил сатану в пустыне, когда тот убеждал Его,  
Но был побеждён от сатаны на возделанной земле<sup>15</sup>, когда он<sup>16</sup> распял Его.  
*Будучи убитым, Он убил его<sup>17</sup>; чтобы в Своём поражении его победить.*

б) Отрывок из описания Тайной Вечери:

Az VI.9. Агнец Божий вкушал агнца.  
Кто видел, чтобы один агнец вкушал другого?<sup>18</sup>  
10. Вкушал Агнец Истинный агнца пасхального:  
Поспешил символ войти в чрево Истины.

в) Следующий пример столь насыщен символами, что они «напоминают непреходимый лес»<sup>19</sup>.

Az IX.19. Тот агнец связанный, которого связал Моисей<sup>20</sup>  
Искупил агнцев связанных<sup>21</sup>.  
20. Ибо сам Моисей, пленённый младенец,  
Стал спасителем пленённых младенцев.  
21. Через Агнца и Моисея, оба [из которых] были в плену<sup>22</sup>,  
Стадо с Его<sup>23</sup> детьми достигло своей цели.  
22. Двое пленённых явили символы  
Связанного Агнца, который спас народы.

4. **Использование образов людей в качестве определённых архетипов.** К примеру, Адам выступает не только конкретной личностью, но и, во-первых, изображает грешного человека, который из-за нарушения заповеди Божией находится в изгнании, но будет спасён; во-вторых, что встречается реже, он являет собой Христа — второго Адама.

Az I.8. ... согрешил и заблудился Адам в раю,  
В месте удовольствий. Праведный в доме суда,  
В месте страданий вместо него был избит.

Az XVII.10. Благодаря одному, входящему [в рай], всё человечество в нем<sup>24</sup>;  
Из-за Адама, вышедшего [из рая], ушло [из него] всё человечество.  
11. Поскольку Тело там — второй Адам,  
Рядом с ним собрались голодные орлы<sup>25</sup>.

<sup>14</sup> Brock S.P. The Harp of the Spirit // Studies supplementary to Sobornost. No 4. 1975. P. 14.

<sup>15</sup> Досл.: «населённом крае, земле; обработанной земле» (антоним к пустыне).

<sup>16</sup> сатана.

<sup>17</sup> сатану.

<sup>18</sup> Досл.: «Кто видел, чтобы ел агнец агнца?»

<sup>19</sup> Rouwhorst G. A. M. Les Hymnes Pascales D'Ephrem de Nisibe, I: Etude. Supplements to Vigiliae Christianae, 7,1 Leiden, 1989. P. 38.

<sup>20</sup> Ср.: Исх 12:6.

<sup>21</sup> Досл.: «Искупил агнцев связанных, которые были связаны».

<sup>22</sup> Др. вар.: «были заключены».

<sup>23</sup> Агнца Истинного.

<sup>24</sup> В раю.

<sup>25</sup> Ср.: Мф 24:28; Лк 17:37.

12. Через духовный хлеб каждый становится Орлом, который достигает рая.

В качестве другого архетипа выступает апостол Иоанн Богослов, являющийся примером идеального христианина.

- Az XIV.4. Помазала Его Мария, поскольку херувиму  
Было запрещено приближаться к Его<sup>26</sup> главе.  
5. Она припала к груди Его, как *Иоанн*...

Также сюда можно отнести и Авеля, брата Каина. Святой Ефрем считает его прообразом как Истинного Агнца — Христа, так и агнца пасхального.

- Az VI.8. Был Абель агнцем и принёс в жертву агнца<sup>27</sup>.  
Кто видел, чтобы агнец агнца приносил в жертву?

Как мы увидели, парадоксы и символы — это главные богословские инструменты святого Ефрема. «Поэт намечает ряд парадоксальных пар противоположностей для того, чтобы точнее определить центр или предмет исследования»<sup>28</sup>.

Поэтическое богословие преподобного отличается живостью и яркостью. Но в патрологии к поэтам-богословам исторически сложилось несколько иное отношение, чем к богословам «академическим»<sup>29</sup>: святой Косьма Маюмский, преподобный Роман Сладкопевец и пр. изначально принижены по сравнению с другими авторами. «Исключение здесь составляет разве что прп. Иоанн Дамаскин, да и тот, как явствует из его жития, на время аскетических подвигов по настоянию своего игумена бросил поэзию и возобновил это занятие позднее, хотя сделано это было против воли последнего»<sup>30</sup>.

По мнению Себастиана Брока, поэтическое богословие является своего рода альтернативным или дополняющим по отношению к богословию «академическому». Использование в богословии методов анализа и синтеза, диалектики и логики в отрыве от Священного Писания «неизбежно сужает предмет исследования. А поскольку предметом исследования для богословия выступает Бог, такое сужение не только не оправдано, но и неблагочестиво»<sup>31</sup>. Вполне возможно, что именно синтез поэтического и византийского богословия поможет не только будущим исследователям, но и всем остальным христианам избежать подобных ошибок.

## Источники и литература

1. Brock S. P. From Ephrem to Romanos // *StPatr*, XX. P. 139–151.
2. Brock S. P. Poetry and Hymnography (3): Syriac // *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford University Press, 2008. P. 657–671.
3. Brock S. P. The Harp of the Spirit // *Studies supplementary to Sobornost*. No 4. 1975.
4. Rouwhorst G. A. M. Les Hymnes Pascales D'Ephrem de Nisibe, I: Etude. *Supplements to Vigiliae Christianae*, 7,1 Leiden: Brill, 1989.

<sup>26</sup> Христа.

<sup>27</sup> Ср.: Быт 4:4–8.

<sup>28</sup> Муравьев А. В. Мар Афрем из Нисибина (прп. Ефрем Сирий) и его духовные стихи против императора Юлиана // *Мар Афрем Нисибинский (Ефрем Сирий, прп.) Юлиановский цикл*. М., 2006. С. 24.

<sup>29</sup> Там же. С. 24.

<sup>30</sup> Там же. С. 24.

<sup>31</sup> Муравьев А. В. Мар Афрем из Нисибина... С. 24.

5. Ефрем Сирин // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/376984.html> (дата обращения 16.02.2010).
6. Мельников А. А. В. Петерсен о зависимости прп. Романа Сладкопевца от прп. Ефрема Сирина. // Труды и переводы. Вып. 1. СПб.: Изд-во СПбДА, 2017. С. 124–130.
7. Муравьев А. В. Мар Афрем из Нисибина (прп. Ефрем Сирин) и его духовные стихи против императора Юлиана // *Мар Афрем Нисибинский (Ефрем Сирин, прп.)* Юлиановский цикл. М., 2006.
8. Ткачёв Е. В. Мадраш // Православная энциклопедия. Т. 42. М., 2016. С. 294–296.

К. В. Годонова

## ФОРМИРОВАНИЕ КОРПУСА ТЕКСТОВ О ДУШЕ КАК ОТДЕЛЬНОЙ ТЕМАТИКИ ПИСАНИЙ НА ЗАПАДЕ К VI В. ПО Р. Х.

Первые тексты о душе создавались еще в доникейский период (до 325 г. по Р. Х.), до нас дошла лишь их малая часть. В этих текстах уже формируется круг вопросов, которые возникали у богословов при попытках создать учение о душе, и постепенно появляются пути разрешения этих вопросов. Доникейский период не дал четкой терминологии для создания трактатов о душе, но создал основу для дальнейшего развития богословской мысли в этом направлении. В период Вселенских Соборов на Востоке и Западе был создан ряд произведений, в которых уточнялись и систематизировались основные вопросы о душе, возникают новые аспекты учения о ней<sup>1</sup>. В нашем докладе мы остановимся на западных трудах, посвященных учению о душе. В качестве образцов мы сравним сочинения латинских богословов: трактаты святителя Амвросия Медиоланского «De Isaac vel anima» (Об Исааке или о душе), блаженного Августина «De quantitate animae» (О количестве души) и Кассиодора «De anima» (О душе). Прежде чем рассматривать вышеперечисленные трактаты, необходимо вкратце рассказать об авторах и содержании рассматриваемых трудов.

Святитель Амвросий Медиоланский, живший в 339–397 гг., считается первым латинским христианским святым отцом. Как гласит предание, святителя Амвросия избрали в епископы по выкрику ребенка, хотя будущий служитель Церкви всеми силами старался избежать такой участи. Святитель прославился великой заботой по отношению к своей пастве, создав для последней ряд трудов нравственно-эзетического содержания, к которым и принадлежит исследуемый нами трактат «Об Исааке, или о душе», написанный в 386 г. Святитель Амвросий дает нравственную характеристику Исаака, рассказывает о добродетелях последнего и, таким образом, показывает образец нравственной жизни для своих читателей. Но имя Исаака упоминается лишь в десяти главах, а остальная часть трактата посвящена толкованию Песни Песней: описывается томление души, ищущей Жениха, затворенный сад, добродетели и пороки души. Заканчивается трактат призывом устремить душу на ее крыльях в духовный Иерусалим. О своих источниках, кроме Священного Писания, свт. Амвросий прямо не говорит, но учение о четырех «добрых конях»<sup>2</sup> души, по нашему мнению, опирается на учение о четырех добродетелях Цицерона.

Святой блаженный Августин (354–430) был епископом Иппонийским. Но прежде чем он пришел к христианской вере и был поставлен на епископскую кафедру, он проделал долгий и тяжелый путь духовных исканий, став великим учителем Церкви. Трактат «О количестве души» относится к его ранним трудам, он был написан в период с 386 по 391 гг. Трактат представляет собой беседу Августина и Еводия. Еводий задает вопросы о душе — о том, откуда она, какова она, по какой причине она дана своему телу и другие в этом духе. Августин, задавая в свою очередь собеседнику, казалось бы, отвлеченные вопросы, отвечает Еводию. Блаж. Августин четко обозначает различие между доверием разуму и авторитету, замечая, что доверие авторитету нужно для слабых

Ксения Валентиновна Годонова — ПСТГУ, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Пономарев А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б., Апполонов А. В., Казарян А. Т. Душа // ПЭ. Т. 16. URL:// [http://www.pravenc.ru/text/180712.html#part\\_16](http://www.pravenc.ru/text/180712.html#part_16) [Дата обращения: 17.03.2019].

<sup>2</sup> Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений на латинском и русском языках. Т. III. М., 2013. С. 105, 107.

умов, так как оно не требует усердного труда, однако в его трактате можно также усмотреть отсылки на Священное Писание. Так, в заключительной главе блж. Августина говорится: «Он (Бог — прим. мое — Годонова К. В.) признал самым прекрасным, чтобы существовало все, что есть, и существовало так, как оно есть...»<sup>3</sup>. В этой цитате можно усмотреть отсылку на библейский рассказ о сотворении мира. А также, по нашему мнению, в трактате есть отсылка на учение Цицерона о четырех добродетелях (слова блж. Августина о том, что фигура, состоящая из четырех линий, лучше фигуры, состоящей из трех линий<sup>4</sup>). Заканчивается трактат восхвалением Бога и христианской веры.

Флавий Магний Аврелий Кассиодор — латинский автор VI в. (480–585), до сих пор недостаточно изученный и практически неизвестный широкому читателю. В виду этого скажем о нем более детально. Кассиодор был не только писателем, но и государственным деятелем, сыгравшим важную роль в сохранении античной образованности в эпоху крайнего упадка римской государственности. Имея самосознание римского гражданина, Кассиодор стал главным идеологом политического и социального развития Остготского государства. Невероятно долгую жизнь Кассиодора (около 100 лет!) условно можно разделить на два периода. Первый — это период обучения Кассиодора и его государственной службы при Остготском дворе. Кассиодор обучался риторике, праву, был хорошо знаком с греческим и латинским языками, с античной традицией. Второй период — время после падения Остготского государства, когда Кассиодор уже начал отходить от придворных дел и отправился в Константинополь, по возвращении из которого создал монастырь Виварий. Поэтому обширное литературное наследие Кассиодора также разделяется на светские сочинения и богословские. Примечательность исследуемого трактата заключается в том, что он был создан между двумя вышеобозначенными периодами жизни Кассиодора в переломный для него момент. Необходимо отметить, что Кассиодор был не просто хорошим госслужащим. В период служения при дворе он полностью посвятил свою жизнь Остготскому королевству, сумев в критические моменты удержать за собой высокие занимаемые руководящие должности, что было для него очень значимо. После того, как Остготское королевство было завоевано Византией, Кассиодор, вероятно, осознал и прочувствовал всю шаткость и призрачность земной власти, которой можно в любой момент лишиться. Кассиодор потерял привычную почву под ногами. Он больше не видел своего места в политике и начал искать новые опоры и смысл жизни в религии, со свойственным ему усердием изучая Священное Писание, богословские труды, а также задавая богословские вопросы в переписке с духовенством Западной Церкви. Трактат представляет собой ответы на вопросы друзей, из-за которых (друзей) он и был создан. Друзья потребовали от Кассиодора изложить имеющиеся у него знания о душе, например, каково происхождение души, какие она имеет качества и добродетели, как взаимодействуют с телом, какая участь ждет душу после смерти, каково строение тела, каков Бог. Кассиодор последовательно отвечает на эти вопросы, изредка обращаясь к друзьям, но этот трактат уже представляет собой не диалог, какой мы видели у блж. Августина, а, скорее, учительное писание. Заканчивается трактат написанной самим же Кассиодором молитвой к Богу. Кассиодор честно говорит, что опирался на учителей светской словесности и христианских. Также в работе можно увидеть немало цитат из Священного Писания и параллелей с ним.

Названные авторы были высокообразованными людьми, владевшими греческим и латинским языками и оставившими после себя богатое и разнообразное литературное наследие. Вышеперечисленные трактаты являются образцами жанра писаний о душе на Западе.

Итак, теперь рассмотрим эти трактаты, выявляя их схожие черты и различия.

*Форма написания.* Это прозаические произведения, которые не претендуют на звание научных трудов. Они высокопоэтичны, имеют множество риторических

<sup>3</sup> *Августин, блж.* О количестве души // Творения в 4 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 262.

<sup>4</sup> Там же. С. 194–196.

фигур. Написаны сложным, но грамматически правильным языком, поделены на множество глав.

*Адресат.* У каждого из авторов есть собеседник, но если в труде Августина «О количестве души» мы читаем диалог самого Августина с Еводием, то у Кассиодора и свят. Амвросия Медиоланского есть своя аудитория, к которой авторы обращаются. Кассиодор — к своим друзьями, свят. Амвросий — к пастве. Все авторы стремятся к тому, чтобы познать душу и поделиться этим знанием с другими. Однако авторы идут разными путями, излагая учение о душе. Кассиодор, собрав все сведения, какие были ему доступны, изложил последовательно свои знания, добавив личные рассуждения. Блаж. Августин задаёт собеседнику множество вопросов, которые часто и не относятся напрямую к теме души, и таким образом выводит свое учение. Свят. Амвросий, используя аллегорические образы, интерпретируя события жизни Исаака, пытается с христианской позиции ответить на вопрос: «Что такое душа?» Августин и Кассиодор выступают в качестве учителей для равных себе по уровню образования слушателей, а свят. Амвросий специально использует библейские образы, чтобы облегчить понимание сложных богословских вопросов для своей паствы. Возможно, именно поэтому блаж. Августин и Кассиодор в начале своих трактатов так или иначе освещают круг вопросов о душе, а свят. Амвросий сразу начинает с рождения Исаака от бесплодной Сарры.

*Тематика.* В каждом трактате есть схожие аспекты учения о душе, приведены ниже. Для наглядности используем таблицу. Цитаты из труда Кассиодора мы взяли из издания текста на латинском языке и сразу перевели на русский. В приводимых цитатах из переводов трудов свят. Амвросия и блаж. Августина орфография и пунктуация переводчиков сохранены.

Аспект учения о душе.	Свт. Амвросий.	Блж. Августин.	Кассиодор.
Душу сотворил Бог.	«Давайте убежим на нашу истинную родину. Там наша родина и наш Отец, Который нас создал, где град Иерусалим, мать всех.» <sup>5</sup>	«Отчизна души, я полагаю, есть сам сотворивший ее Бог.» <sup>6</sup>	«Каждый из мудрых знает, что души сотворены Богом или происходят от Бога, поскольку все, что существует, — это или Творец, или творение.» <sup>7</sup>
Душа не принадлежит ни к одной из земных стихий.	«...душа не кровь, ибо кровь принадлежит телу, и душа не гармония, ибо такого рода гармония присуща телу, и душа не воздух, ибо одно дело — струя дуновения, а другое дело — душа, и душа — не огонь, и душа не энтелехия, но душа — живая, потому что Адам стал душою живою...» <sup>8</sup>	«Я не думаю, чтобы она (душа — прим. автора) была из тех обыкновенных и известных стихий, которые подпадают под наши телесные чувства: душа не состоит ни из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, ни из какого-либо их соединения.» <sup>9</sup>	«Она произошла не из воздуха, и не из воды, не из земли, не из того, что связано взаимным сопряжением, но она проста и по своей собственной природе, и от духов отличается сущностью, которую мы должны считать более тонкой, более светлой, чем воздух, потому что его вульгарным образом мы наблюдаем, а ее при в оболочке тела мы увидеть не можем.» <sup>10</sup>

<sup>5</sup> Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений... Т. III. С. 121.

<sup>6</sup> Там же. С. 183.

<sup>7</sup> Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De anima // CCSL. Т. 96. Turnholt, 1973. P. 538.

<sup>8</sup> Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений... Т. III. С. 37.

<sup>9</sup> Августин, блж. О количестве души.

<sup>10</sup> Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De anima. P. 544.

Душа оживляет тело и управляет им.	«Душа животворит бесчувственное и бездушное тело и управляет им.» <sup>11</sup>	«Душа, по моему мнению, есть некоторая субстанция, причастная разуму, приспособленная к управлению телом.» <sup>12</sup>	«И мы сказали, что она живительница своего тела.» <sup>13</sup>
О добродетелях души.	«Если душа — колесница, она имеет коней или добрых, или дурных. Добрые кони — это добродетели души, дурные кони — телесные страсти. Добрых коней четыре: благоразумие, воздержание, мужество, справедливость.» <sup>14</sup>	Прямой цитаты именно о добродетелях души мы не находим, однако Авустин говорит о том, что душа воздерживается от прелестей земного мира, несмотря на страх смерти. <sup>15</sup>	«Справедливость — это привычка души, сохраненная для общей пользы, которая за каждым признает свое достоинство. Благоразумие с пользою применяется против запутанного и неопределенного, однако благоразумие — истинное знание вещей добрых и злых. Против всего враждебного и благоприятного полагается целительной крепость, которая является обдуманном принятием на себя опасностей и стойким перенесением трудностей. Умеряющая воздержанность препятствует нам против недозволенных удовольствий и наслаждений.» <sup>16</sup>
Личный призыв обратиться к Богу.	«Итак, возьмем эти крылья, которые, как пламя, устремляются ввысь.» <sup>17</sup>	Последняя глава — восхваление Бога и христианской веры. <sup>18</sup>	Молитва. <sup>19</sup> Кассиодор обращается к Богу, показывая, таким образом, пример для своих друзей.

Вывод. Итак, рассмотрев три трактата о душе, мы можем увидеть, что, хотя авторы и ставили перед собой разные цели при создании своих трудов, и трактаты имеют существенные отличия по содержанию и стилю написания, все же сходные черты в различных аспектах, которые мы изложили в нашем докладе, позволяют выделить труды о душе указанного периода в отдельную тематику писаний.

## Источники и литература

1. *Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius De anima* // CCSL. Т. 96. Turnholt, 1973. P. 533–575.
2. *Амвросий Медиоланский, свят.* Собрание творений на латинском и русском языках. Т. III/святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н. А. Кулькова]; [перевод с латинского Н. А. Кульковой, Е. В. Матеровой, иером. Феодорита (Тихонова), С. А. Артюшина]. М., 2013.
3. *Августин, блж. О количестве души* // *Творения в 4 т. Т. 1.* СПб., 2000. С. 183–263.
4. *Пономарев А. В., Фокин А. Р., Михайлов П. Б., Апполонов А. В., Казарян А. Т.* Душа // ПЭ. Т. 16. URL:// [http://www.pravenc.ru/text/180712.html#part\\_16](http://www.pravenc.ru/text/180712.html#part_16) (Дата обращения: 17.03.2019).

<sup>11</sup> *Амвросий Медиоланский, свят.* Собрание творений... Т. III.

<sup>12</sup> *Августин, блж. О количестве души.* С. 205.

<sup>13</sup> *Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De anima.* P. 539.

<sup>14</sup> Там же. С. 105, 107.

<sup>15</sup> *Августин, блж. О количестве души.* С. 256.

<sup>16</sup> *Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De anima.* P. 548–549.

<sup>17</sup> Там же. С. 119.

<sup>18</sup> *Августин, блж. О количестве души.* С. 262–263.

<sup>19</sup> *Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius. De anima.* P. 574–575.



В. В. Мельник

## ТРАДИЦИЯ РУССКОЙ СВЯТОСТИ XVII–XX ВВ. О ВОСКРЕСЕНИИ И ВЗЯТИИ НА НЕБО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Почитание Девы Марии — это неотъемлемая часть нашей веры в Иисуса Христа — истинного Бога и истинного человека. Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) пишет: «чем больше мы чтим Марию, тем живее сознаем величие ее Сына, ибо именно ради Сына мы чтим Мать»<sup>1</sup>. По мнению богослова, Отцы III Вселенского Собора настояли на термине Θεοτοκος не для того, чтобы прославить Деву ради нее самой, но по той причине, что лишь только почитая Марию, можно сохранить правильное учение о личности Христа<sup>2</sup>. Действительно, заблуждения относительно Девы Марии приводят к явным ошибкам в понимании, кем был Иисус Христос, а правильно понятый догмат о Богородице сохраняет нас от еретических концепций, к примеру, от несторианства или монофизитства<sup>3</sup>. Христос без Марии — это Христос без человечества, ведь именно через Нее Бог входит в человеческую историю.

В православном календаре существует множество дней, в которые Церковь особо прославляет и почитает Матерь Господа. Одним из них является праздник Успения. Но что же является главным предметом и содержанием этого дня? В Римско-Католической Церкви существует догмат о Взятии Девы Марии в Небесную славу, однако до сих пор православным не до конца ясно, как следует относиться к этому учению. Существуют ли основательные богословские предпосылки для принятия этого учения? В нашем небольшом докладе мы попытаемся дать ответ на этот вопрос согласно мнениям русских святых XVII–XX вв.

Преподобный Леонтий Карпович<sup>4</sup> проводил параллель между событиями Рождества Христова и Успением Богоматери. Благодать Божия, которая сохранила Марию в рождестве и по рождестве Спасителя Девой (чем Она превзошла закон человеческого рождения), таким же образом изъяла Ее из всеобщего закона человеческой смерти, чтобы «Она, не ожидая общего всех воскресения, воскресла в оный небесный покой, и не душой только, но и телом пребывала близ Того, Который благоволил воплотиться от Нее»<sup>5</sup>. Теперь Мария живет в уже прославленном и возвеличенном теле Своем, предстоя одесную Своего Сына.

Святитель Димитрий Ростовский, осмысляя событие Успения Богородицы, писал, что Мария «взошла на небеса и возведена со славой на престол небесного царствия, ибо смирение царствует с Пречистой Девой там, откуда низвергнута гордыня»<sup>6</sup>. Также святитель обращал внимание на то, что таким образом Господь исполняет пятую заповедь о почитании родителей. «Не подобало скинии жизни быть во власти смерти и Породившей Создателя твари разделить участь тления с земною тварью...

Владислав Викторович Мельник — СПбДА, аспирантура.

<sup>1</sup> Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 267.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Sisto W. On the Acquisition of the Holy Spirit: Sergius Bulgakov and the Theotokos. *Logos. A Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 54, Nos. 1–2 (2013), p. 14.

<sup>4</sup> Местночтимый святой Белорусского экзархата Русской Православной Церкви.

<sup>5</sup> Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Слова, беседы и поучения Святых Отцов и Учителей Церкви и известнейших писателей церковных. Ч. 2 / Сост. П. Смирнов. К., 1904. С. 860.

<sup>6</sup> Димитрий Ростовский, свт. Поучения. Слова. Т. 2. М., 2005. С. 192.

Он почтил пренепорочную Матерь Свою, как Себя — как Сам Он со славою воскрес в третий день и потом вознесся с пречистою плотью на небо, так и Матерь Свою воскресил со славою в третий день и взял к Себе в небесные селения»<sup>7</sup>.

Святитель Филарет Московский установил особый праздник Воскресения и Вознесения Божией Матери (17 августа) для устроенного им Гефсиманского скита близ Троице-Сергиевой лавры<sup>8</sup>. Он заострял внимание на том, что смерть не смогла удержать Марию по причине Ее величайшей святости: «богоносная душа Твоя отходит прямо к Богу: праздный после погребения гроб Твой показал, что и в теле Твоем смерть не нашла себе никакой пищи, то есть ничего, грехом зараженного, и, потому, ничего тленного. Жизнь будущего века, которой мы еще только чаем, для Тебя уже есть настоящая вечная жизнь, на высочайшей степени славы»<sup>9</sup>. Таким образом, святитель полагал, что Мария сподобилась небесного блаженства и торжества праведных вследствие «пречистой и пресвятой жизни, исполнение в высшей степени закона Божественной правды»<sup>10</sup>.

Однако святитель Филарет проводил различие между воскресением Христа и воскресением Его Матери. Первое было спасительным и животворящим для всего человеческого рода. Видимым образом мир не изменился, и в нем все также царствует смерть. Однако, хотя и «царствует, но не вечнует», как сказано в каноне Великой Субботы, ибо теперь смерть верующего человека проникнута жизнью и души людей, живших верой во Спасителя, не задерживаются в ее власти. Смерть Матери Господа дает всем нам живой и наглядный пример будущего воскресения из мертвых для будущей славы: «вот и действительный, скорый, очевидный в лице Матери Господней опыт воскресения, которого Христос был начаток; благодатью Сына Своего и Бога, Она так совершенно созрела на земли для неба, что и тела Ее не могла удержать земля до времени общего воскресения»<sup>11</sup>. Родившая Начальника Воскресения первая и последовала за Ним по Своем Успении.

Святитель Иннокентий Херсонский указывал на два момента, которым нас учит Успение Богородицы и которые всегда необходимо христианину держать в уме. Во-первых, это неизбежность смерти, во-вторых — ее безвредность. Смерть, по его мнению, является злом только в том случае, если человек отходит из жизни обремененный грехами, без истинного покаяния и веры<sup>12</sup>. В этом случае жизнь для человека — еще большее зло, смерть же прекращает непрерывную череду его грехов и болезней. Будучи человеком, Мария, как и все люди, платит дань природе, и умирает естественной смертью, однако, «подобно Божественному Сыну Ее, не удерживается узами смерти; тело Ее и во гробе не видит истления, и, по прошествии трех дней, взимается, одушевленное, со славою на небо»<sup>13</sup>.

Святитель Игнатий Кавказский (Брянчанинов) также принимал предание о том, что в третий день по своей блаженной кончине Пресвятая Богородица воскресла<sup>14</sup>. Ей дана особенная власть и дерзновение быть Ходатаицей перед Богом о всем человечестве. Причина этого величия, по мнению святителя, как то, что Мария стала Матерью Богочеловека, так и то, что Она явила миру величайший пример соработничества Бога и человека — Она есть самая постоянная и внимательная слушательница

<sup>7</sup> Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней святителя Димитрия Ростовского. Август. М., 2005. С. 254–255.

<sup>8</sup> *Кудласевич Н.* Католический догмат о телесном вознесении Девы Марии и православное учение об Успении Пресвятой Богородицы // Православный интернет-портал «Богослов.ру» / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5031133.html> (10.02.2018)

<sup>9</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. Ч. 1. М., 1844. С. 483–484.

<sup>10</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. Ч. 3. М., 1861. С. 39.

<sup>11</sup> *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. Ч. 1. С. 518.

<sup>12</sup> *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. Т. II. СПб, 1872. С. 46.

<sup>13</sup> *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. Т. II. СПб, 1872. С. 59

<sup>14</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. М., 1990. С. 32.

и исполнительница учения, возвещенного Христом: «первое из этих достоинств запечатлено вторым, а потому достоинство Божией Матери соделалось величайшим достоинством»<sup>15</sup>.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский тоже обращал внимание на то, что Церковь вовсе не сетует и не скорбит в день праздника Успения, что обыкновенно происходит в дни похорон. Гроб Богородицы скрывает в себе много радости для христиан, так как он является видимым подтверждением телесного воскресения, истребляющим в нас страх смерти, обещанием «бессмертия по душе и нетления по телу»<sup>16</sup>. Такого беспримерного воздаяния от Своего Сына Пречистая Дева была удостоена за «сверхъестественное служение воплощению и воспитанию *Христа*, и за все скорби и печали, которые Она претерпела при Его страданиях и крестной смерти»<sup>17</sup>. Таким образом, мы видим, что Кронштадтский пастырь обосновывал преждевременное воскресение христологии — Богородица особым образом послужила тайне нашего спасения, родив Спасителя. Но есть и другой аспект, нравственный. Мария — венец не только ветхозаветной, но и вообще, человеческой святости и за Свою чистоту Она соделалась Храмом Божества, потому и «богоприемное тело Ее, как храм чистоты, на самое короткое время вкусило смерть и вскоре восстало для блаженного бессмертия»<sup>18</sup>.

Святой заключает, что безболезненная и мирная кончина возможна и для каждого христианина, хотя и не в одинаковом образе и состоянии, но по мере веры и добродетели<sup>19</sup> — для этого нам необходимо храм своего тела содержать в чистоте и целомудрии, и работать в течении всей своей жизни не тлению, которое нас поражает и умерщвляет, но нетлению, по слову апостола Павла: «сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление, а сеющий в дух от духа пожнёт жизнь вечную» (Гал. 6:8).

Святитель Лука Крымский признавал, что верование в телесное воскресение и вознесение Пресвятой Девы Марии — это общецерковное католическое предание. Уже в 50-х годах, вскоре после провозглашения официального догмата Папой Римским в католичестве, он скажет: «С глубокой верой принимаем мы, православные, и вся Римско-Католическая Церковь непреложное предание Церкви о воскресении и вознесении на небо Пресвятой Богородицы»<sup>20</sup>.

Такой дар преждевременного воскресения святитель Лука обосновывал тем, что, предпочищенная Духом Святым, Дева Мария была Матерью Сына Божьего, Храмом, в котором обитала «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Поэтому Ее успение было «непосредственным переходом из царства Божия, находившегося внутри Нее, в жизнь вечную. И тело Пресвятой Богородицы было сохранено Богом от тления и вознесено на небо»<sup>21</sup>.

Итак, мы видим, что традиция русской святости признает учение о воскресении и взятии на небо Девы Марии православным. Все приведенные авторы признавали реальность и действительность телесной смерти Богородицы как Дщери Адама, тоже подверженной первородному греху. Однако, в силу Своей уникальной связи с Богочеловеком Христом, и в силу Своей исключительной святости, смерть не нашла в Богородице ничего «своего» и поэтому не смогла удержать ее в своей власти.

Католический догмат о Взятии Девы Марии в Небесную славу, провозглашенный Папой Пием XII в 1950 г. положительно оценивает ценность человеческого тела, что особенно было важно и необходимо после II Мировой войны. Человеческое тело

<sup>15</sup> Там же. С. 29.

<sup>16</sup> Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб, 1893. С. 465.

<sup>17</sup> Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений. Т. 7. Слова и поучения, произнесенные в 1900 г. СПб, 1901. С. 55, 57.

<sup>18</sup> Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 473.

<sup>19</sup> Иоанн Кронштадтский, св. Полное собрание сочинений. Т. 7. Слова и поучения, произнесенные в 1898 г. СПб, 1899. С. 46.

<sup>20</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Проповеди. Т. IV. [Симферополь], 2004. С. 54.

<sup>21</sup> Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Пасха Господня. // Православный интернет-портал «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Luka\\_Vojno-Jasnetskij/pasha-gospodnja/](https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasnetskij/pasha-gospodnja/) (23.05.2018)

заслуживает особого уважения. И именно воскресение Иисуса Христа и Марии отчетливо показывает нам истинное предназначение и цель наших телес, что особенно актуально в наш секулярный век с его материалистическим отношением и неумеренным культом тела<sup>22</sup>.

Редукцию христианства в душевное, его спиритуализацию, пренебрежение телесной составляющей протопр. Александр Шмеман считал источником идеологии современного секуляризма<sup>23</sup>. Презрение телом и всем телесным, что имело место в гностицизме и других ересьх древности, Церковь отвергла как оскорбление Самого Бога, создавшего человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:26) и увидевшего, что все, созданное Им — хорошо весьма (Быт. 1:31).

Воскресение Христа и воскресение Марии показывает ту перспективу, которую Своим воплощением и воскресением открыл для нас Господь — блаженство целого человека, как существа, состоящего из тела и души. Взятие Девы Марии с душой и телом в небесную славу означает «огромное торжество человека»<sup>24</sup>. В Ее Успении мы видим верные свидетельства и нашего воскресения. Христос «непреложно»<sup>25</sup> стал человеком, единосущным нам, и полнотой Своего Божества прославил человеческое тело, в котором Он обитал вместе с нами, страдал и воскрес, которое вознес на небеса и в котором придет судить живых и мертвых. И в течении всей вечности это тело будет во славе, как и преображенные тела воскресших праведников.

Христианское вероучение вознесло человеческое тело на невиданный доселе уровень. Подтверждение этому мы можем видеть в почитании мощей святых подвижников. Тело не есть нечто ненужное и второстепенное для человека, это не «гробница души», как учил Платон, которой нужно гнушаться и от которой необходимо побыстрее избавиться. Тело — это неотъемлемая часть самого человека, которая разделит славу вечной жизни. А хранение своего тела и души в чистоте и святости — залог нашего соучастия в воскресении Спасителя, торжества над смертью и небесного блаженства.

## Источники и литература

1. *Димитрий Ростовский, св.* Поучения. Слова. Т. 2. М., 2005. 832 с.
2. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Август. М.: Лествица, 2005. 731 стр.
3. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. М.: Общество «Радонеж», 1990. 32 с.
4. *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Херсонский и Таврический. Сочинения. Т. II. СПб, 1872. 364 с.
5. *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. Т. 1. СПб, 1893. 528 с.
6. *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. Т. 7. Слова и поучения, произнесенные в 1898 г. СПб, 1899.
7. *Иоанн Кронштадтский, св.* Полное собрание сочинений. Т. 7. Слова и поучения, произнесенные в 1900 г. СПб, 1901.
8. *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2001. 376 с.
9. *Кудласевич Н.* Католический догмат о телесном вознесении Девы Марии и православное учение об Успении Пресвятой Богородицы // Православный интернет-портал «Богослов. ру» / URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5031133.html> (10.02.2018).

<sup>22</sup> Most W. *Mary in our life*. New York, 1954, p. 47–48.

<sup>23</sup> Шмеман А., *прот.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983. С. 42–43.

<sup>24</sup> *Напюрковский С.Ц.* Богородица в учении и предании Католической Церкви. Пособие по мариологии. М., 2016. С. 163.

<sup>25</sup> ἀτρέπτως — букв. необратимо; бесповоротно

10. Лука (Войно-Ясенецкий), *свт.* Пасха Господня. // Православный интернет-портал «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Luka\\_Vojno-Jasenetskij/pasha-gospodnja/](https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/pasha-gospodnja/) (23.05.2018).
11. Лука (Войно-Ясенецкий), *свт.* Проповеди. Т. IV. [Симферополь], 2004. 188 с.
12. Напюрковский С. Ц. Богородица в учении и предании Католической Церкви. Пособие по мариологии. М.: Издательство Францисканцев, 2016. 296 с.
13. Филарет (Дроздов), *митр.* Слова и речи. Ч. 1. М., 1844. 547 с.
14. Филарет (Дроздов), *митр.* Слова и речи. Ч. 3. М., 1861. 390 с.
15. Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Слова, беседы и поучения Святых Отцов и Учителей Церкви и известнейших писателей церковных. Ч. 2 / Сост. П. Смирнов. К., 1904. 919 с.
16. Шмеман А., *прот.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983. 104 с.
17. Most W. *Mary in our life*. New York: Kenedy and sons, 1954. 323 p.
18. Sisto W. On the Acquisition of the Holy Spirit: Sergius Bulgakov and the Theotokos. Logos. *A Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 54, Nos. 1–2 (2013), p. 13–32.

Л. А. Куламов

## ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ДОГМАТ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Христологические догматы имеют ключевое значение в христианском вероучении и их раскрытие на понятном для людей каждой исторической эпохе представляет важную задачу для церковных авторов. Особое место среди них занимают святые отцы, ведь их мнение и подход к проповеди богодарованных истин имеет особый авторитет для всей Церкви. Одним из самых известных русских подвижников XIX века, который оставил после себя обширное письменное наследие, является святитель Феофан Затворник. Его воззрения и подход к донесению христологических истин до своих современников обращает на себя внимание.

Всё мировоззрение и мировосприятие христианина базируется на вере в то, что Господь воочеловечился. Все надежды, духовная жизнь и самое главное — спасение, всё берёт своё начало от веры в Боговоплощение. И сам Христос говорит: «Аз есмь Путь, Истина и Живот никто же придет ко Отцу, токмо Мною» (Ин. 14:6). Святитель Феофан Затворник называет догмат Боговоплощения таинственнейшим догматом и приводит в подтверждение тому слова апостола Павла: «Велия есть благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16). Через падение прародителей люди потеряли общение с Богом, и весь человеческий род стал, по словам святителя, «виновным пред Богом»<sup>1</sup>, подвергся проклятию и попал под власть диавола: «Люди, во Адаме, отпали от Бога, в Коем их живот,— отпали и погрязли в область смерти»<sup>2</sup>.

Следовательно, чтобы спасти человека, следовало восстановить его союз с Господом — источником вечной жизни и блаженства, однако люди были не способны очиститься от грехов собственными силами. Никто из людей — тварных существ — не обладал властью оправдания грешников, не мог заменить своим послушанием непослушание всего человечества. Более того, ни одно тварное существо, в том числе и ангелы, не смогло бы понести должного, полного и достаточного наказания, равного по тяжести всем грехам человеческого рода.<sup>3</sup>

Так, — по словам святителя Феофана — Христос стал тем посредником, который был близок и к Богу, и к людям. Он воспринял человеческую природу, лишённую греха в единстве своей Божественной ипостаси: «Бог Слово восприимлет человечество, чтоб опять воссоединить его с Богом»<sup>4</sup>. Для достижения истинной цели человеческой жизни — воссоединения с Богом — человеку требовалось не только восстановить образ Божий в себе путем устранения греха и его последствий в самом существе человеческом. Для достижения богообщения недостаточно только снятия с человека виновности за грех. Полное оправдание и удовлетворение правды Божией «состоит не в принесении только умиловительной жертвы за грех, но и в обогащении милуемого делами правды, чтобы ими наполнить время жизни, проведенное в грехе

Леонид Александрович Куламов — Воронежская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

<sup>1</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова к Владимирской пастве. Владимир, 1869 С. 126.

<sup>2</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование первого Послания святого апостола Павла к Тимофею // Толкование Пастырских посланий святого апостола Павла. М., 1894. С. 246.

<sup>3</sup> Георгий (Тертышников), *архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999 С. 261.

<sup>4</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. М., 1893. С. 123.

и по помиловании оставшееся пустым»<sup>5</sup>, чтобы земная жизнь каждого из нас была не просто безгрешна, но наполнена добрыми делами и плодами правды.

Отсюда святитель Феофан Затворник выводит следующий логичный и актуальный вопрос: как и чем восполнить этот недостаток добра в жизни грешника? — и тут же отвечает — очевидно, что сам человек не сможет восполнить эту пустоту.<sup>6</sup> Потому что даже если после покаяния человек полностью перестанет грешить и будет творить только добрые дела, он будет делать «лишь то, что для него обязательно делать в то время, когда делает, и чем потому нельзя восполнить прошедших опущений»<sup>7</sup>.

Для спасения человека недостаточно только оправдать его перед Богом, но надо еще и полностью переродить человека<sup>8</sup>. И вот для этого самого обновления и надо было извне влить в него начало жизни истинной. Так же человечеству нужен был новый глава, новый родоначальник — новый Адам. Что бы от него все находящиеся во власти греха, но ищущие спасения люди могли бы черпать обновленную жизнь и в союзе с Ним создавать новое тело рода людского, которое было бы полно истинной и благодатной жизни.

Но от нового родоначальника требуется не только возрождать каждого человека к новой жизни, но и соединять всех между собою и с самим собою. Что бы все, являясь телом единого главы, представляли единое и живое тело. А поэтому и человеческая природа должна принадлежать «иному лицу, всюду сущему, все содержащему и вечному, чтобы соединять в себе людей всех времен и мест, блюсти их и направлять к последнему концу»<sup>9</sup> Новый родоначальник должен быть и Богом, и человеком. Человеком для того, что бы дать нам жизнь человеческую — размышляет святитель Феофан, — а Богом для того, что бы человеческая жизнь не истощилась<sup>10</sup>.

Таким образом, ни оправдание человека, то есть его искупление, ни наполнение и исполнение тех добрых дел, которые должны наполнить каждого из нас, не смогут наполнить ту пустоту, которая останется после того, как уйдёт грех. Дарование новой жизни не могло совершиться никак, кроме действия воплощенного Бога, который сообщает человечеству полноту неистощимую<sup>11</sup>.

Господь принимает человеческое естество со всеми его немощами, кроме греха, делаясь истинным человеком: «Иисус Христос в Своем Лице явил естество наше безгрешным, чистым и совершенным».<sup>12</sup> И хотя вочеловечившийся Бог Слово во всём, по воспринятой Им от Богородицы природе, подобен нам, однако образ Его происхождения другой, так как Он — Спаситель, Единородный Сын Божий, и Его рождение было за рамками всех законов тварного мира, так как родился Он от Девы Марии по наитию Святого Духа<sup>13</sup>. Исповедуя в Иисусе Христе два естества — Божеское и человеческое, Церковь вместе с тем исповедует, что в Нем — одно Лицо, то есть человеческое естество воспринято в Ипостась Бога Слова. Божество и человечество и по соединении их в едином Лице воплотившегося Бога Слова не перестают быть двумя различными естествами, которые соединены во Христе неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 12.

<sup>6</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883. С. 298.

<sup>7</sup> Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 19.

<sup>8</sup> Там же. С. 11.

<sup>9</sup> Там же. С. 27.

<sup>10</sup> Там же. С. 27–28.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Феофан Затворник, *свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892 С. 150–151.

<sup>13</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. С. 99.

<sup>14</sup> Малиновский Н., *прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1909. С. 119.

Касательно же Христова Рождества, как величайшего события в истории всего человечества в целом и в судьбе каждого из нас, святитель говорит: «В час события Рождества Христова все небо подвиглось изумлением и радованием, видя начало исполнения предвечных предначертаний, подготовленное откровениями, учреждениями: прообразами, явлениями, пророчествами»<sup>15</sup>.

В Священном Писании о событии Вознесении Иисуса Христа свидетельствуют евангелисты Марк и Лука (Мк. 16:19; Лк. 24:51; Деян. 1:9). Святитель Феофан говорит: цель Вознесения — прославление естества человека. Во Христе Иисусе достигается та цель, для которой и была предназначена человеческая природа. В лице воплотившегося Господа восходит на небо обоженная и прославленная человеческая плоть, которая становится участницей Божественной славы и власти Сына Божия.

Чем же было Вознесение для Христа? По учению святых Отцов Церкви это было величайшее прославление и обличение Божественной властью, хотя сам Христос как Бог не нуждался в этом. Даже во время земной жизни Он не был отрезан от славы Отца Своего и находился на престоле одесную Отца. Слава Вознесения была славой воспринятого Господом человеческого естества<sup>16</sup>. Вознесшись на небо, Спаситель «седе одесную Бога Отца» (Мк. 16, 19) не только по Божеству Своему, но и по человечеству, и это сидение является прославлением Сына Человеческого.<sup>17</sup>

Отвечая на вопрос о причинах тесной взаимосвязи Вознесения и обещания Спасителя послать Духа Святаго, Святитель Феофан Затворник указывает на непостижимость этой тайны для людей. Человеку открыта лишь сама эта взаимосвязь: Утешитель не сошел бы к людям, если бы Христос не вознесся. Однако сошествие Святого Духа на апостолов и Его излияние на остальных верующих вовсе не отменяет общения Христа с Земной Церковью. Подтверждая эту мысль, святитель Феофан Затворник приводит слова Иисуса Христа: «Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28:20). К этому святитель Феофан Затворник добавляет, что Христос по отшествии Своем в горний мир является Ходатаем пред Богом Отцом за искупленное человечество. Вторая ипостась Пресвятой Троицы — Бог Сын является Посредником, восстановившим союз некогда павшего человечества с Богом. Через Христа и ради Христа на человека исходит всякое Божие благословение и милость, а также подаются дары Святого Духа.<sup>18</sup>

Спаситель как Ходатай, являясь главой Церкви, собирает молитвы всех вопиющих к Господу и «ходатайственно представляет их Богу Триипостасному».<sup>19</sup> Теперь человек может вступить в союз с Богом только через Спасителя Христа, в подтверждение этим словам святитель приводит слова Христа: «Никтоже не придет ко Отцу, токмо Мною» (Ин. 14:6). Также святитель Феофан отмечает, опираясь на слова апостола Павла, что после Вознесения начинается новая эра, в которой Господь Иисус Христос возглавляет в Себе всё сущее как в земном мире, так и в горнем.<sup>20</sup> Святитель прослеживает историю спасения, начиная от Вознесения и до Второго пришествия Спасителя в мир. Второе пришествие Спасителя послужит заверением того, что искупление рода человеческого получило свое осуществление<sup>21</sup>.

По мнению святителя Феофана, ограниченному человеческому разуму невозможно понять всю глубину тайны нашего спасения, огромную роль в котором имеет Вознесение Спасителя в горний мир. Более того, это понимание недоступно даже для ангелов, которые лишь только желают понять эту тайну<sup>22</sup>. Земное существование каждого человека находит свой конец: «о Адаме вси умирают» (1Кор 15:22),

<sup>15</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова к Владимирской пастве. С. 105.

<sup>16</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. С. 174.

<sup>17</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слово к Владимирской пастве. С. 115.

<sup>18</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. С. 144.

<sup>19</sup> Феофан Затворник, *свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. С. 455.

<sup>20</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. С. 76.

<sup>21</sup> Там же. С. 252.

<sup>22</sup> Там же. С. 80.



но ни одна человеческая жизнь не проходит и не исчезает бесследно. Святитель Феофан Затворник, подчеркивая это обстоятельство, прибегает к развернутой аналогии: «Как в картине есть один господственный цвет и в аккорде — господственный тон, так жизнь каждого носит отпечаток, который ясно видится на всех ее проявлениях и остается по смерти, как завет и духовное наследие отходящего»<sup>23</sup>. Жизнь праведников оказывает доброе влияние и на живущих как вокруг, так и после них. В этом смысле, по слову святителя Феофана, умершие живут на земле и после своего успения в памяти живых благодаря совершенным добрым делам<sup>24</sup>.

День Второго пришествия Спасителя на землю станет известен внезапно. Святитель Феофан, описывая стремительность явления Сына Человеческого, употребляет образ молнии, мгновенно пробегающей от одного до другого края неба<sup>25</sup>. Одновременно со Вторым пришествием совершится и всеобщее воскресение мертвых<sup>26</sup>. Это воскресение не будет произвольным, но воскреснут все мертвые, а все живущие получают преобразившееся тело<sup>27</sup>. Вслед за всеобщим воскресением свершится и сам Страшный суд над всеми жившими и живущими людьми. Те, кто будет обличен и осужден в злых и неугодных Господу делах, после воскресения станут чувствовать себя обнажёнными в собственной срамоте, подобно людям, выставленным нагими на позор перед многочисленным собранием. Каждый человек будет видеть себя и осознавать, что он пронцаем очами Господа сильнее солнца: «И себе будем открыты, и другие будут видеть нас, каковы мы в словах, делах и помышлениях».<sup>28</sup> Осознание реального всеобщего видения грехов «подавит грешника и сделает то, что ему легче было бы, если бы горы пали и покрыли его, нежели как стоять так, составляя открытую цель для взоров небесных и земных».<sup>29</sup>

На Страшном Суде, по мысли святителя Феофана, произойдёт окончательное решение участи каждого человека и исполнится определение Божие и обо всём мире и роде человеческом, после чего грешников ожидают нескончаемые мучения, потому как решение останется неизменным навечно. Степени мучений во аде, по словам святителя, будут различные; они будут находиться в прямой зависимости от нравственного состояния грешника и будут граничить с предельно высокой мерой терпения, и если «немного прибавить, то все естество разлетится в прах; а оно все же не будет разлетаться, а все мучиться и мучиться, и это без конца»<sup>30</sup>.

Также святитель Феофан Затворник говорит о вечном отвержении осужденных грешников, о том, что они будут слышать или осознавать слова «отойди, проклятый», что станет самым нестерпимым наказанием для нераскаянных.<sup>31</sup> Наш Спаситель Христос открыл нам некоторое знание о Страшном Суде с благой целью. Святитель Феофан приводит следующее объяснение этого: «чтобы грешник не давал себе воли, а уж если случится нагрешить, поскорее обратился опять ко Господу и каялся»<sup>32</sup>. Праведниками же этот Суд будет встречен не со страхом, но с радостью, потому что они войдут после него в радость Богообщения: «Будущая жизнь будет

<sup>23</sup> Феофан Затворник, *свт.* Слова на разные случаи. М., 1897. С. 22.

<sup>24</sup> Феофан Затворник, *свт.* Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. М., 1882. С. 38.

<sup>25</sup> Феофан Затворник, *свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 390.

<sup>26</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. М., 1893. С. 599.

<sup>27</sup> Феофан Затворник, *свт.* Толкование послания святого апостола Павла к Филиппийцам. М., 1895. С. 133.

<sup>28</sup> Там же. С. 43

<sup>29</sup> Феофан Затворник, *свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. М., 1889. С. 44.

<sup>30</sup> Феофан Затворник, *свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. С. 57.

<sup>31</sup> Феофан Затворник, *свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. С. 44–45.

<sup>32</sup> Феофан Затворник, *свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. С. 14.

соответствовать духовному преуспеянию здесь»<sup>33</sup>. Эта вечная жизнь святых является венцом промысления нашего спасения в Господе Спасителе нашем Иисусе Христе <sup>34</sup>.

В целом представления о христологических догматах святителя Феофана укоренены в православной святоотеческой традиции и вместе с тем излагаются на доступном для наших соотечественников того времени языке. Образы, которые предложены святителем передают суть церковного учения о Христе и помогают осознать, что спасение возможно только, если жизнь христианина нацелена на достижение полноты «возраста Христова».

## Источники и литература

1. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999.
2. *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. Сергиев Посад, 1909.
3. *Феофан Затворник, свт.* Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев. М., 1882.
4. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 1891.
5. *Феофан Затворник, свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. М., 1889.
6. *Феофан Затворник, свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892.
7. *Феофан Затворник, свт.* Слова к Владимирской пастве. Владимир, 1869.
8. *Феофан Затворник, свт.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М., 1883.
9. *Феофан Затворник, свт.* Слова на разные случаи. М., 1897.
10. *Феофан Затворник, свт.* Толкование второго послания святого апостола Павла к Коринфянам. М., 1894.
11. *Феофан Затворник, свт.* Толкование первого Послания святого апостола Павла к Тимофею // Толкование Пастырских посланий святого апостола Павла. М., 1894.
12. *Феофан Затворник, свт.* Толкование первого Послания святого апостола Павла к Коринфянам. М., 1893.
13. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания святого апостола Пава к Филиппийцам. М., 1895.
14. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания святого апостола Павла к Ефесеям. М., 1893.

---

<sup>33</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование второго послания святого апостола Павла к Коринфянам. М., 1894. С. 160.

<sup>34</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания святого апостола Павла к Ефесеям. С. 91.

С. В. Андросенко

## АПОЛОГЕТИКА ЦЕРКВИ ПО РАБОТЕ Н. А. БЕРДЯЕВА «О ДОСТОИНСТВЕ ХРИСТИАНСТВА И НЕДОСТОИНСТВЕ ХРИСТИАН» В СВЕТЕ ПРИНЦИПОВ ПРЕДОГЛАШЕНИЯ

Вопрос доверия Церкви — один из болезненных для приглашаемых<sup>1</sup>, т. е. людей, ищущих христианских ответов на вопросы своей совести. Помочь человеку обрести доверие Церкви и веру, являющиеся условием начала оглашения, есть одна из труднейших задач свидетельства «ищущим».

По мнению Павла Гаврилюка, в древней церкви приглашение было начальным этапом святоотеческой огласительной практики<sup>2</sup>. Но нас в данном случае интересует не столько церковный институт катехумената или та или иная миссионерско-катехизическая практика, сколько засвидетельствованный в традиции универсальный опыт поиска и обретения человеком ответов на экзистенциальные вопросы, предшествующий его вступлению в Церковь<sup>3</sup>, его «первое знакомство ... с христианством, иногда совершенно случайное»<sup>4</sup>. Со стороны самой Церкви это предполагает «опыт предъявления самой себя всем интересующимся без каких бы то ни было предварительных требований к ним»<sup>5</sup> и свидетельство, т. е. «слово или действие, которое заставляет человека задать себе внутренний вопрос о конечной истине, о “причине причин”, и попытку ответить на него»<sup>6</sup>. Сущность приглашения — «постоянный призыв человеческой совести к вере в Единого Бога и во Христа Его, а значит, к Покаянию, Обращению, Возрождению и Обновлению всего человека, к Единению его с Богом и Его народом в Любви и Свободе Духа, ... через осознание себя и мира сего в бедственном положении в силу противоречия между предчувствием своего высшего призвания в прекраснейшем мире и реальностью господства зла в нем и в себе»<sup>7</sup>. Цель этого

---

*Софья Вадимовна Андросенко* — Свято-Филаретовский православно-христианский институт, магистратура.

<sup>1</sup> «Введение человека в церковную жизнь начинается со свидетельства и «приглашения» (свт. Кирилл Иерусалимский) и оглашения. Поэтому традиционно воцерковление взрослых некрещеных людей проходит ряд ступеней: свидетельство (приглашение) — оглашение — Крещение — научение (тайноводство) (Мф 28:19)». Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Документ утвержден определением Священного синода Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г. (журнал № 12).

<sup>2</sup> См.: *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви. М., 2001. С. 10.

<sup>3</sup> «Современное миссионерское служение Церкви основывается на двухтысячелетнем опыте православного свидетельства и святоотеческой традиции». Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

<sup>4</sup> *Копировский А. М.* Этапы духовной жизни катехуменов и этапы катехизации // Традиции святоотеческой катехизации: Пути возрождения: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва, 17–19 мая 2010 г.). М., 2011. С. 123.

<sup>5</sup> *Гзгзян Д. М.* Основания для начала катехизации в древней церкви и в современности // Традиции святоотеческой катехизации: Проблемы и критерии качества оглашения современных слушающих: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва, 25–27 мая 2011 г.). М., 2012. С. 28.

<sup>6</sup> *Копировский А. М.* Этапы духовной жизни катехуменов и этапы катехизации. С. 123.

<sup>7</sup> *Кочетков Г., свяц.* Тайнственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним: Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М., 1998. С. 65–66. Курсив мой.

призыва — чтобы человек, который пока еще смотрит на Церковь извне<sup>8</sup>, как бы испытывая ее, «хоть как-то выразил свою заинтересованность в опыте жизни по вере»<sup>9</sup>.

Актуальность задачи апологетики Церкви на этом этапе свидетельства едва ли нуждается в доказательстве. Современная церковь — уже не маленькая скрытая от посторонних глаз община апостольских времен, знающая свои границы и каждого своего члена в лицо. Претендующая быть «светом миру» и «солью земли»<sup>10</sup>, она в то же время открыта всем ветрам омассовленного общества: идеологическим, медийным, политическим, экономическим — и во многом смешана с ним. Люди внешние часто не видят в церкви ни моральный авторитет, ни культуuroобразующее начало, ни цивилизационный фактор, ни духовное движение, ни общественную силу. Более всех институтов старой России пострадавшая от большевиков, Русская Церковь как никогда маргинализована, превращена в массовом сознании в «гетто для убогих», заражена духами фундаментализма и секуляризма. Переживающая сегодня тяжелейший кризис на глобальном и национальном уровнях, церковь, как она предстает внешнему взору, оказывается для многих людей живой совестью и веры не вратами, а преткновением на пути обретения полноты христианского общения и служения, полноты христианской веры, молитвы и жизни, полноты Христовой свободы и любви.

В силу этих причин апологетика Церкви нередко становится слабым местом предогласительной проповеди. Эту тему либо обходят молчанием как уязвимую для неудобной критики, либо защищают Церковь доводами внутрицерковными, апеллируя к авторитету традиции, Писания, догматов, отцов, т. е. нарушая важнейшие миссионерские и огласительные принципы личности, свободы и последовательности<sup>11</sup>. В частности, как отмечается в Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, «малоэффективным оказывается использование литературы, образовательных программ (например, по «Закону Божию») и большинства другого материала, созданного в дореволюционную эпоху, т. к. по своему характеру эта литература и программы были рассчитаны на уже воцерковленных взрослых и детей, ходящих с детства в храм», т. е. «не ставила перед собой целью приведения обучаемых в Церковь»<sup>12</sup>. Сегодня отсутствие внятной проповеди о Церкви на приглашении чревато осложнением всего процесса оглашения, а может и вовсе сделать его невозможным. Без доверия человека к церковному пути и к церкви как собранию людей, знающих Бога и имеющих опыт жизни по вере, оглашение рискует выродиться в морально-аскетическое наставление и не достигнуть своей новозаветной цели — сделать ищущих участниками Евангелия, помочь им войти в круг учеников Христовых<sup>13</sup>.

Апологетическая статья Н. А. Бердяева «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан» примечательна в этом отношении тем, что ее автор не просто берется за защиту Церкви, но и позволяет заговорить ей самой, то есть зазвучать ее призыву к покаянию, возрождению и обновлению жизни. При этом его система аргументации сохраняет миссионерские принципы целостности, личности, свободы и последовательности и опирается не столько на внешние доводы и авторитеты, сколько на совесть, духовный опыт и интуицию читателя. Это принципиально в диалоге с приглашаемыми, от которых невозможно еще требовать полного доверия, но которым,

<sup>8</sup> «...в лучшем случае находится на пути в Церковь, но который ее порога еще не переступал» (Гззган Д. М. Основания для начала катехизации в древней церкви и в современности. С. 28).

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Мф 5:13–14.

<sup>11</sup> См., например: Кочетков Г., *свящ.* Таинственное введение в православную катехетику. С. 4–5, 65–67; Дашевская З. М. Парадигмы приглашения в доникейский период и их значение для современной предогласительной практики православной церкви // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2007. Вып. 1. С. 76; Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. С. 124–125, 160.

<sup>12</sup> Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

<sup>13</sup> Ср.: Мф 28:19–20.

напротив, нужно помочь его обрести. Вместе с тем, Н. А. Бердяев в своей статье, даже соглашаясь с той или иной критикой церкви, не говорит о ней внешне, не перестает быть ее полномочным представителем и защитником. Интересно проанализировать с точки зрения логики предложения, какие темы он рассматривает в контексте апологетики Церкви и как их раскрывает.

## 1. Христианство — религия Креста

Статья состоит из семи небольших глав, адресованных тем, кто соблазняется исторической «неудачей христианства»<sup>14</sup>. Соглашаясь, что в истории «христианство не удалось»<sup>15</sup>, Н. А. Бердяев находит в этом, отправном для своего читателя, суждении свидетельство о предельности, неотмирности христианства, настаивая на его принципиальной отличии от религий закона (включая секулярную гуманистическую веру), более успешных в истории, более приспособленных к условиям падшего мира<sup>16</sup>. Истинность христианского откровения Н. А. Бердяев не аргументирует — он обращается не к логике, а к глубинной интуиции человека, представляя религию Креста и религию закона на суд его свободы и совести, если угодно, на его духовный вкус.

Верующие евреи, преданные своей вере, любят указывать на то, что огромное преимущество еврейской религии — в исполнимости ее заветов. Еврейская религия более приспособлена к человеческой природе, более осуществима, более соответствует целям земной жизни и требует меньших жертв. Христианская религия — самая трудная, самая неосуществимая, наиболее противодействующая человеческой природе и требующая жертв непосильных. ... Христианство направляет жизнь нашу по линии наибольшего сопротивления, жизнь христианина есть самораспятие<sup>17</sup>.

Отличие религии Креста от религии закона Н. А. Бердяев поясняет и на примере толстовства. Признавая у Л. Н. Толстого «большую критическую правду»<sup>18</sup>, он замечает, что «самого христианства он не увидел..., проглядел его из-за грехов, извращений и несовершенств христиан»<sup>19</sup>. В «зеркале» толстовства он развенчивает одно из самых распространенных заблуждений о христианстве, сводящее его к «нравственному учению Христа, заповедям Христа»<sup>20</sup>. Тем самым он готовит читателя к трудному — принципиальному на оглашении<sup>21</sup> — откровению о падшести человека и мира, о проблематичности добра и закона, которое в данном случае должно быть выражено не на языке догматики, но к которому возможно апеллировать как к факту человеческой совести, его внутреннего опыта.

Л. Н. Толстой «думал, что всё зависит от истинного сознания и что легко осуществить то, что сознано», что «жить по закону любви... просто, выгодно и умно»<sup>22</sup>, пишет Н. А. Бердяев. Но «христианство возвещает истину о том, что мир во зле лежит и человек

<sup>14</sup> Бердяев Н. А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: Жизнь и творчество). М., 1993. С. 152.

<sup>15</sup> Там же. С. 151.

<sup>16</sup> Там же. С. 150–151.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. С. 150–151.

<sup>18</sup> Там же. С. 161.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 160.

<sup>21</sup> Особенно на втором, основном этапе. См., например: «...принять предусловия-предпосылки рождения и существования зла и греха в первозданном мире значит для катехумена прорваться сквозь свой падший опыт к божественному откровению» (Якунцев В. И. Грехопадение и его последствия для человека // Традиция святоотеческой катехизации: Тема человека на основном этапе оглашения: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва — Московская область, 19–21 мая 2014 г.). М., 2015. С. 166.

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан. С. 160.

греховен», «требует... духовного перерождения»<sup>23</sup>. Обозначая иррациональную связь свободы и зла<sup>24</sup>, Н. А. Бердяев обнаруживает в христианстве и намного более радикальное, чем у Л. Н. Толстого, требование и «реальной духовной победы над злом»<sup>25</sup>.

## 2. В центре истории и Церкви — человек

Говоря о «неудаче христианства», Н. А. Бердяев ставит в центр истории и Церкви человеческий дух. Историческая неудача христианства — следствие грехов и греховности христиан, которые не удержались на высоте религии Креста. Но давайте, предлагает он, взглянем глубже, увидим за внешними событиями — драму внутренней жизни человека и человечества, которой одно только христианство и интересуется:

Внешняя история церковной жизни бросается нам в глаза и легко поддается изложению... Внутренняя же духовная жизнь Церкви, обращение людей к Богу, достижение святости, не так бросается в глаза, и о ней труднее рассказать, она остается как бы скрытой за внешней историей, задавленной ею. ... Мы легко узнаем о людях с внешней стороны — как они занимаются торговлей или политикой, как ведут себя в жизни семейной или общественной. Но много ли мы думаем о том, как люди молятся Богу, как протекает их внутренняя духовная жизнь, их духовная борьба со своей греховной природой, как обращены они к миру божественному?<sup>26</sup>

Перемещая фокус нашего внимания как бы внутрь человеческого духа, Н. А. Бердяев показывает исторический процесс не как то, о чем можно лишь судить со стороны, но соотносит его с внутренним опытом человека, делая наш взгляд предельно антропоцентричным. Таков, утверждает Н. А. Бердяев, и взгляд Самого Бога на мир, на историю и на Церковь<sup>27</sup>. Человек здесь — не пассивный наблюдатель, а непосредственный участник. Церковь часто понимали внешне — как иерархию, учреждение, обряд, тогда как она есть, согласно учению ап. Павла, прежде всего духовный организм<sup>28</sup>. Церковь сама оказывается в центре исторического процесса, она — пространство, через которое Бог и человек могут направлять историю.

Соглашаясь с критикой церкви, основанной «на констатировании несомненных фактов, хотя иногда и преувеличенном», Н. А. Бердяев уточняет, что это атака «на христиан, а не на христианство», «люди в конце концов на самих же себя и нападают»<sup>29</sup>. Верно, что христиане не всегда справляются с теми высокими задачами, которые на себя возлагают<sup>30</sup>. Но вместо того, чтобы объясняться, почему историческая

<sup>23</sup> Там же. С. 163.

<sup>24</sup> См., например: «...сама христианская правда предполагает свободу и ждет внутренней, духовной победы над злом»; «к Царству Божьему нельзя принудить, нельзя осуществить его без духовного перерождения, которое всегда предполагает свободу духа»; «Л. Толстой не признавал свободы человека и не чувствовал зла, заложенного в глубине человеческой природы» и др. (Там же. С. 152–153, 160).

<sup>25</sup> Там же. С. 163.

<sup>26</sup> Там же. С. 151.

<sup>27</sup> См., например: «Христианское откровение и христианская религиозная жизнь, как впрочем и всякое откровение и всякая религиозная жизнь, предполагают не только бытие Бога, но и бытие человека»; «Всегда нужно помнить, ... что жизнь Церкви есть богочеловеческая жизнь, взаимодействие Божества и человечества»; «Бог отвечает людям: вам это не нравится, так не делайте этого» (Там же. С. 154, 155, 158).

<sup>28</sup> «Церковь понимали внешне, отождествляли ее с иерархией, с обрядом, с грехами христиан-прихожан, видели в ней прежде всего учреждение. Более глубокое и внутреннее понимание Церкви, как духовного организма, как мистического тела Христова (определение апостола Павла) отодвигалось на второй план, было доступно немногим» (Там же. С. 155).

<sup>29</sup> Там же. С. 156–157.

<sup>30</sup> «Как же можно осуждать христианство из-за недостойности христиан, когда самих христиан осуждают за несоответствие достоинству христианства!» (Там же. С. 150).

церковь не соответствует тем или иным представлениям об идеальной церкви (кроме лапидарного «род человеческий, принявший христианство, есть больной и грешный род»<sup>31</sup>), Н. А. Бердяев отвечает на невысказанный вопрос и глубинную надежду человека: да, внутренняя духовная жизнь есть первореальность, она первичнее жизни семейной и общественной, первичнее истории, и — да, существует сила, которая хочет и может изменить человека, оживотворить его духовно и победить зло:

Церковь Христова... ждет всего от внутреннего, духовного перерождения, от взаимодействия человеческой свободы и божественной благодати. Христианство по природе своей не может насильственно уничтожить радикальное зло человеческой природы, оно признаёт свободу человека<sup>32</sup>.

Говоря об исторических грехах католической и православной церквей, об искажениях константиновской эпохи («соблазн царством мира»<sup>33</sup>), которые он видит куда зорче своих оппонентов, Н. А. Бердяев показывает, что эти грехи были следствием «сопротивления» падшей человеческой природы, с которым Церковь сталкивается в своей внутренней жизни. Он говорит о «троякой измене» христианского человечества христианству:

Сначала оно извращало христианство и плохо его осуществляло, потом оно совсем отпало от христианства и, наконец, что было самой большой низостью, оно начало проклинать христианство за то дурное, что оно само делало в христианской истории<sup>34</sup>.

Вместе с тем, признание грехов христианского человечества не умаляет исторических достижений человеческого духа: христианство породило великие явления культуры, смягчило и облагородило нравы, выработало духовный «тип рыцаря», приблизило эру великих научных открытий<sup>35</sup>.

Н. А. Бердяев проповедует Церковь, в которой активно действуют два начала — Божественное и человеческое. При этом он не торопится во всех бедах Церкви и мира обвинить человека, как это часто делают, но показывает возможности, скрытые в этом богочеловеческом союзе, и обнаруживает пути, на которых они могут быть раскрыты. Откровение о богочеловеческой природе Церкви<sup>36</sup> дает ему повод, не отмахиваясь от нелюбимых фактов, сказать о благородстве задачи, стоящей перед человеком, которого «христианство возвышает, ставит... в центре мира»<sup>37</sup>.

Христос был Сын Божий и сын человеческий, и Он открыл нам совершенное соединение Бога и человека, открыл человечность Бога и божественность человека. Но природный человек с трудом воспринимает эту полноту богочеловеческой любви. Он воспринимает Истину по частям, поворотами... И разорвав богочеловеческую истину, оторвав любовь к человеку от любви к Богу, люди нападают на христианство, обвиняют христианство в том, в чем сами виноваты<sup>38</sup>.

Масштаб неудач свидетельствует о трудной и ответственной задаче, доверенной человеку Творцом, о той роли, которую дух человеческий должен сыграть в истории, предстающей как общее дело Бога и человека. Таким образом Н. А. Бердяев снимает

---

<sup>31</sup> Там же. С. 152.

<sup>32</sup> Там же. С. 152.

<sup>33</sup> Там же. С. 156–159.

<sup>34</sup> Там же. С. 153.

<sup>35</sup> Там же. С. 157.

<sup>36</sup> «...в самом церковном человечестве могут быть извращения, болезни, упадок, охлаждение, как может быть и творческое движение, развитие, обогащение, возрождение. Грехи церковного человечества, церковной иерархии... нисколько не умаляют святости самой Церкви» (Там же. С. 155).

<sup>37</sup> Там же. С. 155.

<sup>38</sup> Там же. С. 156.

многовековые обвинения с Самого Бога, «Которого нередко представляли себе восточным деспотом, самодержавным монархом»<sup>39</sup>. Он защищает Бога от клеветы, обличая извращенное учение об искуплении, «которое представляли себе решением судебного процесса, возбужденного обиженным и разгневанным Богом против человека за нарушение Его воли»<sup>40</sup>.

### 3. Оправдание Церкви и оправдание человека

В Церкви, которая не остается почитать «на высотах, вдали от грешного мира, корчащегося в муках» и призвана «спасать его для вечной жизни, подымать его до неба»<sup>41</sup>, человек должен опознать свое личное призвание, согласиться с ним или его отринуть. В тех, кто осуждает христианство, он обличает не столько искажение фактов или вероучения, сколько лицемерие, раздвоенность: те, «которые осуждают христианство на основании грехов христиан, совсем не хотели бы сами осуществлять высшие требования христианства, даже и не пробуют это делать»<sup>42</sup>. Таким образом, изгоняя фарисейское, критиканское отношение к Церкви, Н. А. Бердяев производит своего рода экзорцизм.

Вы осуждаете других людей за то, что они не осуществили максимальной чистоты, совершенства, святости, сами же этой максимальной чистоты, совершенства, святости и не думаете осуществлять<sup>43</sup>.

Но в этом обличении совершенно нет триумфализма и полемического задора, а есть глубокое сострадание к тем, кто этим фарисейским духом заражен и обездвижен. Об этом свидетельствует следующий сразу за первым экзорцизмом второй. Н. А. Бердяев по-рыцарски протягивает руку тем, кого обличает, взывая к жизни их свободу, изгоняя из них дух уныния и неверия:

Ложь думать, что легко осуществить заветы Христа, и что христианство не истинная религия, потому что христиане плохо осуществляли заветы своей религии. Но не меньшая, еще большая ложь думать, что не нужно и пытаться осуществлять христианство во всей полноте жизни, что не нужно и стремиться к совершенству, подобному совершенству Отца Небесного, так как все равно первородный грех не допустит осуществления совершенства.<sup>44</sup>

Апологетика Церкви в статье Н. А. Бердяева оказывается апологетикой духовного начала в человеке, практической антроподицеей. В своем слове он «предъявляет» Церковь, которая не «над» человеком, а за него, обращена к его глубине и хочет освободить его от мучающих его духов лицемерия и неверия, которая готова принять на себя сопротивление его падшей природы, которая рыцарски несет на себе клевету, возведенную на Бога и на человека в истории. Он показывает Церковь как источник вдохновения и силы, как творческую задачу для ищущего человека, требующую его личного участия.

Завершая статью, Н. А. Бердяев пишет, что мы вступили в новую эпоху: «Наступают времена, когда христиане перестанут быть соблазном на пути к христианству»<sup>45</sup>, — тем

<sup>39</sup> Там же. С. 155.

<sup>40</sup> Там же. С. 155.

<sup>41</sup> Там же. С. 159.

<sup>42</sup> Там же. С. 160.

<sup>43</sup> Там же. С. 160. См. также: «Л. Толстой был гениальным человеком, и велико в нем было искание Божьей Правды. Но огромное количество людей, не обладающих ни его гениальностью, ни его жадой Божьей Правды, осуждают с христианами и само христианство, не пытаясь в жизни осуществить никакого совершенства, не болея вопросом о смысле и оправдании жизни». Там же. С. 161.

<sup>44</sup> Там же. С. 161–162.

<sup>45</sup> Там же. С. 162.



самым приглашая своих читателей стать участниками богочеловеческой истории Церкви на этом решающем ее этапе.

## Заключение

Рассмотренная статья Н. А. Бердяева — пример предоголасительной проповеди, в которой апологетика Церкви носит не «оборонительный» характер, а «наступательный», какой мы видим у ранних христианских апологетов, в духе «Октавия» Марка Минуция Феликса. При этом защищая Церковь, Н. А. Бердяев не просто приводит те или иные аргументы, но старается освободить человека от духов лицемерия, критиканства и уныния, сковывающих его свободу, его волю к «совершенству Отца Небесного». Н. А. Бердяев параллельно решает две предоголасительные задачи, которые для него неразрывны: расчищая путь в Церковь, он расчищает человеку путь в глубину себя. В этом он исходит из характерного для него внутреннего, необъективированного понимания границ Церкви, которые связаны с вхождением в царство любви и свободы<sup>46</sup>. Прийти в Церковь для него в каком-то смысле — то же, что обрести себя, войти внутрь себя. С самых подступов к Церкви Н. А. Бердяев ориентирует человека на преодоление падшего миропорядка (овнешненного, отчужденного отношения к себе, миру и ближнему), открывая ему Церковь как начаток Царства Божьего на земле.

## Источники и литература

1. *Бердяев Н. А.* Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1996.
2. *Бердяев Н. А.* О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. *Философ свободного духа (Николай Бердяев: Жизнь и творчество)*. М.: Высшая школа, 1993. 271 с. С. 149–165.
3. *Гаврилюк П.* История катехизации в древней церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2001. 315 с.
4. *Гзгзян Д. М.* Основания для начала катехизации в древней церкви и в современности // *Традиции святоотеческой катехизации: Проблемы и критерии качества оглашения современных слушающих: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва, 25–27 мая 2011 г.)*. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2012. 374 с.
5. *Дашевская З. М.* Парадигмы предоголашения в доникейский период и их значение для современной предоголасительной практики православной церкви // *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2007. Вып. 1.
6. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Документ утвержден определением Священного синода Русской Православной Церкви 27 марта 2007 г. (журнал № 12). Режим доступа: <http://xn----7sbzambhkhkpf1p.xn--p1ai/blog/2014/03/07/koncepciya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/> (дата обращения: 13 марта 2019 г.).
7. *Копировский А. М.* Этапы духовной жизни катехуменов и этапы катехизации // *Традиции святоотеческой катехизации: Пути возрождения: Материалы Международной*

---

<sup>46</sup> См., например: «Трансцендентальный человек есть внутренний человек, существование которого находится вне объективации. К этому человеку принадлежит то, что не выброшено в человеке вовне, не отчуждено, не детерминировано извне, что есть знак принадлежности к царству свободы» (*Бердяев Н. А.* Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 14).

богословско-практической конференции (Москва, 17–19 мая 2010 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2011. 336 с.

8. *Кочетков Г., свящ.* Тайнственное введение в православную катехетику: Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним Диссертация на степень *maitrise de theologie*. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1998. 241 с.

9. *Якунцев В. И.* Грехопадение и его последствия для человека // Традиция святоотеческой катехизации: Тема человека на основном этапе оглашения: Материалы Международной богословско-практической конференции (Москва — Московская область, 19–21 мая 2014 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 448 с. : ил.

В. А. Ячменник

## ВОПРОС ОБ АВТОРИТЕТЕ В БОГОСЛОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МЧ. М. А. НОВОСЕЛОВА

М. А. Новоселов в дореволюционные годы прошёл путь от критики Церкви с Л. Н. Толстым к экклезиологической модели А. С. Хомякова. Он критиковал концепцию, согласно которой авторитет учительства в Церкви имеет лишь иерархия. Усвоенные идеи хомяковской экклезиологии особенным образом проявились в неприятии им послания Святейшего Правительствующего Синода об имяславии (1913 г.), которое, по мнению Новоселова, поставило точку в разрыве «официального» Православия и интеллигенции, так как подорвало авторитет иерархии<sup>1</sup>. Ретроспективно в этом он видел причину обмирщения, за которым последовали революционные события: имяславие отвергнуто Святейшим Синодом из-за того, что не было ««Стражей Израилевых», которые направляли бы жизнь по **общецерковному** руслу»<sup>2</sup>. Поэтому М. А. Новоселов еще до 1917 г. разграничил авторитет внешний и внутренний, позаимствовав эту идею не только у А. С. Хомякова, но и у еп. Сергия (Страгородского), который писал о разном жизнепонимании Запада и Востока (юридическом и нравственном)<sup>3</sup>. Таким образом, в борьбе с «западным» пониманием авторитета полемист поставил под сомнение авторитет законных преемников апостолов. Епископы и Святейший Правительствующий Синод воспринимались им как часть бюрократической системы, а право учить в его концепции, в свою очередь, принадлежит тому, чей голос заглушала эта система — «православному народу»<sup>4</sup>.

Если, по воспоминаниям современников, до революции Новоселов иерархию «в грош не ставил», «признавал лишь авторитет старцев»<sup>5</sup>, то в послереволюционный период экклезиологическая модель мч. Михаила была им скорректирована. В реакции на обновленчество рождается идея создать «Письма к друзьям», в которых М. А. Новоселов утверждал, что уравнивание мирян и иереев с епископами в правах — это «угода эгалитарному, демократическому прогрессу»<sup>6</sup>, а канонический корпус Церкви — «связующее звено» организма и организации, при отсутствии которого эта связь разрывается<sup>7</sup>. Одновременно нормой церковной жизни является согласие иерархического авторитета с нравственным, но тенденции прошлого периода также имеют место. Характерно в этом смысле, что Церковь образуется «православным народом совместно с верными Церкви архипастырями и пастырями», а не «Высшим Церковным Управлением, отъединенным от верующего народа»<sup>8</sup>, — то есть православный народ в данном случае все равно мыслится как непогрешимый хранитель веры, существующий практически независимо от иерархии, которая ещё должна пройти проверку

Вячеслав Александрович Ячменник — ПСТГУ, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> См.: Новоселов М. А. По поводу Послания Св. Синода // Голос Москвы. 21.11.1913 (№ 269).

<sup>2</sup> Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 184.

<sup>3</sup> Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898<sup>2</sup>. С. 10. Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2014. С. 139.

<sup>4</sup> Новоселов М. А. Папизм в Православной церкви. М., 1913.

<sup>5</sup> Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской автобиографии. СПб, 2013. С. 218–219.

<sup>6</sup> Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 55.

<sup>7</sup> Там же. С. 58.

<sup>8</sup> Там же. С. 174.

на верность — очевидно, со стороны того же православного народа. Следовательно, даже тогда, когда Новоселов говорит о важности и необходимости иерархии, он всегда подчеркивает безусловность её авторитета, что позволяет, очевидно, ему сохранить свою внутреннюю независимость от неё. В конечном счете, важнее всего оказывается опыт святости, с которым необходимо сверяться и иерархии, и мирянам:

«русло Церкви, как живого, богочеловеческого организма, указывается и определяется ... «золотой цепью», звенья которой составляют духоносцы, друг-другопримательно получающие и передающие сокровища Духа Истины, не всегда члены церковной иерархии, но всегда и непременно причастники Тела Христова»<sup>9</sup>.

Позиция мч. Михаила вновь трансформируется после его отделения от митр. Сергия в 1927 г. В это время он утверждает, что церковная организация — «труп, гниющий, распадающийся, как за последнюю скрепу держащийся за свой костяк, за свое внешнее единство»<sup>10</sup> — единство вокруг иерархии. Иными словами, в концепции Новоселова произошёл разрыв организации и организма, из чего возникла необходимость искать единство «органическое»<sup>11</sup>. Акцент на опыте святых приобретает здесь наиболее последовательное выражение: «основа для установления православного отношения к истине, искажаемой еретичеством предстоятеля» есть святоотеческое учение<sup>12</sup>, источник которого есть Святой Дух. Он и является «истинным определителем еретических козней духа лестча» и «не внешне-юридически» (через иерархию), но «таинственным наитием» открывает церковному сознанию ересь<sup>13</sup>. Таким образом, принадлежность иерархии к Православию определяет «церковное сознание», под которым понимается народ<sup>14</sup>.

Итак, мы можем выделить три периода различного отношения мч. Михаила к иерархии: до 1917 г., до 1927 г. и годы полемики с митр. Сергием (Страгородским).

## II

В последний период творчества М. А. Новоселов вновь возвращается к резкой критике иерархии, характерной для ранних работ. На это повлияла специфика церковной жизни конца 1920-х гг., вследствие которой богословская составляющая в его мысли уходит на второй план. Именно поэтому второй этап творчества мч. Михаила, время написания «Писем к друзьям» (1922–1927 гг.), является наиболее важным для дальнейшего анализа.

Посмотрим, на какие источники опирался и насколько корректно прочитывал их М. А. Новоселов. Он часто пользовался мыслью прп. Симеона Нового Богослова о «золотой цепи», звенья которой — святые, «смыкающие в духовном единстве прошлое, настоящее и будущее св. Церкви»<sup>15</sup>. Эту идею мч. Михаил воспринимал как методологическую предпосылку и пытался исходить из неё.

Для прп. Симеона важно обращаться именно к ближайшим по времени святым, чтобы не происходило размыкания цепи предшествующих святых. М. А. Новоселов же обращался к истокам, стараясь найти свидетельство у самых ранних авторов этой цепи — использовал тексты сщмч. Игнатия Антиохийского и сщмч.

<sup>9</sup> Там же. С. 262–263.

<sup>10</sup> Новоселов М. А. Апология отошедших от митр. Сергия (Страгородского) // *Он же. Избранные труды. Сергиев Посад. 2014. С. 20.*

<sup>11</sup> Там же. С. 15.

<sup>12</sup> Там же. С. 9.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. С. 11.

<sup>15</sup> Новоселов М. А. Письма... С. 264. Можно полагать, что эта идея была подхвачена у свящ. С. Мансурова, читавшего в квартире Новоселова главы из своей церковной истории, которую он описывал как «золотую цепь» святых (см.: Мансуров С., свящ. *Очерки из истории Церкви. Клин, 2002. С. 22.*)

Ириней Лионского. Св. Игнатий, разъяснитель «церковного учения о епископе, как вершине священноначалия и центре церковной организации»<sup>16</sup>, с точки зрения М. А. Новоселова действительно настаивает на авторитете иерархии. Но «автократизм в Церкви»<sup>17</sup> у малоазийского святителя имеет лишь ситуативный характер, так как это время «совпадения канонического авторитета с духовным»<sup>18</sup>, что, собственно говоря, подтверждает второй автор — св. Ириней. Последний, с одной стороны, «утверждает духовно-нравственный авторитет в недрах самого священноначалия», но с другой, — говорит о том, что «целокупный состав верующих» хранит Предание, а не только лишь иерархия<sup>19</sup>. Таким образом, согласно Новоселову уже при сщмч. Иринее Лионском, «когда Церковь, осознавшая себя и свою структуру, была обуреваема всякого рода лжеучениями, которые исхищали овец из ограды церковной и носителями коих были нередко лица, принадлежавшие к священноначалию»<sup>20</sup>, идея автократизма иерархии должна быть дополнена мыслью об истинном хранителе Предания — церковном народе.

Однако, обратившись к сочинениям сщмч. Ириней, мы не находим у него текста, непосредственно говорящего о том, что все церковное тело является хранителем Предания. Обратим внимание на то, *что* в своей цитации Новоселов пропускает:

«Павел, уча нас, где таковых найти, говорит: «Бог (иных) поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями». Итак, где находятся дарования Господни, там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от Апостолов, здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение. Ибо они сохраняют нашу веру в Единого Бога, все сотворившего, и приращают любовь к Сыну Божию, ради нас исполнившему столь великие распоряжения, и безопасно излагают нам Писания, не хуля Бога, не бесчестя патриархов, не уничтожая пророков»<sup>21</sup>.

Новоселов понимает под «дарованиями Господними» святость жизни и чистоту учения. Контекст же подразумевает, что «дарования Господни» — есть иерархия, которую Бог поставил в Церкви, в которой и необходимо их искать. Подтверждает это и другое ключевое место из сочинений св. Ириней, приводимое при этом самим Новоселовым: «надлежит следовать пресвитерам в Церкви тем, которые, как я показал, имеют преемство от Апостолов и вместе с преемством епископства по благоволению Отца получили известное дарование истины»<sup>22</sup>. Т. е. безусловный учительный авторитет иерархии (так же, как и её нравственную чистоту) св. Ириней подразумевает по умолчанию.

Таким образом, изучив тексты, можно сказать, что если в раннем святоотеческом богословии подразумевалась необходимость наличия нравственного авторитета иерархии, то отсюда вовсе не следует, что народ является хранителем веры. Прочтение М. А. Новоселова напоминает, скорее, интерпретацию А. С. Хомяковым известной фразы из «Послания восточных Патриархов» 1848 г., в оригинале также не имеющую однозначно приписываемого ей русским мыслителем смысла<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Новоселов М. А. Письма... С. 255.

<sup>17</sup> Там же. С. 259.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 260.

<sup>20</sup> Там же. С. 259–260.

<sup>21</sup> Ириней Лионский, сщмч. Сочинения. СПб., 1900<sup>2</sup>. С. 389.

<sup>22</sup> Там же. С. 387. Новоселов М. А. Письма... С. 261.

<sup>23</sup> Восточные Патриархи настаивали на несостоятельности выдвинутых Папой обвинений Православия в искажениях веры и таинств, так как «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. народ, который всегда желает сохранять веру свою неизменно и согласно с верою отцов его, как то испытывали многие из пап и латинствующих патриархов, со времени разделения нисколько не успевшие в своих против неё покушениях» (Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. ТСЛ, 1995. С. 233).

Свою реконструкцию древнецерковного учения мч. Михаил начинает с фразы о безусловном значении иерархии: «иерархия является, как сказано, стержнем, без коего не мыслима Церковь»<sup>24</sup>. Но, по-видимому, этот стержень понимается лишь как необходимость для сакраментального устройства Церкви, а не как право иерархии учить. Таким образом, для М. А. Новоселова важно не только указать современному епископату его идеал, но и ограничить попытки постулировать со ссылкой на сщмч. Игнатия безусловность его авторитета. При этом он не задумывался над тем, что если учение сщмч. Игнатия об авторитете епископа применимо только в первохристианскую эпоху, когда авторитет внешний и внутренний совпадали, то это автоматически лишает тексты сщмч. Игнатия их актуальности.

## Заключение

1. Подводя итог, мы можем отметить, что в рассуждениях мч. Михаила об авторитете в Церкви происходила трансформация, вызываемая ключевыми проблемами его эпохи. Аккумулируя критику авторитета иерархии в богословии мирян от А. С. Хомякова до Л. Н. Толстого, мч. Михаил в имяславческих спорах сделал шаг к нарастающему недоверию к иерархии. Скорректировало его взгляды возникшее в послереволюционные годы обновленчество, поставившее вопрос — где Церковь? Но чем ближе история подводила к «Декларации» митр. Сергия, тем более его позиция возвращалась к исходному положению.

2. Говоря о «золотой цепи», М. А. Новоселов в то же время тексты традиции, обильно им цитируемые, понимал односторонне, так как интерпретировал их исходя из сложившейся у него экклезиологии.

3. В итоге концепция Новоселова не нашла себе однозначного подтверждения, так как народ вопреки его ожиданиям не пошел за непоминающими<sup>25</sup>.

4. Таким образом, на примере мч. Михаила мы можем говорить о том, что в эпоху гонений дореволюционные богословские проекты проходили проверку на жизнеспособность временем и историей.

## Источники и литература

1. Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2. Переписка с М. А. Новоселовым. Томск: Изд-во «Водолей», Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1998.

2. Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской автобиографии. СПб, 2013.

3. Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Троице-Сергиева Лавра, 1995.

4. *Иринеи Лионский, сщмч.* Сочинения. СПб., 1900<sup>2</sup>.

---

Этот §17 А. С. Хомяков совершенно вольно пересказывает: «Папа очень ошибается, предполагая, что мы считаем церковную иерархию хранительницей догмата. Мы смотрим на дело иначе. Непоколебимая твёрдость, незыблемая истина христианского догмата не зависит от сословия иерархов; она хранится всею полнотою, всею совокупностью народа, составляющего Церковь, который и есть тело Христово» (*Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1886. Т. 2. С. 385*). В Послании Хомяков видел сокрушение «полу-римского иерархизма» (*Хомяков А. С. Полное собрание... Т. 8. С. 135*), а Новоселов — «мысль об отсутствии в Церкви общеобязательного иерархического авторитета в вопросах веры» (*Новоселов М. А. Письма... С. 151*).

<sup>24</sup> Там же. С. 255.

<sup>25</sup> М. А. Новоселов. Беседа двух друзей // *Он же. Избранные труды.* Сергиев Посад, 2014. С. 40. В это же время и авторитет старцев, и нравственный авторитет иерархии в его глазах пошатнулся (*Новоселов М. А. Письма... С. 146, 160, 174*).

5. Мансуров С., *свящ.* Очерки из истории Церкви. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002.
6. Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М.: Алтас-Пресс, 2014.
7. Новоселов М. А. Избранные труды. Сергиев Посад, 2014.
8. Новоселов М. А. Папизм в Православной церкви. М., 1913.
9. Новоселов М. А. Письма к друзьям. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994.
10. Новоселов М. А. По поводу Послания Св. Синода // Голос Москвы. 21.11.1913 (№ 269).
11. Сергей (Страгородский), *архим.* Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898<sup>2</sup>.
12. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.

Иеромонах Никон (Касярум)

## МЕТОДОЛОГИЯ БОГОСЛОВСТВОВАНИЯ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА:

### к вопросу о соотношении философии и богословия

Прот. С. Булгаков (Сергей Николаевич Булгаков, 1871–1944) — выдающийся мыслитель, богослов XX века, оказавший существенное влияние на развитие последующей богословской мысли. Однако Булгаков прежде всего «софиолог», так он сам себя позиционировал при жизни<sup>1</sup>. В своем творчестве, главным образом в так называемых «трилогиях»<sup>2</sup>, он пытается выстроить православную богословскую систему с опорой на софиологию<sup>3</sup>. Этот синтез философии и богословия в аспекте не столько содержательном, сколько методологическом является предметом нашего рассмотрения.

Софиология как полноценное учение в русской религиозной философии берет свое начало от Вл. Соловьева. Раннее оно встречается в сочинениях Я. Беме, Сведенборга, Дж. Пордеджа, которые в свою очередь были проводниками в западную мысль идей еврейской каббалы<sup>4</sup>. В каббале «София» является многоступенчатым посредническим началом между трансцендентным Божеством (Эн Соф) и имманентным миром<sup>5</sup>. Софиология, как известно, также разрабатывалась свящ. Павлом Флоренским, влияние которого на прот. Сергия бесспорно, однако только в трудах последнего софиология становится тем новым принципом<sup>6</sup>, на основании которого делается попытка перестроить «всю систему православного богословия»<sup>7</sup>.

В 1935 г. со стороны Русской Православной Церкви (по инициативе митр. Сергия (Страгородского)) последовало осуждение булгаковской «софиологии и христологии (учение о кеносисе), но без обвинения его в ереси»<sup>8</sup>, а также обвинение прот. С. Булгакова в ереси согласно Определению Архиерейского Собора РПЦЗ 30 октября 1935 г. в Сремских Карловцах<sup>9</sup>. Позже, в конце ноября 1937 г., Совещание, проходившее в Западной Европе среди епископов РПЦ, *отвергло обвинение прот. С. Булгакова*

Иеромонах Никон (Николай Викторович Касярум) — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> См.: Gorodetzky N. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938. P. 159.

<sup>2</sup> Малая трилогия — «Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927), «Друг Жениха: О православном почитании Предтечи» (1927), «Лестница Иаковля: Об ангелах». В данных произведениях раскрывается тварный аспект Софии. И большая трилогия, получившая общее название «О Богочеловечестве» — «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (опубл. в 1945).

<sup>3</sup> Как он сам заявляет в автореферате к монографии «Агнец Божий» (См.: Булгаков С. Н., прот. Автореферат // Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М., 2000. С. 16).

<sup>4</sup> См.: Гаврюшин Н. По следам рыцарей Софии. М., 1998. С. 99–101.

<sup>5</sup> См.: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010. С. 88.

<sup>6</sup> Н. Бердяев пишет, что прот. С. Булгаков «очень отходит от софианства Вл. Соловьева, и ему чуждо софианство Я. Беме. О. С. Булгаков хочет быть теологом, а не теософом, в этом трудность его положения» (Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Журнал «Путь». 1930. № 21, апрель. Париж. С. 56).

<sup>7</sup> Четвериков С., Флоровский Г. Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова. 1937] // Геннадий (Эйкалович) игум. Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980. С. 36.

<sup>8</sup> См.: Резниченко А. И. Булгаков // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 346.

<sup>9</sup> Там же.



**в гностицизме и в еретичестве**<sup>10</sup>, «не снимая, однако, обвинений в аполлинаризме и неуважительном отношении к святым отцам»<sup>11</sup>.

Обвинение в гностицизме, или гностическом характере богословствования, которое было предъявлено Булгакову митр. Сергием (Страгородским), а также В. Н. Лосским, состоит в «превратном понимании Церковного Предания, отсутствии апофатики», и как следствие, в построении системы, «созданной философской мыслью и творческим воображением»<sup>12</sup>, главным нервом которой является учение о посредствующем начале между Богом и миром<sup>13</sup>. Современный исследователь Н. А. Ваганова также считает, что так называемый «гностицизм» прот. С. Булгакова заключается именно «в бесцеремонном **вторжении исследовательского ума в область невыразимого**, во внесении философской методологии в область догматики, в срывании покровов с апофатической тайны божества»<sup>14</sup>, а не в самом характере системы. Сюда же можно отнести замечание Л. Зандера о том, что о. Сергий «остался философом и в своих богословских сочинениях»<sup>15</sup>.

По поводу отсутствия у прот. Сергия апофатики, которая, по выражению Лосского, есть «подлинная ткань всего Предания Восточной Церкви»<sup>16</sup>, нужно отметить следующее. В работе «Агнец Божий» о. Сергий, по выражению Лосского, вместо отказа своему мышлению следовать «естественными путями и образовывать понятия, которые подменяли бы собой духовные реальности»<sup>17</sup>, стремится отыскать кроме четырех апофатических определений, данных на IV Вселенском Соборе некое «**халкидонское да**»<sup>18</sup>, т. е. некое положительное определение того, **как**<sup>19</sup> происходит соединение двух природ в едином Лице Бога Слова. Это настроение задает не столько даже катафатический<sup>20</sup>, сколько научно-исследовательский тон всему произведению. К слову сказать, триадология вообще предложена как один из аспектов учения о Софии Божественной<sup>21</sup>.

Для иллюстрации интересующей нас проблемы рассмотрим некоторые фрагменты текста из фундаментальной статьи о. Сергия «Ипостась и ипостасность» (1924) и монографии «Агнец Божий» (1933), где наиболее ярко обнаруживается, если можно так выразиться, его «антропопатический» подход к учению о Боге в Самом Себе, в результате которого Булгаков заключает об абсолютном бытии Бога по аналогии с человеческим самосознанием.

Базовой аксиомой или, как говорит сам о. Сергий, «предельной интуицией духа о себе»<sup>22</sup>, которая прикладывается к учению о Боге как Абсолютном Духе, является некий самоанализ способности духа к самоположению, к самосознанию<sup>23</sup>, т. е. к отделению внутри себя «я» от природы своего «я»<sup>24</sup>. Говоря о духе как синониме слова

<sup>10</sup> См.: *Геннадий (Эйкалович), игум.* Дело прот. Сергия Булгакова... С. 34–35.

<sup>11</sup> *Резниченко А. И.* Булгаков // Православная энциклопедия. Т. 6. С. 346.

<sup>12</sup> *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 23–24.

<sup>13</sup> См.: там же.

<sup>14</sup> *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова... С. 84.

<sup>15</sup> *Зандер Л. А.* Бог и мир. Т. 1. Париж, 1948. С. 28.

<sup>16</sup> *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад, 2013. С. 60.

<sup>17</sup> См.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 38.

<sup>18</sup> *Булгаков С. Н., прот.* Автореферат // Агнец Божий... С. 16.

<sup>19</sup> «София, как Богочеловечество, и есть то онтологическое основание Боговоплощения, которое **делает понятным, как** «Слово плоть быть» (Ин 1:14)» (*Булгаков С. Н., прот.* Автореферат // Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. С. 16–17).

<sup>20</sup> Который в своем существе ни сколько не противоречит апофатическому, но дополняет его и является необходимым элементом единого процесса Богопознания (См.: *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2017. С. 92–93).

<sup>21</sup> См.: *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий... С. 463.

<sup>22</sup> *Булгаков С. Н., прот.* Агнец Божий... С. 121.

<sup>23</sup> См.: *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев, 2009. С. 51.

<sup>24</sup> Истоком этой темы является исследование в Крымский период (1918–1922) философской онтологии языка. Булгаков обращается к проблеме универсального высказывания «Я есть

«личность», Булгаков пишет: «личный дух имеет в себе свою природу, в которой живет, непрестанно через нее себя для себя реализуя, определяясь, себе самому открываясь»<sup>25</sup>.

Эта мысль, взятая за аксиому, переносится на триипостасного Бога. «Триипостасность не есть только любовь Трех Друг к Другу, но и любовь Бога к Себе как триипостасного субъекта к Своему самораскрытию...»<sup>26</sup>. В «Агнце Божиим» прот. С. Булгаков совершенно открыто опирается на данный метод. «Дух имеет личность и природу, и Божественный Дух *также имеет* триипостасную Личность и Свою единую природу...»<sup>27</sup> В другом месте находим: «Это прозрачное для самосознания бытие (природы — и. Н.) все же существует и само по себе, *как существует в нас и наша природа*, не только поскольку она есть еще нереализованная данность и неосвещенная глубина, но и поскольку становится достижением сознания, входит в нашу сознательную жизнь»<sup>28</sup>.

Данная «интуиция духа о себе» становится для Булгакова тем самым «местом», в котором появляется София как Божественная природа, т. е. как «*Бог в Его самооткровении*»<sup>29</sup>, по аналогии с тем, как человеческое «я» в акте самонаблюдения открывается себе же.

Другой пример (или скорее частный случай обозначенного нами) экстраординарного подхода в богословии прот. С. Булгакова можно увидеть в своего рода ипостасной соизмеримости Бога и человека. «Оно (я) существует абсолютным образом, имея на себе в этом отношении образ и печать Абсолютного Духа. Но оно же несет на себе печать и неабсолютности своей, или тварности, имея свою границу, и граница эта есть единопостасность духа»<sup>30</sup>. Из этих слов возникает впечатление, будто бы ограниченность человеческой ипостаси заключается не в ее тварности (сотворенности), а всего лишь в моноипостасности человека. И если бы был путь преодоления этого изъяна, то человек стал бы абсолютным существом.

Итак, на примере данных отрывков можно убедиться в том, что, опираясь на обозначенный нами философский метод, сущность которого заключается в чрезмерно оптимистическом отношении к деятельности своего разума, богословие прот. С. Булгакова терпит непоправимую деформацию, становясь религиозной философией, философией по поводу богословия. Основная имплицитная интуиция такого исследовательского разума заключается в том, что область нетварного бытия устроена по тем же разумным (а не сверхразумным или преображенно-разумным) законам, что и область бытия тварного.

Православная традиция совершенно однозначно разграничивает эти две сферы бытия. Божественный мир мыслится, исходя строго из Божественного Откровения, т. е. по «металогике», предложенной свыше, в которой нет тварной ограниченности. Именно поэтому существует традиция, Священное Предание, целиком проникнутое сотериологическим мотивом, чем объясняется и относительная скромность святоотеческих высказываний о Божественной жизни триединого Бога. В связи с этим св. Викентий Леринский заметил: «учи тому, чему тебя научили, и *говоря ново, не скажи нового!*»<sup>31</sup> Именно такой должна быть настройка мышления

---

нечто», пытается обнаружить троичность в онтологии человеческого мышления. (См. об этом подробнее: *Ваганова Н. А.* С. Н. Булгаков: софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ. Серия I. Вып. 2 (18). М., 2007. С. 69–79; *Резниченко А. И.* «Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003. С. 218–250).

<sup>25</sup> Булгаков С. Н., прот. Агнец Божий... С. 121.

<sup>26</sup> Булгаков С. Н., прот. Ипостась и ипостасность // Первообраз и образ: сочинение в двух томах. Т. 2. СПб., 1999. С. 315.

<sup>27</sup> Булгаков. С. Н., прот. Агнец Божий... С. 132.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 134.

<sup>30</sup> Булгаков С. Н., прот. Ипостась и ипостасность... С. 313.

<sup>31</sup> *Викентий Леринский, прп.* О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики // Чельцов И. В. Собрание Символов и вероизложений Православной Церкви от времен Апостольских до наших дней. Ч. 1. СПб., 1869. С. 172.

в православном богословии. Свт. Василий Великий в сочинении «О Святом Духе» осуждает тех, кто, подмечая особенности грамматического устройства элементов человеческой речи, переносил эти закономерности на Божественное бытие, делая заключения, несогласные в вероучением Церкви (о том, что Сын не равен Отцу)<sup>32</sup>.

Можно также привести пример богословско-аскетического подхода к Богопознанию у прп. Симеона Нового Богослова. В «Слове 61» святой отец предлагает мыслить о Троице исходя из познания собственной души. «Да научишься познанию того, что выше тебя, от того, что есть в тебе самом»<sup>33</sup>. Казалось бы, именно так и делает прот. С. Булгаков. Однако прп. Симеон продолжает: «Кто называет одно какое-либо из трех лиц большим или меньшим других, тот еще не извлек ума своего из глубины страстей, чтоб мочь умными очами узреть и познать себя самого...»<sup>34</sup>, т. е., если утверждение о Боге, возникающее в результате самоанализа, противоречит вероучению Церкви, то мышление человека еще не просвещено Святым Духом. И таким образом, согласно прп. Симеону, все-таки догмат, и в целом Божественное Откровение, предложенное в Священном Предании Церкви, является критерием истинности суждений человека.

В случае с данными примерами богословствования прот. С. Булгакова, можно обнаружить расхождение с церковным Преданием в вопросе цели богословствования. Прот. С. Булгаков говорит о «предельной интуиции духа о себе», перенося ее на Бога, безусловно, исходя из учения о человеке как образе Божиим. На этом стоит и Священное Предание. Однако, если учение о единой природе в трех ипостасях формулируется исторически в сотериологическом ключе, т. е. для утверждения единосутия (равно- и единобожественности Сына с Отцом), потому что только истинный Бог мог искупить и спасти человека, то для о. Сергия тоже самое разделение в Боге на момент ипостасный и природный обусловлен, как видно из дальнейшего его творчества, несколько иной целью, а именно: обоснованием онтологии Божественной Софии, которая, являясь идеальным прототипом тварного мира, объединяет, таким образом, Бога и тварный мир в некий единый софийный процесс воссоединения, который совершается в Боговоплощении — сочетании двух Софий. Сотериология такого хода мысли существенно отличается от библейско-святоотеческого. Хотя бы тем, что не ставит с исключительной остротой факт личной ответственности каждого человека перед Личным Богом.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков С. Н., прот. Автореферат // Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М.: Обще-доступный православный университет, 2000.
2. Булгаков С. Н., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. М.: Общедоступный православный университет, 2000. 464 с.
3. Булгаков С. Н., прот. Ипостась и ипостасность // Первообраз и образ: сочинение в двух томах. Т. 2. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. 448 с.
4. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Творения в 2 томах. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008.
5. Викентий Леринский, прп. О вероизложениях вообще, или об общем характере православной догматики // Чельцов И. В. Собрание Символов и вероизложений Православной Церкви от времен Апостольских до наших дней. Ч. 1. СПб., 1869.
6. Симеон Новый Богослов, прп. Слова. / перевод еп. Феофана. М., 1892.

<sup>32</sup> См.: Василий Великий, свт. О Святом Духе // Творения в 2 томах. Т. 1. М., 2008. С. 62–63.

<sup>33</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Слова. / перевод еп. Феофана. М., 1892. С. 95.

<sup>34</sup> Там же. С. 97.

## Литература

7. Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд II // Журнал «Путь». 1930. № 21, апрель. Париж. С. 34–62
8. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010. 464 с.
9. Ваганова Н. А. С. Н. Булгаков: софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ. Серия I. Вып. 2 (18). М., 2007. С. 69–79.
10. Гаврюшин Н. По следам рыцарей Софии. М., 1998.
11. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. 624 с.
12. Зандер Л. А. Бог и мир. Т. 1. Париж: Имка-Пресс, 1948.
13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2013. 586 с.
14. Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1996. 195 с.
15. Резниченко А. И. Булгаков // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 340–358.
16. Резниченко А. И. «Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М.: Русский путь, 2003. С. 218–250.
17. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев, 2009. 336 с.
18. Четвериков С., Флоровский Г. Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова. 1937] // Геннадий (Эйкалович) игум., Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980.
19. Gorodetzky N. The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938.

Л. П. Павлова

## ПРОЦЕСС ДЕПЕРСОНАЛИЗАЦИИ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ КАК СЛЕДСТВИЕ МНИМОЙ САМОДОСТАТОЧНОСТИ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ АРХИМ. СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

### *Сообразность человечества Богу Троице*

Развитие антропологического богословия проводится отцом Софронием на основании идеи сообразности жизни человеческого рода и Три-Единой Троицы. Ипостасный принцип бытия, явленный нам в Пресвятой Троице, является ключевым положением учения о личности о. Софрония. Созданный по образу и подобию «Единого в Трех Ипостасях» Бога, человек «в безначальном уме Творца... задуман как один, единый», но одновременно «в большом числе ипостасей»<sup>1</sup>. В этом постулировании единства человечества по природе при множественности его по уникальности каждой ипостаси состоит главный нерв учения старца Софрония о человеческой личности. Согласно такому видению, призвание человеческой личности состоит в том, чтобы «стать носителем всей полноты» не только человеческого, но и «бого-человеческого бытия»<sup>2</sup>. Актуализация бытия «по образу и подобию», в согласии с принципом ипостасного существования, приготавливает не только бытийное преодоление разделений между людьми, но и переводит из потенциальной в актуальную способность человечества соединиться с Творцом в своей экзистенции<sup>3</sup>. Именно в силу практической «незавершенности» в образе своего существования персона человека «еще далеко не равна всему человечеству»<sup>4</sup>, но эта реализация дана нам в опыте благодаря Богочеловеку Христу, в Котором она состоялась в полноте.

### *Индивидуалистическая атомизация личности.*

Осмысление истории человечества подвигает отца Софрония утверждать, что «одним из первых последствий прародительского падения было братоубийство». Человек, встречая себе подобного, уже не признает «единства общей жизни», доводя до предела греховный импульс разъединения, устремляясь к собственно невозможному разрыву единства «в ключья»<sup>5</sup>. Основной признак отдаленности человека от Бога для отца Софрония выступает попытка «самоуверенной изоляции нашей личности»<sup>6</sup>. Подобная утрата ипостасного сознания приводит к тому, что человек, вместо

Людмила Петровна Павлова — РХГА, аспирантура.

<sup>1</sup> Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. В 2 т. Т. 1. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. С. 327.

<sup>2</sup> Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2017. С. 48.

<sup>3</sup> Захария (Захару), архим. Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова). М., 2002. С. 43.

<sup>4</sup> Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012. С. 100.

<sup>5</sup> Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Троице-Сергиева Лавра, 2010. С. 131.

<sup>6</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2011. С. 128.

состояния заповеданного единства, проживает «тотальное разделение» как со своим Творцом, так и с себе подобным<sup>7</sup>. «Эгоистический индивидуализм», по мысли старца, внес «обособление и разделение через борьбу за свое временное бытие»<sup>8</sup>. Так, отец Софроний ставит диагноз современной цивилизации, подчеркивая, что человечество «живет в громоздкой массе индивидов», характеризующейся себялюбием и самостью<sup>9</sup>.

Стремление современного человека к достижению мнимых высот ведет к более «активному проявлению индивидуализма»<sup>10</sup>. Глобализация и информатизация «закрывает человека на самом себе, сводит его отношения с себе подобными и даже с Богом на уровень потребительско-утилитарный»<sup>11</sup>. По глубокому убеждению старца, «гордость сделала человека замкнутым в себе кругом», что и приводит к состоянию отпадения от Бога с кажущимся «безысходным трагизмом»<sup>12</sup>. В силу господствующей обращенности на самих себя между людьми утрачивается подлинное личностное общение «лицом к лицу». Вместилище полноту всечеловеческого бытия возможно лишь актуализированной персоне, которая преодолевает атомарное состояние, свойственное человеку после грехопадения<sup>13</sup>.

Разрывая единую ткань жизни человечества во множестве ипостасей на изолированные друг от друга «индивидуальные монады»<sup>14</sup>, человек переживает «глобальную атомизацию»<sup>15</sup>. Духовный сын о. Софрония митр. Иерофей (Влахос), продолжая мысль своего наставника, подчеркивает, что индивидуалистическое сознание не способно откликнуться на призыв Христа<sup>16</sup> и раскрыться для всеобъемлющей жертвенной любви<sup>17</sup>. В таком случае принять в свою личную природу «другого» становится практически невозможно<sup>18</sup>. Самозамкнутый человек преисполнен одиночества, что в корне отличает его существование от того, чем подлинно живет персоне. Раскрыв в себе свое призвание, личность не знает одиночества, она живет с Богом и людьми, поскольку, согласно тринитарному образу существования, «Персоне нуждается в другой Персоне»<sup>19</sup>. Таким образом, по замыслу Создателя, бытие личности, в отличие от индивида, — это бытие «для других», а не «для себя»<sup>20</sup>. Путь с обращенностью на самого себя является пагубным и ведет не к развитию личности, а к ее деградации<sup>21</sup>.

Актуализация персонального начала возможна только при условии добровольно-свободного согласия человека на «встречу с другими персонами». Архим.

---

<sup>7</sup> Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схииеромонаха Софрония (Сахарова). Дисс. магистра педагогики. РГПУ им. Герцена. СПб, 2016. С. 58.

<sup>8</sup> Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2000. С. 97; Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Т. 2. С. 21.

<sup>9</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога. С. 240.

<sup>10</sup> Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: «принцип персоны» архимандрита Софрония (Сахарова). С. 32.

<sup>11</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Каппадокийский дух персоналистического богословия архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Орловского государственного университета, 2011. С. 238.

<sup>12</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога. С. 33, 241.

<sup>13</sup> Никитина С. В. Понимание любви и смирения в богословской мысли арх. Софрония (Сахарова) // Консультативная психология и психотерапия. 2012. № 3. С. 89.

<sup>14</sup> Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005.

<sup>15</sup> Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности. С. 58.

<sup>16</sup> Иерофей (Влахос), митр. «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / Пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). Троице-Сергиева Лавра, 2013. С. 350.

<sup>17</sup> Софроний (Сахаров), архим. Аз есмь. С. 52.

<sup>18</sup> Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М, 1994. С. 267.

<sup>19</sup> Иерофей (Влахос), митр. «Знаю человека во Христе...». С. 350.

<sup>20</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Богословие красоты в контексте богословия личности // Церковь, богословие, история. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013 г.). Екатеринбург, 2014. С. 117.

<sup>21</sup> Снытко Е. А. Духовно-нравственное воспитание личности. С. 99.

Софроний уверен, что «при подлинной встрече в нас отразится не только подобие принципа Персоны в Божестве, но и образ внутритроичной жизни»<sup>22</sup>.

Богослов отмечает важнейшую задачу, стоящую перед индивидом, — «в условиях, созданных падением, реализовать бессмертное бытие нашей личности»<sup>23</sup>. Эту же мысль поддерживает архим. Симеон (Брюшвайлер), принявший православие, а затем и монашество под руководством о. Софрония. Рассуждая о возможности потенциального обожения человека, он подчеркивает, что каждый из нас «находится в процессе становления личности», и ему необходимо «воссоздать свою природу»<sup>24</sup> согласно логосу Бога о нас.

В современных гуманитарных науках часто происходит стирание границы и отождествление понятий «персона» и «индивидуум». Архим. Софроний (Сахаров), архим. Симеон (Брюшвайлер), а также проф. В. Н. Лосский считали богословски неправомерным употреблять в качестве синонимов слова «личность» и «индивидуум». Во многом «личность и индивидуум» оказываются «реальностями, поистине диаметрально противоположными»<sup>25</sup>. Принцип ипостасного бытия, выступающий основной темой учения о. Софрония о человеке, показывает, что человеческие ипостаси не смогут «нести в себе всю полноту бытия»<sup>26</sup>, пока не упразднят «дискретности индивида»<sup>27</sup>.

### *Гуманистическая концепция бытия личности*

Индивидуалистический вектор развития человека своим следствием имеет формирование гуманистической культуры, которая оказывается неспособной утвердить личность, ибо своим основанием имеет «голового» человека и таким отделенным, атомизированным человеком исчерпывается ее цель, средства и содержание<sup>28</sup>. В основу гуманистического учения положен принцип софистики, сформулированный Протагором: «человек — мера всех вещей»<sup>29</sup>. Христианское мировоззрение вовсе не отрицает уникальности каждого человека и антропологической мерки бытия, но в основу своей концепции кладет ипостасный принцип существования по образу Христа. Таким образом, для православного сознания правильным будет сказать, что мерой всех вещей, Божественных и человеческих, является Логос Отца<sup>30</sup>.

Тезис о человеке как венце творения, выдвигаемый в том числе и гуманистами, не является ошибочным. Отец Софроний видит заблуждения гуманистов в том, что они, отказавшись от Творца, хотят выдумать некий собственный мир, поддельной культуры и ценностей. Более того, богослов считает, что «христианство, как богочеловечество», собственно и есть «высочайшая форма гуманизма», которую в совершенстве раскрыл нам «Христос-человек»<sup>31</sup> (ср. 1-е Тим. 2:5).

Не утратил своей актуальности и другой принцип софистики, переданный Сократом, — «познать самого себя», мыслимый, однако, уже с позиции христианства. Как отмечает архим. Симеон (Брюшвайлер), задача человека состоит в том,

<sup>22</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога. С. 302.

<sup>23</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога. С. 244.

<sup>24</sup> Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 155–169.

<sup>25</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, С. 30; Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности. С. 156; Лосский В. Н. Боговидение, М., 2006. 203.

<sup>26</sup> Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство. С. 88.

<sup>27</sup> Табиев В. И. Учение архимандрита Софрония (Сахарова) о спасении. ВКР ПСТГУ. М., 2011. С. 43.

<sup>28</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 269.

<sup>29</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 169.

<sup>30</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 169.

<sup>31</sup> Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство. С. 102.

чтобы «обрести в глубине себя свою подлинную сущность, фундамент нашего... бытия — нашу личность»<sup>32</sup>.

Гуманистические течения рассматриваются старцем как рано или поздно приводящие к «нигилизму и моральному разложению»<sup>33</sup>. Развивая мысль о нарастающей апостасии<sup>34</sup>, отец Софроний, наряду с проф. В. Н. Лосским, подчеркивает, что гуманизм на самом деле «отрицает Бога»<sup>35</sup>, «размывает понятие о человеке как таковом»<sup>36</sup>, «постепенно все более лишая его фундаментальной основы бытия — личного начала»<sup>37</sup>. Отмечая упадочное настроение приверженцев гуманистической культуры, О. Клеман, в свою очередь, замечает, что их учение имеет своей целью господствовать над всем, провозглашает «смерть Бога», за которой неизбежно следует «смерть человека»<sup>38</sup>.

Эпоха де-христианизации и индивидуализации решительно названа старцем Софронием «веком апостасии»<sup>39</sup>, который «обернулся страшной деформацией человеческой ипостаси»<sup>40</sup>. По точному выражению богослова, отпадение от осознания «вечного достоинства... чад безначального Отца»<sup>41</sup>, «через удаление от христианского персонализма», неизбежным следствием имеет «дегуманизацию масс»<sup>42</sup>. Личностное уклонение от «родства с Богом» наводит старца на мысль о положении человека в современном мире, где человек выступает всего лишь «до-человеком». Выйти из этого состояния возможно лишь при восприятии «дыхания вечного Бога»<sup>43</sup>.

### Заключение

Подводя итог нашему анализу мнимой индивидуалистической самодостаточности, все чаще встречающейся в современном мире, отметим, что именно она является основанием для «ярко выраженной тенденции к вырождению представления о человеческой личности». Человек «забывает собственное лицо, деперсонализирует себя изнутри, находясь под прессингом деперсонализации снаружи»<sup>44</sup>. Гуманистическое мировосприятие основывается на искаженной антропологической модели, отрицающей Бога. Эволюционная концепция происхождения человека видится чуждой персоналистическому видению бытия. Человек эволюции предстает «не больше, чем индивидуум, явление или вещь мира сего»<sup>45</sup>, «продукт природы»<sup>46</sup>. Менталитет гуманистической культуры оказывается не способен достичь «духовного плана подлинного христианства»<sup>47</sup>. Принцип целостности человеческой личности невозможно

<sup>32</sup> Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности. С. 155–169.

<sup>33</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога. С. 225.

<sup>34</sup> Апостасия (от греч. ἀποστάσις — отложение, отпадение.) (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь, Т. 1. М., 1958. С. 216).

<sup>35</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 204.

<sup>36</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Понятие человеческой личности у В. Н. Лосского // Начало. 2012. № 25. С. 65.

<sup>37</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Понятие личности как религиозно — философский и лингвистический концепт // Вестник МГОУ. 2004. № 2. С. 104.

<sup>38</sup> Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире // Православная община. 1994. № 20.

<sup>39</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010. С. 122.

<sup>40</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Каппадокийский дух персоналистического богословия. С. 238–342.

<sup>41</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. С. 112.

<sup>42</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 192.

<sup>43</sup> Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. С. 112.

<sup>44</sup> Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Дисс. ... доктора богословия. СПб, 2014. С. 12.

<sup>45</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 205.

<sup>46</sup> Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство. С. 102.

<sup>47</sup> Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 230.



построить на атомистской концепции, которая несет в себе лишь «эгоцентричное обособление своего «я». Противопоставленная ей персона в «самоотверженной любви объемлет собой все сущее, являясь объединяющим центром»<sup>48</sup>. В своих беседах о. Софроний также постоянно подчеркивает, что фокусом единения бытия человека является именно личностное начало.

Самозамкнутый индивид пребывает в трагическом тупике грехопадения и неведения своего Создателя<sup>49</sup>. Старец-подвижник призывает преодолеть «барьер к святому единству человечества»<sup>50</sup>, «замкнутость-эгоизм звериного индивидуума»<sup>51</sup> и называет индифферентное состояние незнания Творца «полуживотным» или «пре-адамовом», путь выхода из которого невозможен без боли<sup>52</sup>. Это единственный путь к преобразению нашей личности, к «ипостасной» форме бытия, к разрыву «замкнутого круга» нашей «индивидуальности», к «победе над смертью»<sup>53</sup>.

## Источники и литература

1. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. М., 1958. 1043 с.
2. *Захария (Захару), архим.* Христос как Путь нашей жизни: введение в богословие старца Софрония (Сахарова), М., 2002. 400 с.
3. *Иерофей (Влахос), митр.* «Знаю человека во Христе...»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / Пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. 432 с.
4. *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов древней церкви. М.: Путь, 1994. 384 с.
5. *Клеман О.* Свидетели надежды в кризисном мире // Православная община. 1992. № 20.
6. *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. 654 с.
7. *Мefодий (Зинковский), иером.* Богословие красоты в контексте богословия личности // Церковь, богословие, история. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013 г.). Екатеринбург, 2014. С. 117.
8. *Мefодий (Зинковский), иером.* Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 2.
9. *Мefодий (Зинковский), иером.* Каппадокийский дух персоналистического богословия архимандрита Софрония (Сахарова) // Вестник Орловского государственного университета. 2011. С. 238–342.
10. *Мefодий (Зинковский), иером.* Понятие личности как религиозно-философский и лингвистический концепт // Вестник МГОУ. 2004. № 2. С. 103–110.
11. *Мefодий (Зинковский), иером.* Понятие человеческой личности у В. Н. Лосского // Начало. 2012. № 25.
12. *Мefодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Дисс. ... доктора богословия. СПб., 2014. 721 с.
13. *Никитина С. В.* Понимание любви и смирения в богословской мысли арх. Софрония (Сахарова) // Консультативная психология и психотерапия МГППУ. 2012. № 3. С. 81–100.
14. *Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2011. N 3 (16). С. 229–270.
15. *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 155–169.

<sup>48</sup> *Николай (Сахаров), иерод.* Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2011. N 3 (16). С. 229–270.

<sup>49</sup> *Табиев В. И.* Учение архимандрита Софрония (Сахарова) о спасении. С. 42.

<sup>50</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. С. 159.

<sup>51</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога. С. 300.

<sup>52</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога. С. 300; *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. С. 212; *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Т. 1. С. 117.

<sup>53</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 136.

16. *Снытко Е. А.* Духовно-нравственное воспитание личности в свете учения схииеромандрита Софрония (Сахарова). Дисс. магистра педагогики. РГПУ им. Герцена. СПб, 2016. 128 с.
17. *Софроний (Сахаров), архим.* Аз есмь. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2017, 168 с.
18. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2011. 400 с.
19. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. В 2 т. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, Эссекс-М., 2007.
20. *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010. 224 с.
21. *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2010. 288 с.
22. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Паломник, Эссекс-М., 2000, 224 с.
23. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012. 172 с.
24. *Табиев В. И.* Учение архимандрита Софрония (Сахарова) о спасении. ВКР ПСТГУ. М., 2011. 140 с.
25. *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005.

Н. А. Тарнакин

## К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ БОГОСЛОВСКИХ РАЗНОГЛАСИЯХ АРХИЕПИСКОПА МИХАИЛА (МУДЬЮГИНА) И КАРДИНАЛА ЙОЗЕФА РАТЦИНГЕРА (БЕНЕДИКТА XVI)

### Введение

Настоящая статья продолжает цикл исследований вопросов, связанных с отношением архиепископа Михаила (Мудьюгина) с западной богословской традицией XX века. Так, 26 февраля 2019 года автором статьи на круглом столе «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как прообраз современного теолога» был сделан доклад «Критика архиепископом Михаилом (Мудьюгиным) “богословского либерализма” Ганса Кюнга»<sup>1</sup>. В докладе автор высказал мысль о необходимости углубленного изучения соотношения богословских взглядов обоих ученых. Также отмечалось, что Владыка Михаил в целом был знаком с работами ведущих западных богословов, в данном случае Г. Кюнга. Как продолжение, возникает ряд вопросов: архиепископ Михаил, во-первых, был ли знаком с исследованиями одного из оппонентов Г. Кюнга — кардинала Йозефа Ратцингера (ныне Папа римский на покое Бенедикт XVI); во-вторых, если был знаком, то как соотносятся их богословские взгляды?

Отметим, что в настоящей статье богословские взгляды наших современников — почившего 19 лет назад архиепископа Михаила и ныне здравствующего Бенедикта XVI — рассматриваются в совокупности с представлениями о месте этих богословов в современных им реалиях жизни, показываются в непосредственной связи с событиями, процессами, фактами и т. п. Таким образом, в статье используется одно из значений понятия «богословие», понимаемого как «образ мышления, состояние ума, качество жизни, определяющее поступки и отношение богослова к чему-либо или к кому-либо»<sup>2</sup>.

### Архиепископ Михаил (Мудьюгин) и кардинал Йозеф Ратцингер

В 1964 году студент IV курса ЛДА, тогда еще священник Михаил Мудьюгин в курсовом сочинении (кандидатская диссертация) «Состояние Римско-Католической еклесиологии к началу Второго Ватиканского Собора» называет тогда еще священника Йозефа Ратцингера «известным современным еклесиологом»<sup>3</sup>. Таким образом, первый вопрос настоящей статьи сразу же получает положительный ответ, а указанную работу о. Михаила условно можно назвать «первой заочной встречей» двух богословов. Однако, мы не располагаем информацией, знал ли сам кардинал Й. Ратцингер

*Николай Александрович Тарнакин* — СПбДА, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> В Книжной гостиной состоялся круглый стол на тему «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как прообраз современного теолога» // Официальный сайт Санкт-Петербургской духовной академии. URL: <https://spbda.ru/news/v-knijnoy-gostinoj-sostoyalsya-kruglyy-stol-na-temu-arhiepiskop-mihail-mudyugin-kak-proobraz-sovremenogo-teologa/> (Дата обращения 10.03.2019).

<sup>2</sup> *Амвросий (Ермаков), архиеп.* Современное богословие // Православие.ru. URL: <https://pravoslavie.ru/116343.html> (Дата обращения 11.03.2019).

<sup>3</sup> *Мудьюгин М., свящ.* Состояние Римско-Католической еклесиологии к началу Второго Ватиканского Собора. Курсовое сочинение. Л., 1964. Машинопись. Л. 91.

о работах архиепископа Михаила (Мудьюгина). Также отметим, что в курсовом сочинении о. Михаил не придает какой-либо эмоциональной окраски своим словам о свящ. Й. Ратцингере и цитируемому фрагменту из работы последнего, приводя их в нейтральной коннотации.

Прежде чем перейти ко второму вопросу настоящей статьи, обратимся к некоторым важным моментам в жизни архиеп. Михаила и кард. Й. Ратцингера, имевшим существенное значение в становлении их как личностей. Трагические события XX столетия отразились на судьбах обоих: 18-летний Михаил Мудьюгин почти год провел в тюрьме за участие в религиозном молодежном кружке<sup>4</sup>; 14-летним подростком Йозеф Ратцингер стал членом Гитлерюгенда<sup>5</sup>. При этом, мы не можем утверждать, что эти события однозначно повлияли на их решение посвятить себя служению Богу, тем не менее спустя годы один становится архиепископом Русской Православной Церкви, другой — Папой римским. Жизненные коллизии не стали препятствием и для научной богословской деятельности обоих. Свящ. Михаил Мудьюгин заканчивает ЛДА, остается в ней преподавателем, позднее защищает магистерскую диссертацию<sup>6</sup>. Свящ. Йозеф Ратцингер заканчивает Мюнхенский университет, защищает докторскую степень по богословию, становится университетским преподавателем теологии.

Отметим, что оба ученых существовали в традиционной системе церковной иерархии. Архиепископ Михаил несколько лет был ректором ЛДА<sup>7</sup>, затем епархиальным архиереем, членом Синодальной Богословской комиссии, Комиссии по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси<sup>8</sup>. При этом Владыка Михаил никогда не воспринимал себя лишь как церковного администратора. Напротив, кардинал Й. Ратцингер долгое время занимал весьма высокие управленческие должности в Римско-Католической Церкви. Так, с 1981 по 2005 гг. он возглавлял Конгрегацию доктрины веры, с 2002 по 2005 гг. был деканом Коллегии кардиналов, наконец, в 2005 году избран Папой римским<sup>9</sup>. Таким образом, по сравнению с Владыкой Михаилом кардинал Й. Ратцингер всегда был более «системным» человеком.

Что касается научной деятельности обоих богословов, то их сближает выбор в целом сопоставимых тем исследований. В качестве одного из примеров обратимся к раскрытию темы историчности Иисуса Христа в работах — приобретших довольно широкую известность — «Введение в основное богословие» архиеп. Михаила и «Введение в христианство» кард. Й. Ратцингера. Владыка Михаил считал, что признание факта жизни Иисуса Христа «не требует акта веры»<sup>10</sup>, поскольку подтверждается многими историческими источниками (еврейские, языческие сочинения I–II вв.; археологические исследования; найденные фрагменты новозаветных текстов). Особо отметим неоднократное цитирование трудов Фридриха Энгельса, использованное — как ни странно — для весьма удачного подкрепления хода рассуждений

<sup>4</sup> Волужков Д. В. Биографический очерк. Архиепископ Михаил (Михаил Николаевич Мудьюгин) // Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в воспоминаниях и размышлениях. СПб., 2014. С. 91.

<sup>5</sup> Зотов Г. Йозеф Ратцингер (папа Бенедикт XVI) Jozef Ratzinger. Peoples.ru <https://www.peoples.ru/state/priest/ratzinger/history2.html> (Дата обращения: 12.03.2019).

<sup>6</sup> Подробнее о стиле мышления и выражении мыслей архиеп. Михаила см.: Костромин К., прот. Стили православного богословия XX века. К оценке трудов архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 25–38.

<sup>7</sup> Костромин К., свящ. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ. К 100-летию со дня рождения (на материале личных дел из архива СПбПДА) // Христианское чтение. № 2. СПб., 2012. С. 6–42.

<sup>8</sup> Костромин К., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб., 2015. С. 61, 95, 105.

<sup>9</sup> Biographical notes of His Holiness Pope Benedict XVI // Libreria Editrice Vaticana. URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf\\_ben-xvi\\_bio\\_20050419\\_self-presentation.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_self-presentation.html) (Дата обращения: 13.03.2019).

<sup>10</sup> Михаил (Мудьюгин), архиеп. Введение в основное богословие. М., 1995. С. 166.

автора. Кардинал Й. Ратцингер в своей книге уделит внимание рассмотрению сходного аспекта историчности Иисуса — Его христианскому утверждению как Христа (Избранника). Автор отмечает, что история хотя и «видит человека Иисуса, но едва ли способна обнаружить его бытие как Христа, ибо эту истину истории нельзя вместить в правильность голой документации»<sup>11</sup>. Следовательно, кард. Й. Ратцингер предлагает утверждать «не столько важность учения и деяний исторического Иисуса как такового, — сколько сам факт Его существования»<sup>12</sup>, поскольку «все бытие Иисуса есть функция бытия “для нас”»<sup>13</sup>.

Далее в таблице приведем сопоставление названий основных трудов архиепископа Михаила и кардинала Й. Ратцингера.

Труды архиепископа Михаила (Мудьюгина)	Труды кардинала Йозефа Ратцингера
<b>Литургическое богословие</b>	
«Благодатное преобразование-преображение мира и святая Евхаристия» (1980) «Евхаристия и священство» (1980) «Евхаристия по учению Православной Церкви» (1980) «Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении» (1984)	«Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy» <sup>14</sup> (1981) «Called to Communion: Understanding the Church Today» <sup>15</sup> (1991) «A New Song for the Lord: Faith in Christ in Liturgy Today» <sup>16</sup> (1995) «God Is Near Us: The Eucharist, the Heart of Life» <sup>17</sup> (2001)
<b>Сотериология</b>	
«Спасение и оправдание» (1971) «Учение о личном спасении по Священному Писанию и Священному Преданию» (Магистерская диссертация, 1972) «Святость, освящение, святые» (1987)	«Principles of Christian Morality» <sup>18</sup> (1975) «Eschatology: Death and Eternal Life» <sup>19</sup> (1988) «To Look on Christ: Exercises in Faith, Hope, and Love» <sup>20</sup> (1989) «God and the World: Believing and Living in Our Time» <sup>21</sup> (2000)
<b>Экклесиология</b>	
«Состояние Римско-Католической экклесиологии к началу Второго Ватиканского Собора» (Кандидатская диссертация, 1964) «Кафолики и католики» (1996)	«Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology» <sup>22</sup> (1987) «Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium» <sup>23</sup> (1996)

<sup>11</sup> Ратцингер Й. Введение в христианство. Брюссель, 1988. С. 148.

<sup>12</sup> Там же. С. 155.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Праздник веры: подходы к богословию Литургии.

<sup>15</sup> Призыв к Причастию: сегодняшнее понимание Церкви.

<sup>16</sup> Новая песнь Господу: вера во Христа в Литургии сегодня.

<sup>17</sup> Бог рядом с нами. Евхаристия: центр жизни.

<sup>18</sup> Принципы христианской морали.

<sup>19</sup> Эсхатология: смерть и вечная жизнь.

<sup>20</sup> Смотреть на Христа: упражнения в вере, надежде и любви.

<sup>21</sup> Бог и мир: верить и жить в наше время.

<sup>22</sup> Церковь, экуменизм и политика: новые очерки по экклесиологии.

<sup>23</sup> Соль Земли: эксклюзивное интервью о состоянии Церкви в конце тысячелетия.

<b>Христология</b>	
«Комментарий к 3-й главе Евангелия от Иоанна» (1973)	«The God of Jesus Christ: Meditations on the Triune God» <sup>24</sup> (1977)
<b>Мариология</b>	
«Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие» (1966)	«Daughter Zion: Meditations on the Church's Marian Belief» <sup>25</sup> (1977)

Даже из простого сопоставления названий трудов обоих богословов очевидно, что их интересовали сходные темы исследований. При этом отметим существенное различие в форме и объеме их публикаций. Архиеп. Михаил в советские годы не имел возможности издания книг, ему были доступны лишь публикации в журналах<sup>26</sup>. В то же время кард. Й. Ратцингер в период с 1963 по 2013 гг. (год отречения от престола) написал более шестидесяти книг.

Теперь отметим особенность, которая сближает обоих иерархов — активная жизненная позиция. В разные периоды их общественной деятельности она проявлялась по-разному. Архиеп. Михаил в своей деятельности в советские годы был, разумеется, ограничен рамками внутренней жизни Церкви, установленными государством. Ему были доступны участие в Богословских собеседованиях, преподавание в Духовной академии, публикация исследований в богословских журналах<sup>27</sup>. Лишь после 1990 года у архиеп. Михаила появилась возможность активно высказывать свое мнение, выступать с открытыми лекциями, давать интервью в светские СМИ<sup>28</sup>. Йозеф Ратцингер с самого начала своей общественной деятельности в Церкви, еще будучи священником и советником при архиепископе Кёльна на II Ватиканском Соборе, уже поддерживал отдельные предложения по реформе Католической Церкви, например, отмену института celibата; в 1972 году создал теологический журнал «Communio», существующий до сих пор.

Разумеется, активная общественная позиция архиеп. Михаила и кард. Й. Ратцингера проявлялась в принципиально разных политических реалиях. У первого — в государстве, которое за время его жизни (1912–2000) проделало путь от авторитаризма к демократии через тоталитаризм. У второго — в демократических государствах, входящих в Европейский союз<sup>29</sup>. Следовательно, можно предположить, что указанное обстоятельство нашло свое отражение в трудах обоих авторов. Для подтверждения этой мысли остановимся на богословских взглядах архиеп. Михаила и кард. Й. Ратцингера на отношение религии и государства.

<sup>24</sup> Бог Иисуса Христа: размышления о Троице Боге.

<sup>25</sup> Дщерь Сиона: размышления по мариологии.

<sup>26</sup> Подробнее см.: *Тарнакин Н. А.* Анализ статей по библейскому богословию в журналах Московской Патриархии с 1946 г. по 1991 г. // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции к 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской. Ч. 2. СПб., 2017. С. 399–407.

<sup>27</sup> Подробнее см.: *Костромин К., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. С. 91–106; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Православные библеисты в богословских диалогах с инославными (1964–1982 гг.) // Христианское чтение. СПб, 2018. № 2. С. 68–78; *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в 1982–1991 гг. // Христианское чтение. СПб, 2018. № 4. С. 93–104.

<sup>28</sup> См. напр.: У дьявола нынче много работы. Интервью с архиепископом Михаилом // Речь от 05.05.1993. Череповец; Архиепископ Михаил: Принятие духовного сана было моей мечтой с детских лет. Интервью // Сегодня. № 245 (603) от 28.12.1995.

<sup>29</sup> *Яковлев А. И.* Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. М., 2013. № 4. С. 4–38.

Архиепископ Михаил в параграфе «Религия и государство» своего «Введения в основное богословие» (1995) большое внимание уделяет описанию положительного отношения христианства к существованию самого института власти и к ее носителем. Владыка отмечает, что как в Евангелии «мы не находим даже намек, который можно истолковать как осуждение римских или еврейских государственных органов власти»<sup>30</sup>, так и в апостольских высказываниях «найдем не отрицание государства, в частности, государственной власти, а наоборот — прямое обоснование его легитимности, притом не только как человеческого, но и как Божественного установления»<sup>31</sup>. Причину положительного отношения к носителям власти Владыка видит в общественно-полезных функциях государства. В выводе автор выражает надежду на стабильность в отношении государства и общества к Церкви, на защиту права свободы вероисповедания. Отметим, что рассматриваемый параф архиеп. Михаил начинает с классического марксистского определения государства и далее в своих рассуждениях неоднократно исходит из положений Карла Маркса, впрочем, относясь к ним критически. Это может быть расценено как инерция советского научного мышления, в котором исходные посылы обязательно должны были быть марксистскими. Поэтому не исключено, что «Введение в основное богословие» (1995) замысливалось и готовилось еще до 1991 года, тем более, что в том же 1995 году у архиеп. Михаила вышла другая книга — «Русская Православная Церковность. Вторая половина XX века».

С рассуждениями архиеп. Михаила соотносится книга кардинала Й. Ратцингера «Ценности в эпоху перемен» (2005), в которой автор, в частности, рассуждает об индивидуальной свободе человека в обществе, о праве и моральных убеждениях как общем благе. Отметим мысль автора о том, что свобода человека «нуждается в общественном содержании, которое определяется как обеспечение прав человека»<sup>32</sup>. Церковь же, по его мнению, должна быть «сообществом убежденных», которое использует свою свободу для обращения к свободе других с целью возрождения нравственных убеждений, без которых невозможна общественная свобода<sup>33</sup>. С этой точки зрения кардинал Й. Ратцингер полагает демократию единственной приемлемой системой управления, хотя, в то же время, и не создающей идеального общества<sup>34</sup>.

Таким образом, с определенной долей вероятности можно утверждать, что жизнь и активная общественная деятельность архиеп. Михаила и кардинала Й. Ратцингера в различных социально-политических обстановках нашли свое отражение в богословских взглядах обоих ученых. По нашему мнению, это, в частности, проявилось в некоторых нюансах их внутреннего сходства, несмотря на существенные внешние различия. Имеется в виду поздний период жизни обоих богословов. Так, после ухода на покой в 1993 году и вплоть до смерти архиеп. Михаил, будучи физически почти беспомощным (полная слепота), значительно усилил и без того активную просветительскую и проповедническую деятельность — преподавание в различных учебных заведениях, выступления в печати и на радио, чтение публичных лекций. Бенедикт XVI во время своего понтификата (2005–2013 гг.) предпринял попытку консервативной корректировки курса Церкви, высказав мнение о том, что после II Ватиканского Собора «стремление открыться миру и вести диалог с ним предопределило маскировку христианства, лишая его способности проявлять несогласие в отношении мирских дел»<sup>35</sup>. Таким образом, при столь очевидных внешних различиях своего положения в поздний период жизни, оба богослова не воспринимали себя «пенсионерами», каждый по-своему развивая церковную деятельность.

<sup>30</sup> Михаил (Мудьюгин), архиеп. Введение в основное богословие. М., 1995. С. 214.

<sup>31</sup> Там же. С. 215.

<sup>32</sup> Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени. М., 2007. С. 47.

<sup>33</sup> См. Там же. С. 51.

<sup>34</sup> См. Там же.

<sup>35</sup> Богомазов В. М. Понтификат Бенедикта XVI и основа социальных воззрений католицизма в начале XXI в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2011. № 1. С. 46–47.

## Заключение

В настоящем исследовании мы исходили из посылки, что архиепископ Михаил (Мудьюгин), будучи на раннем этапе своей церковной научной деятельности знакомым с трудами кардинала Й. Ратцингера, *мог быть* и в дальнейшем знакомым с трудами будущего Бенедикта XVI. Каких-либо достоверных документальных подтверждений указанному предположению нет, однако, поскольку отсутствуют и достоверные подтверждения обратного, полагаем нашу гипотезу имеющей право на существование и рассмотрение.

Следующей посылкой настоящей статьи было утверждение, что соотношение богословских взглядов архиепископа Михаила (Мудьюгина) и кардинала Й. Ратцингера не совсем верно рассматривать в отрыве от их общественной и церковной жизни. Такой подход позволяет обнаружить сходства и различия не только при прямом сопоставлении богословских текстов, но и при изучении конкретных жизненных обстоятельств, оказавших существенное влияние на взгляды обоих богословов. Из сопоставления названий трудов архиепископа Михаила и кардинала Й. Ратцингера явно обнаруживается их интерес к сходным богословским тематикам исследований. Также прослеживается определенная корреляция жизни в различных социально-политических обстановках с богословскими взглядами обоих ученых.

Соответственно, а также учитывая приведенное во Введении к настоящей статье одно из значений понятия «богословие», можно сделать вывод, что, несмотря на некоторые разногласия, в богословских взглядах архиепископа Михаила и кардинала Й. Ратцингера обнаруживается их значительное сходство в реакциях на события, происходящие в Церкви.

## Источники и литература

1. *Амвросий (Ермаков), архиеп.* Современное богословие // Православие.ru. URL: <https://pravoslavie.ru/116343.html> (Дата обращения 11.03.2019).
2. Архиепископ Михаил: Принятие духовного сана было моей мечтой с детских лет. Интервью // Сегодня. № 245 (603) от 28.12.1995.
3. *Богомазов В. М.* Понтификат Бенедикта XVI и основа социальных воззрений католицизма в начале XXI в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2011. № 1. С. 46–47.
4. В Книжной гостиной состоялся круглый стол на тему «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как прообраз современного теолога» // Официальный сайт Санкт-Петербургской духовной академии. URL: <https://spbda.ru/news/v-knijnoy-gostinoj-sostoyalsya-kruglyy-stol-na-temu-arhieriskop-mihail-mudyugin-kak-proobraz-sovremennogo-teologa/> (Дата обращения 10.03.2019).
5. *Волужков Д. В.* Биографический очерк. Архиепископ Михаил (Михаил Николаевич Мудьюгин) // Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в воспоминаниях и размышлениях. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения архиепископа Михаила (Мудьюгина) 1912–2000 / отв. ред. свящ. К. Костромин и Д. В. Волужков. СПб.: Издательство СПбПДА, 2014. — С. 89–107. — 108 с.
6. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Православные библеисты в богословских диалогах с инославными (1964–1982 гг.) // Христианское чтение. СПб, 2018. № 2. С. 68–78.
7. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в 1982–1991 гг. // Христианское чтение. СПб, 2018. № 4. С. 93–104.
8. *Зотов Г. Йозеф Ратцингер (папа Бенедикт XVI) Jozef Ratzinger* // Peoples.ru <https://www.peoples.ru/state/priest/ratcinger/history2.html> (Дата обращения: 12.03.2019).



9. *Костромин К., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб.: Издательство СПбПДА, 2015. — 144 с.
10. *Костромин К., прот.* Стили православного богословия XX века. К оценке трудов архиепископа Михаила (Мудьюгина) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 25–38.
11. *Костромин К., свящ.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как студент, ректор и профессор Санкт-Петербургских (Ленинградских) духовных школ. К 100-летию со дня рождения (на материале личных дел из архива СПбПДА) // Христианское чтение. № 2. СПб., 2012. С. 6–42.
12. *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Введение в основное богословие. М., 1995. — 226 с.
13. *Михаил Мудьюгин, свящ.* Состояние Римско-Католической эkkлезиологии к началу Второго Ватиканского Собора: курсовое сочинение. Ленинград, 1964. — 207 с.
14. *Ратцингер, Йозеф (Бенедикт XVI)* Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / пер. с нем. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 163 с.
15. *Ратцингер, Йозеф* Введение в христианство. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. — 318 с.
16. *Тарнакин Н. А.* Анализ статей по библейскому богословию в журналах Московской Патриархии с 1946 г. по 1991 г. // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции к 100-летию подвига новомучеников и исповедников Церкви Русской (10–11 мая 2017 г., Санкт-Петербург). Ч. 2. Доклады студентов бакалавриата / под ред. прот. К. Костромина. СПб: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 399–407.
17. У дьявола нынче много работы. Интервью с архиепископом Михаилом // Речь от 05.05.1993. Череповец.
18. *Яковлев А. И.* Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. М., 2013. № 4. С. 4–38.
19. Biographical notes of His Holiness Pope Benedict XVI // Libreria Editrice Vaticana. URL: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf\\_ben-xvi\\_bio\\_20050419\\_self-presentation.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_self-presentation.html) (Дата обращения: 13.03.2019).

А. В. Ялалов

## ЗНАЧЕНИЕ НИКИФОРА ВЛЕММИДА КАК ЭКЗЕГЕТА ПСАЛТИРИ

Никифор Влеммид родился в Константинополе в 1197 году, и большую часть своей жизни провел во вновь возникшей Никейской империи, являясь свидетелем разорения и упадка родного города. В своей молодости он стал клириком Никейского патриарха, а также обнаружил огромную любовь к изучению светских наук в различных областях знаний<sup>1</sup>. Благодаря своему разностороннему образованию он был замечен и приглашен быть воспитателем царского наследника Феодора II Ласкари-са, на которого после имел большое влияние. Но занятия при дворе и послушания при патриаршем дворе его тяготили, он искал уединенной аскетической жизни. Поэтому он удалился из Никеи и в 1235 году в одном из монастырей Ефесской архиепископии принял монашество, а вскоре был рукоположен в сан иеромонаха<sup>2</sup>. В своей «Автобиографии» он говорил, что его излюбленными занятиями были «иссихия и изучение наук»<sup>3</sup>, и сам он любил подолгу уединяться в пустынных монастырях еще до принятия монашества. Долгое время он жил при монастыре свт. Григория Чудотворца, где сразу же основал частную школу для детей.

Проводя свою жизнь как образцовый монах и выдающийся аскет, он никогда не оставлял занятий наукой. И, как известно, большинство его трудов как раз и было написано в период после принятия монашеского сана и священства. Его вклад для развития науки во многих областях знания для византийского времени неизмерим. Он составил учебники по логике, физике, астрономии, географии, которые использовались в учебной программе вплоть до 19 века; писал на исторические и полемические темы многим знатым лицам; участвовал в активнейших дискуссиях с латинянами и по вопросу воссоединения Церквей в соборах 1234 и 1250 гг. Сохранились его многочисленные произведения, которые можно отнести к разряду богословия, философии, географии, истории, риторики и поэзии.

Для нас интересны его экзегетические труды по толкованию Псалтири, которые он начал составлять, еще пребывая в уединенных монастырях около Смирны в конце 1220-х годов, и продолжил позднее в основанном им монастыре «Сущего» (Θεοῦ τοῦ ὄντος) в Имафиях, близ Ефеса. В последнем он усердно занимался изучением Священного Писания, наставлением братии, для чего и писал свое толкование на самую используемую за богослужением Священную книгу. Фактически, он является единственным экзегетом Псалтири своего времени, поскольку основным вопросом той эпохи были догматические прения и споры о возможности воссоединения Римской и Восточной церквей.

Исследования показывают<sup>4</sup>, что сначала Никифор Влеммид составил краткое толкование на все псалмы приблизительно в 1232–33 годах<sup>5</sup>, которое в некоторой

Артеми́й Венерович Ялалов – СПбДА, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> См.: Соколов И. Влеммид Никифор // Православная богословская энциклопедия под редакцией А. П. Лопухина. Т. III. Пг., 1902. С. 650.

<sup>2</sup> См.: Беневич Г. Никифор Влеммид / Сайт «Философия и теология византийского гуманизма XI–XV веков» // URL: <https://byzantrop.org/nikifor-vlemmid/> (дата обращения: 01.03.2019).

<sup>3</sup> См.: Kladova A. The Autobiography of Nikephoros Blemmydes On the issue of relations between monasticism and scholarship in Byzantium // *Patrologia Pacifica Tertia: Scrinium*. 2013. Vol. 9. P. 236.

<sup>4</sup> См.: Bell H.I. The Commentary on the Psalms by Nicephoros Blemmydes // *BZ*. 1929–1930. Bd. 30. S. 300.

<sup>5</sup> См.: Барвинок В.И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911. С. 182.

степени опирается на имевшиеся прежде толкования и оно не так глубоко проработано. А затем он составил более фундаментальный труд «Толкование на избранные псалмы», который был написан не ранее 1249 г.: он значительно по объему и по качеству оригинальности. Этот труд был написан по просьбам братии его монастыря и имеет более философский характер, что делает его родственным его трудам по логике и физике, и возможно он был составлен в связи с неким оскудением экзегетической мысли в ту эпоху<sup>6</sup>. В помещенном в 142 томе Патрологии Миня тексте «Толкований на псалмы» находится смесь обоих трудов: «Избранные псалмы» составляют псалмы 1–10, 50, 83, остальные псалмы — это ранний комментарий, а введение к труду также композиционно.

В поздних толкованиях заметно частое употребление автором метафор, а также интерес к грамматическим и риторическим методам толкования<sup>7</sup>. В данной статье приводится отрывок из второго псалма (ст. 1–3) с сокращениями для некоторого прояснения экзегетического мышления Никифора Влеммида.

Пс. 2:1–2: *Ἦνα τί ἐφρούραζαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενὰ; παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ* — Для чего возроптали язычники и народы замыслили тщетное? Предстали цари земные и князья собрались вместе против Господа и против Помазанника Его.

В первых двух стихах Никифор Влеммид дает последовательное разъяснение того, какую функцию несут цари земли, кем являлись в то время первосвященники для всех народов, объясняет различие между иудеями и племенами. Здесь привлекает внимание то, как он объясняет слово «возроптали», обыгрывая оттенок слова «ропот» «φρούραγμα» как «ржание», тем самым уподобляя иудеев строптивым лошадям:

Τί τὸ αἴτιον τῆς εἰς αὐτὸν τοσαύτης τόλμης τε καὶ θρασυτήτος; Φρούραγμα δὲ ἐστὶν ὁ τοῖς ἵπλοις ἐγγινόμενος ἐξ ἀγερωχίας καὶ θράσους, χρεμετισμός.	Какова же причина такой к Нему дерзости и чрезмерной наглости? Ржание — присуще лошадям от высокомерия и дерзости.
---	--

Затем он описывает благоденствия Христа, схожие с пророчествами о Нем в 4-й главе книги Исаии и достаточно четко говорит:

Καλεῖ δὲ τοὺς Ἰουδαίους ὁ προφήτης, ἔθνη τε καὶ λαοὺς · λαοὺς μὲν, ὡς ὑπὸ νόμον ὄντας, ἔθνη δὲ διὰ τὰς παρανόμους πράξεις αὐτῶν καὶ μάλιστα τὴν εἰς Χριστὸν μαιφρονίαν, τὸ πάντων ἀνομημάτων κεφάλαιον.	Пророк называет иудеев языческими племенами и народами: народами как находящимися под законом, племенами — из-за их незаконных дел, а в особенности за главное из всех беззаконий — убийство Христа.
---	--

Далее идет достаточно типичное в святоотеческой экзегезе объяснение того, почему цари и народы восстали и против Бога Отца, и против Христа. К этому же возмущению он приписывает и развратившихся первосвященников, которые были, как пишет Влеммид, «предводителями всей земли в благочестии», а также подателями «наставлений, как следует веровать в Бога и как следует поклоняться Ему для народов, приходивших от всей ойкумены к живому Богу». Следуя своей экзегезе, Никифор Влеммид утверждает, что первосвященники в своей борьбе с Богом оказались ничем не лучше царей и языческих племен и также творили беззакония. Поэтому он изменяет синтаксис псаломских строк, описывая это следующим образом:

<sup>6</sup> См.: Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. С. 184.

<sup>7</sup> См.: Conley T. Blemmydes' Debt to Euthymios Zigabenos. Greek, Roman, and Byzantine Studies. Cambridge University Press, 1999, p. 307–308.

<p>Τοῦτο δὴ τὸ κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ληπτέον ἀπὸ κοινοῦ καὶ συντακτέον αὐτῷ κατὰ γε τὴν ἔννοιαν, καὶ τὸ ἐφρύαξαν, καὶ τὸ παρέστησαν, καὶ τὸ συνήχθησαν · ἵν' ἡ καθ' ὑπερβατὸν καὶ ἀσυνδέτως ἢ σύνταξις τῶν ἐκτεθειμένων ρητῶν, καὶ τοιαύτη κατὰ τὸ συνεχές. «<b>Ἴνα τί ἔθνη καὶ λαοὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντας ἐφρύαξαν, παρέστησαν, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, κατὰ τοῦ Κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ</b>», εἶτα τὸ ἐπιφώνημα κατ' ἀπόφασιν, «<b>ἐμελέτησαν κενά</b>», τούτέστιν, ὄντως μάταια ἐμελέτησαν, ὡς αὐτὰ βοῶσι τὰ πράγματα.</p>	<p>Высказывание же «Против Господа и против Христа Его» следует считать общим [для всего отрывка] и связывать с ним согласно логике слова «<b>возроптали</b>», «<b>предстали</b>», и «<b>собрались вместе</b>», для этого в предложении слова нужно переставить и расположить в другом порядке: «<b>Для чего народы, племена, цари земли и правители возроптали, восстали и собрались вместе против Господа и Помазанника Его</b>», а затем <i>следует</i> отрицательное восклицание: «<b>они замыслили тщетное</b>», то есть, действительно замыслили пустое, как и сами дела их явствуют об этом.</p>
--	---

Пс. 2:3: «*Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν καὶ ἀπορρίψωμεν ἅφ' ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν* — «*Расторгнем узы их, и свергнем с себя иго их*».

В толковании на третий стих Никифор Влеммид приводит этимологическое объяснение происхождения слов «узы» и «ярмо» с точки зрения их понимания в сельском быту как «коромысло» и «ярмо». Его толкование о том, что это выражение изречено уверовавшими во Христа иудеями, достаточно уникально, потому что большинство толкователей относят его либо просто к иудеям, либо к язычникам и царям. Только блж. Феодорит Кирский упоминает о том, что эти слова говорят уверовавшие во Христа.

<p>Ταῦτα προσῶπῳ τῶν ἐξ Ἰουδαίων πιστευσάντων εἰς τὸν Χριστόν. Ὡσπερ δὲ τὸ ἐφρύαξαν εἰς τὴν ἀπόνοιαν καὶ θρασύτητα καὶ θορύβησιν μετηνέχθη τῶν Ἰουδαίων ἀπὸ τοῦ τῶν ἴπλων φρυάγματος, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα ταῦτα, τὸ τῶν δεσμῶν λέγω δὴ καὶ τὸ τοῦ ζυγοῦ, μεταφορικῶς ἐλήφθησαν ἀπὸ τοῦ τῶν βοῶν ζυγοῦ καὶ τῶν ζευγλῶν, καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ἱμάντων τὴν κατὰ νόμον ὑποταγὴν καὶ τὰς τῶν νομοδιδασκάλων ἐπιταγὰς.</p>	<p>Это <i>сказано</i> от лица уверовавших во Христа из иудеев<sup>8</sup>. Слово «<b>возроптали</b>» до безумия, дерзости и смятения метафорически было взято иудеями от фырканы лошадей, так и эти наименования, я имею ввиду слова «узы» и «ярмо», метафорически были взяты от коромысла быков и ярменных ошейников, и узды на них, [в которых нужно было запрягать домашний скот] согласно предписанию закона и законоучителей.</p>
<p>20 Ἐπει δὲ τὸν ζυγὸν οἱ βόες τῶν οἰκειῶν ἀσχένων οὐκ ἀποτίθενται, μὴ τὰς ζεύγλας συντρίψαντες, ἢ τοὺς ἱμάντας τοὺς ἐν αὐταῖς διασπᾶσαντες, διὰ τοῦτο πρότερον εἶρηκε, «<i>Διαρρήξωμεν τοὺς δεσμοὺς αὐτῶν, τὰς ζεύγλας καὶ τοὺς ἱμάντας</i>», κοινῶ λόγῳ δεσμοὺς εἰρηκῶς δι' ὧν ὁμοῦ συνδεδεμένος ὁ ζυγὸς τοῖς τῶν βοῶν ἀχέσει καὶ συνησφιγμένος συνέχεται.</p>	<p>Поскольку быки, находящиеся в одной упряжке<sup>9</sup>, не снимают с себя ярма, не разбив ярменных ошейников<sup>10</sup>, или не разорвав своих узд на части, поэтому прежде он сказал так: «<i>Разорвем ярма их, ярменные ошейники и узды</i>», назвав узы общеупотребляемым словом [ярма]. Коромысло<sup>11</sup> [т. е. иго] через ярма соединяет вместе шею быков и обхватывает <i>их</i>, удерживая <i>пару</i> от разъединения.</p>
<p>21 Εἶτα ἐπήγαγε, «<i>Καὶ ἀπορρίψωμεν ἅφ' ἡμῶν τὸν ζυγὸν αὐτῶν</i>». Ζυγὸς μὲν οὖν ὁ νόμος ὑποτάττων ἑαυτῷ τοὺς ὑπὸ νόμον, καὶ δουλεύειν καταναγκάζων ταῖς νομικαῖς ἐντολαῖς.</p>	<p>А затем сказал: «<i>И скинем с себя коромысло их</i>». Итак, коромысло — закон, подчиняющий себе тех, кто под законом, и принуждающий безропотно повиноваться заповедям закона.</p>

<sup>8</sup> Эти слова относятся к небольшой части христиан из уверовавших иудеев — прим. пер.

<sup>9</sup> Под одним коромыслом — прим. пер.

<sup>10</sup> ярменные хомуты или рулевые ремни — прим. пер.

<sup>11</sup> или оперечный брус — прим. пер.

<p>22 Δεσμοὶ δὲ συνέχοντες τὸν νόμον τοῖς ὑπὸ νόμον αἰ τῶν ἀρχιερέων καὶ γραμματέων ἐπιταγαὶ· φασὶ τοίνυν οἱ τῆς νομικῆς δυσχερείας τὸν χρηστὸν τοῦ Κυρίου ζυγὸν ἀνθελόμενοι, Διαλύσωμεν τὰς τῶν ἀγρίων θηρῶν μᾶλλον ἢ διδασκάλων ἐπιταγὰς· ὥς οὐδὲν αὐτὰς ἠγησάμενοι καὶ τὸν νόμον αὐτῶ ἀφ' ἡμῶν ἐκτιναξώμεθα τὸν βαρύν.</p>	<p>Ярма же, связывающие закон с подзаконными – это предписания первосвященников и книжников. Так говорят предпочетшие полезное коромысло от Господа вместо обременительности закону: «Расторгнем предписания этих скорее лютых зверей, чем учителей, чтобы вменить их в ничто и стряхнуть с нас их тяжелый закон».</p>
<p>23 Ἀρμόζουσιν οἱ λόγοι καὶ πᾶσι τοῖς ἐξ ἔθνων. Οἱ γάρ μὴ τῷ νόμῳ προσιέναι θελήσαντες, ἀλλὰ τὸ Εὐαγγέλιον ἀσπασάμενοι τὰς τε τῶν κατὰ νόμον ἀρχιερέων καὶ γραμματέων διδασχὰς, μηδαμῶς οὕς αὐταῖς ἐπικλίναντες. Παρητήσαντο καὶ τὸν νόμον αὐτὸν ἐξ ἑαυτῶν ἀπεσεύσαντο δουλεῦσαι τοῦτῳ μὴ ἀνασχόμενοι.</p>	<p>Эти слова прилагаются и ко всем, кто из язычников. Ибо те, кто не посвятили себя закону, но Евангелие возлюбили, и не прислушивались к наставлениям первосвященников и книжников по их закону. Они попросили, чтобы этот закон от них самих был отвергнут, они не вытерпели быть в рабстве у него.</p>

Итак, через данный отрывок можно проследить, что Никифор Влеммид использует риторические и этимологические приемы для толкования Священного Писания. Также одним из способов его экзегезы является изменение синтаксиса библейских строк. При более глубоком изучении толкований на псалмы трудно не обратить внимания на красноречивость и поэтический дар Никифора Влеммида, что зачастую скрывается за витиеватым византийским синтаксисом оригинальных предложений. Данный пример явно подтверждает уникальность мысли автора и актуальность изучения его толкований.

К сожалению, в настоящее время Никифор Влеммид мало известен в ученых кругах. Возможно, это связано с тем, что в полемике, которую он вел с латинянами, были усмотрены какие-либо неправославные позиции, поскольку сами католики его называют чуть ли не «своим богословом», утверждая, что он учил о филиокве в антифотиевском смысле<sup>12</sup>. Отношение к Никифору Влеммиду на протяжении веков касательно его триадологических взглядов остается спорным, но очевидно, что он всегда выступал против католицизма. Свою жизнь Влеммид закончил в своем монастыре, поучая братию Православной вере и составив для нее устав, а также богослужебные тексты, как например, избранные псалмы и величания<sup>13</sup>.

Его экзегетические труды требуют дальнейшего изучения и являются ценным, но бесосновательно «забытым» вкладом в сокровищницу толкований Святых отцов. Это в очередной раз подтверждает, что экзегеза Священного Писания многогранна и имеет необходимость и способность к расширению и обогащению.

## Источники и литература

1. Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911. 366 с.
2. Беневиц Г. Никифор Влеммид / Сайт «Философия и теология византийского гуманизма XI–XV веков» // URL: <https://byzantrop.org/nikifor-vlemmid/> (дата обращения: 01.03.2019).
3. Nicephori Blemmide Expositio in Psalmos. PG 142. Col. 1326–1376.
4. Соколов И. Влеммид Никифор // Православная богословская энциклопедия под редакцией А. П. Лопухина. Т. III. Пг., 1902. С. 650–656.

<sup>12</sup> См.: Dalmais I. Nicephorus Blemmydes // New Catholic encyclopedia, 2nd ed., Vol. X. The Catholic University of America, 2003, p. 355.

<sup>13</sup> См.: Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. С. 186–189.

5. *Bell H.I.* The Commentary on the Psalms by Nicephorus Blemmydes // BZ. 1929–1930. Bd. 30. S. 295–300.
6. *Conley T.* Blemmydes' Debt to Euthymios Zigabenos. Greek, Roman, and Byzantine Studies. Cambridge University Press, 1999.
7. *Dalmais I.* Nicephorus Blemmydes // New Catholic encyclopedia, 2nd ed., in 15 vol. Vol. X. The Catholic University of America/Gale Group, 2003. 990 p.
8. *Kladova A.* The Autobiography of Nikephoros Blemmydes On the issue of relations between monasticism and scholarship in Byzantium // Patrologia Pacifica Tertia: Scrinium. 2013. Vol. 9, p. 229–254.

А. К. Цой

## ОСОБЕННОСТИ БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В «МАКАРЬЕВСКОМ КОРПУСЕ» НА ПРИМЕРЕ ТОЛКОВАНИЯ ВИДЕНИЯ ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ

Книга пророка Иезекииля посвящена событиям, занимающим особое место в истории Иудеи, и ее автор предлагает истолкование смысла национальной катастрофы в VI веке до н. э. как проявления божественного попечения о еврейском народе. Исследователи традиционно разделяют содержание книги на две части: в первой части (главы 1–24) обличаются правители и народ Иудеи и предсказывается неотвратимое падение Иерусалима, во второй части (главы 25–48) пророк говорит слова утешения, обещая вслед за вавилонским пленом возвращение народа и восстановление храма<sup>1</sup>.

Содержание книги отражает события, происходившие в период с 593 по 571 г. до н. э. О пророке в книге говорится, что он священник. Иезекииль был в числе переселенцев в Вавилон после первого взятия Навуходоносором Иерусалима (597 г. до н. э.), среди которых были строители, ремесленники, большое число военнеспособного населения Иудеи, а также священники. Пророк поселяется вблизи канала Ховар в окрестностях древнего религиозного центра Месопотамии — города Ниппура, в селении Тель-Авив (Иез 3:15). Первые главы книги рассказывают о призвании Иезекииля к пророческому служению, историческим фоном которого становится восстание Седекии — последнего иудейского царя перед вавилонским пленом. Иезекииль выступает против этого восстания и обманчивых надежд Седекии и его советников на союз с фараоном Псамметихом II.

Для книги пророка Иезекииля характерно то, что важное место в ней занимают яркие таинственные видения, аллегорические притчи и символические пророческие действия. В первой главе описывается божественное откровение (Иез 1:1) у канала Ховар (образ реки, как границы между мирами будет затем встречаться несколько раз при описании божественных откровений в книге пророка Даниила), которое является прологом к призванию на пророческое служение во второй главе. Видение занимает практически всю главу и является самым длинным ветхозаветным текстом описывающим видение Бога. Содержание видения — несущаяся с севера в духе, буре, огне и сиянии Слава Божия на подобии престола-колесницы поддерживаемой четырьмя животными (т. н. «тетраморфами»), которые в параллельной 10 главе называются херувами. В Ветхом Завете несколько раз говорится, что Бог восседает на херувимах (1 Пар 13:6; Пс 17:11 и пр.).

«Тетраморфы» двигались быстро, подобно молнии, рядом с каждым из них было одно из огромных колес, ободья которых были исполнены очей, внутри колес было направляющий их дух, над херувами было подобие свода, на котором покоилось подобие сапфирового престола. Вид всего престола был пылающий и светящийся. В последних трех стихах описывается видение стоящего на престоле как бы подобия человека, внутри и вокруг него как бы раскалённый металл, и вокруг него сияние в подобии радуги.

С одной стороны, видение предваряет пророческое призвание, с другой стороны, иллюстрирует основное сообщение двухчастной книги: а) слава Господа покидает храм и Иерусалим из-за грехов Иудеи, что означает неминуемость разрушения храма и Иерусалима и бессмысленность восстания против Вавилона; б) Господь не оставляет

*Александр Климович Цой* — СПбГУ, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> См.: Greenberg M. *Ezekiel 1–20*. Garden City, N. Y., 1983.

евреев в изгнании в Вавилонском плену и дает надежду на примирение с Ним и возрождение Израиля.

Толкование первой главы книги Иезекииля с древности вызывало затруднения, так еще в Мишне существовал запрет на чтение этого места до достижения возраста тридцати лет, наряду с первой главой книги Бытия и книги Песнь Песней. Иероним Стридонский (конец IV века н. э.) отмечал, что в его время об этой главе безмолвствовали все синагоги иудейские, так как выше человеческих сил что-либо сказать о ней. Жан Кальвин не допускал, что возможно понять эту главу<sup>2</sup>. Видение из этой главы получило в иудаизме название «Меркава» (колесница), и одновременно стало названием для школы раннего еврейского мистицизма (100 г. до н. э. — 1000 г. н. э.), а также повлияло на литературу о восхождении к «небесным дворцам», к божьему престолу, созерцания Бога<sup>3</sup>.

Количественный рост христианской церкви во II–III вв. н. э., постепенное прекращение гонений, Миланский эдикт о веротерпимости и последующее установление христианства в качестве государственной религии Римской империи вызывало перемещение предметной области христианской литературы от апологетики к вопросу о спасении, пути к Богу отдельного человека. В это же время происходит усвоение элементов аскетизма античной философии, в результате чего появляется аскетизм созерцательно-мистический, широко представленный в творчестве Климента Александрийского и Оригена, учителей Александрийской школы конца II — первой половины III вв., для которых были характерны такие особенности как аллегорическое толкование Библии, понимание духовного пути христианина как свободного послушания Богу, и высшая ступень этого пути — ведение (*γνώσις*) Бога. В III–IV вв. возникает и развивается монашество, на раннем этапе, главным образом в виде отшельничества, затем появились первые общежительные монастыри. Опыт духовной жизни первых веков монашества был богословски осмыслен авторами IV в. Четыре основных известных нам сборника монашеской аскетической литературы — «Изречения египетских отцов» («*Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*»), вошедшие затем в патерики, «Аскетикон» Исаии Скитского, «Практикон» Евагрия Понтийского, и корпус поучений, традиционно приписываемый Макарию Египетскому.

Из всех этих творений наиболее известным является, безусловно, «Макарьевский корпус». В период существования в рукописях он цитировался в древней сирийской литературе. Большое влияние он оказал на поздневизантийское богословие, начиная от Симеона Нового Богослова и особенно во время паламистских споров. Впервые часть корпуса в виде 50 бесед были опубликованы Йоанном Пиком (*Johannes Picos*) в 1559 году. Данные «Беседы» неоднократно переиздавались, в 1964 году было выпущено критическое издание, на основании восьми рукописей, наиболее древние датируются XII–XIII вв. Начиная с конца XVII в. «Беседы» были переведены на ряд европейских языков, первым стал перевод на немецкий язык, осуществленный уже в 1696 году. «Беседы» во многом повлияли на мистиков и пиетистов. Славяно-русский перевод известен по одиннадцати рукописям XVI–XIX вв. Из переводов на русский язык самым распространенным является перевод, сделанный при Московской духовной академии, который впервые был издан в 1852 году и выдержал несколько переизданий. На сегодняшний день найдены четыре типа сборника из слов и посланий «Макарьевского корпуса», которые отличаются различной последовательностью и количеством вошедших в них частей. По мнению некоторых исследователей, при жизни автора его произведения существовали лишь в несистемном виде, и все типы сборников были сформированы уже после его смерти в разное время по разным принципам. Сборник II типа, который как раз и был опубликован первым в XVII в., по мнению исследователей, подвергся наибольшей редакции, была произведена стилистическая правка, сглаживание отдельных богословских положений, казавшихся устаревшими,

<sup>2</sup> Скабалланович М. Н. Первая глава книги пророка Иезекииля. Мариуполь, 1904. С. 1.

<sup>3</sup> См. напр.: Orlov A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden, 2007.



композиционная перестановка и комбинация. В настоящее время данный сборник датируется второй половиной XI в.

Традиционно произведения корпуса приписываются преп. Макарию Египетскому — подвижнику IV в., однако начиная с Нового времени начинают появляться сомнения в данном авторстве, а в XX в., благодаря Герману Дёррису (Hermann Dörries), популярной становится версия о месопотамском происхождении<sup>4</sup>. Исследователи объясняют усвоение традицией авторства Макарию тем, что произведения корпуса пользовались большой популярностью у мессалиан, религиозного течения в христианстве в Сирии и Малой Азии в IV–VI вв., а в сироязычной Персии — в VII в., осужденного на IV Вселенском соборе. В основной книге мессалиан содержались фрагменты «Макарьевского корпуса».

Для того чтобы сохранить произведения корпуса, имеющего огромную ценность для христианской аскетики, их стали надписывать именем одного из самых авторитетных древних подвижников. Также часть корпуса надписывались именами других православных святых духовных писателей и аскетов, например преп. Ефремом Сирийским или Марком Подвижником.

Автор описывает видение пророка Иезекииля выделяя в нем следующие моменты:

а) Животных он сразу называет херувами (из 10 главы книги Иезекииля), а все видение колесницей (то ἄρμα), чего нет в самом тексте.

б) Наличие у каждого животного четыре лица замечательно для автора тем, что у них не было «задней» стороны.

в) Глазами исполнены не только ободья колес, но и вся поверхность тел тетраморфов (из 10 гл.).

г) «Колесницу» поддерживает и носит как-бы человеческая рука. Касательно этого места в различных переводах Библии существуют разночтения. Так в Септуагинте (соответственно, и в славянской Елизаветинской Библии) рука в единственном числе — χεῖρ ἀνθρώπου (в Елизаветинской Библии — рука́ челове́чч), в Библии короля Якова (ВКJ) — во множественном числе (the hands), также как и в русском синодальном переводе. И в критическом масоретском тексте дается рука в единственном числе, однако комментарий BHS говорит, что более чем в двадцати рукописях собрания Кенникотта слово «рука» отмечена Qere יד. Так как огласовка в тексте ставится по Qere, то может быть два варианта: либо ידו «и руки его», или ידו «и рука его». Если читать по Qere, то смысл будет «и руки». Таким образом, исходя из чтения Qere или Ketiv, или каждое из существ имело по паре рук, или одна рука человека была либо под каждым существом, либо под всеми четырьмя сторонами «конструкции». В параллельном стихе 10:8 и в Септуагинте и в славянском и в масоретском текстах стоит множественное число. Сирийский писатель VIII в. Иосиф Хаззайя в своем толковании видения пророка Иезекииля также цитирует библейский фрагмент с рукой в единственном числе: «[сказанное] «рука человеческая [была] под крыльями их» [означает] памятование о Боге, поддержавшее ум, дабы он не упал с высоты своих добродетелей»<sup>5</sup>.

Предваряя свое аллегорическое толкование, автор говорит, что само видение было в действительности, а не аллегорическим изображением (ἐν ὑποστάσει). Но пришествие Христово сообщает этому видению прообразовательное значение — а именно это образ таинственного соединения человеческой души (престол в видении) с Богом. В результате такого соединения душе сообщается божественный свет и слава. Душа, всегда носящая Христа, сама становится вся «духом, вся светом, вся оком, вся ликом, вся Христом» (образное представление таких важных категорий мистического богословия как созерцание, просвещение, обожение). Душа, носящая Христа, сама

<sup>4</sup> Dörries H. Symeon von Mesopotamien. *Die Überlieferung der Messalianischen „Makarios“-Schriften*. Leipzig, 1941.

<sup>5</sup> Калинин М. Г., Преображенский А. М. Гностические сотницы Иосифа Хаззайя: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. № 47–48. С. 277.

становится носимой Им, подобно как бы руке человеческой под херувимской колесницей. Тела тех, чьи души в земной жизни сорастворяются с Духом и станут светом, также станут всецелым светом после воскресения (очевидно, отсылка к Мф 5:14–16).

Согласно автору, тетраморфы олицетворяют или четыре разумные силы души (воля — то *θέλημα*, сознание или совесть — *ἡ συνείδησις*, ум — *ὁ νοῦς*, сила любви её — *ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις*), или «небесную церковь святых» (*ἡ ἐκκλησία τῶν ἁγίων τῆν ἐλουράνιον*), в которой количество святых бесчисленно, подобно количеству очей в видении, его знает только Сам управляющий Церковью Бог, управляет же ею Святым Духом. Управляющий всецело преданной Ему душой как колесницей Бог может восхищать душу подвижника из тела и вести, куда захочет, показывая ей «откровение тайн», и затем возвращать душу обратно в тело (мотив экстаза повторяется в других словах).

Переходя от образа света в нагорной проповеди к образу соли (Мф 5:13), автор осмысливает его как аллегория Святого Духа, без соединения с которым душа загнивает подобно мясу, не обработанному солью, так как и в книге Левит предписывается всякую жертву приправлять солью, так и приносящий себя в жертву Богу подвижник, принимая Духа Святого, убивает в себе злые помыслы, подобные червям, которые заводятся в несоленом мясе. Подобно тому, как жертва закаляется перед приношением, так и подвижник должен умертвить себя для прежней греховной жизни.

Противоположность души просвещенной — душа, живущая в греховном мире, автор называет её «телом тьмы», толкуя результат грехопадения как то, что Адам отдал себя в собственность дьяволу, который облекся в душу человека как в одежду.

Еще раз уподобляя душу человека колеснице, автор говорит об аскетическом подвиге как о соревновании колесниц, где грех — препятствие для бега души, но если душой управляет сам Христос, то она легко избегает эти препятствия. Последняя аллегория в этой главе — это уподобление Духа и света пище души, без которой душа умирает как тело без пищи и питья (цитируя 4 и 6 главу Евангелия Иоанна).

Таким образом, мы можем выделить следующие «богословские интуиции» в данной главе, которые автор «Макарьевского корпуса» демонстрирует, комментируя видение пророка Иезекииля:

- синергия (совместное действие) человека и Бога в деле спасения;
- *περὶχώρησις* («*communicatio idiomatum*») — «взаимопроникновение» свойств божественной и человеческих природ, обожение как смысл жизни человека;
- аскетический подвиг как богосозерцание, обожение как просвещение, представление божественного действия на человека в виде света, мистического восхищения души подвижника из тела;
- спасение как результат свободного выбора;
- спасение и обожение не только души, но и тела, всецелого человека (полемика с оригенизмом Евагрия);
- душа, будучи великим и чудным творением Божиим не может существовать автономно от Бога, она должна воспринимать от Его Духа и Света духовную пищу, питье и небесные одеяния — они и составляют истинную жизнь души.

«Макарьевский корпус» стал одним из главных литературных источников для формирования мистического движения исихазма в традиции православного монашества. Данная проблематика является актуальной и для нашего времени — религиозный мистицизм, вдохновленный как исихазмом, так и католическим пиетизмом, был особенно распространен среди русской аристократии XIX в., а литературный памятник этого времени, возникший в той атмосфере — «Откровенные рассказы странника» иеромонаха Арсения Тропопольского оказал огромное влияние как на афонскую аскетическую традицию в XX в., так и на современное русское монашество<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Пентковский А. М. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. Вып. 47–48. М., 2018. С. 343–419.

## Источники и литература

1. Калинин М.Г., Преображенский А.М. Гностические сотницы Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. № 47–48. С. 258–289.
2. Пентковский А.М. История текста и автор «Откровенных рассказов странника» // Богословские труды. Вып. 47–48. М., 2018.
3. Скабалланович М.Н. Первая глава Книги прор. Иезекииля: Опыт изъяснения. Мариуполь, 1904.
4. Greenberg M. *Ezekiel 1–20*. Garden City, N.Y., 1983.
5. Dörries H. Symeon von Mesopotamien. *Die Überlieferung der Messalianischen „Makarios“-Schriften*. Leipzig, 1941.
6. Orlov A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden, 2007.

А. В. Перепелкин

## ДРУЖБА ПО КНИГЕ ПРЕМУДРОСТИ ИИСУСА, СЫНА СИРАХОВА

Ввиду последних тенденций современного состояния нравственности и моральных норм, когда понятия о любви и дружбе подвергаются либеральному переосмыслению, возникает необходимость проанализировать эти понятия в свете библейского Откровения. Такое явление, как дружба, в Ветхом Завете представлено достаточно обширно. В данном докладе приводится обзор книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова на предмет отношения к дружбе.

Литература Мудрых Израиля наилучшим образом отражает ветхозаветные моральные и богословские установки в отношении к различным сторонам жизни человека. В книгах этого жанра много внимания уделяется понятию мудрости — умению прожить жизнь успешно в самом широком смысле слова, ставятся различные практические религиозные вопросы. В ответ на эти вопросы предлагаются мудрые слова, основанные на жизненном опыте многих поколений.<sup>1</sup> Это закладывает основу Премудрости, главной темой которой является практическая сторона жизни человека с Богом, так как мудрый — это тот, кто поступает в соответствии с установлениями Божьего Закона.<sup>2</sup> Поэтому литература Мудрых Израиля, содержащая в себе осмысление таких практических навыков жизни человека, как дружба, является ценным источником понимания библейского представления об этих понятиях.

Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, хоть и относится в Православной Церкви к неканоническим книгам Ветхого Завета, с первых веков христианской эпохи довольно широко использовалась Церковью для нравственного наставления (85 апостольское правило)<sup>3</sup>. О причине написания и назначении книги свидетельствуют также и данные из ее пролога. Автор сообщает, написал книгу для наставления в законе Моисеевом<sup>4</sup>.

В рассматриваемой книге можно обнаружить много терминологических параллелей, а также множественные сходства в темах и конкретных наставлениях, с книгами Ветхого Завета, в частности с Книгой Притчей Соломоновых, Книгой Екклесиаста и с Книгой Премудрости Соломона.<sup>5</sup>

Актуальность обращения к книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова обуславливают и свидетельства о ее ценности в святоотеческом экзегетическом наследии. Так, книгу цитируют в разных формах многие святые отцы, другие же, не включая книгу в канон, признают ее полезной для нравственного наставления.<sup>6</sup>

Наряду с прочими нравственными указаниями, в рассматриваемую книгу входят и наставления о дружбе, которая оценивается с духовной стороны, несмотря на явный

---

Андрей Васильевич Перепелкин — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> См.: Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета : Курс Лекций. СПб., 2009. С. 332–334.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 338–339.

<sup>3</sup> См.: Правила святых апостол // Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных, и святых отец. М., 1992. С. 27.

<sup>4</sup> См.: Хангиреев И. А. Иисуса, сына Сирахова, книга // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2014. С. 732.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 735.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 736.

прагматический оттенок в отношении к другу и стремление получить из дружбы выгоду<sup>7</sup>.

Можно условно разделить библейское понимание дружбы в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова на «дружбу ложную» и «дружбу истинную».

### 1. «Ложная дружба»

О ненадежном друге говорится: «Сладкие уста умножат друзей, и добротечивый язык умножит приязнь. Живущих с тобою в мире да будет много, а советником твоим — один из тысячи. Если хочешь приобрести друга, приобретай его по испытанию и не скоро веряйся ему. Бывает друг в нужное для него время, и не останется с тобой в день скорби твоей; и бывает друг, который превращается во врага и откроет ссору к поношению твоему. Бывает другом участник в трапезе, и не останется с тобою в день скорби твоей. В имени твоём он будет как ты, и дерзко будет обращаться с домохозяевами твоими; но если ты будешь унижен, он будет против тебя и скроется от лица твоего» (Сир. 6:5–12).

Тут автор осуждает порок двоедушия и подробно говорит о дружбе, раскрывая признаки ложной дружбы. Много друзей бывает у того человека, который умеет приятно говорить, потому что дружба обычно начинается с разговора, с того момента, когда раскрываются общие интересы и личная приязнь между людьми. Но не стоит легкомысленно относиться к дружбе. Легкость, с которой в приятных разговорах, приобретаются друзья, не должна служить поводом для приобретения максимально возможного количества друзей. Далее эта мудрая мысль подчеркивается и раскрывается автором в параллельном стихе — нельзя легкомысленно доверять неиспытанному другу (Сир. 6:6–7).<sup>8</sup>

Многие люди, хотя и знают о дружбе, но дружить не умеют, и когда дружба возникает в их жизни, не ценят ее. А когда осознается разница между знакомым и другом, то часто бывает слишком поздно, и дружба распадается. Важно правильно и трезво относиться к такому явлению, как «дружба», и разобравшись в ее природе, научиться ответственно реализовывать себя в ней.<sup>9</sup>

Бывают такие «друзья», которые просто любят жить за счет других, используя людей в своих интересах. Такой «друг» первым покинет в трудный момент испытания (Сир. 6:8–10). Эта же мысль просматривается и в книге Притч: «богатство прибавляет много друзей, а бедный оставляется и другом своим» (Притч. 19:4).<sup>10</sup>

О том, что среди друзей могут оказаться «ложные друзья», звучит еще раз в 12 главе: «при счастье человека враги его в печали, а в несчастье его и друг разойдется с ним» (Сир. 12:9), и в 37 главе: «Всякий друг может сказать: «и я подружился с ним». Но бывает друг по имени только другом. Не есть ли это скорбь до смерти, когда приятель и друг обращается во врага?» (Сир. 37:1–2).

Подводя итог всем предыдущим советам, автор заключает: «Отдаляйся от врагов твоих и будь осмотрителен с друзьями твоими» (Сир. 6:13). Легко распознать врагов и ясно, что от них лучше держаться подальше, всячески избегая возможного вреда. Но гораздо опаснее ложные друзья, которые могут воспользоваться доверием друга, в своих интересах, во вред ему. Поэтому сын Сирахов предупреждает о необходимости проверки друзей и осторожности в дружбе.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> См.: *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2002. С. 414.

<sup>8</sup> См.: *Рождественский А. П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. СПб., 1911. С. 84–85.

<sup>9</sup> См.: *Штайнзальц А.* Простые слова // Электронная библиотека RoyalLib.ru / URL: [http://royallib.ru/read/shtaynzalts\\_adin/prostie\\_slova.html#](http://royallib.ru/read/shtaynzalts_adin/prostie_slova.html#) (дата обращения: 15.03.2017).

<sup>10</sup> См.: *Рождественский А. П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С. 85–86, 203.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 87.

Понимание дружбы многое может сказать о личности человека, о его способности дружить. Есть люди, которые понимают дружбу лишь теоретически, только на уровне словарного определения и никогда не испытывали этого глубокого чувства. Им можно искренне посочувствовать, ведь они даже не понимают, чего они лишены в своей жизни. Очень грустно, когда собака становится единственным другом человека.<sup>12</sup>

## 2. «Истинная дружба»

Об истинной дружбе в книге Иисуса, сына Сирахова говорится так: «Верный друг — крепкая защита: кто нашел его, нашел сокровище. Верному другу нет цены, и нет меры доброте его. Верный друг — врачество для жизни, и боящиеся Господа найдут его. Боящийся Господа направляет дружбу свою так, что, каков он сам, таким делается и друг его» (Сир. 6:14–17). В отличие от ложного друга, друг верный — неоценимое сокровище и награда от Бога за праведность жизни. Неценима польза, тот труд, то добро которое может принести такой друг, так как он заботится о своем друге, как о самом себе и даже больше, чем о себе.<sup>13</sup>

Он заботится не только о внешнем благополучии своего друга, но и о его душе, и потому всегда готов удержать своего друга от необдуманных или несправедливых дел, готов исправить его ошибки, если тот уклонится от верного пути. Отчасти в этом смысле автор говорит, что «верный друг — врачество для жизни» (Сир. 6:16), то есть он как некое «лекарственное средство», которое поддерживает жизнь человека.<sup>14</sup> Это же звучит и в книге Притч: «сладок всякому друг сердечным советом своим» (Притч. 27:9).

Поэтому столь великое благо, как настоящий друг, от Бога может принять лишь человек, который стремится жить по заповедям Божиим: «и боящиеся Господа найдут его» (Сир. 6:16). А в следующем 17 стихе мысль о том, что верного друга может иметь только благочестивый человек раскрывается: «боящийся Господа направляет дружбу свою так, что, каков он сам, таким делается и друг его» (Сир. 6:17). Другом благочестивого человека может быть только такой же благочестивый человек. А если он благочестив и «боится Господа», то никогда не станет ложным другом. Поэтому-то благочестивый человек и имеет верных друзей.<sup>15</sup>

Признаком истинного друга является отсутствие у него безучастности в момент тяжелых испытаний, так что отношения между друзьями можно сравнить с родственными, как в книге Притчей Соломоновых: «друг любит во всякое время и делается братом во время бедствия» (Притч. 17:17). В этом же направлении движется мысль и в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова: «Друг не познается в счастье, и враг не скроется в несчастье» (Сир. 12:8).

Крайне необходима верность другу: «Не покидай друга твоего» (Притч. 27:10) и «Не оставляй старого друга, ибо новый не может сравниться с ним: друг новый — то же, что вино новое; когда оно делается старым, с удовольствием будешь пить его» (Сир. 9:12–13). Есть много людей, которые легко меняют старых друзей на новых. Тут справедливо указывается на непрочность такой дружбы, которая не проверена временем и испытаниями. Друг в этом ключе сравнивается с вином, которое будучи выдержано в погребе приобретает хороший вкус. Так же предлагается поступать и с другом — на него можно положиться, когда как он сам, так и отношения друзей испытаны.<sup>16</sup>

Одним из важнейших критериев дружбы является доверие. Наивысшая степень доверия — доверить другу свою жизнь. Это очень важно как на войне, так и в мирное

<sup>12</sup> См.: Штайнзальц А. Простые слова.

<sup>13</sup> См.: Рождественский А. П., прот. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С. 87.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 87–88.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 87–89.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 143.

время. Доверие способствует укреплению дружбы, упрочняет ее. На прочность дружба проверяется степенью доверия. Если действительно доверяют другу, то доверяют безгранично. Друг не бросит в беде и всегда готов помочь.<sup>17</sup>

Высоко ценится помощь другу: «прежде, нежели умрешь, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку, и давай ему. Не лишай себя доброго дня, и часть доброго желания да не пройдет мимо тебя» (Сир. 14:13–14). Мысль, очень схожую с этой по духу, можно видеть уже в Новом Завете, когда Господь Иисус Христос говорит своим ученикам: «приобретайте себе друзей богатством неправедным» (Лк. 16:9). Так и в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова звучит совет пользоваться своим богатством не только для себя, но и для своих друзей, ведь после смерти никакое богатство уже не будет представлять для человека какой-либо ценности.<sup>18</sup>

Так же сын Сирахов мудро убеждает читателя быть постоянным в дружбе, не нарушать дружбы ни при каких обстоятельствах, даже если потребует жертвовать собой. «Наносящий удар глазу вызывает слезы, а наносящий удар сердцу возбуждает чувство болезненное. Бросающий камень в птиц отгонит их; а поносящий друга расторгнет дружбу» (Сир. 22:21–22). Со всяким человеком автор учит поступать доброжелательно (Сир. 18:17), а тем более со своим другом, ведь никакая дружба не устоит при тяжелых оскорблениях и поношениях. «Чувство болезненное», недоброе, которое вызывают оскорбления не совместимо с дружбой.<sup>19</sup>

Отношения, чем-либо обусловленные, имеющие некие границы, не могут претендовать на настоящую дружбу. У всех есть товарищи или приятели, разделяющих развлечения или ведущие бизнес, готовые выслушать наши проблемы, но настоящий друг — это друг на все жизненные случаи.<sup>20</sup>

Неприятные случаи, разногласия, размолвки еще не прекращают дружбы и говорят лишь о вспыльчивости друзей: «если ты на друга извел меч, не отчаивайся, ибо возможно возвращение дружбы. Если ты открыл уста против друга, не бойся, ибо возможно примирение» (Сир. 22:23–24). Вражда появляется только при продолжительных, постоянных несправедливых упреках другу — при таких условиях дружба становится невозможной: «только поношение, гордость, обнаружение тайны и коварное злодейство могут отогнать всякого друга» (Сир. 22:25). Под поношением, которое разрушает дружбу здесь, как и в 22 стихе понимаются несправедливые упреки: «глупый немилосердно укоряет» (Сир. 18:18) и «немного даст он, а попрекать будет много... Ныне он в заем дает, а завтра потребует назад: ненавистен такой человек Господу и людям» (Сир. 20:15).<sup>21</sup>

«Приобретай уверенность ближнего в нищете его, чтобы радоваться вместе с ним при богатстве его; оставь с ним во время скорби, чтобы иметь участие в его наследии» (Сир. 22:26–27). Здесь еще раз, как и в Сир. 6:8–12, звучит мысль о том, что верность друга познается в бедах и несчастьях. Особенно если, следуя совету автора сохранить верность другу в трудные моменты, в нищете и в скорби оставаться с ним, то тогда и во время счастья можно будет разделить с ним его радость.<sup>22</sup>

Неправильно оставлять друга даже в очень сложной и опасной ситуации, когда верность и помощь ему может закончиться кровопролитием: «прежде пламени бывает в печи пар и дым: так прежде кровопролития — ссоры» (Сир. 22:28). Такое сравнение приводится автором книги премудрости с целью дать совет — даже в таком случае не оставлять друга: «защищать друга я не постыжусь и не скроюсь от лица его» (Сир. 22:29). Только малодушный, неверный, ложный друг может бросить друга в беде и опасности. Настоящий же друг не пожалеет себя и пойдет ради друга на жертву. А если же «приключится мне чрез него зло» (Сир. 22:30), то есть помощь

<sup>17</sup> См.: Штайнзальц А. Простые слова.

<sup>18</sup> См.: Рождественский А. П., прот. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С. 234–235.

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 350.

<sup>20</sup> См.: Штайнзальц А. Простые слова...

<sup>21</sup> См.: Рождественский А. П., прот. Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С. 351.

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 352.

другу окончится несчастьем, то плохо будет последнему, тому, кто своими действиями причинил зло своему другу, а не тому, кто помогал и заступался. В таком случае «всякий, кто услышит» об этом «будет остерегаться его» (Сир. 22:28–30), такого опасного друга.<sup>23</sup>

Такая же идея звучит и в 37 главе, где противопоставляются друг и приятель: «Приятель радуется при веселии друга, а во время скорби его будет против него. Приятель помогает другу в трудах его ради чрева, а в случае войны возьмется за щит» (Сир. 37:4–5). Еще раз повторяется о ценности верного и опасности ложного друга. Добавляется, что добрый и верный друг не бросает в сражении и прикрывает щитом своего друга. Поэтому тут снова звучит призыв: «не забывай друга в душе твоей и не забывай его в имени твоём» (Сир. 37:6) — во всех жизненных обстоятельствах необходимо быть верным другом и помощником.<sup>24</sup>

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2008. 2047 с.
2. Правила святых апостол // Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных, и святых отец. М., 1992. 481 с.
3. *Рожественский А. П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. СПб., 1911. 812 с.
4. *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета : Курс Лекций. СПб.: «Ладан», 2009. — 407 с.
5. *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. 814 с.
6. *Хангиреев И. А.* Иисуса, сына Сирахова, книга. // Православная энциклопедия. Т. 21. М.: Православная энциклопедия, 2014. Т. 21, С. 731–736.
7. *Штайнзальц А.* Простые слова // Электронная библиотека RoyalLib.ru / URL: [http://royallib.ru/read/shtaynzalts\\_adin/prostie\\_slova.html#](http://royallib.ru/read/shtaynzalts_adin/prostie_slova.html#) (дата обращения: 15.03.2017).

---

<sup>23</sup> См.: Там же. С. 352.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 544–545.



Священник Игорь Сысуев

## ГИПОТЕЗЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ БИБЛЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О «ДНЕ ГОСПОДНЕМ» В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Словосочетание «день Господень» (евр. הַיְוִם הַהוּא; греч. ἡμέρα Κυρίου) в Священном Писании отражает веру в будущее пришествие Бога в мир для совершения суда над людьми, по итогам которого праведники получают по милости Божьей жизнь с Ним в Его Царстве, а грешники пойдут «в муку вечную» (Мф. 25:46). Термин «день Господень» является фундаментальным для выражения эсхатологических ожиданий Священного Писания. В книгах Ветхого Завета рассматриваемый термин в основном встречается в пророческих текстах<sup>1</sup>, около 18 раз<sup>2</sup>: Ис 2:12; 13:6, 9; 34:8; Иер 46:10; Плач 2:22; Иез 7:19; 13:5; 30:3; Иоил 1:15; 2:1, 11, 31; 3:14; Ам 5:18, 20 Авд 15; Соф 1:7, 8, 14, 18; 2:3; Зах 14:1; Мал 4:5. Также значение данного словосочетания передается следующими синонимами: «тот день» (Ис 2:11, 17; Ам 8:9, 13); «этот день» (Иез 7:10, 12); «это время» (Иез 7:12; Соф 1:12). Тема «дня Яхве» была распространена у пророков с середины VIII века до Р. Х. и оставалась актуальной для последующих поколений пророков. Самым древним письменным употреблением рассматриваемого словосочетания является место из пророка Амоса (Ам 5:18–20)<sup>3</sup>. Правда в библеистике есть другая точка зрения, выраженная в трудах русских исследователей священномученика Николая (Добронравова) и Павла Александровича Юнгера<sup>4</sup>.

В среде западных толкователей Священного Писания общепринятым является мнение, что словосочетание «день Господень» было устойчивым выражением еще до употребления пророком Амосом, выражающим веру в приход Мессии, Который должен был покорить все народы Израилю. Отсюда также частое употребление пророком Имени Божьего «Господь Бог Саваоф», что значит Бог Воинств<sup>5</sup>, то есть, грубо говоря, израильский народ воспринимал Бога как своего Воеводу в войне с окружающими их народами. Пророк Амос обличал эти ложные чаяния и указывал израильтянам на их грехи, на то, что они попирают заповеди Божии. Пророк, исходя из этого, говорил о том, что это как раз не повод для эйфории, и не будет победы Израиля над окружающими их народами, так как сами израильтяне уподобились им в делах. Понимая устоявшуюся обстановку среди современников, Амос пророчествовал о скорбях и лишениях, которые понесет Израиль за оставления Бога и говорил о «дне Господнем», как о суде не только над язычниками, но и над избранным народом, что станет для Израиля днем плача и скорби, а не долгожданным триумфом. «Горе желающим дня Господня!... то же, как если бы кто убежал от льва, и попался бы ему

*Игорь Сергеевич Сысуев* — священник, Саратовский государственный университет, магистратура.

<sup>1</sup> Элуэлл У., Камфорт Ф. День Господень // Большой Библейский словарь. СПб., 2005. С. 347.

<sup>2</sup> Элуэлл У. День Господень // Евангельский словарь Библейского богословия. СПб., 2000. С. 271.

<sup>3</sup> Тихомиров Б. А. День Господень // Православная энциклопедия. Т. XIV. М., 2006. С. 414.

<sup>4</sup> Они считали, что пророк Иоиль вел свою проповедническую деятельность раньше Амоса и соответственно пророк Амос позаимствовал учение о «дне Господнем» у Иоиля (Иоиль 3:14–21), следовательно, пророк Иоиль первым, по их мнению, выразил это учение (см.: *Николай (Добронравов), еп.* Книга пророка Иоиля. М., 1885. С. 13–26; *Юнгеров П. А.* Книга пророка Амоса: Введение, перевод, и объяснение. Казань, 1897. С. 82, 101). Данная точка зрения в библеистике в свете современных исследований считается устаревшей.

<sup>5</sup> *Кашкин А. С.* Священные Писание Ветхого Завета. Общее Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учебное пособие для II курса духовной семинарии. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012. С. 261.

навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся бы рукою о стену, и змея ужалила бы его. Разве день Господень не мрак, а свет? Он тьма и нет в нем сияния» (Ам. 5:18–19).

Исходя из вышесказанного библеист Чарльз делал вывод, что понятие о «дне Господнем» появляется до употребления его в Священном Писании. Вероучение, закрепившееся за этим термином, было уже сформулировано и знакомо всем израильтянам еще до Амоса, но по причине неправильного толкования пророк был вынужден дать пояснения и обличить народ в их грехах<sup>6</sup>. В связи с этим замечанием возникает вопрос о том, как это учение сформировалось среди израильтян. В современной библеистике на данный момент есть две основные версии, отвечающие на поставленный вопрос. Под их влиянием проводились последующие исследования.

Первая версия принадлежит западному библеисту Мовинкелю, который предполагал, что изначально под «днем Господним» подразумевалось обрядо-богослужебное действо восшествия Яхве на трон<sup>7</sup>, которое входило в состав празднования «Нового года»<sup>8</sup>. Вторая версия была выдвинута Герардом фон Радом, относившим термин «день Господень» к представлениям о Священной войне, где рассматриваемое словосочетание определяло победу Бога над враждебными Израилю народами<sup>9</sup>.

Ориентируясь на вышеприведенные версии, ряд исследователей выдвинул свои представления. Так Феншам предполагал, что у иудеев была очевидна связь между празднованием Нового года и ежегодным торжеством обновления Завета. Для Феншама приоритетна была теория Рада и «День Господень» он понимал как день провозглашения благословений и проклятий Завета, в который Бог не только представлялся как Царь и Воин, но и как Судия<sup>10</sup>. Грэй, поддерживая литургическую версию, писал, что во всех ханаанских культурах есть обряд «воцарения», повлиявшего на рассматриваемый термин<sup>11</sup>. Последователями этой теории были два испанских библеиста Алонсо Шёкель и Сикре Диас, которые внесли в нее некоторые исправления. Они считали, что «день Господень» связан с праздником Искупления, который упоминается в Лев 16:30, или другим праздником, указанным в книге Левит, в 23 главе<sup>12</sup>. Исследователь Кросс объединил эти две гипотезы, найдя между ними общее мифологическое начало<sup>13</sup>, подобная точка зрения встречается в совместной работе современных библеистов Уолтона, Мэтьюза и Чавалеса<sup>14</sup>.

Необходимо сразу дать критическую оценку данным теориям, так как библейское учение о «дне Господнем», бесспорно, было сформировано ветхозаветными пророками, тогда как в рассматриваемых гипотезах нет фактических аргументов, это опровергающих. Священное Писание также не подтверждает этих теорий. Вместо весомых фактов в большинстве исследований обозначенных авторов присутствуют

<sup>6</sup> Charles R. H. *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*. L., 1913.

<sup>7</sup> Эту теорию отвергал исследователь Эрнст Джени: «Историко-религиозное исследование продемонстрировало: нельзя думать, что “день Яхве” носит культовый характер, как, например, предполагаемый праздник восшествия Яхве на престол» (Jenni E. *Yom. Westermann C.* (éd.). Col. 998–999.

<sup>8</sup> Mowinkel S. *Tronstigningssalmerne og Jahwes tonstigningsfest. Norsk teologi til reformationsjubileet: Spesialhefte til Nieuw theologisch Tijdschrift*. Kristiania, 1917, p. 13–79.

<sup>9</sup> Rad G., von. *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh*. JSS. 1959, vol. 4, p. 97–108.

<sup>10</sup> Fensham F. C. *A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord. Biblical Essays: Proc. of the 9th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika at the Univ. of Stellenbosch*, 22–25 July 1966. [Potchefstroom], 1966, p. 90–97.

<sup>11</sup> Gray J. *The Day of Yahweh in Cultic Experience and Eschatological Prospect. Svensk Exegetisk Ersbok*. 1974. Bd. 39. S. 5–37.

<sup>12</sup> Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. *Profetas*. Vol. II. Madrid, 1980. P. 979.

<sup>13</sup> Cross F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Camb., 1973.

<sup>14</sup> Уолтон Д. Х., Мэтьюз В. Х., Чувалес М. У. *Библейский культурно-исторический комментарий*. Ч. 1. Ветхий Завет. СПб., 2003. С. 975–976.

лишь собственные рассуждения, не основанные ни на каких существенных доказательствах. Дело в том, что как уже было обозначено выше, некоторые исследователи подвергались влиянию, например, «мифологической школы» или являлись последователями эзегетических школ, каждая из которых сводила всю глубину и величие Священного Писания лишь к одной религиозно-философской идее, которая и определяла направление школы. Выразитель литургической гипотезы «восшествия Яхве на трон» норвежский библеист Сигмунд Мовинкель был последователем скандинавской школы, которая акцентировала внимание на роли культа в формировании книг Ветхого Завета. Сам Сигмунд занимался генезисом книги Псалтирь. Он высказал гипотезу, что эта книга Священного Писания была написана под влиянием восточных языческих культов, в особенности праздника новолетия с его ритуалом интронизации главного божества. Все остальные работы, в частности о «дне Господнем», подчинены этой концепции<sup>15</sup>. Такой подход встречается у представителей «мифологической школы», например, некоторые исследователи пытаются с помощью своих рассуждений доказать, что христианство было образовано из зороастризма, искусственно подстраивая все под свои ложные выводы<sup>16</sup>. Основатель концепции «Священной войны» немецкий библеист Герард фон Рад полемизировал с так называемой группой «немецких христиан», которые отказывались полностью от ветхозаветных книг. Как отмечал протоиерей Александр Мень, Рад начал заниматься библеистикой из желания противостоять этой группе, которая в том числе поддерживала Адольфа Гитлера, а он, в свою очередь, их, так как они с религиозной точки зрения обосновывали идеологию Гитлера<sup>17</sup>. Главный труд Герарда — диссертация «Народ Божий во Второзаконии»<sup>18</sup>, в котором и выражается указанная выше теория. Этой религиозно-философской идее, из которой он выводил мысль о народности против нацизма, подчиняется исследование о происхождении понятия «дня Господня». В связи с этим можно сделать выводы о слабости данных концепций.

Можно назвать «ортодоксальной» традиционную для отечественной библеистики концепцию происхождения термина «дня Господня» в том смысле, что заложенные в ней идеи отображаются в трудах отцов Церкви и православных библеистов. Данная гипотеза происхождения рассматриваемого термина основана на святоотеческих толкованиях, культурологических данных и духовных законах. По этой версии возникновение рассматриваемого понятия связано с языковой культурой Израиля и менталитетом. Слово «день» (יָמִים) не имеет однозначной этимологии, так как исследователям не удается выявить общего корня, из которого оно вышло<sup>19</sup>. Это существительное, кроме иврита, встречается в ряде других семитских языков<sup>20</sup>. В Священном Писании Ветхого Завета рассматриваемое слово — пятое по частоте использования: 2304 раза на древнееврейском и 16 на арамейском языках<sup>21</sup>. Обозначая течение времени, оно может иметь различный характер в соответствии с зависимым словом, являясь главным в словосочетании. В семитской языковой культуре такие выражения называются относительным существительным, когда определенное явление выражается не абсолютным понятием, а через словосочетание. Например, в нашем языке эхо — абсолютное понятие, а в древних семитских языках выражается словосочетанием «дочь голоса». Самым распространённым словосочетанием в пророческой письменности со словом יָמִים является «тот день», причем оно имеет эсхатологический характер и выражает действия Бога в историческом времени, как и «день Господень». Таким образом мы видим, что термин «день Господень» — не инородный и чуждый элемент,

<sup>15</sup> См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. II. СПб., 2002. С. 220–221.

<sup>16</sup> См.: Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М., 2003.

<sup>17</sup> См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. III. СПб., 2002. С. 15–16.

<sup>18</sup> Rad G., von. *Das Gottesvolk im Deuteronomium*. Stuttgart, 1929.

<sup>19</sup> Sabo M. Yom. *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. by Botterweck G. J.). Grand Rapids, 1990, vol. VI, p. 13.

<sup>20</sup> Bergsträsser G. *Introduction to the Semitic Languages*. Winona Lake, IN, 1983, p. 214.

<sup>21</sup> Sabo M. Yom, p. 13.

а свойственное именно древнееврейскому языку словосочетание. Это принципиально важный факт, так как все остальные гипотезы в основном пытаются предположить, что рассматриваемое понятие инородно Израилю и пришло из языческих культов. Из этого делались соответствующие выводы, направленные на подрыв авторитета Священного Писания. Ученые тем самым выражали суждение, что Ветхий Завет, а тем более Новый завет, то есть христианство, — синкретизм древних языческих культов. Это следствия так называемой «мифологической школы», которая ставила своей целью разрушить христианство путем приведения ложных фактов о происхождении определенных элементов христианства или Ветхого Завета из язычества, ставя под сомнение богодухновенность христианства. Поэтому наша гипотеза носит апологетический характер, и при этом подтверждается текстом Священного Писания, толкованиями святых отцов и древними раввинскими комментариями.

## Источники и литература

1. Alonso Schökel L., Sicre Diaz J. L. *Profetas*. Vol. II. Madrid, 1980.
2. Bergstraesser G. *Introduction to the Semitic Languages*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983.
3. Charles R. H. *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*. L., 1913.
4. Cross F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Camb., 1973.
5. Fensham F. C. A Possible Origin of the Concept of the Day of the Lord. *Biblical Essays: Proc. of the 9th Meeting of Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika at the Univ. of Stellenbosch*, 22–25 July 1966. [Potchefstroom], 1966, p. 90–97.
6. Gray J. The Day of Yahweh in Cultic Experience and Eschatological Prospect. *Svensk Exegetisk Ersbok*. 1974. Bd. 39. S. 5–37.
7. Jenni E. *Yom*. Westermann C. (éd.).
8. Mowinckel S. Tronstigningssalmerne og Jahwes tonstigningsfest. *Norsk teologi til reformationsjubileet: Spesialhefte til Nieuw theologisch Tijdschrift*. Kristiania, 1917, p. 13–79.
9. Rad G., von. *Das Gottesvolk im Deuteronomium*. Stuttgart: Kohlhammer, 1929.
10. Rad G., von. The Origin of the Concept of the Day of Yahweh. *JSS*. 1959, vol. 4, p. 97–108.
11. Sabo M. *Yom*. *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. by Botterweck G. J.). Grand Rapids: Eerdmans, 1990, vol. VI, p. 13.
12. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи. М.: Азбука, 2003.
13. Кашкин А. С. Священное Писание Ветхого Завета. Общее Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: Учебное пособие для II курса духовной семинарии / Саратовская Православная духовная семинария. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2012.
14. Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. II. СПб.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
15. Николай (Добронравов), *еп.* Книга пророка Иоилия. М., 1885.
16. См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. III. СПб.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
17. Тихомиров Б. А. День Господень // Православная энциклопедия. Т. XIV. М., 2006. С. 414.
18. Уолтон Д. Х., Мэтьюс В. Х., Чувалес М. У. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 1. Ветхий Завет. СПб.: Мирт, 2003.
19. Элуэлл У. День Господень // Евангельский словарь Библейского богословия. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 271.
20. Элуэлл У., Камфорт Ф. День Господень // Большой Библейский словарь. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 347.
21. Юнгеров П. А. Книга пророка Амоса: Введение, перевод, и объяснение. Казань, 1897.

И. Т. Щербаков

## «ПРОРОК ДЛЯ НАРОДА И АПОСТОЛ ЯЗЫКОВ». СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СЛУЖЕНИЯ ПРОРОКА ИЕРЕМИИ И МИССИИ АПОСТОЛА ПАВЛА

В данном докладе будет произведено литературное сравнение жизни и богословия двух святых — пророка Иеремии и апостола Павла. Задачей работы будет — найти общие элементы в жизнеописании и богословии этих святых, разделенных веками, убедиться в том, что многие из ожиданий ветхозаветных праведников находят свое развитие в новозаветной истории. Также немаловажным будет убедиться в том, что образцы миссии в Новом Завете могут найти свои аналоги в Ветхом завете. Одним из важных вопросов, на который необходимо дать ответ: как можно охарактеризовать апостола Павла? Можно ли его считать пророком Нового Завета? Имеет ли ветхозаветная история аналоги подобного служения?

Для нас, живущих в XXI веке, граница между двумя заветами кажется очевидной. Однако для первых последователей Христа, Его учеников и апостолов, первоначально данной границы просто не было. Они не мыслили себя отдельно от традиционного иудаизма, но со временем стали проявляться первые конфликты между христианами и иудеями. Книга Деяний и большая часть посланий святого Апостола Павла наиболее ярко иллюстрируют эту проблему. Может показаться, что Павел в своих посланиях призывает отказаться от Закона в пользу учения Христа. Но такое утверждение будет не совсем верным. Апостол Павел был довольно-таки противоречивой фигурой, но это противоречие и противопоставление можно легко разрешить, если учесть, что в некоторых посланиях он делает явные намеки на особенность своей миссии, которая по факту является типичной для многих пророков. Для того, чтобы в этом убедиться, стоит в первую очередь рассмотреть существовавшие в ветхозаветной истории типы пророческого служения и затем сравнить деятельность апостола Павла с деятельностью пророка Иеремии, как наиболее схожего с Павлом.

Если говорить о пророчестве в Ветхом Завете, можно отметить, что существовало несколько моделей пророческого служения. Так или иначе пророк — это в первую очередь призванный человек, глашатай Бога. Это видно из одного из наиболее распространенных терминов, служащих для обозначения служения пророка — «navi». Буквально этот термин может означать: 1) посланника, того кто призывает, возвещает весть или 2) того, кого призвали, кому вверено послание. В книгах Ветхого завета мы видим два типа пророков. С одной стороны, существовали школы, которые обучали людей понимать и провозвещать волю Божию, если можно так выразиться, это было профессиональным занятием этих людей. С другой стороны, были те, кто были призваны Богом независимо от своего положения в обществе, их занятия могли быть никак не связаны со служением пророков, но после призвания они оставляли все и шли с миссией, полученной от Бога.

Таким образом, пророческое служение не обязательно могло быть классовым. И даже более того, пророками условно можно назвать и Авраама, Година и еще некоторых вождей и патриархов. Вообще, если говорить о призвании пророков, то можно выделить четыре модели отношения между Богом и Пророком.<sup>1</sup>

*Иван Трофимович Щербаков — СПбДА, бакалавриат, 4 курс.*

<sup>1</sup> Арсений (Соколов), игумен. Четыре типа пророческого служения. <http://volgeparhia.ru/chetyre-tipa-prorocheskogo-prizvaniya/> (дата обращения 08.01.19)

- Отношения офицер-солдат. Бог выбирает одного из своих слуг и посылает его с миссией. Используется императивное повеление «Пойди!»
- Отношения хозяин-слуга. Самая распространенная схема в Библии. Отличие от первого в том, что допускается возможность вознаграждения.
- Отношение царь-советник. Бог представляется царем, сидящим на троне и спрашивающим, кто осуществит его волю (пророки Исайя, Михей являлись пророками такого типа).
- Отношения учитель-ученик. Таких моделей немного, но они находят распространение в постбиблейской истории, как иудейской, так и христианской. Основная идея в том, что для призвания используется посредник (Самуил через Илию (1 Цар. 3), Елисей через Илью (3 Цар. 19)).

Каждое из них, соответственно, освещает определенный аспект, определенную форму призвания: неотложность, ответственность, свободу, рассудительность. Однако не стоит забывать о том, что в любом призвании все эти типы могут комбинироваться, в следствии чего их нельзя разделять.

Так же характерной чертой пророческого служения является то, что пророк говорит от лица Бога. У каждого из них был момент призвания, зафиксированный в Священном Писании. Пророк не может сложить с себя миссию на кого-либо другого, точно так же, как и не может не возвещать волю Бога для народа.

Итак, рассмотрев характерные черты пророческого служения в общих чертах, перейдем к рассмотрению служения пророка Иеремии, для того чтобы затем сравнить его деятельность с миссией апостола.

Пророк Иеремия осуществлял свою пророческую деятельность в непростой период иудейской истории. Его призвание произошло в возрасте 15 лет, он происходил из священнического рода, отцом его был Хелкия.<sup>2</sup> Главные события, которые пережил пророк, связаны с постоянной зависимостью иудеи от близлежащих государств, последовавшие за этим падение иудейского царства и разрушение Иерусалима.<sup>3</sup>

Парадоксально, но первоначально его проповедь находила отклик со стороны царя Езекии, однако так было не всегда. При своем дальнейшем служении пророк подвергался регулярным гонениям, преследованиям и непониманию со стороны соплеменников. Он активно боролся со священниками и лжепророками. За свои пророчества он чудом избежал смертной казни и был в темнице, периодически пользовался услугами писца Варуха. Одной из тем, которые разворачивает Иеремия: тема большей значимости внутренней духовной жизни перед религиозным обрядом. Видя бедствия народа и разрушение Иерусалима, Иеремия предвидит конец завета Ветхого, и заключение нового. Эта идея проходит у него особенно ярко. Все его богословие нового завета можно выстроить в нескольких пунктах:

- Закон божий будет «написан» в душе, а не внешним образом;
- Личная ответственность будет господствовать над общественной;
- У каждого будет возможность личного Богопознания;
- Господь простит все согрешения;
- Все народы будут приведены к истинному Богу.<sup>4</sup>

Таким образом, мы можем проследить отголоски предчувствий Нового завета у пророка Ветхозаветного периода.

Апостол Павел — одна из ключевых фигур Новозаветной истории. Его авторству принадлежит одна треть корпуса Новозаветных книг. Он имел римское гражданство и двойное имя Савл (Саул) и Павел. Родным его городом был Тарс. Имеется две разные истории его призвания. Одна находится в книге Деяний апостольских

<sup>2</sup> Никифор (Бажанов), архим. Библейская энциклопедия. Иеремия пророк. <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/1858> (дата обращения 08.01.19)

<sup>3</sup> Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/9\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/9_2) (дата обращения 08.01.19)

<sup>4</sup> Шихляров Л., протопресв. Введение в Ветхий Завет. [/https://predanie.ru/shihlyarov-lev-protoierey/book/72329-vvedenie-v-vethij-zavet](https://predanie.ru/shihlyarov-lev-protoierey/book/72329-vvedenie-v-vethij-zavet) (дата обращения 08.01.19)

и разделена на три части (Деян. 9:1–25; Деян. 22:1–21; Деян. 26:1–29). Другая находится в послании к Галатам (Гал. 1:13–19). Разница в этих повествованиях объясняется разными литературными задачами этих отрывков. Повествования в книге Деяний должны были показать в Павле классического пророка. Здесь имеются все характерные пророческого призвания: личная встреча с Богом, изменение образа жизни, неотложность миссии и невозможность от нее отказаться. Послания же, напротив, с одной стороны, дополняют имеющуюся в Деяниях информацию касательно воспитания и детства Павла, с другой стороны, используют автобиографию в качестве апологетики.<sup>5</sup> Немало важным аспектом миссионерской деятельности Павла являются его путешествия. Их он совершил около четырех, однако согласно книге Деяний апостольских их было три.<sup>6</sup>

Таким образом, мы видим фигуру, кардинально отличающуюся от прочих деятелей Новозаветной истории, одной из ключевых идей которого было освобождение от закона и обряда, важность личной ответственности. Святой Иоанн Златоуст отмечает, что через Павла Христос сказал людям больше, чем успел сказать Сам во время Своего земного служения.<sup>7</sup>

Кратко рассмотрев пророческое и апостольское служение святых Иеремии и Павла, можно перейти к сравнению их жизни и богословия. Для удобства это можно будет сделать в виде таблицы.

	Пророк Иеремия	Апостол Павел
Происхождение	Семья священников, ревнитель закона.	Семья Фарисеев, строгий ревнитель закона и предания.
Особое избрание	«Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя и ... освятил тебя; пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1:4)	«Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призванный благодатью Своею, благоволил» (Гал. 1:15)
Жизнь в период зависимости иудеи	Зависимость от Египта, Ассирии, и тд.	Зависимость от Римской империи.
Личная встреча с Богом (Теофания)	Иер. 1:1–19	Деян. 9:1–25; Деян. 22:1–21; Деян. 26:1–29
Общие богословские идеи	Образ Бога, как супруга «ревнителя», который вступает в отношения с народом. <sup>8</sup>	Образ отношений Бога и Церкви, как жениха и невесты.
	Закон — не будет лишь внешним исполнением обряда, он «написан» в Особое руководство миссией и служением со стороны Бога.	Закон — лишь «детоводитель» к Богу, его нужно оставить, чтобы освободиться.
Конфликты	Конфликты со священниками и лжепророками, несколько раз чудом избежал смерти, подвергался гонениям со стороны нескольких царей, находился под стражей.	Конфликт с ортодоксальными Иудеями, несколько раз избежал смерти, споры с иудео-христианами, находился под стражей, пережил несколько судебных процессов.

<sup>5</sup> *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М., Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2017. С. 17.

<sup>6</sup> Там же. С. 477.

<sup>7</sup> *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на послание к Римлянам. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolk\\_63/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/) (Дата обращения: 10.01.19)

<sup>8</sup> *Шихляров Л., протопресв.* Введение в Ветхий Завет.

Иерусалим как Город божий.	Разрушается, пророк попадает в плен.	Развивается идея о «горнем Иерусалиме», апостол не проживет и 3-х лет после разрушения Иерусалима римлянами.
Смерть.	Священное писание ничего об этом не сообщает. По преданию смерть была мученической за пределами родины, в Египте. (побит камнями).	Повествование Павле заканчивается вместе с книгой Деяний, а свидетельства о смерти находятся за рамками священного писания Нового Завета. Павел казнен в Риме ок. 66 г.

Итак, как можно увидеть из литературного сравнения биографий пророка Иеремии и апостола Павла, даже при беглом взгляде очевидны общие черты. Оба были твердыми исполнителями Закона, оба были призваны Богом, оба закончили жизнь мученически, вдали от родной земли. Если говорить об их проповеди, то можно убедиться в том, что, несмотря на историческую удаленность, они говорили об одном и том же — важности не внешних обрядов, а духовной жизни. Также не оставляет никакого сомнения тот факт, что апостол Павел является пророком. У него была особая миссия от Бога, Который напрямую руководил его деятельностью, посылая или запрещая идти в те или иные места. Павел не принадлежал касте пророков, но это не мешало ему стать таковым после призвания. Павел, как и многие другие пророки древности, был избран Богом, что, с одной стороны, придавало его словам авторитет, но с другой требовало безотлагательности миссии. Но, как и когда-то в древности, так и во времена апостола, человеку, говорившему от лица Божия, противостояли, гнали его, пытались убить.

Все это делает Апостола Павла похожим на Пророка Иеремию и тех, кто свидетельствовал до него, одним из пророков, но уже не эпохи Ветхого, но Нового Завета.

## Источники и литература

1. Библия. М.: Российское библейское общество, 2006. 2047 с.
2. *Арсений (Соколов), игум.* Четыре типа пророческого служения. <http://volgeparhia.ru/chetyre-tipa-prorocheskogo-prizvaniya/> (дата обращения 08.01.19)
3. *Никифор (Бажанов), архим.* Библейская энциклопедия. Иеремия пророк. <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/1858> (Дата обращения: 08.01.19.)
4. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. [https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/9\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Yungerov/vvedenie-v-vethij-zavet/9_2) (Дата обращения: 08.01.19.)
5. *Шихляров Л., протопресв.* Введение в Ветхий Завет. [/https://predanie.ru/shihlyarov-lev-prototoierey/book/72329-vvedenie-v-vethij-zavet](https://predanie.ru/shihlyarov-lev-prototoierey/book/72329-vvedenie-v-vethij-zavet). (Дата обращения: 08.01.19)
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Апостол Павел. Биография. М., Познание; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2017. — 592 с.
7. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на послание к Римлянам. [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolk\\_63/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/) (Дата обращения: 10.01.19)



А. А. Ковалевич

## АБСОЛЮТНАЯ БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИЧНОСТЬ И ЕЕ САМОВЫРАЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ ЕВАНГЕЛИСТА ИОАННА БОГОСЛОВА О ЛОГОСЕ

Выдающийся богослов XX века Карл Барт, выразитель так называемого «богословия свыше», призывал христианских исследователей сосредоточиться не на человеческих попытках осмыслить Божественное (что было предметом либерального «богословия снизу»), «не на том, что люди могут сказать о Боге, а на том, что Бог сказал о человеке и о Себе Самом», т. е. на Божественном Откровении<sup>1</sup>. Большой акцент в своем богословии Барт делал на «абсолютной трансцендентности Бога по отношению к миру», которая, по его словам, заключается в праве Бога на самоопределение и Его свободе «жить и любить в соответствии со Своей природой». Только будучи «абсолютной величиной по отношению к миру», Бог является Богом: Он «сохраняет полную и совершенную независимость... перед лицом всего сущего»<sup>2</sup>.

Однако при всем этом особую роль в Божественной жизни, по мнению Барта, играет любовь Божия к человеку. Так, «полнота жизни Бога внутри Себя «стремится» к единству с жизнью Его творения». И это реальное общение с миром, ради которого Бог «выходит за рамки Своей личности», «не замыкаясь» в Своей внутренней свободе, «достигает глубочайшего единства» в Единородном Сыне и Слове Божиим. В этом стремлении Бога Барт видит основание для творения мира. Так, по мысли теолога, «Бог создал мир с единственной целью — вступить с ним в завет в Воплощении, смерти и Воскресении Иисуса Христа»<sup>3</sup>.

По мнению другого знаменитого богослова прошедшего столетия — Карла Ранера, Бог, являясь абсолютной и трансцендентной тайной, непостижимой для человека, и «будучи бесконечным», не может, таким образом, быть «объектом человеческого анализа». В связи с этим Бога «нельзя рассматривать как индивидуума». Однако при этом Он все же является личностью. Ранер отталкивается от личностного характера творения, который «невозможно вывести из обезличенной реальности», ибо «безликое порождает безликое», и «только личность порождает личность». Но по отношению к личности человеческой Божественная личность и «аналогична» и в то же время «совершенно запредельна» ей. При всей необходимости утверждения о Боге как личности, наши суждения должны быть, по выражению Ранера, открыты «невыразимой тьме священной тайны». Согласно теологу, Бога необходимо исповедовать «абсолютной личностью, совершенно свободной от всего остального, в том числе и человека»<sup>4</sup>.

Однако будучи «укорененным в Самом Себе» и «оставаясь свободным от мира», Бог *самовыражается* в Своем Откровении, высшей кульминацией которого является, по мысли Карла Ранера, Иисус Христос. Именно во Христе Спасителе мы видим «воплощение Бога» как Его *абсолютное самовыражение* и как Его «наиболее реальное опосредованное присутствие... в человеческой истории и опыте». Так, «богочеловеческая

Антоний (Антон) Александрович Ковалевич — СПбДА, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Бинцаровский Д. Учение Барта об Откровении (Откровение Бога как способ Его общения с людьми) [Электронный ресурс] // Сайт «Газета «Протестант». URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/11/otkrovenie-boga-kak-sposob-ego-obshheniya-s-lyudmi/> (Дата обращения: 17.03.2019).

<sup>2</sup> Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкаскы, 2011. С. 100–101.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.

<sup>4</sup> Там же. С. 375–376.

реальность Иисуса Христа» является «точкой Омега, к которой стремится» всё творение Божие. «Абсолютное спасение», принесенное Богом в лице Иисуса из Назарета и являющееся, по мысли богослова, делом и «событием жизни Самого Бога», «предполагает реальное присутствие Бога в самых глубинах» мироздания и его благодатное преобразование «в высшее единство с Богом». Совершение подобного «единства Бога с человечеством», в полноте сохраняющего «неповторимое своеобразие» каждого, возможно, по слову Ранера, только для «абсолютного Спасителя» — Бога «в облике человека», Который предстает как Эммануил — «Бог с нами»<sup>5</sup> (см. Ис 7:14; Мф 1:21–23).

В Священном Писании эта мысль наиболее ярко и глубоко выражена евангелистом Иоанн Богословом в прологе четвертого Евангелия (см. Ин 1:1–18), заключающего в себе возвышенное учение о Божественном Слове, или *Логосе*. Будучи изначально «с Богом» и Сам будучи Богом, Логос явился в мир, став человеком и открыв людям никем не виденного дотоле Бога (см. Ин 1:1–2, 14, 18).

Но если в «классической античной интерпретации» λόγος предстает как «слово» субстанциальное, но не личностное, как понятие условное и абстрактное<sup>6</sup>, то в христианском понимании, выраженном евангелистом Иоанном, Логос является Личностью и притом Божественной, а значит абсолютной, безусловной. Понятие же личности а priori подразумевает личностные отношения, т. е. проявление себя, самовыражение. Так, с помощью аналогии слова (соотнесения слова человеческого и Слова Божественного), известной еще из Ветхого Завета, в прологе Евангелия от Иоанна описывается «величайшая тайна отношения Логоса к Богу»<sup>7</sup>. В этом ключе видный русский мыслитель и ученый С. С. Аверинцев писал о Божественном Логосе как о Слове «личного и живого Бога», принесшем Откровение людям, и Который «Сам был этим Откровением («словом жизни»)» и «Самораскрытием Бога незримого»<sup>8</sup>. Поскольку же Логос есть Божественная Личность, то необходимо рассмотреть, в чем выражает Себя абсолютная Божественная личность как таковая.

По мысли профессора М. Д. Муретова, «задача построения теистической логики», которая оказалась невыполнимой для «абстрактно-логических формул и метафизических определений Бога» философской системы Филона Александрийского, нашла «свое полное и всестороннее решение» в религиозно-теистическом взгляде евангелиста Иоанна Богослова «на Божество как на абсолютную личность»<sup>9</sup>. В свою очередь, понятие об *абсолютной и трансцендентной* «по отношению к тварно-конечной области бытия» Божественной личности является, согласно экзегету, непосредственным требованием нашего религиозного сознания. Представление же о личности как таковой «слагается из двух нераздельных моментов»: разума, как теоретической деятельности, и любви, как деятельности практической. А отсюда можно заключить, что «и абсолютная личность Божества», в том числе и у евангелиста Иоанна, «должна быть представляема в форме безусловного разума», с одной стороны, «и бесконечной любви», с другой<sup>10</sup>.

Как замечает профессор Н. Н. Глубоковский, само понятие безусловного разума существенным образом отличается от человеческого интеллекта, который часто

<sup>5</sup> Там же. С. 375, 376, 380–381.

<sup>6</sup> См.: *Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006. С. 278. Подробнее об этом см.: Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование // Собрание сочинений. Т. IV. М., 1906. С. 15–61.*

<sup>7</sup> *Ковалевич А. А. Значение понятия λόγος у евангелиста Иоанна Богослова. Аналогия слова // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 г.: сборник докладов. СПб., 2018. С. 95.*

<sup>8</sup> *Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София-Логос. Словарь. С. 278.*

<sup>9</sup> *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. С. XXXIII.*

<sup>10</sup> *Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 3.*

обнаруживает свою «немошь и бессилие». Так, зачастую мы подолгу не можем найти подходящее слово для выражения своей мысли, да и найденное слово не всегда адекватно выражает мысль по своему содержанию или объему. В данном отношении Божественный разум противоположен человеческому как разум вечный и «вполне себя сознающий» — разуму преходящему и весьма ограниченному. При этом Бог как вечный Разум не только осознает Себя вполне, но и всецело Себя выражает в акте этого самосознания — т. е. в Своем вечном Слове (Логосе)<sup>11</sup>.

Так, первой особенностью абсолютного Разума является Его адекватное соответствие Своему объекту (Логосу), чего никогда не бывает с человеческим разумом, который не в состоянии адекватно отобразить себя в слове. С другой стороны, по мысли Глубоковского, «Бог, как абсолютный Дух, от вечности, в каждый взятый момент Своего бытия, адекватно объективируется в Своем Слове». А это значит, что Божественный Логос «столь же вечен, сколь и Сам Бог». Однако «эта объективация не была бы полной и Бог оказывался бы несовершенным, если бы Слово не всецело отображало Свой субъект во всей его исключительной типичности». Но поскольку Бог является личностью, то «и Логос есть лицо». Человеческий разум, как рассуждает экзегет, «не производит ипостасного слова» лишь по своей слабости и ограниченности, тогда как всемогущий Божественный разум непосредственно и подлинно «выражается в личном Слове». При этом, «человеческое слово... исполняет свое назначение» только тогда, когда вполне отвечает содержанию мысли; так же «и Божественный Логос, будучи вечным образом Бога, есть Бог» по самому существу<sup>12</sup>. Таким образом, Логос является адекватным, вечным и Божественным отображением абсолютной Личности Бога Отца.

Однако Божественная личность не ограничивается лишь этой «интеллектуальной» стороной — свою полноту и свое совершенное выражение она находит в любви. Но любовь немыслима без деятельности, а Божественная деятельность — без Откровения. Таким образом, необходимой стороной абсолютной Личности является самооткровение Божественного разума в Логосе.

Так, по мысли М. Д. Муретова, «разум и любовь не мыслимы без реального откровения их вовне», не мыслимы «в пассивной бездеятельности»<sup>13</sup>. Ведь «не осуществляющие и не объективирующие себя в другом» разум и любовь представляют собой лишь «мертвые потенции без реальной действительности». Следовательно и «бог, не открывающийся вовне и самозаключенный», не является живой личностью и действенной силой, но представляет собой лишь «абстрактно-мысленное... понятие, мертвый и искусственный деистический *deus ex machina*». Абсолютная «Божественная личность необходимо предполагает *личный объект* для своих реально-действенных отношений», которым, однако, «не может быть условно-ограниченная область бытия». Ведь божество, объективирующееся в условно-конечном мире, может быть, согласно экзегету, лишь пантеистической субстанцией или мировой душой философии стоиков, «теряющейся в условном разнообразии индивидуальных форм» мирового бытия<sup>14</sup>.

Абсолютная же и *трансцендентная личность Божества*, как требование религиозного сознания человека, рассуждает профессор Муретов, «необходимо предполагает *внемирный и безусловный объект* для проявлений Божественного разума и любви». А таковым объектом может быть лишь Бог, т. е. «второе Лицо Божества», каковым и является Логос у Иоанна Богослова. В Логосе, «как в изреченном Слове Своего разума и единомысленном Сыне Своей любви...» Бог «от вечности открывает и осуществляет всю бесконечную полноту Своей внутренней природы»<sup>15</sup>. Таким образом, «в этом

<sup>11</sup> См.: Глубоковский Н. Н. Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932. С. 129.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 129–130.

<sup>13</sup> Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. С. 3.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 3–4.

<sup>15</sup> Там же. С. 4.

внемирном процессе самооткровения и саморазличения Себя, как открывающегося Я-субъекта, от Логоса, как открываемого (или, вернее будет сказать, «открывающего». — прим. А.К.) Я-объекта», в этом, по слову Муретова, «самообъективировании» Бог «находит внутреннее, независимое от мира условного, безусловное содержание Своей трансцендентно-личной жизни»<sup>16</sup>.

Однако лишь внемирной, трансцендентной деятельностью Божественная личность ограничиваться не может, поскольку тварный мир и человек как совершенное творение существуют по воле Того же Бога. И если мир нуждается в промыслительной деятельности Творца, то религиозное чувство человека, по мысли М. Д. Муретова, в отличие от религиозного сознания, требует уже не «трансцендентно-личного Бога», но «имманентно-личного единения Божества с человечеством». Требование это, как замечает экзегет, «свое полное выражение и осуществление» находит в идее евангелиста Иоанна о «Богочеловеческой Личности исторически воплотившегося Логоса». Именно «в Логосе-Богочеловеке искупленное от греха человечество, во всей своей истинной целостности», пребывает «в полном и нераздельном имманентно-личном единении» с Богом<sup>17</sup>.

По слову преподобного Иустина (Поповича), «Бог с помощью человека стал самой обширной и самой очевидной реальностью в человеческом мире»; «со всеми Своими совершенствами» Он «вошел через Богочеловека в человеческую жизнь, воплотил их здесь, на земле; дал людям все, что Бог любви может и хочет дать людям»<sup>18</sup>. Именно «живая Личность» Богочеловека Иисуса Христа, воплотившегося Логоса, является Истиной Церкви (ср. Ин 14:6). Именно Богочеловеком мы познаем, что, или, точнее, кто есть человек. Более того, человек *становится* человеком только через Богочеловека и в Нем. «Весь смысл Богочеловеческого домостроительства спасения», по мысли преподобного, заключается в том, чтобы восстановить первоначальную «целостность человеческой личности»<sup>19</sup>. А это, в свою очередь, возможно лишь Тому, Кто Сам является абсолютной в своем совершенстве Личностью.

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Российское Библейское общество, 2012.

2. *Јустин Ђелијски (Поповић), прп.* Подвижничка и богословска поглавља [Электронный ресурс] // Сайт «Светосавље». URL: <https://svetosavlje.org/podviznicka-i-bogoslovska-poglavlja/> (Дата обращения: 17.03.2019).

3. *Јустин Ђелијски (Поповић), прп.* Тумачење Светог Еванђеља по Јовану. Тумачење Посланица св. Јована Богослова. Београд-Ваљево, 2001. 323 с.

4. *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений. София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006. 902 с.

5. *Бинцаровский Д.* Учение Барта об Откровении (Откровение Бога как способ Его общения с людьми) [Электронный ресурс] // Сайт «Газета «Протестант». URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2011/11/otkrovenie-boga-kak-sposob-ego-obshheniya-s-lyudmi/> (Дата обращения: 17.03.2019).

<sup>16</sup> Муретов М. Д. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. Вып. 1. С. XXXIV.

<sup>17</sup> Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. С. 5–6.

<sup>18</sup> *Јустин Ђелијски (Поповић), прп.* Тумачење Светог Еванђеља по Јовану. Тумачење Посланица св. Јована Богослова. Београд-Ваљево, 2001. С. 233.

<sup>19</sup> *Јустин Ђелијски (Поповић), прп.* Подвижничка и богословска поглавља [Электронный ресурс] // Сайт «Светосавље». URL: <https://svetosavlje.org/podviznicka-i-bogoslovska-poglavlja/> (Дата обращения: 17.03.2019).

6. *Глубоковский Н. Н.* Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле. София, 1932. 160 с.
7. *Грениц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы, 2011. 520 с.
8. *Ковалевич А. А.* Значение понятия λόγος у евангелиста Иоанна Богослова. Аналогия слова // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 г.: сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 92–96.
9. *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.
10. *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. 189 с.
11. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование // Собрание сочинений. Т. IV. М., 1906. 457 с.

А. С. Сафонов

## ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ЛОГОСЕ В ТВОРЕНИЯХ СВ. АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

Святой апостол Иоанн Богослов считается одним из основоположников христианского богословия и христианской философии, именно на его Евангелии и Посланиях строится большая часть православной догматики. По общему мнению большинства библеистов самой важной идеей в его трудах является учение о Логосе. Термин Логос встречается только в произведениях Иоанна: Ин. 1:1 и далее; 1Ин. 1:1; Откр. 19:13. Однако для понимания учения о Логосе святого Иоанна Богослова необходимо кратко рассмотреть особенности этого учения в других традициях, а именно эллинистической и иудейской.

### 1. «Логос» в языческой традиции

Термин Логос был введен в философский обиход античным философом Гераклитом, который, помимо основного смысла, вложил туда и особый. Первоначально слово «Логос» обозначало речь, слово или же какое-то высказывание, но Гераклит ввел новое понятие Логос как смысл, осмысленность, ритм и соразмерность бытия, триумф первостихии огня. Так же Гераклит включил в смысл термина и другие понятия античной мысли например: Разум, Число, Апейрон, Бытие и т. д. Как и в христианском понимании, так и в философском, Логос — разумный принцип, управляющий вселенной. Он пронизывает её от начала и до конца и наделяет разумностью, не в смысле личности, но в смысле устройства и гармоничности, только самое важное отличие заключается в отношении к тварному миру. Логос Гераклита управляет миром, а христианский Логос только направляет. Соответственно Логос есть у всего и присущ всему, он придает всему меру, управляя миром и делает его устойчивым, хотя в нем все изменяется.

Логос Гераклита позволил философии сделать огромный шаг вперед. Он сумел обобщить все важные основы человеческой и природной жизни и вывести из них общую закономерность, причем всемирную — понятие универсального Логоса. Он совершил осознанный переход от чувственного восприятия к восприятию разумному, понятийно-категориальному<sup>1</sup>. У Платона Логос тесно связан с вопросом познания, и больше всего о нём сказано в диалоге «Тэет». Сразу стоит сказать, что литературная форма изложения Платоновской мысли является довольно серьезным препятствием для понимания его философии. Платон и сам предупреждает, что для простоты изложения он использует форму мифа или рассказа, так как для него излагать целостную мысль долго и сложно.

Платон утверждает, что познание с самого первого шага истинно и едино, так как уже в самом первом познании есть осознание единой сущности всего, этим оно отличается от чувственных впечатлений и личностного поиска. Он замечает, что познание в отличие от рассуждения не требует умственного труда и каких-либо затрат времени. Основной формой рассуждения по Платону выступает аналогия, то есть попытка сопоставить два чувственных образа и обнаружить взаимосвязь между их истинами и логосами. Ряд таких размышлений и соображений образует систему с ярко

*Александр Сергеевич Сафонов* — Смоленская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> *Мотрошилова Н.В.* Идея логоса // История философии. Запад-Россия Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. М., 1995. С. 115–121.

выраженной структурой, структуру внутренней речи души, еще не нашедшей логос возникающей мысли и от этого не способной дать истине необходимое выражение.

## **2. Логос у Филона Александрийского и Ветхозаветное учение о премудрости**

В эпоху эллинизма Логос привлекает к себе внимание всех религиозных мыслителей Средиземноморья, которые стремились к соединению греческой и восточной традиции. Самым значимым результатом подобного синкретизма стало учение Филона Александрийского, согласно которому Логос это «всё во всём». Его представление полностью отражает пантеистическую философию античности, однако Логос — это, активное и действующее начало мира.

Филон размышлял в духе александрийского платонизма и стоицизма и старался изъяснить ветхозаветное учение научным языком того времени, а именно языком антично философии. Он мыслил апофатично, осмыслял Бога как реальность, у которой нет качеств. По его мнению, Бог непостижим, неопределим и непознаваем, его понятие Бога строится на противоречиях: «Мы не знаем, что Он есть, но знаем, что Он есть. Мы не знаем, каков Он, но мы знаем, что Он существует. Согласно Филону, у Бога нет никакого личного бытия, Он относится к миру не как Творец, Личность, Мыслитель, но как абстрактное всеобщее и безусловное Первоначало. Филон разделял мир и Бога, и из этого он вывел необходимость посредника между ними. Этим посредником и стал Логос<sup>2</sup>.

Именно Безличность Логоса Филона является основной отличительной чертой от христианского. Он так же, как и в языческой философии, — просто Божественный разум, который управляет законами вселенной. Однако, вопреки языческим философам, Филон ставит Логос в подчиненное положение, делая его уже не судьбой, которая витает даже над богами, но слугой Бога-Творца. Помимо этого он видоизменяет учение о связи Логоса с мировой душой. Он говорит, что Логос это — Божественная мудрость, которая соединяет всех мудрецов, направляет их и учит, эта мысль так же схожа с мыслью о Логосе-учителе Иоанна Богослова в Первом соборном послании (1 Ин 2:27).

Еще одной отличительной особенностью Ветхозаветного понимания Логоса служит иудейское учение о Премудрости. В книге Притчей Премудрость является самостоятельной личностью. В Притч. 1:22–33, Премудрость просто олицетворяет собой добродетели мудреца, но во второй своей речи (Притч. 8:4–36) проявляется её истинная суть. Она показывается не как правда, мудрость или сила, но Личность, которая была с Богом прежде всякого творения, когда Он еще задумывал мир. Премудрость выступает в роли Художника и Сотворца, отсюда ветхозаветный автор делает вывод, что обретение премудрости и образ жизни мудреца дает жизнь. И это так же хорошо сочетается с тем, что написал апостол Иоанн Богослов как в Первом соборном послании (1Ин 1:2, 5:11–13, 5:20), так и в Прологе (Ин 1:4–5).

## **3. Логос в Евангелии от Иоанна Богослова**

Начинается Евангелие от Иоанна фактически с христологического утверждения — В начале было Слово. Начало всех начал — Предвечный Логос, на которого евангелист сразу обращает внимание как на участника творения (Ин 1:3). Уже первые слова отсылают нас к книге Бытия «В начале» (Быт 1:1). «И свет вот тьме (ед. ч) светит и тьма (мн. ч) не объяла его» (Ин 1:5) согласуется с Бытийным (Быт 1:3–4) «И сказал Бог: да будет свет». Апостол Иоанн предлагает совершенно абсолютно новое учение, а именно учение о предвечном рождении Сына от Отца. И Логос-Сын

<sup>2</sup> Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 58–75.

заставляет посмотреть на ветхозаветное учение о Премудрости совершенно иначе (Лк. 11:49 и Мф. 23:34). Апостол Павел так же называет Христа «Божией Премудростью» в Первом послании к коринфянам (1 Кор. 1:24).

Логос, так же как и раньше, является творческим началом, но теперь он уже не безличная сила, а полностью самостоятельная Личность, абсолютное Слово, что роднит это евангельское учение с концепциями логоса в греческой мысли. Абсолютным прорывом в понимании Логоса становится его воплощение. «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин 1:14). И пролог посвящен именно этой идее, ведь апостол Иоанн писал о том, что известно было ему еще из священных книг Ветхого Завета, чему он научился как возлюбленный ученик от Самого Своего. Божественного Учителя, и что было открыто ему Духом Святым.

Говоря об участии Логоса в процессе Творения, мы неизбежно сталкиваемся с идеей Его предсуществования<sup>3</sup>. На протяжении всего исторического прошлого, истории Израйля, Он приходил в этот мир и просвещал тех, которые принимали Его (Ин. 1:9). Моисей и пророки писали о Нем (Ин. 1:45; 5:46), и Авраам «увидел день Его» (Ин. 8:56). Исаия в своем видении (Ис. 6) видел Его славу. Но никто не видел Его Самого, так как никто не видел и Бога (Ин. 1:18; 6:46). И нет сомнения в том, что для Иоанна Логос был вдохновением пророков, исполнением того, на что они указывали. Характерным здесь является то, что в Прем. Сол. 10–19 подобные роли приписывались персонифицированной Премудрости, которая была с Израилем в пустыне и давала воду из скалы (Ин. 11:4), манну (Ин. 16:26), спасала праведников, включая Лота и Иосифа (Ин. 10:6), и помогала Аврааму (Ин. 10:5). Она «вошла» в Моисея, даровав ему силу совершать знамения и чудеса (Ин.10:16) и наделив его даром пророчества (Ин. 11:1, ср. 7:27). Иисус в Евангелии от Иоанна представлен как Слово или Премудрость, Которая помогала Божьему народу на протяжении всех предыдущих поколений.

#### 4. Логос в первом послании Иоанна Богослова

В первом послании апостола Иоанна Богослова Логос понимается как Свет (1 Ин 1:5) и Любовь (1 Ин 3:11, 3:16). Но наибольшее значение для людей имеет понимание Логоса как Любовь (1 Ин 4:16). Мысль, которая впервые прозвучала в Евангелии, здесь получает объяснение (1 Ин 2:2). Озвучивает самый важный аспект Любви Бога к людям: «А кто соблюдает Слово Его, в том истинно любовь божия совершилась...» (1 Ин 2:5). И Иоанн призывает любить Бога и ближнего, а не суету мира и житейскую гордость (1 Ин 2:16). И в этом послании проводится параллель между Любовью и Светом, апостол говорит, что если мы ходим подобно Христу во свете, то Он пребывает в нас и мы имеем общение с Ним и ближними, и что только тогда Кровь Сына Божьего будет очищать нас. Так же Логос изображается как взаимосвязь между человеком и Богом<sup>4</sup>. И это, по апостолу Иоанну, проявляется в соблюдении заповедей, любви к ближним (1 Ин 5:2–3), но самое важное это вера в то, что Иисус Христос есть Сын Бога и Жизнь вечная, именно на таком обращении и заканчивается первое послание. Здесь в упрек гностикам ставится не только их отрицание Божественной сущности Христа, но и отсутствие любви к ближним, отказ соблюдения заповедей и тем самым доказывается их непринадлежность к Богу (1 Ин 5:1–2).

Именно в таких идеях и атмосфере формируется понятие о Логосе<sup>5</sup>. Оно объясняется параллелью между Светом и Любовью, доказывается, что Логос — это, предвечное Слово Воплотившееся ради нашего Спасения, и что только через Его жертву мы можем быть очищены от греха, и что именно Логос как разумное начало ведет нас к познанию Истины и ведению праведного образа жизни (1 Ин 2:27–29). Но Логос здесь не является интуицией, как это описывал Гераклит, но является

<sup>3</sup> Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1996. С. 287–295.

<sup>4</sup> Westcott. *The Epistles of St. John, Additional Note on IV*, 9, p. 17–34.

<sup>5</sup> Bouyer L. *Das Wort ist der Sohn*. Einsiedeln, 1976. S. 71–85.



богодуховенностью, однако уже здесь апостол Иоанн вместе с обличением гностиков предупреждает об опасности лжепророков (1 Ин 2:21). Здесь апостол Иоанн призывает уметь видеть истину и не впадать в пустой гностицизм.

Касательно вопросов познания апостол говорит, что Дух Святой учит нас всему, что нам необходимо — простым явлениям, необходимым для пребывания в Боге (1 Ин 2:27). И здесь открывается еще одна идея — Логос как учитель: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть». Логос ведет человека по пути обожения, наставляя его и открывая ему необходимое для спасения знание, возвращая совместно с самим человеком подобие Божие в нем.

## Заключение

Именно Божественный Логос есть первоначало и конечная цель всего, и именно в Логосе, как и говорил Филон Александрийский, существует синергия нашего мира и Бога. Ипостасный Логос направляет законы, которым подчиняется тварный мир, и он является его Божественным Промыслом. Помимо всего этого Логос — разумное начало, которое рассеяно по всему миру, и каждый человек может к нему прикоснуться через мудрость, которая в итоге соединяется с Премудростью. Согласно Первому соборному посланию святого апостола Иоанна Богослова Бог есть Свет, так как в свете есть жизнь, которая освещает людям путь. Бог есть Любовь, так как Господь с любовью ведет человека через все тернии и трудности. Бог есть Учитель, который наставляет свое создание и ведет его к Премудрости, которая есть жизнь вечная. И именно из этого вытекает мысль о том, что Господь Иисус Христос есть Путь, Истина и Жизнь (1 Ин. 1:2–3).

## Источники и литература

1. Мотрошилова Н. В. Идея логоса // История философии. Запад-Россия Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. М.: Греко-латинский кабинет, 1995.
2. Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.
3. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1996.
4. Bouyer L. *Das Wort ist der Sohn*. Einsiedeln, 1976.
5. Westcott. *The Epistles of St. John, Additional Note on IV*, 9, p. 169–172.

С. В. Соловьев

## К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ ФАРИСЕЕВ В КОНЦЕ ПЕРИОДА ВТОРОГО ХРАМА

Вопрос о численности фарисеев важен для реконструкции истории иудаизма, потому что от ответа на этот вопрос зависит представление о месте фарисеев в иудаизме конца периода Второго храма. Существует традиционная и альтернативная концепции относительно места фарисеев в иудаизме. Первая концепция рассматривает фарисеев как доминирующее течение в количественном отношении, ставшее во многом творцом иудаизма конца периода Второго храма<sup>1</sup>. Свое выражение такое представление нашло в формуле Э. Бикермана: «Иудаизм постмаккавейского периода – это фарисейский иудаизм»<sup>2</sup>.

Альтернативная концепция появилась с началом исследования Кумранских рукописей, когда традиционная теория оказалась неспособной объяснить множество новых фактов, свидетельствующих о внутренней раздробленности иудаизма<sup>3</sup>. В середине XX в. сформировался новый научный подход к иудаизму, который различает в нем самостоятельные течения и секты, так что «в научной литературе с 60-х годов эти направления стали характеризоваться как отдельные “иудаизмы”»<sup>4</sup>. Отличия между иудейскими течениями иногда подчеркивались с такой силой, что иногда между ними пропадала какая-либо связь<sup>5</sup>.

Прояснить степень влияния фарисеев в иудаизме может помочь изучение их численности. Это возможно благодаря ценным историческим замечаниям Иосифа Флавия в его трудах «Иудейские древности» и «Иудейская война».

Иосиф Флавий пишет: «В полном подчинении у этой секты (фарисеев — С.С.) были женщины. Партия эта именуется фарисеями. Они могли в сильной степени оказывать противодействие царям, будучи в одинаковой мере хитры и готовы открыто воевать с ними и подрывать их авторитет. Когда все иудеи клятвенно подтвердили свою верность Цезарю и повиновение постановлениям царя, эти лица в числе более шести тысяч человек отказались от присяги»<sup>6</sup>.

Краткое сообщение Иосифа Флавия говорит только о численности политически активных фарисеев в начале правления царя Ирода Великого, которое пришлось на 37 г. до Р. Х. Отказ фарисеев присягнуть новому правителю произошел в Иерусалиме, следовательно, речь идет о фарисеях Иудеи. Очевидно, что Флавий пишет только о фарисеях мужчинах.

Тот факт, что фарисеи были в силах противодействовать царю и открыто выражать свое несогласие новому режиму, говорит о широком влиянии фарисеев в столице Иудеи. По числу не присягнувших фарисеев из данных Иосифа Флавия сложно судить о численности фарисеев в целом. Шесть тысяч фарисеев — это некая часть фарисеев

Сергей Викторович Соловьев — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

<sup>1</sup> Тейлор С. Фарисеи // Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла. М., 2003. С. 1284.

<sup>2</sup> Там же. С. 745.

<sup>3</sup> Collins J. J. Early Judaism in Modern Scholarship. *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Edited by J. J. Collins and D. C. Harlow. Grand Rapids; Cambridge, 2010, pp. 1–23.

<sup>4</sup> Осипов Д. Б. Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса // Скрижали. 2015. № 10. С. 129–144.

<sup>5</sup> Neusner J. *The Judaism the Rabbis. Take for Granted*. Atlanta, 1994, p. 12.

<sup>6</sup> Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2. Кн. 13–20; О древности иудейского народа (Против Апиона). М., 2002. XVII. 2.4.

Иудеи или практически все? Вероятно, ответить на этот вопрос поможет другое сообщение Флавия о том, что фарисеи привязаны друг к другу<sup>7</sup>. Если фарисеи проявляли солидарность, то число не присягнувших — это большая часть фарисеев Иудеи.

Фарисеи проживали не только на территории Иудеи, но и в Галилее. Например, мудрец Гиллель Старший, подобно Христу, происходил из Галилеи (сер. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.)<sup>8</sup>. Нам ничего не известно о позиции галилейских фарисеев в связи с упомянутыми событиями в Иерусалиме. Галилейские фарисеи могли иметь собственное мнение, либо до них не успело дойти сообщение о воцарении Ирода Великого. Можно предположить, что в Галилее плотность проживания фарисеев была ниже. Многие обетования и пророчества были связаны именно с Иерусалимом и его окрестностями. Кроме того, Галилея была отрезана от Иудеи Самарией, что не способствовало росту ее религиозной значимости. На данный момент невозможно определить количество фарисеев, проживавших в Галилее. Мы можем предположить, что в Галилее фарисеев проживало меньше, чем в Иудее, в силу ее удаленности от центра. Предположим, что всего активных фарисеев Палестины в конце периода Второго храма было около 10 тыс.

Чтобы понять степень влияния фарисеев на еврейский народ нужно сравнить их предполагаемую численность с числом других иудейских групп. Флавий пишет, что саддукеи имеют «большое число горячих приверженцев»<sup>9</sup>. Немного дальше в том же труде Флавий говорит: «это учение (саддукейское — С. С.) распространено среди немногих лиц, притом принадлежащих к особенно знатным родам. Впрочем, влияние их настолько ничтожно, что о нем и говорить не стоит»<sup>10</sup>. Вероятно, второе сообщение более достоверно, так как это больше соответствует невысокой численности чиновников и священников от общего числа народа. Очевидно, что большинство саддукеев проживало в столице Иудеи и ее окрестностях.

Относительно ессеев от Иосифа Флавия известно, что их численность «превышает четыре тысячи человек»<sup>11</sup>, при том у них нет ни жен, ни рабов. Также была секта зелотов, возглавляемая галилеянином Иудой<sup>12</sup>, численность которой во времена Иисуса Христа была крайне малой, но возрастала по мере приближения к антиримскому восстанию 66–70 гг. по Р. Х.

Таким образом, иудейские течения по численности в первой половине I в. по Р. Х. можно распределить следующим образом:

1. Фарисеи — более 6 тыс. Предположительно около 10 тыс. или более.
2. Ессеи — около 4 тыс.
3. Саддукеи. Количество последователей не известно. Вероятно, их было примерно как ессеев, то есть около 4 тыс.

Из сказанного выше очевидно, что первенство по численности среди иудейских сект в конце периода Второго храма принадлежит фарисеям. Если говорить о численности фарисеев от общего количества еврейских жителей Палестины, то оно окажется очень мало. На основании древних свидетельств историки считают, что всего в римской провинции Палестина до антиримского восстания в 66–70 гг. по Р. Х. проживало 2 350–2 500 тысяч человек<sup>13</sup>. Мы предположили, что активных фарисеев было около 10 тыс., что составит всего 0,4–0,43% от общего населения.

Этот небольшой процент мужчин-фарисеев распространял свое учение на свои семьи и на простой народ («ам ха-арец»), который составлял основную долю еврейского

<sup>7</sup> *Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко под ред. А. Ковельмана. М.; Иерусалим, 2008. II. 8.14*

<sup>8</sup> *Юревич Д. В., свящ. Гиллель // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 11. С. 465–466.*

<sup>9</sup> *Иудейские древности XVIII. 1.1*

<sup>10</sup> *Иудейские древности XVIII. 1.4*

<sup>11</sup> *Иудейские древности XVIII. 1.5*

<sup>12</sup> *Иудейские древности XVIII. 1.6*

<sup>13</sup> *Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Т. 2: Габбай — Измир. Иерусалим, 1982. Кол. 304–318.*

населения Палестины. Народ земли — это еврейское население из простых, малообразованных людей, большинство которых были земледельцами<sup>14</sup>. Они были не в силах соблюдать всех установления фарисейского иудаизма в вопросах чистоты, кашрута и субботы.

Таким образом, численность фарисеев превышала количество последователей других иудейских течений. Невысокая численность активных фарисеев от населения Палестины говорит в пользу альтернативной теории, которая считает фарисеев одним из течений наравне с другими. Только о фарисеях есть замечание Флавия относительно их влияния на женщин. Очевидно, что фарисеи сильно влияли и на простой народ. Несмотря на небольшую численность от населения Палестины, фарисеи получали широкую поддержку в условиях политической зависимости Иудеи от Рима и распространения эллинизации, потому что учение фарисеев предлагало сохранение своей идентичности путем следования отеческой библейской традиции. Большинство споров канонических Евангелий содержит полемику Христа с фарисеями, что также указывает на большое влияние фарисеев в религиозной жизни иудейского народа. Влияние фарисеев на иудейское общество было не за счет большого количества последователей, а благодаря учению, основанному на Торе и традиции.

## Источники и литература

1. *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Пер. с древнегреч. М. Финкельберг и А. Вдовиченко под ред. А. Ковельмана. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2008.
2. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2. Кн. 13–20; О древности иудейского народа (Против Апиона). М.: Издательство АСТ; Ладомир, 2002.
3. Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Т. 1: Аарон — Высоцкий. Иерусалим: Кетер, 1976.
4. Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Т. 2: Габбай — Измир. Иерусалим: Кетер, 1982.
5. *Осипов Д. Б.* Новый Завет и палестинский иудаизм в исследованиях Э. П. Сандерса // Скрижали. 2015. № 10. С. 129–144.
6. *Тейлор С.* Фарисеи // Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолтера Элвелла. М., 2003. С. 1284–1286.
7. Collins J. J. Early Judaism in Modern Scholarship. *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*. Edited by J. J. Collins and D. C. Harlow. Grand Rapids. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, pp. 1–23.
8. Neusner J. *The Judaism the Rabbis. Take for Granted*. Atlanta: Scholars, 1994.

---

<sup>14</sup> Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Т. 1: Аарон — Высоцкий. Иерусалим, 1976. Кол. 122–123.

А. О. Чирикова

## ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ СОГЛАСНО ЕВАНГЕЛИЮ ПСЕВДО-МАТФЕЯ

Со II в. среди верующих возрастал интерес ко всему, что каким-то образом было связано с земной биографией Иисуса Христа, которую фантазия людей украшала порой самыми невероятными чудесами и событиями. Иногда украшения биографии заимствовались из фольклора, из устных преданий, а иногда конструировались благочестивыми переписчиками, обрабатывавшими такие сказания с той целью, чтобы доступным языком донести до бывших язычников основные положения христианского вероучения. Большой интерес был также и к остальным членам святого семейства — святому Иосифу Обручнику и Пресвятой Богородице. Одним из источников Священного Предания, содержащим сведения о жизни Богородицы является «Протоевангелие Иакова» — раннехристианское апокрифическое евангелие. Как отмечает Э. Ренан в своей книге «Христианская Церковь», ни одна книга не имела такого влияния как эта, на историю христианских праздников и на христианское искусство<sup>1</sup>. На Западе, где «Первоевангелие Иакова» долгое время не было известно, ему соответствовала написанная по-латыни «Книга о рождении блаженной Марии и детстве Спасителя» («*Liber de ortu beatae Mariae et infantiae Salvatoris*»), распространившаяся еще в раннее Средневековье<sup>2</sup>. Название «Евангелие Псевдо-Матфея» апокрифу было дано немецким теологом Константином Тишендорфом. Я коснусь лишь событий жизни Пресвятой Богородицы, бывших с нею до рождения Иисуса Христа.

С первых строк текста видно, что Псевдо-Матфей как бы продолжает «Протоевангелие Иакова» и «Евангелие от Фомы» («Евангелие детства»), соединяя их в одно цельное повествование. В дополнение к двум вышеназванным апокрифам источниками для Евангелия Псевдо-Матфея послужили также канонические Евангелия, откуда перенимались даже целые эпизоды; вместе с тем, отдельные повествования писались на основе ветхозаветных сюжетов (включая ветхозаветные апокрифы); тем временем цитаты из Ветхого Завета составитель Евангелия Псевдо-Матфея приводит по Вульгате.

Если в «Протоевангелии Иакова» Мария еще не понимает своего предназначения («а Мария не постигла тайны, которые открыл ей архангел Гавриил»), то в «Евангелии Псевдо-Матфея» она уже с самого детства выполняет свою великую миссию, становится «царицей дев», открывает «новый путь угождения Господу».

Начинается Евангелие Псевдо-Матфея так, как и Протоевангелие Иакова, с повествования о некоем человеке Иоакиме из колена Иудова. В 20 лет он взял в жены Анну, дочь Иссахара, которая также была из колена Иудина. Только в этом тексте отец святой Анны называется Иссахаром. Вероятно, это ошибка, допущенная переписчиками и переводчиками, так как отцом Анны был священник Матфан, и она происходила из колена Левиина, из рода Ааронова<sup>3</sup>. Они прожили вместе 20 лет, а детей у них не было. Вероятно, здесь также была допущена ошибка, и под двадцатью годами следует понимать пятьдесят, так как это согласно с логикой события дарования им Господом позднего ребенка<sup>4</sup>.

Анна Олеговна Чирикова — Институт теологии БГУ, бакалавриат, 3 курс.

<sup>1</sup> Ренан Э. Христианская Церковь. СПб., 1991. С. 273.

<sup>2</sup> Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории. СПб., 2001. С. 180.

<sup>3</sup> Книга апокрифов / под ред. П. В. Берснева, С. А. Ершова. СПб., 2016. С. 206.

<sup>4</sup> Там же.

«Случилось в дни праздника, среди приносивших дары Господу пришел Иоаким, предлагая свои дары пред Господом»<sup>5</sup>. Под праздником, скорее всего, понимается день первых плодов, также называемый Шавуот, праздником Недель или Пятидесятницей. Или же это мог быть День Очищения (Йом-Кипур), который был днем праздничного собрания, поста и отдыха от работы.

Во время праздника один из книжников храма — Рувим — говорит ему: «Не надлежит тебе участвовать в жертвоприношениях, предлагаемых Богу, ибо не благословил тебя Бог и не дал потомства в Израиле»<sup>6</sup>. Это замечание обижает Иоакима. Плача, он удаляется в страну отдаленную, и 5 месяцев его жена Анна не имела о нем никаких известий. Согласно апокрифу, все это время она плакала и молилась. После молитвы ей явился ангел, который сказал, что ребенок ее предрешен Богом, а то, что от нее родится, будет в почитании во все века. После этих слов он исчез. В это время в горах Иоакиму также пришел ангел в виде юноши, который возвестил ему: «Знай о твоей жене, что она зачнет Дочь, Которая пребудет в храме Бога»<sup>7</sup>. В средние века вера в личного ангела-хранителя стала уже общераспространенной. Иоаким по настоянию ангела вернулся домой к Анне.

В 4 главе говорится, что после того, как Анна зачала, в 9-ый месяц она родила. В отличие от Протоевангелия Иакова здесь отсутствует описание Девы Марии в доме Иоакима и Анны. Согласно апокрифу, по третьему году Мария была отнята от груди и отнесена в храм Господа, где была вручена девушкам, которые день и ночь пребывали в хвале Господу. Когда ее поставили перед лестницей, она бегом преодолела 15 ступеней. Мы знаем о Дворе женщин (эзрат нашим) в Храме, который единственный по периметру внутри был окружен балконом. Находился он перед Священническим двором. Известно, что малолетних девочек принимали на служение для воспитания при Храме. Жили они вне Храма в женском отделении. Чаще всего это были девочки из семей священников или выбранные пророками.

В обязанности девочек, принятых на служение в храм, входили уборка в миквах (ритуальных бассейнах), на Храмовой площади и в женском дворе. Они же приготавливали масло и фитили для золотой меноры (семисвечника), следили за сушкой дров к Жертвеннику. Логично, что и праздничное убранство Храмовой площади также вменялось им в обязанность. Не исключено, что к ним относилось и изготовление Храмовых завес, и прежде всего тех, что отделяли Хейкал от Святая святых. Необходимость в Храмовых трех завесах возникла в связи с возведением нового Иерусалимского Храма, затеянного Иродом Великим. Девочки, жившие при Храме, изучали также Священное Писание, и особенно книги законнического, обрядового характера. Потому они были грамотными и могли толковать законы наряду с мальчиками.

О том, что Мария была введена в храм еще в трехлетнем возрасте, говорили еще в I в. Например, об этом писал Евдий, епископ Антиохии<sup>8</sup>. Еврейский историк Иосиф Флавий в книге «Иудейские древности» пишет, что к стене Храма было пристроено 30 каменных зданий. В них находилось 90 просторных и пригодных для жилья помещений. Там отдельно жили девицы, вдовы, священники, левиты и назореи, то есть мужчины, давшие на время обет не вступать в брак, не пить вина и не стричь волос<sup>9</sup>.

Согласно апокрифу, Мария уже в 3 года была «предметом удивления всего народа»<sup>10</sup>, так как ходила степенно и полностью отдавалась хвалению Господа. Пишется также, что она занималась рукодельными работами из шерсти, и если взрослые женщины чего-то сделать не могли, то она учила их. С утра до третьего часа (по нашему счету до 9-ти часов утра) она отдавала себя молитве, а с третьего часа до девятого

<sup>5</sup> Новозаветные апокрифы / сост., коммент. С. Ершова. СПб., 2001. С. 33.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 34.

<sup>8</sup> Башкиров В. Г., *прот.* На пути к Богу: Во свете Твоем узрим свет. Минск, 2014. С. 352.

<sup>9</sup> Там же. С. 352.

<sup>10</sup> Новозаветные апокрифы. С. 37.

(по нашему счету с 9-ти часов утра до 3-ех часов дня) она занималась ручными работами. А после девятого часа она молилась до тех пор, пока ей не являлся ангел и не давал ей пищу из своих рук. Тем, кто ее приветствовал, она отвечала: «Благодарение Господу». Также автор апокрифа пишет, что если кто-то, одержимый немощью, прикасался к ней, то тотчас же исцелялся.

В следующей главе говорится о некоем священнике Авиафаре, принесшем дары священнослужителям, чтобы Марию отдали в жены его сыну. Однако Мария ответила им: «Бог прежде всего прославляется целомудрием. Ибо до Авеля не было праведника между людьми, и он был приятен Богу за жертвоприношение свое, и он был злобно убит тем, кто был неугоден Богу. Он стяжал два венца, — жертвы и девственности, ибо тело его пребывало свободным от осквернения. И, далее, когда Илия был в этом мире, был восхищен на небо, ибо он сохранил тело свое в девственности. Я с детства узнала в храме Господнем, что девственница может быть угодной Богу. И Я приняла в сердце свое решение совсем не знать мужа»<sup>11</sup>. Из данного отрывка мы видим, что Мария уже с детства знала о своей великой миссии.

Когда Марии исполнилось 14 лет, фарисеи сказали ей, что она не может больше оставаться в храме. Вследствие этого был собран весь народ, после чего священник встал на самую высокую ступень и сообщил людям, что Мария дала Богу обет пребывать в девственности, потому нужно выбрать того, кому она будет вручена здесь на хранение. После этого священники тянули жребий о двенадцати коленах Израилевых и выбор пал на колено Иудино. Тогда священник сказал, что все, у кого нет жены, должны прийти и взять с собой свой посох. Вместе с другими юношами явился и Иосиф. Все они отдали свои посохи, которые были отнесены в Святая святых. Тому, из чьего посоха вылетит голубка, и решено было вручить Марию.

На другой день первосвященник, возжегши фимиам, вошел в Святая святых и вынес посохи. Когда он раздал их, ни из одного посоха не вылетела голубка. После этого первосвященник, снова одел священные одежды и двенадцать колокольчиков, упоминаемые еще в книге Исход как «золотые позвонки» (Исх. 28:33–35). После этого он вошел в Святая святых и предложил жертву. В молитве ему явился ангел и сказал, что он пропустил один посох. Приняв его за ничто, первосвященник не вынес его хозяину. Это был посох Иосифа, и он был уже старым, а потому и не сказал, что его посох не вынесли. Когда он смиренно стоял позади всех первосвященник, закричал ему: «Приди и возьми посох свой, ибо тебя ждут!». Как только Иосиф подошел к первосвященнику и протянул руку к посоху, из него тотчас же вылетела голубка. Долго летав над сводами храма, она все же устремилась к небесам.

Как и в Протоевангелии Иакова, сначала Иосиф отказывается принять Марию по причине своей старости. И, как и в Протоевангелии, первосвященник угрожает Иосифу проклятием Дафана, Авирона и Корея. Первосвященник сказал Иосифу: «Ей дадут нескольких девиц, дабы утешить Ее, пока наступит день, когда ты примешь Ее. Ибо Она не может быть соединена браком ни с кем другим»<sup>12</sup>. Так Иосиф взял Марию вместе с 5 девицами и привел их в дом. Имена девиц, пришедших к Иосифу вместе с Марией — Ревекка, Сепора, Сусанна, Авигея и Захель — вероятно были заимствованы из Ветхого Завета.

После этого говорится, что священники дали им шелк, льно и пурпур, для того, чтобы ткать завесу для Иерусалимского храма. Несмотря на то, что Мария среди девиц была самой младшей, ей выпало прясть пурпур. Такими были обстоятельства изготовления той завесы для храма, которая разодралась в час, когда Спаситель испустил дух на Голгофском кресте. Остальные девицы начали завидовать ей, в насмешку называя ее «царицей дев». После этих слов им явился ангел, который сказал, что то, над чем они смеются — будет правдой. Девицы раскаялись и просили Марию простить их.

<sup>11</sup> Новозаветные апокрифы. С. 39.

<sup>12</sup> Там же. С. 41.

Сообщение о Благовещении Пресвятой Богородицы из Евангелия Псевдо-Матфея коррелирует с «Протоевангелием Иакова» и каноническими евангелиями. Интересно, что в этом апокрифе отсутствует отрывок путешествия Марии к Елисавете. Когда Марии явился ангел, Иосифа в доме не было. Возвратившись домой, он увидел Марию беременной и воскликнул: «Господи, Господи, прими дух мой, ибо лучше для меня умереть, чем жить!»<sup>13</sup>. Однако девицы, бывшие с Марией, сказали Иосифу, что никакой человек не прикасался к ней. В конце своей речи они добавили: «Ибо, если ты хочешь, чтобы мы открыли тебе наши мысли, — никто не мог сделать Ее беременной, разве ангел Господень»<sup>14</sup>. Однако Иосиф не поверил девицам. Он думал скрыться и отпустить Марию. Но когда он ночью пытался спрятаться в отдаленных местностях, ему явился ангел и сказал, что Иосиф не должен бояться принять Марию, так как то, что в ней — «от Духа Святого». После этого Иосиф возблагодарил Бога и рассказал Марии и девицам, бывшим с ней, о своем видении.

Скоре прошел слух, что Мария беременна, потому Иосиф был взят служителями храма и приведен к первосвященнику. Первосвященник вместе с остальными священниками стали упрекать Иосифа за насилие над Девой. В ответ им Иосиф поклялся, что никогда не прикасался к ней. На это первосвященник сказал ему: «Первосвященник Авиафар сказал ему: жив Господь! Мы дадим тебе пить воду свидетельства Господня, и грех твой проявится сейчас же»<sup>15</sup>. Далее описывается ритуал, с помощью которого проявляли грех. Для свидетельства был собран весь Израильский народ. Мария с Иосифом были приведены в храм. Люди, окружавшие Марию, говорили: «признайся священникам в грехе своем, Ты, Которая была как голубица в храме Божием и получала пищу Свою из рук ангелов»<sup>16</sup>.

Ритуал, описывающийся в Евангелии Псевдо-Матфея, отличается от того же ритуала, описанном в Протоевангелии Иакова. Согласно Евангелию Псевдо-Матфея, Иосиф поднялся к жертвеннику, после чего ему дали пить «воду свидетельства Господня». Скорее всего это была вода, смешанная с землей, взятой в полу скинии. После того, как человек выпивал эту воду, он 7 раз обходил вокруг жертвенника Господня. Если он был виновен — на его лице проявлялся какой-нибудь знак. Когда Иосиф выполнил эти действия, первосвященники увидели, что на его лице нет никакого знака. После этого он был оправдан. Затем к жертвеннику была позвана Мария. Она повторила все то, что ранее сделал Иосиф. И на ней, как и на Иосифе, не появилось никакого знака. Люди, которые видели, что Мария не виновна, стали превозносить ее святость. Все обняли Ее, прося простить им дурные подозрения. И весь народ, священники и девицы проводили ее домой, предаваясь веселию.

Согласно речи Марии, она полностью понимает свою миссию, считает себя «царицей Дев», что как раз и отличает Евангелие Псевдо-Матфея от Протоевангелия Иакова, где Мария не до конца понимает своего предназначения.

Таким образом, мы видим, что 1 часть Евангелия Псевдо-Матфея описывает события не только детства и юности Девы Марии, но также рассказывает о родителях Богородицы — святых праведных Иоакиме и Анне. Текст данного апокрифа не противоречит каноническим Евангелиям. Вопрос о включении данного апокрифа в канон никогда не стоял, так как появился он очень поздно и датируется концом VI — серединой VII в. Наиболее хорошо сохранившиеся манускрипты этого Евангелия относятся к началу IX в. Евангелие Псевдо-Матфея является важным свидетельством почитания Богородицы на Западе. Также оно оказало влияние на мысли и иконографию в средние века. Отчасти это было связано с тем, что оно было включено Иаковом Ворагинским в Золотую легенду.

---

<sup>13</sup> Там же. С. 43.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 44.

<sup>16</sup> Там же.



## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2013. 1296 с.
2. *Башкиров В. Г., прот.* На пути к Богу: Во свете Твоём узрим свет. Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. 431 с.
3. Книга апокрифов / под ред. П. В. Берснева, С. А. Ершова. СПб.: Пальмира, 2016. 371 с.
4. *Деревенский Б. Г.* Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетейя, 2001. 430 с.
5. Новозаветные апокрифы / сост., коммент. С. Ершова. СПб.: Амфора, 2001. 423 с.
6. *Ренан Э.* Христианская Церковь. СПб.: Издание Н. Глаголева, 1991. 304 с.

И. Г. Стариков

## РАЗДЕЛЕНИЯ В ЦЕРКВИ. ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 1 ПОСЛАНИЯ К КОРИНФЯНАМ 1:10–17

Первая глава 1-го послания к Коринфянам посвящена проблеме разделения среди христиан. К сожалению ереси и расколы терзают Церковь на протяжении всего земного бытия. Эта тема остается актуальной и в наши дни, поскольку разделения происходят и сейчас. Например, попытки разделить Церковь в Сирии (Антиохийский Патриархат) очень напоминают происходящее на Украине. Апостол Павел, желая предостеречь коринфских христиан, а в их лице и последующие поколения верующих, пишет об опасности разделений среди верующих христиан.

Дело в том, что коринфяне стали делиться на партии по именам проповедников евангельского учения, и называли себя: «я — Павлов, я — Аполлосов, я — Кифин, я — Христов» (12 стих). Как язычники, избравшие себе учителей и философов, христиане также начали отдавать предпочтение отдельным проповедникам, увлекаться внешней их мудростью, ученостью и красноречием.

Апостол Павел пишет коринфянам, чтобы они прекратили разделения и были в «единстве духа и мысли» (10 стих), т. е. были едиными в вопросах веры и в духе любви. Он говорит им, что Вселенское тело Христа не подлежит разделению, а поэтому недопустимо, чтобы разделялась в себе и поместная Церковь.<sup>1</sup> Христос является Главой Церкви и всех христиан. Он один и тот же. Нельзя делать Христа достоянием какой-либо партии. Все блага духовные мы имеем непосредственно от Него, и не следует прилепляться к людям и ожидать от них всего.<sup>2</sup> Он умер за нас, пишет святитель Феофан Затворник, и мы, чрез святое крещение, вступая в общение смерти Его, приемлем отпущение грехов и ветхую жизнь переменяем на новую благодатную. В этот собственно момент мы и становимся христианами и не только полностью принадлежим Христу, но и каким-то особым образом отождествляемся с Ним.<sup>3</sup>

Апостол Павел упоминает некоторых людей, которых он крестил — это были Крисп, Гай и Стефан, но это не означает, что он обычно не крестил. У него была другая миссия — проповедовать. Если бы он постоянно крестил новообращенных в христианство, то ему могли бы сказать, что он делает это для прославления своего имени или даже мог основать свою религию, заставить веровать в свое имя, а не во имя Христово.<sup>4</sup>

Апостол Павел дает такой урок: «Не говори мне, кто тебя крестил, но в чье имя? Важно не то, кто крестил, но Кто призывается в крещении, потому что Этот отпускает грехи. Крещение важно, но эту важность сообщает ему не крещающий, а Призываемый в крещении. Совершение крещения ничего не значит относительно труда человеческого; но само по себе столь важно, что без него невозможно получить Царствия

Иван Геннадьевич Стариков — Курская духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

<sup>1</sup> Харчлаа П. Толкование Новозаветных посланий и книги Откровения. [Киев], 1990. С. 203.

<sup>2</sup> Лопухин А. П. Толковая Библия. Толкование на Первое послание Святого Апостола Павла к Коринфянам. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_64/](http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_64/) (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>3</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [http://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=68](http://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=68) (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>4</sup> Лопухин А. П. Толковая Библия. Толкование на Первое послание Святого Апостола Павла к Коринфянам. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_64/](http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_64/) (дата обращения: 14.03.2019).

Небесного. Но такова сила его не от того, кто крестит, а во имя Кого крещение совершается» (святитель Иоанн Златоуст).<sup>5</sup>

*1:17. Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова.*

Апостол Павел не придает слишком большого значения акту крещения, которое было заключительным актом обращения язычников, а делает акцент на проповеди, на благовестии. В Деяниях апостолов Сам Господь говорит Анании про апостола Павла, что «он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать имя Мое перед народами», то есть перед язычниками (Деян. 9:15). Этим указывается особенное предназначение Павла как «апостола языков». Также Господь говорит, чтобы апостол Павел открыл им глаза, чтобы они обратились от тьмы к свету (Деян. 26:18). Он мог и крестить, но Его главная цель — возвещать Евангелие (то же, что бросать сеть для ловли рыбы, а крестить это все равно, что вынимать из сети уже пойманную рыбу). Поэтому и Христос не крестил Сам, а представлял это дело Своим ученикам (Ин. 4:1–2)<sup>6</sup>.

Благовествование требует много усилий, великой мудрости, и даже представляет трудность, чтобы правильно наставить неверных в веру, а принять приготовленного к крещению и окрестить может всякий, кто имеет священство.<sup>7</sup>

Причину разделения коринфских христиан апостол Павел видит в том, что они придают слишком большое значение человеческой мудрости в вопросах веры и богопознания. Указывая на себя, он говорит, что Христос послал его благовествовать «не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова» (1 Кор. 1:17). Слово «Крест» может означать не только орудие казни, но и жизненные испытания и скорби, постигающие христианина. В таком смысле употреблял это слово Спаситель (Мф. 10:38; 16, 24).

Благовестие апостола Павла заключалось «не в премудрости слова», то есть не с красноречием и изящным словом, чтобы проповедь о кресте не потерпела вреда и унижения. Он послан перед собранием людей предлагать одну лишь истину о кресте Христовом, действующую на сердца и умы, которая находит своих. Это как если навести магнит на предметы из разных металлов, то он из всех выберет и притянет к себе предметы из железа. Если бы апостол Павел стал приукрашивать истину, то с нею было бы то же, что и с магнитом, если его обернуть материалом, мешающим ему действовать на железо.<sup>8</sup>

Выражение «упразднять» или «опустошать» означает действие, которое у известного предмета забирает его существо и его силу. Дело в том, что в Коринфе были лжеучителя, которые говорили, что обладают истинным знанием (гносисом). Греческое слово «мудрость», «софия», знакомо по понятию «философия». Коринфский **гносис** лишал всякой силы и значения крестный подвиг Спасителя: раз Христос покинул Иисуса, в то время как Иисус висел на кресте, то, значит, крестный подвиг Иисуса не имел искупительного значения для человечества. Вот к чему вело увлечение ложным знанием (гносисом) коринфских христиан, и Апостол не хотел иметь ничего общего с такими ложными мудрецами. Апостол Павел не проповедовал, что «спасение приходит благодаря совершенной мудрости, приобретенной через религиозное и философское познание и доступной лишь духовно избранным. Он утверждает,

<sup>5</sup> *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=420](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=420) (дата обращения: 14.03.2019). Загл. с экрана.

<sup>6</sup> *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Толкование на Первое послание Святого Апостола Павла к Коринфянам. URL: [http://azbyka.ru/ otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_64/](http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_64/) (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>7</sup> *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=36](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=36) (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>8</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=68](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=68) (дата обращения: 14.03.2019). Загл. с экрана.

что учит истинной мудрости, которая исходит от Святого Духа, Который один проникает глубины Божии»<sup>9</sup>.

Проповедь «креста Христова», т. е. искупительной смерти Христа, должна быть облечена в простые слова, она не нуждается в доводах разума и красноречия, ибо в самой себе несет благодатную силу истины, обращающую сердца людей.

Как не разделился Христос, так и христиане не должны разделяться на партии, но пребывать в союзе мира и любви между собою. Истинная мудрость заключается в проповеди креста Христова (1 Кор. 1:18–31), в проповеди Христа, «притом распятого» (1 Кор. 2:2).

В заключение назовем еще раз основные причины разделения в Церкви Коринфа:

1. Социальное расслоение коринфских христиан<sup>10</sup>, которые считали себя последователями различных учителей и проповедников: Павла, Аполлоса, Петра и других, и тем самым они разделяли Христа, который есть Глава Церкви.
2. Стремилась к власти, к красноречию, знаниям, поэтому они хвалились своими руководителями, которые лучше владели искусством риторики или знанием философии.

«Философы поощряли эмоциональную привязанность учеников к себе, считая это неотъемлемым элементом их нравственного и интеллектуального возрастания». «Блестящим красноречием можно покорить человеческий разум, но не сердце, тогда как простые евангельские слова, хотя и могут показаться людям глупостью, — действительны силою Духа Святого (1Кор. 2:4–5)»<sup>11</sup>.

## Источники и литература

1. Гандри Р. Обзор Нового Завета: Пер. с англ. СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2001. 493 с.
2. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=420](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=420) (дата обращения: 14.03.2019).
3. *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=36](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=36) (дата обращения: 14.03.2019).
4. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2005. 733 с.
5. *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Толкование на Первое послание Святого Апостола Павла к Коринфянам. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_64/](http://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_64/) (дата обращения: 14.03.2019).
6. *Феофан Затворник, свят.* Толкование на 1-ое послание к коринфянам ап. Павла, Глава 1. URL: [https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator\\_id=68](https://ekzeget.ru/bible/1kor/1/?interpretator_id=68) (дата обращения: 14.03.2019).
7. *Харчлаа П.* Толкование Новозаветных посланий и книги Откровения. [Киев]: «Христианское издательство», 1990.

<sup>9</sup> Гандри Р. Обзор Нового Завета. СПб., 2001. С. 354.

<sup>10</sup> Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2005. С. 388.

<sup>11</sup> Там же.

В. И. Чернов

## МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ СВ. ПИСАНИЯ НА ПРИМЕРЕ ТРУДА М. Д. МУРЕТОВА (1851–1917) «НОВЫЙ ЗАВЕТ КАК ПРЕДМЕТ ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКОГО ИЗУЧЕНИЯ»

Исследование М. Д. Муретова «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» было окончено и опубликовано автором за два года до его кончины — в 1915 году. Чтобы понять, чем обусловлено появление особой методологии изучения св. Писания, предлагаемой М. Д. Муретовым в обозначенном выше труде, нужно обратить внимание на проблемы, стоявшие перед учёными-современниками автора. Одну из таких проблем можно проиллюстрировать отзывом профессора прот. В. Г. Рождественского (1839–1918), который поднимает тему лёгкого отпадения от веры и Церкви многих богословски образованных людей по причине полученного в своём Отечестве образования, строившегося на рационализме западных богословов. Автором освещаются, например, следующие причины такого положения вещей: «не от того ли, что мы... предлагаем истины веры, как выводы из силлогизмов... не от того ли, что мы стараемся только... путём формально-правильных умозаключений» заручиться согласием слушателя, ориентируя изъяснение «на внешнюю, наружную обстановку предмета, а не на разъяснение его внутреннего смысла и значения».<sup>1</sup> Преодоление подобной же позиции формального отношения к богословию присутствует и в труде М. Д. Муретова применительно к экзегезе св. Писания.

Высокая характеристика рассматриваемого исследования была дана выдающимся деятелем и богословом сщмч. Иларионом (Троицким) (1886–1929). В частности он писал, что труды М. Д. Муретова отличает насыщенность богословским содержанием, которое рождается от «устремления мысли писателя в высокую сферу богословского созерцания и идеологии», в результате чего его произведения становятся одним «из редких исключений в так часто сухой и безжизненной экзегетической литературе».<sup>2</sup> Соприкасавшиеся с трудами М. Д. Муретова как правило замечают одну объединяющую их черту — «стремление ко всестороннему раскрытию новозаветного учения о Богочеловечестве Господа Иисуса Христа и богосовершенстве человека».<sup>3</sup>

В начале своего исследования М. Д. Муретов задаётся вопросом относительно того, что является главным предметом изучения Нового Завета. Он указывает на то, что Новый Завет уже очень давно и тщательно изучается с самых разных сторон: «догматической, канонической, литургической, гомилетической, пастырологической, этической, историко-археологической, филологической, даже эстетической»,<sup>4</sup> но, как и для всякого предмета, подвергаемого исследованию, в нём обязательно должна быть выделена основная сторона изучения. Нужно это в первую очередь для того, чтобы суть исследуемого предмета не была потеряна за бесчисленными

Вячеслав Игоревич Чернов — СПбДА, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Рождественский В. Г. Об изучении Священного Писания ввиду новых потребностей жизни и богословской науки // Христианское чтение. СПб., 1869. № 11. С. 786.

<sup>2</sup> Иларион (Троицкий), архиеп. Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов (12.08.1851–11.03.1917) // Муретов М. Д. Избранные труды. М., 2002. С. 21.

<sup>3</sup> Таланкина М. В. Курс Священного Писания Нового Завета в российских духовных академиях на рубеже XIX–XX веков // Альманах «Теодицея». № 1. Пятигорск, 2010. С. 24.

<sup>4</sup> Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002. С. 33.

второстепенными деталями. Вопрос, который ставит здесь автор, совсем не праздный, поскольку хорошо известны результаты деятельности исследователей, глубоко изучавших Новый Завет, используя неверные исходные предпосылки и предлагая в качестве основной не ту сторону Нового Завета.<sup>5</sup>

М. Д. Муретов акцентирует внимание на христианстве, которое с момента своего появления никогда не опиралось на схоластическо-рационалистические доводы и в этом отношении всегда уступало противникам, будь то иудеям или язычникам,<sup>6</sup> причём в рациональном обосновании — самых главных истин христианства: «безмужнего, от Святого Духа, рождения Спасителя Пресвятой Девой Марией, Его Воскресения и Богочеловечества».<sup>7</sup> Основным же аргументом апологетов выступали христианские идеи, усвоенные верой, и с отвлечённо-схоластической точки зрения сами требовавшие доказательств. Тем не менее, автор верно замечает, что историческая действительность демонстрирует действие в христианстве некой особой силы, непобедимой для её противников и не имеющей никаких рассудочных определений.<sup>8</sup>

Главной идеей христианства и Нового Завета для М. Д. Муретова является воплощение Сына Божьего, которое стоит «выше рационального постижения и за пределами человеческого разума», что ниспровергает все попытки научного обоснования или опровержения каких-либо положений христианства. Именно «откровение Бога в Слове и воплощение Логоса», по мнению исследователя, является главным предметом изучения Нового Завета.<sup>9</sup>

Автор указывает, что Новый Завет не только сосредотачивает в себе ожидания и стремления всех религий, философий и других форм проявления человеческого разума, но и осуществляет их в «лице действительного Богочеловека-Спасителя Иисуса Христа».<sup>10</sup> В лице Богочеловека, по словам М. Д. Муретова, удовлетворяются все наивысшие религиозно-нравственные потребности и запросы человеческой души «христианки по самой своей природе». Богочеловечность христианства раскрывается в стремлении привлечь весь мир к Богу, обожить его. В этом, по мнению Митрофана Дмитриевича, заключается оригинальность и сила христианства.<sup>11</sup>

Касательно методологии М. Д. Муретова и его подхода к исследовательскому материалу, необходимо отметить стремление автора всё подчинять единой идее и цели — рассмотрению всего корпуса евангельского благовестия через призму боговоплощения и богочеловечества Господа Иисуса Христа.<sup>12</sup> Митрофан Дмитриевич в следующих категориях обосновывал свой исследовательский подход. Поскольку Бог неопишуем и неограничен, познание Его для человека возможно только через воплотившегося Сына Божия — Господа нашего Иисуса Христа. По той же причине и св. Писание, будучи Словом Божиим, главным своим содержанием имеет идею Богочеловечества. «Описуемое и ограниченное по букве и истории, слово Божие, — пишет

<sup>5</sup> Речь, главным образом, идёт о представителях т. н. «поисков исторического Иисуса». Так, например, Г. С. Реймарус (1694–1768) основательно изучив контекст эпохи Нового Завета пришёл к выводу, что евангельский образ Господа Иисуса Христа не соответствует историческому и т. д. (Муретов М. Д. Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892. Т. 2. № 6. С. 460–482).

<sup>6</sup> Автором рассматриваются здесь примеры полемики такие как разговор св. Иустина Философа с Трифоном иудеем, полемика Оригена и Цельса, а так же результаты трудов протестантских исследователей неопровержимых с логической точки зрения — В. Ч.

<sup>7</sup> Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. С. 39.

<sup>8</sup> Так, например, св. апостол Павел определяет силу преобразившую Савла-иудея в Павла-христианина как «Χάρις, ἀγάπη, λυτῆρις τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ — благодать, милость (от слова «милый»), любовь Бога и Христа, Дух Божий, Христов, Господень, Христос-Божия сила и премудрость» (Там же. С. 43).

<sup>9</sup> Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. С. 44.

<sup>10</sup> Там же. С. 48.

<sup>11</sup> Под ними, автор подразумевает «греко-римскую религию, послебиблейское новоиудейство и магометанство». См.: Там же.

<sup>12</sup> Иларион (Троицкий), архиеп. Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов. С. 19.

М. Д. Муретов, — неопишимо и безгранично по духовно-созерцательной стороне, как неопишимо и безграничен по существу Своему изрекший его Бог». Поэтому всякое исследование и изъяснение Писания, по мнению М. Д. Муретова, должно осуществляться «по Христу, т. е. под руководством идеи Богочеловечества и по высоким идеалам духа», а не низводится к одному только анализу его «буквы и истории»,<sup>13</sup> что очень часто свойственно рационально настроенным исследователям. Митрофану Дмитриевичу претит восприятие Слова Божия исключительно с точки зрения фактов и исторического контекста, т. е. тех методов работы с текстом, которые не способствуют формированию цельного понимания св. Писания, главной идеей которого является спасение человечества через Боговоплощение.<sup>14</sup> М. Д. Муретов писал, что буквально-исторический смысл является внешней и видимой стороной Слова Божия — «одеждой», которая закрывает собой его внутренний смысл. Существенная же сторона, идея Св. Писания содержится в его духовно-созерцательном понимании или, иначе, в выявлении его богословия, содержанием которого является воплотившийся Сын Божий Господь наш Иисус Христос. Таким образом, именно христоцентричность является доминирующим мотивом в обозначенном труде М. Д. Муретова, и без неё, по словам автора, все новозаветные исследования оказываются в итоге «мертвыми костями без плоти живой и духа». Митрофан Дмитриевич поясняет это тем, что исследователи Нового Завета, имея интенцию на обнаружение филологических и археологических изысканий, решение вопросов подлинности и достоверности текста, истории канона, составление многотомных комментариев, в итоге постулируют «неизвестную Церкви жизнь и характеристику Христа».<sup>15</sup>

Через призму идеи богочеловечества М. Д. Муретовым раскрываются основные богословские темы, такие как вера, новозаветные христология, сотериология и экклезиология. Чтобы наглядно изобразить ход мысли учёного при раскрытии данных тем, можно привести предельно общую структуру, которой он придерживался в рассматриваемом исследовании. Неизменным предметом веры является Богочеловек, в лице Которого исполняются Божественные обетования. Субъективным следствием и целью веры в Богочеловека является спасение. И, наконец, объективно-историческое следствие и проявление веры являет собой Церковь, начало исторического бытия Которой относится к последним дням земной жизни Господа Иисуса Христа.<sup>16</sup>

Исследование «Новый Завет как предмет православно-богословского изучения» показывает интенцию системы библейского богословия М. Д. Муретова на сотериологическое значение богочеловечества Господа Иисуса Христа. Таким образом, св. Писание Нового Завета призвано послужить орудием для достижения цели преобразования человечества и только в таком ракурсе, по мнению проф. М. Д. Муретова, оно должно рассматриваться православным церковным исследователем.<sup>17</sup>

## Источники и литература

1. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Профессор Митрофан Дмитриевич Муретов (12.08.1851–11.03.1917) // Муретов М. Д. Избранные труды. М., 2002. С. 7–32.
2. *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Избранные труды. М., 2002.

<sup>13</sup> Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. С. 146.

<sup>14</sup> Там же. С. 148.

<sup>15</sup> Там же. С. 146–147.

<sup>16</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>17</sup> См. об этом: *Хажомия В.* Священномученик Иларион как преемник и продолжатель идей профессора М. Д. Муретова // Православие.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/67050.html> (дата обращения: 14.03.16).

3. Муретов М. Д. Очерки из новейшей истории экзегезы и критики Нового Завета: Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892. Т. 2. № 6. С. 460–482.
4. Рождественский В. Г. Об изучении Священного Писания ввиду новых потребностей жизни и богословской науки // Христианское чтение. СПб., 1869. № 11. С. 777–794.
5. Таланкина М. В. Курс Священного Писания Нового Завета в российских духовных академиях на рубеже XIX–XX веков // Альманах «Теодицея». Пятигорск, 2010. № 1. С. 21–28.
6. Хажомия В. Священномученик Иларион как преемник и продолжатель идей профессора М. Д. Муретова // Православие.ru / URL: <http://www.pravoslavie.ru/67050.html> (дата обращения: 16.03.19).



Г. В. Муреня

## ВОПРОС О ТОЛКОВАНИИ РИМ. 10:6–7 КАК УКАЗАНИЕ НА СОШЕСТВИЯ ВО АД ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА

По мнению святых отцов, В Священном Писании существует ряд мест, указывающих на то, что Иисус Христос сошел во ад. У апостола Павла в его посланиях есть два текста, трактуемых в этом ключе — Рим. 10:6–7; Еф. 4:9. О сошествии во ад Иисуса Христа говорили многие святые отцы, начиная со II в., например, свт. Игнатий Богоносец, св. Мелитон Сардийский, Ириней Лионский, Ипполит Римский и другие. Митр. Иларион (Алфеев) в своем труде «Христос — Победитель ада», приводя целый ряд мнений святых отцов со II по VIII вв., делает вывод, что, начиная с IV в., догмат о сошествии Иисуса Христа во ад является общепризнанным и никем не оспаривается<sup>1</sup>. Возникает вопрос, а есть ли единодушие по поводу толкования этого отрывка Священного Писания у исследователей Священного Писания XX–XXI вв.?

Отрывок Рим. 10:6–7 — «А праведность от веры так говорит: не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо? то есть Христа свести. Или кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести» — по-разному понимается различными комментаторами. В нем апостол Павел цитирует Втор. 30:12–13 с небольшими изменениями: «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небе, чтобы можно было говорить: “кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?”».

Библейский исследователь У. Макдональд считает, что в Рим. 10:6–7 апостол Павел пытался показать отличие языка веры от языка закона. В данном отрывке апостол Павел процитировал книгу Второзакония, где говорилось о законе, отнеся эти слова к Благой Вести. Апостол указывает на то, что Благая Весть не требует от человека спускаться в могилу, чтобы поднять Христа из мертвых. Это также и невозможно, и не нужно, так как Христос уже воскрес из мертвых. Благая весть не требует от человека поступков сверх его сил. Под «схождением» Макдональд понимает воплощение Сына Божьего, рождение Христа на земле<sup>2</sup>. Библеист Джон Мак-Артур в целом разделяет эти идеи.<sup>3</sup> Эта же мысль повторяется и в комментариях *The Niv Study Bible*: «Для этого (праведной веры) не требуется героических подвигов, например, свести Христа с небес или воскресить Его из мертвых».<sup>4</sup> Исследователь Крейг Кинер замечает, что апостол Павел, цитируя Втор. 30:12–13, использует особый способ толкования текста, характерный для иудейских толкователей того времени. Во Втор. 30:12 вопрос «кто взойдет на небо?» означает «кто взойдет на гору Синай, чтобы снова принести закон?», а вопрос «кто сойдет в бездну?» во Втор. 30:13 означает «кто войдет в Чермное море, чтобы снова пересечь его?». Как Бог спас свой народ от египтян в Ветхом Завете, так в Новом Завете Бог завершил Свои спасительные деяния во Христе, и этот же принцип применим

Глеб Владимирович Муреня — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> См.: Иларион (Алфеев), еп. Христос. Победитель ада. Тема сошествия в ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2005. С. 60–61, 103, 113–116.

<sup>2</sup> См.: Макдональд У. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Билефельд, 2000. С. 798–799.

<sup>3</sup> См.: Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. [М.], 2004. С. 1764.

<sup>4</sup> Комментарии к Ветхому и Новому Заветам. Wauwatosa, WI, 2007. С. 729.

и к Нему<sup>5</sup>. «Текстологический комментарий к посланию к римлянам» подтверждает эту идею. Сказанное во Втор 30:12–14 можно проинтерпретировать с точки зрения апостола Павла следующим образом: «нам не надо решать невыполнимых задач, сводить Божественное Слово с неба или возводить его из страны смерти. Христос проделал оба пути в Своем воплощении и воскресении»<sup>6</sup>. Эту идею подтверждает использованное термина «*ρήμα*» в 8 стихе в соответствии с греческим текстом (LXX) Втор 30:14, которое синонимично термину «*λόγος*», т. е. его идея близка с учением о Логосе в прологе Евангелия от Иоанна<sup>7</sup>. Филолог Клеон Роджерс понимает нисхождение как воплощение. Христос уже явился, поэтому невозможно ускорить Его приход, с одной стороны, полностью соблюдая закон, и с другой, — постоянно раскаиваясь в его нарушении<sup>8</sup>. Слово «*ἀβυσσος*» (Рим. 10:7) переводится как «пропасть», «бездна», «подземный мир». Речь в данном отрывке идет о невозможных вещах, ведь воскресение Христа уже было<sup>9</sup>.

Известный католический богослов Бальтазар замечает, что апостол Павел, цитируя Ветхий Завет в Рим. 10:6–7, комбинирует Втор. 30:12 с Пс. 106:26. Измененное место во Втор. 30:12, в котором говорится об отправлении на поиски по ту сторону моря, а не в бездну, что указывает Павлу на то, что смерть и воскресение Христа, открывает новые масштабы для верующих в Него (т. е. область спасения не ограничивается миром живых)<sup>10</sup>. По мнению Роберта Маунса апостол Павел хотел выразить мысль, что праведность, основанная на вере, не такая как основанная на законе. Она не требует таких доблестных подвигов, как низведение Христа с небес или восхождение из могилы (Рим. 10:6–7). Павел интерпретировал эти стихи в связи с воплощением и воскресением Христа. Во Второзаконии Моисей говорил людям, что им не нужно подниматься на небо или пересекать море, чтобы узнать волю Божью. Павел воспользовался этим отрывком, чтобы объяснить доступность спасения<sup>11</sup>. Карл Барт рассматривает отрывок Рим.10:6–7 в общем контексте и замечает, что основной мыслью является то, что Христос есть исполнение закона. Закон сам по себе не может спасти человека. Неужели исполнение закона сможет Христа (Мессию) с неба свести или из бездны вывести (воскресить)?

Ряд исследователей полагает, что апостол Павел говорил о том, что не следует «восходить на небо» или «сходить в бездну» (Рим. 10:6–7), ведь «слово близко» (Рим. 10:8). Апостол указывает, что теперь орудием для обретения праведности является не закон, а Христос и Евангельская весть.<sup>12</sup>

Комментарии учебного издания Библии РБО указывают на то, что некоторые толкователи пытались отождествить заповеди (закон) во Втор. 30:10–12 с Премудростью Божьей. Апостол Павел сделал еще один шаг и отождествил Премудрость со Христом (ср. 1 Кор. 1:30). Главная идея — источник спасения не находится где-то далеко, он во Христе<sup>13</sup>. Подобные мысли высказывал известный библеист архим. Иануарий (Ивлиев)<sup>14</sup>.

<sup>5</sup> См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. II. Новый Завет. СПб., 2005. С. 371.

<sup>6</sup> Послание к римлянам. Комментарий к греческому тексту. М., 2005. С. 89.

<sup>7</sup> См.: Послание к римлянам. Комментарий к греческому тексту. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2005. С. 89.

<sup>8</sup> См.: Роджерс-младший К. Л., Роджерс-III К. Л. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 538–539.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 539.

<sup>10</sup> См.: Бальтазар Г. У. фон. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. М., 2006. С. 131–132.

<sup>11</sup> См.: Mounce R. H. The New American Commentary: Romans. Vol. XXVII. Nashville, Tennessee, 1995, p. 160–161.

<sup>12</sup> См.: Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 3. Новый Завет. СПб., 2001. С. 428.

<sup>13</sup> См.: Библия. Современный перевод РБО. Учебное издание. М., 2017. С. 2299.

<sup>14</sup> См.: Иануарий (Ивлиев), архим. К римлянам послание ап. Павла, Глава 10, Стих 6 / Библейский проект Экзегет. ру // URL: <https://ekzaget.ru/interpretation/rim/10/6/420/> (дата обращения 01.03.2019).

Дореволюционный российский исследователь Н. П. Розанов разъяснял ветхозаветную цитату апостола Павла тем, что Моисей указывал Израилю на то, что не стоит дожидаться знамений и чудес или посылать за море, к какому-нибудь чужому народу, чтобы общаться с Богом и знать Его волю. По его мнению апостол в Рим. 10:6–7 показывал мнения не верующего во Иисуса Христа и ожидающего Мессию иудея, который может явиться с неба или из преисподней. По мнению Павла, говорить так — значит не понимать волю Божию<sup>15</sup>.

В. Н. Кузнецова, рассматривая Рим. 10:6–7, в начале также обращается к Втор. 30:10–12, понимая этот отрывок как указание на то, что заповеди не сложны и доступны каждому человеку. Для Павла доступным и спасающим является уже не закон, но Христос. Кузнецова считает, что апостол ассоциировал Христа с Божией Премудростью. А замена «*πέραν τῆς θαλάσσης*» [и не за морем она] во Втор. 30:13 на «*ἄβυσσος*» [бездну] в Рим. 10:7 является указанием на подземный мир (шеол) и намеком на воскресение Христа и указанием на то, что Иисус Христос был в шеоле, т. е. сходил во ад<sup>16</sup>.

Гарет Л. Риз видит в стихе Рим. 10:6 противопоставление стиху Рим. 10:5 — «Моисей пишет о праведности от закона: исполнивший его человек жив будет им». Однако есть и другие мнения, что эти стихи параллельны и говорят о том, что праведность основана на верности Божьему откровению о Мессии. Священное Писание говорит о праведности через верность. Павел, цитируя Втор. 30:12–14, показывает, что Бог ожидает верности откровения. Слово «*ἄβυσσος*» употреблено Павлом в значении гробного мира или по простоте смерти. Выражения из Рим. 10:7: «кто взойдет на небо? то есть Христа свести» и «Или кто сойдет в бездну? то есть Христа из мертвых возвести» указывает на две основные стадии в деле искупления — воплощении и воскресении. Оба требуются для того, чтобы «праведность по вере» могла прийти «до нас»<sup>17</sup>.

Итак, исследователи Священного Писания трактуют Рим. 10:6–7 как провозглашение доступности спасения. Для веры не требуется героических подвигов, того, что выше человеческих сил. Вера доступна каждому. Закон сам по себе не может спасти человека. В этом отрывке есть указание на две основные стадии в деле искупления — воплощении и воскресении, которые необходимы нам, чтобы «праведность по вере» могла прийти «до нас». Смерть и воскресение Христа, открывает новые масштабы для верующих в Него (т. е. область спасения не ограничивается миром живых). Ряд толкователей пытались отождествить заповеди (закон) во Втор. 30:10–12 с Премудростью Божьей. Апостол Павел сделал еще один шаг и отождествил Премудрость со Христом. Один из исследователей предложил оригинальное толкование Рим. 10:6–7, что там выражается мнение не верующего во Иисуса Христа и ожидающего Мессию иудея, который может явиться с неба или из преисподней.

Что же касается идеи сошествия Христа во ад, она встречается только в толковании В. Н. Кузнецовой. Остальные комментаторы не акцентируют этой идеи. Вероятнее всего, они понимают слова «сойдет в бездну» либо в значении того, что Сын Божий вочеловечился, либо, что Иисус Христос умер и воскрес («Христа из мертвых возвести» Рим. 10:7). Все же современные толкователи не склонны ассоциировать идею сошествия во ад Господа Иисуса Христа с Рим. 10:6–7, указывают на другую основную мысль в данном тексте.

<sup>15</sup> См.: Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под редакцией А. П. Лопухина. В 7 т. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова. М., 2009. С. 559–560.

<sup>16</sup> См.: Кузнецова В. Н. Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комментарий. М., 2013. С. 254–256.

<sup>17</sup> См.: Риз Г. Л. Критический и эгзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». М., 2004. С. 375–378.

## 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. Библия. Современный перевод РБО. Учебное издание. М.: РБО, 2017. 2650 с.
3. Послание к римлянам. Комментарий к греческому тексту. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2005. 127 с.
4. Учебная Библия с комментариями Джона Мак-Артура. Славянское Евангелическое сообщество, 2004. 2060 с.
5. *Бальтазар Г. У. фон*. Пасхальная тайна. Богословие трех дней. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 288 с.
6. *Риз Г. Л.* Критический и эзегетический комментарий к книге апостола Павла «Послание к Римлянам». М.: Весть, 2004. 718 с.
7. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* К римлянам послание ап. Павла, Глава 10, Стих 6 / Библейский проект Экзегет. ру // URL: <https://ekzeget.ru/interpretation/rim/10/6/420/> (дата обращения 01.03.2019).
8. *Иларион (Алфеев), еп.* Христос. Победитель ада. Тема сошествия в ад в восточно-христианской традиции СПб.: Алетейя, 2005. 432 с.
9. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. II. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2005. 733 с.
10. *Роджерс-младший К. Л., Роджерс-III К. Л.* Новый лингвистический и эзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001. 988 с.
11. Комментарии к Ветхому и Новому Заветам / «The Niv Study Bible». Wauwatosa, WI: Лютеранское культурное наследие, 2007. 830 с.
12. *Кузнецова В. Н.* Письмо христианам Рима Апостола Павла. Комментарий. М.: ОПУ осн. прот. А. Менем, 2013. 368 с.
13. *Макдональд У.* Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. Билефельд: Hristliche Literatur-Verbreitung, 2000. 1152 с.
14. *Mounce R. H.* The New American Commentary: Romans. In 42 vol. Vol. XXVII. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1995. 220 p.
15. Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 3. Новый Завет. СПб.: Мирт, 2001. 751 с.
16. Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / под редакцией А. П. Лопухина. В 7 т. Т. VII: Деяния; Соборные послания; Откровения Иоанна Богослова. М.: ДАРЪ, 2009. 1296 с.

А. А. Костылев

## А. И. ИВАНОВ И КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ НОВОГО ЗАВЕТА

Алексей Иванович Иванов (1890–1976) — выдающаяся личность отечественной богословской науки советского периода. Его деятельность многогранна, помимо административной и педагогической деятельности профессор активно занимался собственно научной. Это видно уже из того, что по стечению обстоятельств Алексеем Ивановичем было написано четыре диссертации (две магистерские, две докторские<sup>1</sup>). Также помимо диссертаций он написал ряд статей на разные темы. Одной из тем, которая его заботила, была текстология Нового Завета.

Прежде чем говорить о специфике исследований Иванова по новозаветной текстологии следует сказать, что представляет собой предмет текстология Нового Завета. Новозаветная текстология (история текста) изучает «особенности передачи новозаветного текста на протяжении двухтысячелетней истории Церкви, включая допечатный период, когда текст имел хождение в виде рукописей»<sup>2</sup>. Также помимо истории текста текстологами предпринимались попытки реконструировать протограф с предоставлением критического аппарата разночтений. В текстологии подобного рода работа предполагает создание критического текста.

В своем диссертационном исследовании профессор делит на три этапа поиски первоначального текста:

1. Критические издания 1500–1700 гг.
2. Критические издания 1700–1830 гг.
3. Критические издания от 1830 г. до нач. XX века.

Каждый из указанных периодов характеризуется определенными особенностями. В частности, первый период характерен тем, что в основу реконструированного текста ставились минускульные рукописи.

Особенностью второго периода была смена методологии, т. е. в основе реконструированного текста ряд исследователей начали ставить унциальные рукописи. А. И. Иванов говорит об этом периоде, что «время с 1700 по 1839 г. было временем борьбы между двумя течениями в текстуальной критике: между сторонниками «Textus receptus» (TR) и почитателями древних рукописных свидетельств унциалов»<sup>3</sup>.

Антон Андреевич Костылев — СПбДА, аспирантура.

<sup>1</sup> Первая магистерская диссертация была написана на тему «Патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис и его время», указанная диссертация не была защищена в силу того, что научный руководитель И. И. Соколов увез ее с собой на юг и впоследствии работа была утеряна. В начале 1941 г. А. И. Иванов подготовил докторскую диссертацию на тему «Северо-восточный Кавказ до и после завоевания Россией», защита также не состоялась из-за начавшейся Великой Отечественной войны. С течением времени в 1956 г. отечественный ученый защитил магистерскую диссертацию на тему «Критические издания греческого Нового Завета и общепринятый православной Церковью текст» и наконец, 27 октября 1960 г. исследователем была защищена докторская диссертация на тему «История Византийской Церкви». Подробнее см.: Карпук Д. А. Педагогическая и научно-исследовательская деятельность профессора А. И. Иванова в Ленинградской Духовной Академии и Семинарии // Христианское чтение. СПб., 2016. № 5. С. 223–244.

<sup>2</sup> Юревич Д., *прот.*, Введение в Новый Завет. СПб., 2016. С. 10.

<sup>3</sup> Иванов А. И. Критическое издание греческого Нового Завета и общепринятый православной Церковью текст: дис... магистра богословия. Загорск, 1952. С. 124.

Третий период характеризуется окончательным преобладанием методологии «унциалфилов», т. е. тех исследователей, которые в основу реконструкции ставят унциальные рукописи. Первым ярким представителем указанного периода является Карл Лахман (1791–1851). Он представил в реконструкции текст конца IV в., опираясь исключительно на унциальные рукописи и полностью отказавшись от TR. Конец XIX в. ознаменовался появлением критического издания Весткотта и Хорта. По существу их текст представляет собой текст двух манускриптов, Синайского и Ватиканского кодексов.

Указанные исследователи в своих реконструкциях опираются только на древние тексты, но несмотря на это были попытки смены методологии, в данном случае речь идет о Германе Ф. фон Зодене (1852–1914). Последний в реконструкции текста Нового Завета в основу положил свидетельства большинства, т. е. предпочтение отдавалось тому чтению, которое используется в большинстве используемых рукописей. Помимо этого им использовались, помимо унциальных рукописей, и минускульные, таким образом в каком-то смысле произошло примирение двух направлений в текстологии.

Далее следует сказать о другом исследователе новозаветного текста — это Эберхард Нестле, его издание основано на трех авторитетных критических изданиях: Хорта-Весткотта (1881), Тишендорфа (1867–1869) и Веймэса (1886). Естественным образом указанное издание придерживалось унциальных позиций. Следует также упомянуть, что при 21 издании, вышедшем в 1952, помощь оказывал Курт Аланд (1915–1994), «который в те годы был сотрудником богословского факультета в Галле, единственного на территории ГДР, а в 1959 г. стал основателем кафедры библеистики в университете Мюнстера»<sup>4</sup>.

Обозрев вкратце три периода текстологических исследований, следует непосредственно перейти к оценке критических изданий. Первой критической особенностью реконструированных текстов был, по мысли А. И. Иванова, ярко выраженный субъективизм. Профессор приводит пример конец Апокалипсиса:

- 1) μετὰ πάντων ὁμῶν — латинские рукописи перевода Иеронима и множество греческих минускулов;
- 2) μετὰ πάντων ὁμῶν — поздние латинские переводы;
- 3) μετὰ πάντων τῶν ἀγίων — большинство древних византийских манускриптов и сирийские переводы;
- 4) μετὰ πάντων — Александрийский кодекс и древние списки вульгаты;
- 5) μετὰ τῶν ἀγίων — Синайский кодекс и ряд минускулов;<sup>5</sup>

При всем разнообразии вариантов чтений возникает вполне естественный вопрос, какой из них аутентичен. При ответе на поставленный вопрос возникают противоречия: «Эразм принял первую форму, <...> фон Зоден — третью, Лахман и Нестле — четвертую, Весткотт и Хорт — пятую, а Тишендорф и Вейсс колебались между четвертой и пятой формой»<sup>6</sup>. В результате можно наглядно видеть субъективизм исследователей. Указывая на этот недостаток, отечественный исследователь акцентирует внимание на церковный текст (традиционный), который является устойчивым.

Также трудностью при реконструкции текста является то, что он не целен, т. е. эклектичен, потому как состоит из множества рукописей. Также А. И. Иванов указывает на тот момент 27 отдельных писаний, собранных в 5 групп, каждая из которых имеет свою историю. Помимо этого, порядок книг разнится, так например Евангелия могут представлять следующую последовательность:

<sup>4</sup> Алексеев А. А. Текстология Нового Завета и издание Нестле –Аланда, СПб., 2012. С. 78.

<sup>5</sup> Пример из: Иванов А. И. Критическое издание греческого Нового Завета и общепринятый православную Церковью текст... С. 164–165.

<sup>6</sup> Иванов А. И. Критическое издание греческого Нового Завета и общепринятый православную Церковью текст... С. 165.

1. Мф., Мк., Лк., Ин. — почти все греческие манускрипты, Мураториев канон, Ориген, Евсевий, Григорий Назианзин, Лаодикийский собор, Карфагенский и др.
2. Мф., Ин., Лк., Мк. — в греко-латинском кодексе D, готский перевод, древне-латинские переводы;
3. Мф., Ин., Мк., Лк. — Послание Варнавы, Пастырь Ермы
4. Ин., Мф., Лк., Мк. — Тертулиан и некоторые латинские рукописи.<sup>7</sup>

С течением времени накопилось много текстуального материала, так что число разночтений в XIX веке насчитывалось до 50000 вариантов. В связи с этим была предпринята классификация рукописей по типам с точки зрения их родства. Среди выделяемых Ивановым примеров классификаций положительно оценивается только классификация Германа фон Зодена, которая была отвергнута научным сообществом. Также не оправдала себя идея приоритета древних унциальных рукописей, потому что, во-первых, унциалов известно науке не много, во-вторых, среди древних рукописей также не наблюдается согласия. Поэтому, по мысли профессора, ученые произвольно решали, какому из унциалов отдавать предпочтение. В результате ученым не удалось устранить обилие вариантов чтения и свести текст к первоначальному единству. Поэтому появился пространный критический аппарат, в который вошли спорные чтения и в том числе чтения из TR, который близок к традиционному тексту.

Резюмируя все выше сказанное, следует сказать, что профессор А. И. Иванов достаточно конструктивно критикует реконструкции Нового Завета, указывая в первую очередь на субъективизм избираемых чтений, что приводит к появлению новых научных проблем. Во-первых, полученный текст представляет собой не цельный материал, а реконструкцию. Во-вторых, унциалы, которые приняты за основу реконструкции, не являют собой единства чтений.

## Источники и литература

1. *Алексеев А. А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле–Аланда, СПб., 2012. 182 с.
2. *Иванов А. И.* Критическое издание греческого Нового Завета и общепринятый православную Церковью текст: дис... магистра богословия. Загорск, 1952. 342 с.
3. *Карпук Д. А.* Педагогическая и научно-исследовательская деятельность профессора А. И. Иванова в Ленинградской Духовной Академии и Семинарии // Христианское чтение. СПб., 2016. № 5. С 223–244.
4. *Юревич Д., прот.,* Введение в Новый Завет. СПб.: СПбДА, 2016. 196 с.

---

<sup>7</sup> Пример из: *Иванов А. И.* Критическое издание греческого Нового Завета и общепринятый православную Церковью текст... С. 167.

Г. П. Мичуров

**РАСКОЛ 484–519 ГГ. МЕЖДУ ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ  
В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О РАЗДЕЛЕНИИ ЦЕРКВЕЙ**

В наше время христианская церковь разделена на католическую и православную. С момента появления первых христианских общин до этого разделения прошел большой промежуток времени, насыщенный множеством событий, касавшихся внутренних церковных взаимоотношений. Причины разделения Запада и Востока до сих пор остаются важной темой для изучения. Одним из ключевых моментов в истории разделения Церквей является рубеж V–VI веков, когда произошло падение Западной Римской империи (476 г.). Отправным пунктом можно считать разделение империи в 395 году, именно тогда пути двух частей одной Римской империи расходятся<sup>1</sup>. У Востока остался император и политическая власть, а у Запада — папский авторитет.

Если проанализировать историю Западной и Восточной частей Римской империи в IV–V вв., то можно отметить, что именно на Востоке возникло множество ересей, смут и расколов. На Западе не было такого разнообразия ересей, и христиане различных восточных Церквей начали уже в начале IV в. обращаться к Римскому папе с апелляциями. Поэтому Римская кафедра, весьма почитаемая и до данного времени, невольно стала возвышаться и по этой причине. Папа воспринимался не как технический посредник, а как авторитет, возвышающийся над разномыслящими. Когда какие-либо защитники Православия на Востоке подвергались гонению и бежали в Рим, то здесь они находили приют и защиту, и Римская Церковь издавна рассматривалась как защитница Православия на Востоке. В данной связи можно вспомнить православного епископа Александрийского Св. Афанасия Великого, которого защищал папа Юлий I (337–352) и его преемники на Римской кафедре, а также защиту православных папой Львом Великим (440–461) в их противостоянии с монофизитами. Весьма показательна в данной связи история тридцатипятилетнего раскола, начавшегося в 484 г. между Западом и Востоком из-за униатской политики императора Зинона (474–491). Очень важно определить причины этого раскола, чтобы понять дальнейшую историю взаимоотношений Востока и Запада.

По мнению протоиерея Иоанна Мейendorфа<sup>2</sup>, одной из причин разделения послужил IV Вселенский Собор. Он в значительной степени повлиял на взаимоотношения Востока и Запада и его влияние на последующий V Вселенский Собор достаточно велико. Халкидонский Вселенский собор открыл новую эпоху в истории восточной христианской мысли, но он же стал и причиной раскола. Его появление вызвало в народных массах в значительной части провинций Восточной Римской империи огромный протест. Весь период от этого собора до V Вселенского собора народ и духовенство в церкви размышляли о признании постановлений собора в Халкидоне. Одни до смерти стояли на том, чтоб его не признавать, другие — наоборот. Для примирения враждующих издается императорский указ, «Энотикон», который имел цель объединить разномыслящие стороны. Однако благой по замыслу документ привел к так называемой Акакианской схизме. «Энотикон» признавал лишь решение Вселенских соборов в Эфесе (431 г.), Константинополе (381 г.) и Никее (325 г.), что косвенно осуждало Халкидон.

Григорий Павлович Мичуров — Смоленская Православная Духовная Семинария, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. М., 2016. С. 146.

<sup>2</sup> Мейendorф И., *прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 6.



Вторая причина разделения — относительно лояльная политика восточных иерархов по отношению к монофизитам. Император Зенон и архиепископ Акакий Константинопольский (472–489) понимали силу антихалкидонской (монофизитской) реакции в Египте, Сирии и в Палестине. Поэтому они во имя государственного и церковного единства вступили на путь компромисса и замалчивания постановлений Халкидона. Император и архиепископ Акакий увидели, что для достижения религиозного мира нужно пойти на уступки, что означало разрыв с Римом, и они были готовы сделать этот шаг, тем более что именно в 476 году вечный город пал под ударами готов и Западная Римская империя вообще прекратила свое существование. Готы же по преимуществу являлись арианами, так что дальнейшая судьба Рима и его епископской кафедры казалась очень неопределенной. В этой связи достаточно легко можно было пожертвовать добрыми отношениями с Римом.

Тем не менее, папа Феликс III (483–492) не замедлил с реакцией на эти события. Он послал в Константинополь своих легатов, двух епископов и юриста с письмом к императору и архиепископу Акакию. Но как только они прибыли в столицу, их сразу взяли под стражу, отобрали письмо и заставили сослужить Акакию. Те согласились, и в их присутствии в диптихи было внесено имя александрийского архиепископа монофизита Петра Монга, что означало, что римская церковь публично признавала положение, созданное «Энотиконом». Однако когда легаты вернулись обратно, папа был осведомлен о происшедшем и поспешил с ответом. Римский собор из 77 епископов низложил легатов и отлучил их, а также низложил архиепископа Акакия. Его обвинили в том, что он позволил решать судьбу Халкидонского собора светской властью, не известив папу, который был одним из создателей этого собора, а также в том, что не откликнулся на запросы папы и злоупотребил его доверчивостью. Папа написал ему так: «Ты лишен священства, отлучен от кафолического общения и от числа верных. Ты не имеешь больше права ни на имя иерарха, ни на священные действия. Таково осуждение, которое налагается на тебя судом Духа Святого и властью апостольской, носителями каковой мы являемся»<sup>3</sup>.

В ответ архиепископ Акакий вычеркнул имя папы из диптихов, и с этого момента начался 35-летний раскол, завершившийся при императоре Юстине I (519–527). Показательно, что в эпоху раскола папа Геласий (492–496) утвердил учение о том, что папа Римский как глава Церкви может по своему усмотрению назначать и смещать епископов, отменять их решения. Папа отстаивал первенство епископа Рима, а также превосходство Александрийской и Антиохийской кафедр перед Константинопольской. В сочинениях и письмах папы Геласия представлены аргументы в пользу примата Рима. В 494 г. на Соборе 70 епископов в Риме Геласий первым среди Римских пап был назван «наместником Христа» (*vicarius Christi*). Его учение впоследствии было активно использовано сторонниками папства во время борьбы за инвеституру.

Некоторые исследователи, размышляя о роли Рима и Константинополя в создании раскола, видят его главную причину в формирующемся учении о примате римского епископа в христианской Церкви.

В частности, М. В. Грацианский, анализируя идеологические основания исключительной позиции папства во Вселенской Церкви, видит их проявление во время конфликта между папством и Константинопольской Церковью в конце V в. Он считает, что взгляд на особую роль апостола Петра как якобы первого епископа Римского нашел свое приложение в качестве краеугольного камня аргументации, разработанной папой Феликсом III (483–492) для оправдания своих политических действий, которые, в свою очередь, привели к неканоническому осуждению архиепископа Акакия (472–489) и началу длительного раскола между Римом и Востоком. Эта аргументация или, скорее, экклезиологический концепт, называемый некоторыми исследователями «петровский дискурс», одновременно представлял собой несущую конструкцию

<sup>3</sup> Карташев А. В. Вселенские Соборы. Минск, 2008. С. 231.

папской идеологии и служил в качестве исходной мотивации для конкретных действий пап на церковно-политическом поприще<sup>4</sup>.

В статье делается акцент на деятельности Феликса III, папы Римского и на роль апостола Петра как основателя не просто Римской кафедры, а основателя Римской Церкви. М. В. Грацианский, анализируя данное событие и положение Феликса III, приводит аргументы и факты в пользу того, что папа считал себя «живым воплощением апостола Петра» и «общение с папой есть общение с Петром, а следовательно, подразумевается — и со Христом, отказ же от общения есть разрыв с Петром и, как следствие, — со Христом»<sup>5</sup>. Прибегая к такой аргументации, Феликс III осуждает архиеп. Акакия и приводит церковь к 35-летнему расколу. М. В. Грацианский считает, что уже в тот период появляется достаточно четкое мнение римского папы о своем главенстве над другими церквями и личной непогрешимости.

Другое исследование обращает внимание на политическую составляющую раскола. В статье В. Г. Изосина подчеркиваются политические причины раскола<sup>6</sup>. В начале сентября 476 г., низложив традиционно считающегося последним западного римского императора Ромула Августула, состоявший на римской военной службе варвар готского или гуннского происхождения Одоакр (433–493) обрёл фактическую власть над Италией, несмотря на наличие изгнанного из Италии отцом Ромула Орестом предпоследнего западного императора Юлия Непота, удержавшего за собой Далмацию. После возвращения Зенона в Константинополь римский сенат обратился к нему с предложением оставить одного августа и поручить Одоакру управление Италийским диоцезом, возведя его в достоинство патриция. Фактически между Зеноном и Одоакром было достигнуто соглашение, по которому власть Одоакра распространялась лишь на территорию Италийского диоцеза, не включавшего Далмацию. В 480 г. Непот был убит своими приближёнными комитом Овидой и Виатором. Оставляя за скобками вопрос о причастности к этому убийству Одоакра, нельзя не отметить реакции правителя Италии на это событие: летом 482 г. во главе своей армии он вторгся в Далмацию, разгромил убийц Непота и присоединил территорию этой провинции к своим владениям. И хотя свою карательную экспедицию Одоакр предпринял от имени восточного императора, есть все основания предполагать крайнее недовольство Зенона захватом Далмации. Более того, после смерти номинального западного императора и захвата Далмации Одоакр впервые стал назначать консулов, присвоив тем самым прерогативу высшей власти. В результате период мирного сосуществования между Восточной империей и правителем Италии сменился этапом скрытой конфронтации, а затем и «гибридной» войны<sup>7</sup>.

Вскоре после этого восточный военачальник Илла открыто выступил против Зенона, однако в сентябре 484 г. армия Илла и Леонтия была разбита правительственными войсками под командованием Иоанна Скифа. Анализируя это восстание, В. Г. Изосин обращает внимание на то, что папа Феликс отлучил архиеп. Акакия 28 июля 484 г., то есть всего через девять дней после провозглашения Леонтия императором. Он также приводит факты, подчеркивающие избрание папы Феликса III при содействии Одоакра, а также помощь папы в улаживании конфликта между Зеноном и Одоакром. Исследователь предполагает тайное участие Одоакра в восстании против восточного императора, объясняя его желанием организовать смуту в Восточной Римской империи, чтобы, таким образом, ее ослабить.

В. Г. Изосин предполагает существование у Илла и Одоакра совместного и согласованного плана, направленного на дискредитацию одного из ближайших сторонников Зенона — архиеп. Акакия, в котором Одоакру отводилась роль тем или иным образом побудить римского епископа предпринять соответствующие действия в рамках

<sup>4</sup> Грацианский М. В. Апостол Петр и «Акакианская схизма» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 9–19.

<sup>5</sup> Грацианский М. В. Апостол Петр и «Акакианская схизма». С. 3

<sup>6</sup> Изосин В. Г. Одоакр и «акакианская» схизма // История Древнего Рима. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1527854735> (дата обращения 10.03.2019).

<sup>7</sup> Изосин В. Г. Одоакр и «акакианская» схизма.

канонического права. Это в результате привело к первому продолжительному расколу между Западной и Восточной христианскими церквями, действительная первопричина которого тем самым обнаруживается лежащей в политической плоскости, и лишь неудача заговорщиков привела к действительному переходу этого раскола в плоскость каноническую и догматическую.

Раскол удалось преодолеть лишь при восточном императоре Юстине I (518–527), начавшем вести политику воссоединения двух церквей. В то время христианский мир ещё не мог принять раскол в Кафолической церкви, а это разделение воспринималось именно так. Авторитет Рима был огромен, а видимое прекращение общения с ним воспринималось очень болезненно.

В 518 году в Константинополе состоялся собор, после которого произошли перемены. С этого момента начался, как пишет А. М. Величко, настоящий ренессанс Православия. Все, кто ещё недавно были гонимы, вышли из своих убежищ и получили прощение, а их гонители-монофизиты стали притесняемы. Для восстановления общения было отправлено папе царское и патриаршие послание, в котором сообщалось о восстановлении имени понтифика в диптихах и о прекращении раскола.

Обе церкви нашли точки соприкосновения и начали двигаться по направлению к единству, но сам процесс проходил не так гладко, как может показаться. Помимо анафематствования Евтихия и Нестория папа требовал, чтобы осудили ещё и целый ряд восточных патриархов: Диоскора, Тимофея Элура, Петра Монга и Петра Кнафея, архиеп. Акакия, Македония и Евфимия, а также большое количество епископов, которые служили во времена господства «Энотикона». Кроме этого, папа хотел, чтобы подписи под актом поставили все восточные епископы, что вызвало некоторый ропот и потребовало времени для убеждения всех сомневающихся. Благодаря влиянию императора этого удалось достичь. После отъезда папских легатов Юстин пытался уговорить папу снять анафемы с восточных патриархов, кроме архиеп. Акакия, но папа Гормизда твердо стоял на своем. Получилось так, что восток анафематствовал своих патриархов, а в агиографии архиеп. Акакий уже назывался «блаженным» и не назывался еретиком. Это имело свои последствия. Во многих епархиях акт не подписывался, а сам восток считал православными тех, кто принимал «Энотикон» с халкидонскими поправками и не отвергал его.

Подписание акта проходило на востоке с задержкой и трудно, но наконец, он был подписан. Однако западные епископы требовали еще исключить из поминовения имена императоров Зенона и Анастасия. Это было, как пишет А. М. Величко, сверхъестественное событие, так как до сих пор папы отказывали многим епископам в общении, но не считали императоров, при которых действовали данные церковные иерархи, еретиками<sup>8</sup>. Но Рим стоял на своем, он пытался улучшить свою победу и закрепить свое положение. Императоры Юстин и Юстиниан пошли на это требование, наверно потому, что у них была своя политика в отношении Римской Церкви, и они не хотели от неё отказываться из-за несущественной, с их политической точки зрения, формальности. И в 519 году 27 марта, в день Святой Пасхи, в храме св. Софии представителями Востока и Запада была совершена общая служба.

Подводя итог обзору взаимоотношений двух церквей в период правления Юстина, можно сказать, что оно ознаменовалось прекращением церковного раскола. Цена этого для Востока была достаточно велика: сделано много уступок ради этого примирения, и даже таких, на которые было очень пойти достаточно сложно. Участие императорской власти дало сильную помощь в преодолении этого раскола, так как император нуждался в авторитете Римской церкви и её поддержке. Принятые меры были обдуманы и взвешены императорами Юстином и Юстинианом. Раскол 484–518 гг. был преодолен только благодаря определенным уступкам одной из сторон. Можно предположить, что в наше время, при искреннем желании стремления к единству, мир церковный может быть достигнут, но только путем определенных уступок.

<sup>8</sup> Величко А. М. История Византийских императоров. В 5 томах. Т. 1. «Византолог» Историко-правовые исследования Алексея Величко. URL: <http://vizantolog.ru/?p=144> (дата обращения 10.03.2019). С. 11.

## Источники и литература

1. *Величко А. М.* История Византийских императоров. В 5 томах. Т. 1. «Византолог» Историко-правовые исследования Алексея Величко. URL: <http://vizantolog.ru/?p=144> (дата обращения 10.03.2019).
2. *Грацианский М. В.* Апостол Петр и «Акакианская схизма» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 9–19.
3. *Изосин В. Г.* Одоакр и «акакианская» схизма // История Древнего Рима. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1527854735> (дата обращения 10.03.2019).
4. *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, Харвест, 2008. 410 с.
5. *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. 318 с.
6. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М.: Омофор, 2016. 416 с.

О. О. Брехов

## ФРИДРИХ II ГОГЕНШТАУФЕН: КРЕСТОНОСЕЦ БЕЗ КРЕСТА

Как известно, император Священной Римской империи Фридрих II возглавил VI крестовый поход, который, в отличие от предыдущих, увенчался успехом, и Фридрих II смог занять Иерусалим. Данная работа является попыткой взглянуть на 6-ой крестовый поход как на реализацию личных амбиций Фридриха II и его желание расширить свои владения, нежели как на традиционное участие в крестовом походе.

Стоит начать с того, что между Фридрихом II Гогенштауфеном и Оттоном IV Брауншвейгским шло открытое противостояние с 1211 г. за корону Германии. Папа Иннокентий III, ранее поддерживавший Оттона IV, отлучил его от Церкви за нарушение обещаний и теперь пытался всячески поддерживать юного Фридриха II<sup>1</sup>. Борьба эта закончилась в 1214 г. Фридрих II в союзе с французским королем Филиппом II Августом одержал победу над Оттоном VI и Иоанном Безземельным в битве при Бувине. Спустя год, 25 июля 1215 г., Фридрих II был официально коронован королем Германии в Ахене<sup>2</sup>. В этот день Фридрих II принял обет возглавить крестовый поход, что не могло не вызвать одобрения со стороны папы<sup>3</sup>. Это было его первое обещание участия в крестовом походе.

В ноябре 1220 г. папа Гонорий III короновал Фридриха II короной императора Священной Римской Империи<sup>4</sup>. Фридрих II во время своей коронации повторил обещание отправиться в крестовый поход и сразу же отправил несколько кораблей в Египет, чтобы хоть как-то выразить свое равнодушие к делу отвоевания Святой Земли. Сам император собирался отправиться в Египет в августе 1221 г.<sup>5</sup> В это время шел Пятый крестовый поход, который не увенчался успехом. Он начался в 1217 г. и закончился в 1221 г. По итогам похода был заключен восьмилетний мирный договор между крестоносцами и Аль-Камилем, согласно которому крестоносцы обязывались оставить Дамиетту, а мусульмане возвращали христианам Животворящий Крест и позволили им безопасно вернуться на родину<sup>6</sup>. Гонорий III, который сменил на папском престоле Иннокентия III, укорял Фридриха II, который не принял участие в крестовом походе, и говорил, что поход провалился именно из-за него, пригрозив Фридриху отлучением<sup>7</sup>.

Фридрих II не терял времени и, давая волю своим амбициям, всячески укреплял свою власть. В 1224 г. вышел в свет указ, согласно которому еретиков должно было сажать на кол. Интересно, что еретиками считались даже те, кто протестовал и бунтовал против Фридриха II как императора Священной Римской империи<sup>8</sup>. Стоит

Олег Олегович Брехов — СПбДА, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Джованни Виллани. Новая хроника или история Флоренции. URL: [http://yakov.works/acts/14/2/villani\\_08.htm](http://yakov.works/acts/14/2/villani_08.htm) (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>2</sup> Глогер Б. Император, Бог и дьявол. Фридрих II Гогенштауфен в истории и легенде. СПб., 2003. С. 68.

<sup>3</sup> Рикардо из Сан — Джермано. Хроника. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo\\_St\\_Germano/frameset1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo_St_Germano/frameset1.htm) (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>4</sup> Джованни Виллани. Новая хроника или история Флоренции.

<sup>5</sup> Глогер Б. Император, Бог и дьявол. Фридрих II Гогенштауфен в истории и легенде. С. 80.

<sup>6</sup> Успенский Ф. И. История Крестовых походов. URL: [https://azbyka.ru/otchnik/Fedor\\_Uspenskij/istorija-krestovyh-pohodov/5](https://azbyka.ru/otchnik/Fedor_Uspenskij/istorija-krestovyh-pohodov/5) (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>7</sup> Вис Э. Фридрих II Гогенштауфен. URL: [https://royallib.com/read/vist\\_ernst/fridrih\\_II\\_gogenshtaufen.html#0](https://royallib.com/read/vist_ernst/fridrih_II_gogenshtaufen.html#0) (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>8</sup> Kantorowicz E. *Frederick the Second, 1194–1250*, 1957, p. 270.

отметить, что у Фридриха II действительно ранее не было возможности отправиться в крестовый поход, так как его родина, остров Сицилия, с одной стороны погрязла в анархии, а с другой испытывала постоянные набеги, которые совершали мусульмане, жившие на западе Сицилии.

Второй брак Фридриха II олицетворяет его мотивы, желания и стремления стать королем Иерусалима. После смерти первой жены (Констанции Арагонской) в 1222 г. Гонорий III предложил Фридриху II брак с одиннадцатилетней дочерью Иерусалимского короля Иоанна де Бриенна Иолантой<sup>9</sup>. Этот брак был выгоден всем, тем более овдовевшему Фридриху II, и он согласился. Стоит отметить, что первый брак Фридриха был заключен исключительно из политических соображений (Констанция была старше Фридриха почти на 15 лет). Гонорий III рассчитывал, что право на Иерусалимскую корону заинтригует Фридриха II, и был прав. Многих удивляло, что император, ранее не особо стремившийся выдвинуться в поход, заботился об организации похода больше, чем сам папа Гонорий<sup>10</sup>. Фридрих должен был отправиться в поход в 1225 г., но не смог этого сделать по ряду причин, и попросил у папы Гонория отсрочку. С великим огорчением папа дал императору отсрочку на два года<sup>11</sup>.

В ноябре 1225 г. состоялось долгожданное венчание императора Фридриха II и Иоланты. Фридрих сразу же объявил себя королем Иерусалима, а его тесть, Иоанн де Бриенн, был лишен королевского титула<sup>12</sup>. Бывший король Иерусалима обратился за помощью к римскому понтифику, но тот не смог ничем ему помочь.

К несчастью Фридриха Гонорий III умер 18 марта 1227 г., на его место был избран Григорий IX, который был настроен на организацию нового крестового похода очень серьезно. Григорий IX в своей энциклике предупредил Фридриха об отлучении, в случае очередного невыполнения своего обещания. Этот год стал переломным в отношениях императора и папы. Лето 1227 г. выдалось очень жарким. Посадка на суда была назначена в Бриндизи. В самом городе и его окрестностях сосредоточилось множество народа. В связи с недостатком провизии, многие люди стали заболеть, в частности, лихорадкой, а летняя жара только усугубляла положение, и крестоносцы начали умирать тысячами<sup>13</sup>. Болезнь не пощадила и самого императора. Отец Фридриха II, Генрих VI, скончался как раз от лихорадки, сразу же после отъезда в крестовый поход<sup>14</sup>. Возможно, помня пример отца, Фридрих II не стал продолжать поход. Он сказал, что не может рисковать своей жизнью и решил отложить поход до выздоровления и более благоприятного момента<sup>15</sup>. Некоторые авторы ставят под сомнение болезнь Фридриха, но их позицию можно объяснить пропагандой<sup>16</sup>. Григорий IX был в ярости. Не обращая внимания на послы и обстоятельства, 29 сентября 1227 г. он отлучил императора от Церкви. Это ставило под сомнение дальнейшее участие императора в крестовом походе.

В апреле 1228 г. при родах умерла жена императора Иоланта<sup>17</sup>. Она родила императору сына Конрада. Фридрих считался узурпатором Иерусалимского престола, поэтому он не имел права владеть короной Иерусалима. После рождения сына Фридрих II мог быть лишь регентом при несовершеннолетнем ребенке, но это его не останавливало<sup>18</sup>.

<sup>9</sup> Егер О. Всемирная история. Средние века. В 4 т. Т. 2. От начала крестовых походов до Рудольфа Габсбурга (1096–1273). URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Eger2/12.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Eger2/12.php) (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>10</sup> Мишо Ж.-Ф. История Крестовых походов. URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-history/96940-69-zhozef-fransua-misho-istoriya-krestovyh-pohodov.html#book> (дата обращения 10.03.2019 г.).

<sup>11</sup> Глогер Б. Император, Бог и дьявол. Фридрих II Гогенштауфен в истории и легенде. С. 88.

<sup>12</sup> Мишо Ж.-Ф. История Крестовых походов.

<sup>13</sup> Успенский Ф. И. История Крестовых походов.

<sup>14</sup> Егер О. Всемирная история. Средние века. Т. 2.

<sup>15</sup> Roger of Wendover. *Flowers of History*. London, 1849. P. 492–493.

<sup>16</sup> Kantorowicz E. *Frederick the Second*, 1194–1250, p. 169–170.

<sup>17</sup> Успенский Ф. И. История Крестовых походов.

<sup>18</sup> Abulafia D. *Frederick II. A Medieval Emperor*. Oxford University Press, 1988, p. 172.

Некоторые обвиняли Фридриха в убийстве жены. Иоанн де Бриен с этих пор стал заклятым врагом Фридриха и присягнул на службу папе Григорию IX. После отлучения между императором и папой началась самая настоящая война. Папа освободил всех подданных Фридриха от клятвы, а в ответ на это Фридрих изгнал тамплиеров и госпитальеров из Неаполитанского королевства и разграбил храмы<sup>19</sup>.

Стоит упомянуть, что с 1226 г. Фридрих II вел тайные переговоры с Аль-Камилем, о которых никто не знал<sup>20</sup>. Аль-Камиль тогда враждовал с правителем Сирии и ему было необходимо обезопасить себя от нападения крестоносцев. В июне 1228 г. Фридрих II собрал армию из 40 кораблей и отправился в Святую Землю. Григорий IX отправил к Фридриху II послов, которых император проигнорировал. Папа незамедлительно повторно отлучил императора и заявил, что Фридрих II не крестоносец, а служитель Магомета и пират, который идет на Восток не воевать с мусульманами, но для того, чтобы заполучить королевство в Святой Земле<sup>21</sup>.

В сентябре 1228 г. Фридрих прибыл в Акру, и с Аль-Камилем начались переговоры, которые закончились в феврале 1229 г. По договору Аль-Камиль отдавал Фридриху II Иерусалим и другие города в обмен на то, что Фридрих не будет восстанавливать стены города и между христианами и мусульманами будет заключен десятилетний мир. Во время нахождения Фридриха II в Святой Земле его предали тамплиеры, которые не знали о тайных переговорах императора с султаном. Когда Фридрих II пошел купаться в Иордан, тамплиеры сказали подданным Аль-Камиля, что это удобный момент для того, чтобы схватить императора<sup>22</sup>.

Фридрих II сам возложил на себя иерусалимскую корону. Духовенство в коронации не принимало участие, так как Фридрих II был отлучен от Церкви и считался врагом римского понтифика. По приказу Григория IX на Иерусалим был наложен интердикт<sup>23</sup>. Многие крестоносцы не поддерживали Фридриха II, так как считали его предателем дела крестоносцев и со временем император покинул Иерусалим.

Можно сказать, что у похода были положительные стороны: это был первый успешный поход, начиная со времен Первого крестового похода (1096–1099 гг.), его смог осуществить всего один европейский монарх, также стоит отметить и то, что поход не пролил ничьей крови и закончился мирным договором. Но по ряду причин императора Фридриха II некорректно называть крестоносцем и сам поход тяжело назвать крестовым. Главным аргументом в пользу данной мысли служит то обстоятельство, что Фридрих II отправился в поход, невзирая на то, что был отлучен от Церкви, что без сомнения ставит под удар саму идею крестового похода. Для начала ему стоило примириться с Церковью в лице римского понтифика, но вместо этого он начал вражду с некоторыми рыцарскими орденами. Фридрих смог примириться с мусульманами, но не с христианами, что тоже не вызывало одобрения крестоносцев. Таким образом, напрашивается вывод, что в основе похода лежала не идея освобождения Иерусалима от мусульман, а личные амбиции императора по увеличению своего влияния не только в Священной Римской империи, но и за ее пределами, а также, возможно, поход был попыткой укрепить власть монарха в Европе и возвысить ее над папской властью.

---

<sup>19</sup> Мишо Ж-Ф. История Крестовых походов.

<sup>20</sup> Madden Th. F. *The New Concise History of the Crusades*, 2005, p. 158.

<sup>21</sup> Заборов М. А. Папство и крестовые походы. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=244001&p=49> (дата обращения 13.02.2019 г.).

<sup>22</sup> Мишо Ж-Ф. История Крестовых походов.

<sup>23</sup> Заборов М. А. Папство и крестовые походы.

## Источники и литература

1. Глогер Б. Император, Бог и дьявол. Фридрих II Гогенштауфен в истории и легенде / Пер. с нем. А. Беленькой. СПб.: Евразия, 2003. 288 с.
2. Джованни Виллани Новая хроника или история Флоренции. URL: [http://yakov.works/acts/14/2/villani\\_08.htm](http://yakov.works/acts/14/2/villani_08.htm) (дата обращения 10.03.2019 г.)
3. Егер О. Всемирная история. Средние века. В 4 т. Т. 2. От начала крестовых походов до Рудольфа Габсбурга (1096–1273). URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Eger2/12.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Eger2/12.php) (дата обращения 12.03.2019 г.)
4. Заборов М. А. Папство и крестовые походы. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=244001&p=49> (дата обращения 10.03.2019 г.)
5. Мишо Ж.-Ф. История Крестовых походов. URL: <https://libking.ru/books/sci-/sci-history/96940-69-zhozef-fransua-misho-istoriya-krestovyh-pohodov.html#book> (дата обращения 10.03.2019 г.)
6. Рикардо из Сан-Джермано. Хроника. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo\\_St\\_Germano/frametext1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo_St_Germano/frametext1.htm) (дата обращения 10.03.2019 г.)
7. Успенский Ф. И. История Крестовых походов. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Fedor\\_Uspenskij/istorija-krestovyh-pohodov/5](https://azbyka.ru/otechnik/Fedor_Uspenskij/istorija-krestovyh-pohodov/5) (дата обращения 10.03.2019 г.)
8. Вис Э. Фридрих II Гогенштауфен. URL: [https://royallib.com/read/vist\\_ernst/fridrih\\_II\\_gogenshtaufen.html#0](https://royallib.com/read/vist_ernst/fridrih_II_gogenshtaufen.html#0) (дата обращения 10.03.2019 г.)
9. Abulafia D. *Frederick II. A Medieval Emperor*. Oxford University Press, 1988. 466 p.
10. Kantorowicz E. *Frederick the Second, 1194–1250*. F. Ungar Pub. Co., 1957. 724 p.
11. Madden Th. F. *The New Concise History of the Crusades*. Rowman & Littlefield. 2005. 284 p.
12. Wendover R. *Flowers of History*. London, 1849. 628 p.



К. И. Козлова

## РОЛЬ ПОЛОЦКИХ ЕПИСКОПОВ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ПОЛОЦКА В X — НАЧ. XVI ВВ.

Одной из самых древних епархий на Руси считается Полоцкая епархия. Большинство исследователей склоняются к мысли, что она была основана еще при жизни великого князя Владимира, примерно в 992 г.

Первое летописное упоминание о полоцком епископе относится к 1105 г. Ипатьевская летопись сообщает: «В том же лете (6613 г. или 1105 г.) постави (митрополит) Мину Полотьске, месяца декабря, в 13-ый день»<sup>1</sup>. Он происходил из монахов Киево-Печерского монастыря и, как пишет М. Д. Приселков, «в этом поставлении нужно видеть решение церковного вопроса для Полоцка»<sup>2</sup>. В 1115 г. епископ Мина вместе с другими епископами древнерусских кафедр участвовал в освящении храма в Вышгороде и перенесении туда мощей князей-страстотерпцев Бориса и Глеба<sup>3</sup>. Судя по сведениям Никоновской летописи, умер он 20 июля 1116 г.<sup>4</sup>

Хотя летописи и умалчивают о епископах до Мины, нет оснований сомневаться в существовании его предшественников. Степенная книга, повествуя о житии преподобной Евфросинии Полоцкой, говорит, что следующий после Мины полоцкий епископ Илия, отдавая ей место для монастыря, Сельцо, принадлежавшее архиерейскому дому, упоминал о похороненных на том месте епископах: «Есть церкви Святого Спаса в Сельцы, идеже братия наша лежа, преже нас бывшии епископи. Негли Бог поспешит ти молитвами их и твоим трудом и возградится место велико»<sup>5</sup>. Сам Илия был правящим епископом Полоцка с 1120 по 1128 гг.<sup>6</sup> Именно с его благословения преподобная Евфросиния переселилась на то место, где со временем возник один из самых крупных монастырей Беларуси, нынешний Спасо-Евфросиниевский женский монастырь.

В разные периоды истории Полоцкой епархии ее епископами были не только русские, но и греки, например, епископы Косьма<sup>7</sup>, Дионисий<sup>8</sup>, Николай Гречин<sup>9</sup>. Поставлял епископов на Полоцкую кафедру Киевский митрополит. Однако неизвестно, избирался ли епископ всей полоцкой землей или непосредственно самим митрополитом, поскольку имеются и те, и другие свидетельства<sup>10</sup>. Говоря о поставлении епископа Мины, летописец лаконично отмечает: «В том же лете (6613 г. или 1105 г.) постави (митрополит) Мину Полотьске...»<sup>11</sup>. Повествуя же о поставлении Николы Гречина, Ипатьевская летопись сообщает, что после преставления ростовского епископа Леона

*Кристина Игоревна Козлова* — БГУ, аспирантура.

<sup>1</sup> ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. СПб., 1908. С. 257.

<sup>2</sup> *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси 10–12 вв. // Записки Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Ч. 116. СПб., 1913. С. 315.

<sup>3</sup> Там же. С. 328.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою Летописью. СПб., 1862. С. 150.

<sup>5</sup> Книга Степенная царского родословия. Ч. 1. СПб., 1908. С. 210.

<sup>6</sup> *Дурново Н.* Епархии и архиереи. М., 1888. С. 13.

<sup>7</sup> *Алексеев Л. В.* Полоцкая земля в IX–XIII вв. М., 1966. С. 519.

<sup>8</sup> Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 247.

<sup>9</sup> *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 202.

<sup>10</sup> *Беляев И.* Рассказы из Русской истории. Ч. 1. М., 1872. С. 197.

<sup>11</sup> ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. С. 257.

киевский митрополит Никифор II решил посвятить на его место Николу Гречина, но суздальский князь Всеволод Юрьевич не принял его и просил вместо него игумена Берестова монастыря Луку. В это время скончался и Полоцкий епископ Дионисий, так что, митрополит, уступая князю, отправил Николая на полоцкую кафедру<sup>12</sup>. В этой ситуации, очевидно, митрополит действовал по своему усмотрению, не соотносясь с желаниями Полоцкой земли.

Как бы то ни было, Полоцкие епископы, принимая посвящение от Киевских митрополитов, пусть даже и не избираясь ими, находились в зависимости от них. По этому поводу В. Е. Данилевич справедливо замечает, что «таким образом связь Полоцка с остальной Русской церковью не ослабела, хотя в политическом отношении он сильно изолировался от всей остальной Руси». Из летописных свидетельств мы видим, что Полоцкие иерархи вместе с другими Русскими епископами принимали участие в церковных поместных соборах и в поставлении других епископов. В 1115 г. епископ Мина принял участие в торжестве второго перенесения мощей святых Бориса и Глеба<sup>13</sup>. Епископ Николай вместе с митрополитом Никифором и Туровским епископом Лаврентием участвовал в возведении в сан игумена Киево-Печерской лавры священника Василия<sup>14</sup>. Полоцкий епископ Алексей в 1231 г. вместе с другими архиереями совершал хиротонию епископа Кирилла на Ростовскую кафедру<sup>15</sup>, а его преемник, епископ Симеон, в 1274 г. участвовал в соборе во Владимире по случаю посвящения печерского архимандрита Серапиона во владимирского епископа, при чем на этом соборе решались важные вопросы, касавшиеся церковного устройства<sup>16</sup>.

Необходимо отметить, что Полоцкие епископы по своему значению превосходили епископов других Русских земель, которые, за исключением Новгородского епископа находились в зависимости от своих князей. Они занимали высокое положение в церковной иерархии и обычно назывались вторыми после Киевского митрополита<sup>17</sup>. Даже в сравнительно позднее время, уже при Гедиминовой династии, имя Полоцкого епископа ставилось первым в общественных Полоцких актах, причем нередко документы политического характера писались им только от своего имени. Примером тому может служить грамота, датируемая ок. 1300 г., адресованная рижскому пропсту и рижским ратманам касательно мирных отношений и пропуска хлеба в Полоцк. «Был есмь на доме, во отца своего митрополита, — пишет епископ Иаков, — а ныне есмь на своем месте у святое Софии. А ныне есмь уведал любовь ваша правая с сыном моим с Витенем»<sup>18</sup>. Т. е., мы видим, что в период нахождения Полоцка под властью литовских князей Полоцкий епископ продолжал представлять город не только в церковных, но и в политических отношениях. Выражение грамоты «дам исправу с своими детьми» указывает на высокое значение епископа в народном суде. Интересно, что епископ называет великого князя Витеня «своим сыном», что никак нельзя объяснить христианским отношением Витеня к епископу, как к духовному отцу, поскольку он до конца своей жизни оставался язычником. Это объяснимо только в свете высокого политического значения Полоцких епископов, которые вместе с новгородскими владыками этим и отличались от епископов других древнерусских княжеств, находившихся в большей зависимости от своих местных князей<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Там же. С. 628.

<sup>13</sup> Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия. Киев, 1896. С. 236.

<sup>14</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Makarij\\_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/) (дата обращения 01.02.2019).

<sup>15</sup> ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. С. 456.

<sup>16</sup> Муравьев А. Н. История Российской Церкви. СПб., 1840. С. 64–65.

<sup>17</sup> Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-западного края. URL: <https://zapadrus.su/bibli/istfbid/1535-belorussiya-i-litva-istoricheskie-sudby-severo-zapadnogo-kрая.html>, (дата обращения 01.02.2019).

<sup>18</sup> Русско-ливонские акты. СПб, 1868. С. 19–20.

<sup>19</sup> Сапунов А. Витебская старина. Т. 1. Витебск, 1883. С. 24.

Однако ситуация постепенно начала меняться после того, как Полоцкая земля в 1307 г. вошла в состав Великого княжества Литовского. Литовские и польские правители неохотно допускали зависимость своих православных городов и областей от власти московского митрополита, опасаясь, что их церковный союз с Москвой повлечет за собой и политическое объединение под властью Московского князя. Великий князь литовский Ольгерд, не желая признавать над своими подданными власти митрополита Алексия, посвященного в 1354 г. на Московскую митрополию, отправил в Константинополь для поставления своего ставленника Романа, который, благодаря богатым подаркам, присланным патриарху князем, был возведен в сан митрополита Вольни и Литвы<sup>20</sup>. В 1361 г. в состав новой Литовской митрополии вошла также и Полоцкая епархия, хотя уже в 1362 г. после смерти литовского митрополита Романа она снова отошла к Киевской митрополии<sup>21</sup>.

Однако с этого времени начинается период борьбы со стороны Литвы за разделение митрополии. Церковную политику в ВКЛ после Крестовой унии 1385 г. можно охарактеризовать как униональную (заключение локальной церковной унии) с сильным стремлением к самостоятельности и максимальному отмежеванию от влияния московского митрополита. В этот период неоднократно предпринимались попытки назначения самостоятельного митрополита для восточнославянских земель ВКЛ. В 1415 г. по настоянию великого князя Витовта был созван поместный церковный собор в Новогрудке, на котором был избран самостоятельный глава Киевской митрополии — Григорий Цамблак<sup>22</sup>. Согласно Никоновской летописи на нем присутствовали епископы Феодосий Полоцкий, Иоанн Галицкий, Севастиан Смоленский, Евфимий Туровский, Исаак Черниговский, Дионисий Луцкий, Герасим Владимирский, Харитон Холмский, Павел Червенский<sup>23</sup>. Примечательно, что в «Соборной грамоте Литовских епископов» 1415 г. Полоцкий епископ Феодосий назван уже архиепископом<sup>24</sup>, а в Никоновской летописи титулуется как «смиренный архиепископ Феодосий Полотцкий митрополиі Киевскіа»<sup>25</sup>. Точных сведений о том, когда Полоцкий владыка стал архиепископом, нет. По всей видимости, это произошло во время поездки Феодосия по инициативе князя Витовта в Константинополь для поставления на Киевскую митрополическую кафедру в 1407 г.<sup>26</sup> Ключевая роль архиепископа Полоцка на синоде была связана с некоторой самостоятельностью епархии в составе Киевской митрополии, тем более что полоцкие епископы выступали советниками в церковных вопросах великих князей литовских<sup>27</sup>.

До первой четверти XVI в. вопрос о титуле Полоцких архиереев не поднимался. В грамоте 1476 г. епископ Симеон именуется «Полоцким, Витебским и Рижским»<sup>28</sup>, но такой титул, по-видимому, не понравился рижанам, поскольку в дальнейшем Полоцкие архиереи называли себя владыками Полоцка и Витебска<sup>29</sup>. Послания, отправленные в Ригу в 1514 г., были написаны уже от имени «архиепископа Иосифа, владыки Полоцкого, Витебского и Мстиславского и иных». Смена титула была связана с потерей Великим Княжеством Литовским Смоленска. Для Полоцких владык

<sup>20</sup> Малицкий П. И. Руководство по истории Русской Церкви. М., 2000. С. 105–106.

<sup>21</sup> Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия. С. 236.

<sup>22</sup> Афанасенко Ю. Ю. Митрополит Григорий Цамблак в общественно-политической и церковной жизни Восточной Европы: дис. ... канд. ист. наук. Минск, 2016. С. 69, 74–75.

<sup>23</sup> ПСРЛ. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1897. С. 227.

<sup>24</sup> Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. СПб., 1880. С. 309.

<sup>25</sup> ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. СПб., 1862. С. 227.

<sup>26</sup> Кузьмин А. В. Грамоты, связанные с деятельностью Полоцких епископов и архиепископов в XIV — середине XV в. как источник по истории Полоцкой епархии // Вестник церковной истории. 2012. С. 237.

<sup>27</sup> Афанасенко Ю. Ю. Митрополит Григорий Цамблак... С. 81–82.

<sup>28</sup> Полоцкие грамоты XIII — начала XVI вв. Вып. II / Сост. А. Л. Хорошкевич. М., 1977. С. 54.

<sup>29</sup> Там же. С. 93.

переход Смоленска под власть Москвы был потенциально небезопасен, поскольку Смоленские епископы при поддержке Великих князей Московских могли заявить права на некогда входивший в состав их епархии Мстиславль. Добавив же определение «Мстиславский» к своему титулу, епископы еще раз подчеркивали, что Мстиславль принадлежит именно их епархии. Дополнение «и иных» закрепляло их претензии на другие земли епархии в случае их потери во время военных конфликтов<sup>30</sup>. В начале XVI в. Полоцкая епархия включала в себя волости Полоцкого, Витебского, Мстиславского воеводств и Браславского повета Виленского воеводства, при этом по своим размерам и значимости в Речи Посполитой она считалась второй после Киевской епархии<sup>31</sup>.

Что касается власти Полоцких епископов в своей епархии, то, начиная примерно с XIV в., они пользовались так называемым Уставом Великого князя Ярослава в Западно-Русской редакции или «Свитком Прав Великого Князя Ярослава Владимировича»<sup>32</sup>. Из «Вкладной грамоты Полоцкого великого князя Онуфрия Полоцкого Предтеченскому монастырю», датированной примерно 1399 годом, известно, что в этот период епископскому суду подлежало не только белое и черное духовенство, но и проживавшие на монастырских землях люди. В то же время, князья имели полное право вмешиваться в вопросы церковного управления своей области и отнимать у епископа его права. Так, по тому же привилею, данному монастырю святого Иоанна Предтечи, братья этого монастыря и люди, жившие на его землях, были подчинены игуменскому суду и освобождены от податей и налогов в пользу епископа<sup>33</sup>. Таким образом, начиная с конца XIV в., роль Полоцких епископов в отношении политической жизни своей епархии становится более скромной. В XV — начале XVI в. полоцкие епископы в основном занимались только церковными вопросами своей епархии.

Можно заключить, что имеющийся исторический материал позволяет воссоздать историю становления и развития Полоцкой епархии, обозначить границы ее территории и наиболее крупные города, относящиеся к ней в X — начале XVI вв., а также проследить значение и власть Полоцких епископов в своей епархии на протяжении этого периода.

## Источники и литература

1. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб., 1846. 375 с.
2. Алексеев Л. В. Полоцкая земля в IX–XIII вв. М.: Наука, 1966. 295 с.
3. Афанасенко Ю. Ю. Митрополит Григорий Цамблак в общественно-политической и церковной жизни Восточной Европы: дис. ... канд. ист. наук. Минск, 2016. 209 л.
4. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-западного края. URL: <https://zapadrus.su/bibli/istfbid/1535-belorussiya-i-litva-istoricheskie-sudby-severo-zapadnogo-kraja.html> (Дата доступа: 01.02.2019)
5. Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 376 с.
6. Беляев И. Рассказы из Русской истории. Ч. 1. М., 1872. 454 с.
7. Варонін В. Полацкія архіепіскапы першай паловы 16 ст. // *Silva rerum nova: Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі*. Вільня; Мінск: AIDAI — ATHENAEUM, 2009. С. 60–67.

<sup>30</sup> Варонін В. Полацкія архіепіскапы першай паловы 16 ст. // *Silva rerum nova: Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі*. Вільня; Мінск, 2009. С. 61–61.

<sup>31</sup> Якубаў В. У. Міжканфесіянальныя канфлікты ў Полацкім ваяводстве (1550–1618 гг.) // *Исследования по истории Восточной Европы*. 2009. С. 175.

<sup>32</sup> Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия. С. 237.

<sup>33</sup> Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб., 1846. С. 27–28.

8. Данилевич В. Е. Очерк истории Полоцкой земли до конца XIV столетия. Киев, 1896. 260 с.
9. Дурново Н. Епархии и архиереи. М., 1888. 124 с.
10. Ипатьевская летопись / Полное собрание русских летописей. Т. 2. СПб., 1908. 938 с.
11. Книга Степенная царского родословия. Ч. 1. СПб., 1908. 342 с.
12. Кузьмин А. В. Грамоты, связанные с деятельностью Полоцких епископов и архиереев в XIV — середине XV в. как источник по истории Полоцкой епархии // Вестник церковной истории. 2012. № 1/2. С. 229–254.
13. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью / Полное собрание русских летописей. Т. 9. СПб., 1862. 256 с.
14. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью / Полное собрание русских летописей. Т. 11. СПб., 1897. 254 с.
15. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Makarij\\_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/) (Дата доступа: 01.02.2019)
16. Малицкий П. И. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.
17. Муравьев А. Н. История Российской Церкви. СПб., 1840. 456 с.
18. Памятники древнерусского канонического права. Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. 1340 с.
19. Полоцкие грамоты XIII — начала XVI вв. Вып. II / Сост. А. Л. Хорошкевич. М.: Институт истории СССР, 1977. 227 с.
20. Православная Энциклопедия. Т. 15. М., 2007. 747 с.
21. Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси 10–12 вв. / Записки Историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. Ч. 116. СПб., 1913. С. 315–328.
22. Русско-ливонские акты, собранные К. Е. Напьерским. СПб, 1868. 462 с.
23. Сапунов А. Витебская старина. Т. 1. Витебск, 1883. 668 с.
24. Якубаў В. У. Міжканфесіянальныя канфлікты ў Полацкім ваяводстве (1550–1618 гг.) // Исследования по истории Восточной Европы. 2009. № 2. С. 175–185.

*Иеродиакон Серапион (Залесный)*

## ПОЗИЦИЯ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ЦЕРКОВНОЙ СМУТЕ ПОСЛЕ СМЕРТИ МИТРОПОЛИТА АЛЕКСИЯ

Говоря о кончине святителя Алексия Московского, митрополит Макарий (Булгаков) замечает: «Последовавшее за тем время, около десяти лет, можно назвать самым смутным временем в истории нашей митрополии»<sup>1</sup>. Такими словами он характеризует ту смуту в Русской Церкви, которая произошла после смерти святителя из-за притязаний на митрополичий престол и продолжалась с 1378 по 1390 год. Особенностью этого конфликта является прежде всего то, что основные его участники были канонизированы Церковью. Свят гонимый великим князем митрополит Киприан. Свят сам великий князь — собиратель русских земель и победитель Мамаю на Куликовом поле. На втором плане конфликта стоят также прославленные Богом святители: Суздальский Дионисий и Ростовский Феодор. Свят и Радонежский игумен Преподобный Сергий, поддерживавший отношения с обеими сторонами конфликта и являвший идеал святости и любви среди церковных распрей, хотя и имевший свою позицию по этому вопросу.

Анализ деятельности митрополита Киприана — основного претендента на митрополичий престол — дается в историографии<sup>2</sup> с разных позиций. Так, митрополит Макарий и Е. Е. Голубинский считают Киприана автором жалобы на митрополита Алексия, написанной в 1375 году от имени литовского князя Ольгерда Константинопольскому Патриарху Филофею. В ней Ольгерд требовал поставить Киприана митрополитом Киевским при живом митрополите Алексии, носившем титул «Киевский и всея Руси». Дело закончилось рукоположением Киприана в митрополита Киевского, Русского и Литовского, с тем, чтобы после смерти Алексия Киприан занял его место и вновь стал единым митрополитом всех русских земель. Однако Константинопольский Собор 1380 года счел само поставление Киприана в митрополиты хотя бы и части митрополии при жизни Алексия нарушением канонического права и осудил его, как незаконно рукоположенного<sup>3</sup>.

В свою очередь, оправдывает святителя Киприана протопресвитер Иоанн Мейендорф. Не говоря ничего о жалобе 1375 года на Алексия, Мейендорф замечает, что поставлением Киприана в митрополиты еще при жизни Алексия Патриарх Филофей хотел не разделить митрополию, а, наоборот, исключить возможность ее разделения. «Личных связей Киприана — не только с Алексием, но и с русским монашеством, в частности, преп. Сергием, — было, казалось бы, достаточно, чтобы со временем он был принят как митрополит «всея Руси»<sup>4</sup>. Нам ближе позиция отца Иоанна

*Иеродиакон Серапион (Андрей Алексеевич Залесный) — Саратовская ДС, бакалавриат, 3 курс.*

<sup>1</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отдел I. Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448). М., 2002. С. 49.

<sup>2</sup> См.: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. М., 1997.; Мейендорф И., протопр. Византия и Московская Русь. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Mejendorf/vizantiya-i-moskovskaja-rus/8](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantiya-i-moskovskaja-rus/8) (дата обращения: 13.03.19).

<sup>3</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. С. 46–47; Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. С. 211–214.

<sup>4</sup> Мейендорф И., протопр. Византия и Московская Русь.

Мейендорфа, находящая косвенное подтверждение в характеристике митрополита Киприана, представленной в его житии, автор которого называет святителя человеком монашеского устройства души, а не политиканом, плетущим интриги<sup>5</sup>.

Другого участника конфликта — архимандрита Михаила (вошедшего в историю как Митяй — уменьшительно от его мирского имени — Димитрий) — поддерживал князь Димитрий Донской. Сразу же после смерти митрополита Алексия Митяй, зная, что за него стоит великий князь, решил провозгласить себя митрополитом, не дожидаясь не только поставления от Патриарха, но и даже и признания от русского духовенства и епископата<sup>6</sup>. Этими действиями Митяй оттолкнул от себя русскую иерархию: по оценке летописи, никто не хотел видеть его митрополитом, кроме великого князя<sup>7</sup>. Впрочем, и эта оценка безусловна<sup>8</sup>.

События борьбы за митрополичий престол после смерти святителя Алексия динамичны и во многом загадочны: арест Киприана по дороге в Москву, странная смерть Митяя на пути в Константинополь, незаконное поставление в митрополиты Пимена и его последующий арест и недолгое возвращение Киприана... Смута закончилась лишь после созванного в феврале 1389 года нового Собора в Константинополе (уже при новом Патриархе Антонии), окончательно закрепившего права на митрополию за Киприаном.

Какова степень участия в вышеперечисленных событиях Преподобного Сергия Радонежского? Незадолго до своей кончины святитель Алексей вызвал Сергия в Москву и объявил ему, что хочет видеть его своим преемником на митрополичьей кафедре<sup>9</sup>. Алексей не хотел, чтобы вопрос о его преемнике всецело зависел от воли Патриарха и великого князя, тем более в такое переломное для Руси время. Ему хотелось быть уверенным, что его наследник по кафедре будет человеком надежным и станет продолжать его политику по объединению Русских земель. При этом, назначая преемником себе Сергия, митрополит, по сути, шел против воли Патриарха. Будучи опытным политиком, Алексей, видимо, предчувствовал ту смуту, которая должна была последовать после его смерти из-за противоречий Патриарха и великого князя в вопросе о новом митрополите<sup>10</sup>.

Но Преподобный Сергей ответил на предложение святителя решительным отказом: «Владыко святый! Если не хочешь ты отгонять моей нищеты от твоей святыни, то не говори больше об этом моей худости, не позволяй и другим побуждать меня к тому: поверь, что невозможно найти во мне того, чего желаешь ты...»<sup>11</sup>. Считаем, что глубокое смирение и святость свидетельствуют о правильности выбора Преподобного. «Богомудрый Сергей видел, что принять предлагаемый сан в таких обстоятельствах значило увеличить церковные смуты или взять на себя тяжкое дело умиротворения этих смут: глубокое смирение старца не приняло на себя и этого подвига. Все, что мог он взять на себя для блага Церкви, он сделал: он убеждал князя принять Киприана, выставляя на вид вредные последствия разделения митрополии»<sup>12</sup>. В дальнейших событиях Преподобный Сергей всецело поддерживает Киприана, о чем свидетельствует их переписка<sup>13</sup>.

Здесь необходимо задаться вопросом: почему Сергей поддерживал Киприана в его притязаниях на митрополичий престол? Трудно заподозрить Преподобного в том,

<sup>5</sup> Миняя сентябрь. М., 2003. С. 464.

<sup>6</sup> Макарий (Веретенников), архим. Русская Церковь после кончины святителя Алексия // «Священные войны России». Материалы XX Российской научной конференции, посвященной памяти Святителя Макария. Можайск, 2013. С. 75–76.

<sup>7</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. С. 367.

<sup>8</sup> См.: Голубинский Е. Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. СПб., 2007. С. 59.

<sup>9</sup> См. Никон (Рождественский), иером. Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Киев, 2005. С. 153.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 154.

<sup>12</sup> Там же. С. 157.

<sup>13</sup> См.: Прохоров Д. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 195, 202, 204.

что он, таким образом, встал в этом вопросе в оппозицию великому князю Димитрию или решил поддержать человека, оклеветавшего его присного друга митрополита Алексия перед Патриархом и добывавшегося его низложения с целью захвата митрополии. Скорее всего, у Сергия был свой взгляд на Киприана. И здесь снова приходится согласиться с отцом Иоанном Мейендорфом, что Киприан во время своего приезда на Русь и позднее, после своего поставления в митрополиты в Литве, не был врагом Алексия. Наоборот, Алексий признал желание Патриарха насчет Киприана законным и объяснил ситуацию Сергию. Именно ко времени визита Киприана на Русь в 1373 году для примирения митрополита Алексия с Ольгердом и относится знакомство его с Сергием. Мейендорф особенно упирает на то, что у Киприана были хорошие отношения с Преподобным, да и со всем русским монашеством, объясняя этим удачность поставления в преемники Алексия именно Киприана<sup>14</sup>. Такого же мнения по данному вопросу придерживается и архимандрит Тихон (Шевкунов)<sup>15</sup> (ныне — митрополит Псковский и Порховский). Впрочем, как нам кажется, для Преподобного Сергия было достаточно и того, чтобы на поставление митрополитом Киприана была лишь воля Патриарха. Смиранный и послушливый, Сергей всегда оказывал повиновение высшим духовным властям. При этом необходимо отметить, что Сергей не считал борьбу вокруг митрополичьего престола преградой для поддержания теплых отношений с великим князем. Ему никогда не изменяло чувство меры, он всегда мог отделить главное от второстепенного. Преподобный умел смотреть выше других и сохранять единство и любовь ко всем в самых сложных ситуациях (чего во многом не хватало другим участникам этого конфликта). Именно это и отличает Сергия от большинства его современников.

В самый разгар спора за митрополию, в сентябре 1380 года, князь Димитрий приходит к Радонежскому игумену просить у него благословения на битву с Мамаем. И Преподобный, видя, что спасение Отечества сейчас важнее, не упрекает князя за гонения на Киприана и оставление Руси уже на протяжении нескольких лет без первосвященника. Он говорит ему лишь: «Бог поможет тебе: ты победишь» и дает ему из своего братства двух схимников для укрепления и заверения в сопутствующей князю и его воинству помощи Божией<sup>16</sup>.

Однако и Сергия частично коснулись события этой смуты. К его поручке прибег святитель Дионисий Суздальский, которого по совету Митяя задержал великий князь, чтобы он не поехал в Царьград, хотя его вызывал Патриарх. Преподобный поручился за своего друга-архиерея, и тот был освобожден из-под стражи с тем условием, что не поедет в Царьград. Однако Дионисий, как только освободился, тут же отправился прямо к Патриарху. Узнав об этом, Митяй обрушил свой гнев на Сергия и обещал по возвращении из Царьграда разрушить до основания монастырь Сергиев. Узнав об этой угрозе потенциального митрополита, Радонежский игумен смиренно сказал: «Молю Бога, чтобы он не попустил Митяю разорить место сие и изгнать нас без вины. Митяй побежден гордостью; он грозит обители нашей, но сам не получит желаемого и даже не увидит Царьграда»<sup>17</sup>. Предсказание Преподобного сбылось: любимец великого князя не увидел Константинополя, а Троицкая обитель продолжала расцветать под руководством богомудрого игумена.

Возвращение Киприана на кафедру вскоре после Куликовской битвы некоторые связывают с ходатайством за него перед князем Димитрием Преподобного Сергия<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Мейендорф И., *протопр.* Византия и Московская Русь.

<sup>15</sup> Тихон (Шевкунов), *архим.* Посланник Божий. Похвальное слово святителю Киприану, основателю Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060918184142.htm> (дата обращения 13.03.19).

<sup>16</sup> Епифаний Премудрый. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского чудотворца. М., 1992. С. 97.

<sup>17</sup> Никон (Рождественский), *архим.* Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 159.

<sup>18</sup> Артёмьев А. Святитель Киприан, митрополит Киевский и всея Руси. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060920121617> (дата обращения 13.03.19).



Интересен и тот факт, что великий князь послал в Киев звать Киприана племянника Радонежского игумена Феодора Симоновского<sup>19</sup>.

Таким образом, в сложившейся ситуации Преподобный Сергей решительно поддерживал святителя Киприана и считал его единственным законным митрополитом всея Руси. При этом он руководствовался в этом вопросе желанием мира для Церкви и государства и не порывал окончательно отношений с великим князем Дмитрием Донским, продолжая олицетворять собой идеал единства и святости. Среди действий Преподобного, характеризующих его участие в событиях описываемого периода, можно назвать отказ от принятия на себя митрополичьего сана, переписку с митрополитом Киприаном, поруку за Суздальского епископа Дионисия, предсказание Митяю, что он не доедет до Царьграда, благословение Дмитрия Донского на Куликовскую битву. «Тем выше, чище и светлее выступает в этот смутный период церковной жизни святая личность смиренного игумена Радонежского, тем важнее служение, его личное участие в тогдашних событиях, что он дает беспристрастному историку верное руководство для надлежащей нравственной оценки лиц и событий, дает возможность избрать верную точку зрения на того или другого деятеля и сказать слово правды сколь беспристрастное, столь же и безобидное...»<sup>20</sup>.

## Источники и литература

1. *Епифаний Премудрый*. Житие преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия, игумена Радонежскаго чудотворца. Репринт. изд. 1908 г. М., 1992. 127 с.
2. Минея сентябрь. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. 924 с.
3. *Никон (Рождественский), иером.* Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Киев, 2005. 254 с.
4. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. Репринт. изд. 1909 г. М.: Об-во любителей церковной истории, 1997. 917 с.
5. *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Репринт. изд. 1909 г. СПб.: «Воскресение», 2007. 465 с.
6. *Макарий (Веретенников), архим.* Русская Церковь после кончины святителя Алексия // «Священные войны России». Материалы XX Российской научной конференции, посвященной памяти Святителя Макария. Можайск, 2013. С. 74–100.
7. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отдел I. Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 2002. 702 с.
8. *Мейендорф И., протопр.* Византия и Московская Русь. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Mejendorf/vizantija-i-moskovskaja-rus/8](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantija-i-moskovskaja-rus/8) (дата обращения 13.03.19).
9. *Прохоров Д. М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.: Наука, 1978. 254 с.
10. *Артемьев А.* Святитель Киприан, митрополит Киевский и всея Руси. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060920121617.htm> (дата обращения 13.03.19).
11. *Тихон (Шевкунов), архим.* Посланник Божий. Похвальное слово святителю Киприану, основателю Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060918184142.htm> (дата обращения 13.03.19).

<sup>19</sup> *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. С. 54.

<sup>20</sup> *Никон (Рождественский), архим.* Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского чудотворца. С. 157–158.

*Иеромонах Алексей (Скворцов)*

## ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА БОРИСА ГОДУНОВА

Период правления Бориса Годунова — время серьёзных изменений в государственной и церковной жизни Московской Руси. В данной статье предпринимается попытка анализа целей и результатов церковной политики царя Бориса Годунова. Источниковую базу исследования составляет комплекс опубликованных частно-правовых и публично-правовых актов этой эпохи. Говоря об эпохе правления Бориса Годунова, нужно сказать, что одним из самых важных успехов церковной политики Бориса Годунова явилось учреждение патриаршества и закрепление автокефального статуса Русской Церкви. Причины, предпосылки и сама история избрания первого патриарха, довольно подробно рассмотрены в исторической литературе.

К. Н. Бестужев-Рюмин отмечал, что «учреждение патриаршества было естественным последствием царского венчания и главной мысли того века, что Русское царство — единственное независимое православное царство — должно заменить собою погибшую Византийскую империю».<sup>1</sup> Для полноты «христианского царства» рядом с православным царем должен был стоять патриарх».<sup>2</sup> Поэтому для русских людей «очень естественно было желать, чтобы и при русских государях по примеру византийских во главе церковного управления находились первосвятители самого высшего духовного сана».<sup>3</sup> В связи с тем, что место первосвятителя оставалось вакантным, стоял вопрос о том, кто должен занять его. Требовался не просто человек, отвлеченный от политических интриг, поддерживавший Бориса Годунова и деятельность его правительства, необходимым был авторитетный глава церкви, который стал бы примером для духовенства и паствы и способствовал бы усилению роли и влияния церковной организации. Выбор Бориса Годунова остановился на ростовском архиепископе Иове, пользовавшегося после смерти Ивана IV особым благоволением и вниманием власти. «В связи с этим 26 января 1589 г. Московский собор с участием Константинопольского патриарха Иеремии возвёл митрополита Иова в патриарха Московского и всея Руси. В последствии его избрание было одобрено двумя константинопольскими соборами в 1590 и 1593 гг. Постановления соборов гласили о канонических основах создания Московского патриархата. Тем самым Русская церковь вышла из-под зависимости Константинополя, а глава Русской Церкви принципиально изменил свой статус».<sup>4</sup>

Современники расценивали реформу церкви как первый крупный успех Бориса Годунова. Учреждение патриаршества действительно стало важной вехой в карьере Бориса. Политика возвышения национальной церкви удовлетворила тщеславие подданных и доставила Годунову некоторую популярность. Раздача вновь учрежденных церковных постов склонила на его сторону высших церковных иерархов. В правление Бориса Годунова происходило «возрождение политической силы Москвы», восстановление утраченного ею международного положения. Основным стоял вопрос об отношениях к православному Востоку. Это отношение в большей степени заключалось

*Иеромонах Алексей (Евгений Сергеевич Скворцов)* — Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Бестужев-Рюмин К. Н. Обзор событий от смерти Ивана Грозного до избрания на престол М. Ф. Романова // ЖМНП. 1887. С. 32.

<sup>2</sup> Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоановича. Учреждения патриаршества в России. Одесса, 1912. С. 9.

<sup>3</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6.

<sup>4</sup> Петрушко В. И. Установление патриаршества в Русской Церкви. Святой патриарх Иов. 2004.

в материальной поддержке со стороны Москвы. Православным церквям на Востоке, дозволялось собирать милостыню в России, за которой позже приезжали нуждающиеся<sup>5</sup>. Русское правительство и церковь оказали содействие и нуждающейся Грузинской церкви: по просьбе грузинского царя русский царь и патриарх отправили к нему, в сущности, для миссионерской деятельности, старцев-иноков и священников, а также были посланы святыя образа, книги, ризы «и всякое строение церковное»<sup>6</sup>. «В связи с учреждением патриаршества, существенных перемен в церковном управлении, в вопросах судопроизводства или земельной собственности не произошло. Все царские жалованные грамоты подтверждали неподсудность недвижимых церковных имуществ государевым наместникам. Судопроизводство и различные разбирательства принадлежало патриарху. А так же все крестьяне, которые считались патриаршими или монастырскими, повсеместно освобождались от некоторых особенных повинностей»<sup>7</sup>.

При Борисе Годунове проводилась масштабная программа по строительству и возведению не только светских, но и церковных сооружений. Благодаря государственной поддержке церковного строительства, значительно увеличилось количество каменных храмов в центре страны. Церкви возводились, как и в центральных областях, так и на окраинах государства. «Совместно с церковным руководством государство заботилось также о печатании церковной литературы и о снабжении приходов необходимым в церковном обиходе инвентарем»<sup>8</sup>. По-настоящему ответственной и насущной задачей для государства и церкви стало укрепление своих позиций на окраинах государства. На вновь возвращенных Карельских землях царским указом было велено «капища еллинские разорити и идолы сокрушати и святыя церкви воздвизати и пречистыя великия обители устроить»<sup>9</sup>. Немаловажную роль играли монастыри, находившиеся на окраинах государства. Борис Годунов всячески содействовал сооружению церквей и снабжению их всем необходимым. В новые окраины России для миссионерской деятельности и для просвящения людей направлялись священники, а вместе с ними посылались и иконы и разная церковная литература.

Помимо всего вышесказанного, анализируя акты, собранные в библиотеках и архивах российской империи, можно сказать и о взаимоотношениях государя и первоиерарха. Тесная, и даже в какой-то степени отцовская связь патриарха Иова и Бориса Годунова во многом сыграла положительную роль для всей Русской Церкви. Впервые за много лет на Руси появился патриарх, который во всем поддерживал царя и шел бок о бок с ним в его нелегком пути. «Бориса Годунова, Иов, считал Богом возлюбленным, Богом венчанным и Богоизбранным. В своих грамотах и посланиях Иов призывал Годунова быть благочестивым царем и царствовать ради истины и кротости»<sup>10</sup>. По восхождении на царский престол Годунова, патриарх Иов составил окружную грамоту, в которой довольно подробно рассказывается о том, как происходило это поистине важное для государства событие. «В ней так же приводится и текст ектеньи и многолетия царю Борису Годунову и повеление петь по церквям молебны три дня. В свое грамоте Иов молит о том, чтобы Господь устроил царствование его в мире и спокойствии, в тишине и благоденствии»<sup>11</sup>.

При Борисе Годунове, по сравнению с последними годами правления Ивана Грозного, повысилась роль церкви в политической жизни страны. Патриарх Иов всячески помогал Борису в его политике, порой непосредственно принимая участие в разрешении тех или иных конфликтов. Знаменитый русский историк В. О. Ключевский подчеркивал, что Борис правил умно и осторожно, а крупнейший исследователь эпохи

<sup>5</sup> Платонов С. Ф. Борис Годунов. М., 1999.

<sup>6</sup> Барсов Н. И. Послание патриарха Иова к Грузинскому митрополиту Николаю. СПб., 1872.

<sup>7</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6.

<sup>8</sup> Арсений Елассонский. Мемуары из русской истории. Хроники Смутного времени. М., 1998.

<sup>9</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 9.

<sup>10</sup> ААЭ. Т. 2. № 9. СПб., 1836. С. 57.

<sup>11</sup> ААЭ. Т. 2. № 1. СПб., 1836. С. 3.

Смуты С. Ф. Платонов считал, что «Борис обладал крупным умом и правительственным талантом».<sup>12</sup> Патриарх Иов не мог не приветствовать ту государственную политику, которую проводил Годунов, и особенно его политику по отношению к церкви, ведь именно здесь ему удалось достигнуть необычайных высот и принести огромную пользу как для государства в целом, так и для всей Русской православной Церкви.

### Источники и литература

1. ААЭ. Т. 2. № 2, 9. СПб., 1836.
2. *Арсений Елассонский*. Мемуары из русской истории. Хроники Смутного времени. М.: Фонд Сергея Дубова, 1998.
3. *Барсов Н. И.* Послание патриарха Иова к Грузинскому митрополиту Николаю. СПб., 1872.
4. *Бестужев-Рюмин К. Н.* Обзор событий от смерти Ивана Грозного до избрания на престол М. Ф. Романова // ЖМНП, 1887.
5. *Ключевский В. О.* Сочинения в 9-ти томах. Т. 3. М., 1988.
6. *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. М., 1996.
7. *Платонов С. Ф.* Борис Годунов. М., 1999.
8. *Петрушко В. И.* Установление патриаршества в Русской Церкви. Святой патриарх Иов. М., 2004.
9. *Шпаков А. Я.* Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве. Царствование Федора Иоановича. Учреждение патриаршества в России. Одесса, 1912.

---

<sup>12</sup> *Ключевский В. О.* Сочинения в 9-ти томах. Т. 3. М., 1988. С. 22; *Платонов С. Ф.* Борис Годунов. С. 63.

В. О. Яковлев

## КАРТОГРАФИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ДОПЕТРОВСКОЙ РОССИИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Среди различных видов исторических памятников допетровского времени, дошедших до наших дней, особое место, в силу познавательной значимости и малоизученности, занимают картографические произведения. Особым же видом отечественного картографического наследия является такой вид письменных памятников, как русские географические чертежи XVI — начала XVIII вв., а также ряд иконописных изображений реальных архитектурных и географических объектов (т. н. иконописные чертежи). Под термином «русский географический чертеж» понимается графическое изображение части земной поверхности, выполненное без строгой математической основы, однако с высокой качественной детализацией отображаемых объектов и территорий отечественными чертежниками и специалистами по межеванию<sup>1</sup>. Также под это определение могут попадать и архитектурные чертежи, то есть графические изображения различных инженерных сооружений. Напомним, что другими видами картографических произведений Московского государства являлись дорожные и-тинерарии, налогово-фискальные и географические описания<sup>2</sup>. Не следует путать русские географические чертежи XVI — начала XVIII вв. со сводными картами Русского государства, составленными западноевропейскими картографами, например, с картами Павла Йовия (1525 г.), Антония Вида (1542 г.) или Сигизмунда Герберштейна (1546 г.). Подчеркнем, что русские географические чертежи — это картографические произведения, составленные отечественными специалистами в прикладных целях и зачастую носящие более локальные масштабы, в отличие от общегосударственных размеров трудов европейских картографов.

Географические чертежи являлись основным картографическим произведением Русского государства допечатной эпохи, т. е. до начала XVIII в. Их отличало сугубо прикладное назначение составления и использования (например, межевание земель, инвентаризация хозяйства, учет оборонительных сооружений), а также отсутствие строгой математической основы, единого масштаба в рамках границ изображения и координатной сетки. Тем не менее, чертежи имели высокий уровень графического содержания (например, детализация архитектурных объектов, растительности, объектов физической географии), а также широкий спектр возможностей передачи семантических (качественных) показателей и характеристик отображаемых территорий. Следует отметить, что русский географический чертеж, обладая специфическими характеристиками и самобытностью, не является синонимом понятий «план», «схема» или «карта». Употребление же по отношению к первому подобных терминов является ошибкой, хотя изначально русское слово «чертеж» и обозначало те явления, которые с началом XVIII века перешли под определение «ландкарта». Картографические произведения XVI–XVII вв. всегда обозначались словом «чертеж», которое также было вынесено в название того или иного картографического документа<sup>3</sup>. В случае если

Василий Олегович Яковлев — СПбДА, СПб ИИ РАН, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Кусов В. С. Московское государство XVI — начала XVIII века // Сводный каталог русских географических чертежей. М., 2007. С. 3.

<sup>2</sup> Очерки русской культуры XVI века, ч.2. Духовная культура / Под ред. А. В. Арциховского. М., 1977. С. 214.

<sup>3</sup> Кусов В. С. Картографическое искусство Русского государства. М., 1989. С. 57.

в руки современного исследователя попал чертеж, озаглавленный словом «план», то это свидетельствует об ошибке в интерпретации названия документа, сделанной сотрудником архивохранилища.

Тематика выявленных на сегодняшний день чертежей различна и состоит из следующих групп: чертежи универсальные или учетного характера (например, чертежи отдельных частей государства или приграничных территорий), городские чертежи (чертежи городов, городских улиц, отдельных архитектурных сооружений), сельские чертежи, хозяйственные чертежи, чертежи фортификационных сооружений, чертежи путей сообщения, тяжбные чертежи (то есть чертежи, составленные в качестве приложения к документам для судебных тяжб по земельным вопросам), гидрографические чертежи, архитектурные чертежи.

На сегодняшний день выявлено порядка 1 300 чертежей Московского государства XVI — начала XVIII вв. Они хранятся в 19 архивах и библиотеках в России<sup>4</sup>, Украине<sup>5</sup>, Франции<sup>6</sup>, Швеции<sup>7</sup> и США<sup>8</sup>. Большая часть корпуса русских географических чертежей сосредоточена в фонде № 1209 РГАДА. Их познавательная значимость несомненна и высока, однако степень изученности нельзя назвать полной или даже достаточной. Несмотря на то, что изучение русских географических чертежей началось еще во второй половине XIX века, усилия исследователей были направлены главным образом на их выявление и описание. С точки зрения источниковедения корпус географических чертежей начал рассматриваться лишь с 1950-х гг., а исследования в данном направлении ограничились их классификацией и постановкой методологических вопросов. При этом отечественное картографическое наследие практически не изучалось с позиции вспомогательных исторических дисциплин<sup>9</sup>, или же с позиции истории отдельных отраслей, например, истории Русской Православной Церкви.

Большая часть русских чертежей была описана крупнейшим исследователем в данной области В. С. Кусовым (1935–2009) — профессором Географического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Перу Кусова принадлежит также и составление сводного каталога русских географических чертежей XVI–XVII вв., над которым ученый работал порядка 30 лет и в который вошли описания 993-х чертежей<sup>10</sup>. Из 993-х географических чертежей, приведенных в Каталоге Кусова, более 150 чертежей имеют прямую церковную тематику и назначение, или же или косвенно связаны с ней. Из них: 126 единиц — Москва и Замосковский край<sup>11</sup>, 13 — Новгородские города, 6 — Рязанские и Понизовые города, 11 — Украинские города, 1 — Сибирские города. Необходимо отметить, что так или иначе, едва ли не на 70–80% чертежах присутствуют церковные объекты (монастыри, церкви, часовни, церковные земли и иная собственность). Из указанных 157 чертежей, большая часть была составлена во второй половине XVII в., 4 — в начале XVIII в., 1 — в XVI веке.

<sup>4</sup> Архив РАН (Санкт-Петербург), Библиотека РАН (Санкт-Петербург), Государственный архив Владимирской области (Владимир), Государственный научно-исследовательский музей архитектуры (Москва), Государственный Эрмитаж, Кировский государственный областной историко-архитектурный и литературный музей (Киров), Московский областной краеведческий музей (Истра), Нижегородский историко-архитектурный музей-заповедник (Нижний Новгород), Российский государственный архив Военно-морского флота (Санкт-Петербург), РГБ (Москва), Российский государственный военно-исторический архив (Москва), РНБ (Санкт-Петербург), СПб ИИ РАН.

<sup>5</sup> Центральный государственный исторический архив Украины (Киев).

<sup>6</sup> Архив Гидрографической службы Франции (Париж).

<sup>7</sup> Королевский архив Швеции (Стокгольм).

<sup>8</sup> Библиотека Гарвардского университета (США).

<sup>9</sup> См., напр.: *Топычканов А. В.* К вопросу о методике установления авторства русских чертежей XVIII века // *Россия и проблемы Европейской истории: Средневековье, Новое и Новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента РАН С. М. Каштанова.* Ростов, 2003. С. 245–259 (а).

<sup>10</sup> Далее при ссылке на издание *Кусов В. С.* Московское государство XVI — начала XVIII века. — Каталог Кусова.

<sup>11</sup> Региональная принадлежность чертежей по Каталогу Кусова.

Ряд чертежей несут изображения таких монастырей, как: Троицкий, Киево-Печерский, Волоцкий, Воскресенский (на Истре), Саввино-Сторожевский, Николаевский (Новгород), Тихвинский, Данилов, Феодора Стратилата (Владимир), Покровский (Суздаль), Борисоглебский, Николаевский (Корельской). Различные церковные объекты встречаются на чертежах таких городов как: Москва, Тверь, Псков, Киев, Кашии, Углич, Владимир, Юрьев Польский, Галич, Архангельск, Парфеньев, Старая Руса, Брянск, Олонец.

В числе упомянутых 157 картографических произведений церковной тематики и назначения имеются следующие виды чертежей:

1. Чертежи монастырей (№ 76, 78, 666, 667)<sup>12</sup>;
2. Чертежи отдельных монастырских сооружений (№ 668);
3. Чертежи монастырских дворов (№ 728);
4. Чертежи земель монастырей (№ 494, 541, 544);
5. Чертежи владений монастырей (№ 576, 578);
6. Чертежи окрестностей монастырей с самими обителями (№ 686);
7. Чертежи вотчин монастырей (№ 707, 925);
8. Чертежи монастырских земель с покосами (№ 648);
9. Чертежи спорных пустошей монастырей и деревень (№ 732);
10. Чертежи землепользований (№ 757);
11. Чертежи рыбных ловель монастырей (№ 759);
12. Чертежи земель «где бывал монастырь» (№ 773);
13. Чертежи побережья с монастырскими тонями (№ 785а);
14. Чертеж «дороги, огорода и гумна» монастыря (№ 788);
15. Чертежи земель монастырских ямщиков (№ 836);
16. Чертежи пещер (№ 940, 941, 942, 943);
17. Чертежи церковных земель (№ 486а, 487а);
18. Чертежи городских улиц с церквями (№ 16, 17);
19. Чертежи церковных кладбищ (№ 400а-4);
20. Чертежи патриарших и митрополичьих земель (№ 653);
21. Чертеж патриарших деревень (№ 815);
22. Чертеж патриарших палат (№ 4);
23. Чертеж патриаршего дома (№ 5);
24. Чертеж архиепископских земель (№ 737);
25. Чертеж двора епископа (№ 49).

Согласно информации из названий и автографов некоторых чертежей (№ 663а, 686а, 831, 878, 937) встречаются следующие должности их авторов: подьячий, стряпчий, стольник, воевода, иеромонах, старец, протопоп, поп.

Исходя из данных автографов и ряда заглавий чертежей, к их производству применялись следующие термины: «снят» (№ 326), «составил»/«составили» (№ 521), «рисовал» (985а), «приложил руку» (№ 694, 745, 746, 759), «учинен» (№ 937), «написан» (№ 784), «писал» + имя (№ 771). Кроме этого встречаются такие термины, как: «размежевал» (№ 568), «досматривал» (№ 745), «подал» (№ 663а, 746), «подан» в какой-то приказ (№ 953). Авторство некоторых чертежей указано прямо в названии: «Чертеж Андреяна Парфеньева» (№ 710).

В заглавиях также встречаются данные и о целях составления тех или иных чертежей, а также информация о том, к каким документам чертеж был приложен, например: «о тяжбе» (№ 326), «к тяжбному делу между монастырем и крестьянами деревни...» (№ 732), «подклеена челобитная царю» (№ 253), «при делах 1678 г.» (№ 748а), «чертеж с челобитной истца» (№ 865), «взятый к делу» (№ 867). В названии одного чертежа указан адресат — «...митрополиту Варсонофию», а в подписи к нему отмечено, что истец подал чертеж на рассмотрение в Великий пост (№ 866).

<sup>12</sup> Нумерация чертежей — согласно КATALOGУ Кусова.

Также к церковной сфере относятся первое документальное свидетельство о ведении картографических работ на Руси и древнейший сохранившийся до нашего времени чертеж. В 1483 г. для решения земельного спора, связанного с урочищами Снетогорского монастыря, «послали боярина Михайло Чета и сотского тое воды в Перерве реке досмотрети. Княжной боярин с сотским тое воды досмотрели, да и на луб выписали и перед осподю положили да и велись по лубу»<sup>13</sup>. Древнейший же чертеж — «Чертеж земель по реке Солонице», датированный 1536–37 гг. Настоящий чертеж представляет собой документ, фиксирующий факт приобретения участка земли в Костромском уезде Троице-Сергиевым монастырем, и изображает пашню, дорогу, луг и отрезок реки<sup>14</sup>.

Однако существует версия о существовании более раннего графического изображения архитектурного сооружения и географического объекта чем «Чертеж земель по реке Солонице». Речь идет о графическом изображении в 54-й (по реальному порядку в 53-й) тетради прп. Кирилла Белозерского (л. 423 об.)<sup>15</sup>. На очень загрязненной и затертой странице находится рисунок, выполненный негустыми коричневыми чернилами, в форме буквы «Л», дополненный овалом в центре, двумя квадратами под левой «ножкой», а также волнистой линией под всем рисунком. При этом толщина самой буквы «Л» значительна, а сама она разделена на 16 сегментов. По мнению Г. М. Прохорова данное графическое изображение, датированное первой четвертью XV века, является планом строений самой обители<sup>16</sup>, а следовательно и наиболее древним картографическим (со всеми возможными оговорками) изображением. Очевидно, что подтвердить или опровергнуть данную версию поможет исследование по реконструкции архитектурного облика монастыря прп. Кирилла Белозерского по состоянию на первую половину XV века, которое отсутствует ныне.

Не менее интересным и заслуживающим внимания историческим источником являются иконы XVI–XVII вв., содержащие, среди прочего, содержательную архитектурную и географическую составляющую. В. С. Кусов был уверен в факте связи чертежного дела и иконописи, что доказывается наличием как минимум 30 известных ныне икон с картографическими изображениями древнерусских городов и монастырей. На подобных иконах сохранились картографические изображения с множеством подробностей таких объектов как: Троице-Сергиев монастырь, Соловецкий монастырь, Ферапонтов монастырь, Нилова Пустынь, Новгород, Псков, Торжок, Тихвин, Каргополь, Печоры. Поэтому В. С. Кусов был склонен относить к картографическим памятникам и данные иконописные произведения, датированные еще более ранним временем, чем «Чертеж земель по реке Солонице». Так, хранящиеся в соборе Василия Блаженного икона «Видение пономаря Тарасия», датированная первым десятилетием XVI века, несет подробнейшее изображение Великого Новгорода и Хутынского монастыря с подписями наиболее значимых объектов.

Существует свидетельство о создании еще более раннего иконописного картографического изображения, относящегося к XV веку. Оно принадлежит составителю жития прп. Сергия Радонежского Епифанию Премудрому (умер ок. 1420 г.). В письме к настоятелю одного из тверских монастырей, при перечислении работ Феофана Грека, он пишет: «В церкви Михаила он изобразил на стене город, подробно вырисовав его красками, у князя Владимира Андреевича он изобразил на каменной стене саму Москву»<sup>17</sup>. По настоящим иконописным изображениям реальных архитектурных сооружений современные исследователи могут получить дополнительные данные о внешнем облике, инженерных особенностях, а также об иных особенностях русского зодчества XVI–XVII вв., и даже реконструировать архитектурный облик утраченных

<sup>13</sup> Цит. по: *Лебедев Д. М.* Очерки по истории географии в России 15 и 16 вв. М., 1956. С. 200.

<sup>14</sup> *Кашианов С. М.* Чертеж земельного участка XVI в. // Тр. МГИАИ. 1963. Т. 17. С. 429–436.

<sup>15</sup> Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003. С. 19.

<sup>16</sup> Там же. С. 21.

<sup>17</sup> Цит. по: *Византийский временник*. Т. 7. М., 1969. С. 247.



или перестроенных архитектурных сооружений прошлого. Данному направлению, например, посвятил многолетние труды М. И. Мильчик<sup>18</sup>.

Таким образом, отечественное картографическое наследие допетровского времени, включая географические чертежи и иконописные картографические изображения, является уникальным историческим источником, из которого возможно извлечь новые данные по истории церковного зодчества, церковного имущества и землевладений, церковной топонимики, церковному хозяйствованию и экономики, административно-территориальному делению, а также данные, отражающие взаимоотношения государства и церковных структур.

## Источники и литература

1. Византийский временник. Т. 7. М., 1969.
2. *Лебедев Д. М.* Очерки по истории географии в России 15 и 16 вв. М., 1956.
3. *Каштанов С. М.* Чертеж земельного участка XVI в. // Тр. МГИАИ. Т. 17. М., 1963.
4. *Кусов В. С.* Московское государство XVI — начала XVIII века // Сводный каталог русских географических чертежей. М., 2007.
5. *Кусов В. С.* Картографическое искусство Русского государства. М.: Недра, 1989.
6. *Мильчик М. И.* Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVIII веков: Статьи 1973–2017. СПб: Коло, 2017.
7. Очерки русской культуры XVI века, Ч. 2. Духовная культура / Под ред. А. В. Арциховского. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977.
8. *Топычканов А. В.* К вопросу о методике установления авторства русских чертежей XVIII века // Россия и проблемы Европейской истории: Средневековье, Новое и Новейшее время. Сборник статей в честь члена-корреспондента РАН С. М. Каштанова. Ростов, 2003.
9. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003.

---

<sup>18</sup> См.: *Мильчик М. И.* Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVIII веков: Статьи 1973–2017. СПб., 2017.

А. А. Тарнакин

## АРХИПАСТЫРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА АМВРОСИЯ (ЮШКЕВИЧА)

В статье рассматривается период жизни архиепископа Амвросия (Юшкевича) (1690–1745), пришедшийся на время исполнения им обязанности председательствующего в Святейшем Правительствующем Синоде, и совпавший с очередным дворцовым переворотом — приходом к власти Елизаветы Петровны (1741)<sup>1</sup>. Архиепископ Амвросий, будучи по своему положению доверенным лицом правительницы Анны Леопольдовны, сумел сохранить свое высокое положение в Церкви и при императрице Елизавете. Возникает вопрос: благодаря каким обстоятельствам либо личным особенностям архиепископу Амвросию удалось сохранить свое положение?

Амвросий (Юшкевич), архиепископ Новгородский и Великолуцкий (в миру Андрей Юшкевич), родился около 1690 года. После своего назначения игуменом Виленского Свято-Духова монастыря положительно зарекомендовал себя перед архиепископом Киевским и Галицким и всея Малыя России Рафаилом (Заборским) (1731–1747). 4 июня 1734 года возведён в сан архимандрита. 2 февраля 1736 года хиротонисан во епископа Вологодского и Белозерского. 29 мая 1740 года епископ Амвросий был назначен архиепископом Новгородским и Великолуцким. Скончался 17 мая 1745 года, и согласно духовному завещанию погребен в Антониевом монастыре<sup>2</sup>.

Характерной особенностью взаимоотношений архиепископа Амвросия (Юшкевича) с высшей властью является гибкая и осторожная политика. Во время краткого, продлившегося всего год, регентства Анны Леопольдовны (1740–1741) архиепископу Амвросию, являвшемуся членом Синода, удалось стать доверенным лицом правительницы. Поскольку по состоянию на начало 40-х годов в Синоде не было обер-прокурора, именно архиепископу Амвросию пришлось делать официальные доклады от лица Синода правительнице Анне, чем он, вероятно, и заслужил ее доверие. Также стоит отметить, что архиепископ Амвросий был талантливым и красноречивым проповедником: произнесенное им на бракосочетании Анны Леопольдовны с герцогом Антоном Ульрихом «Слово» произвело на правительницу большое впечатление. Таким образом, можно предположить, что правительница Анна Леопольдовна стала доброжелательно относиться к архиепископу Амвросию, что не могло не сказаться положительно на его дальнейшей карьере.

Рассмотрим, как на протяжении нескольких лет менялось положение архиепископа Амвросия (Юшкевича). В 1734 году он, будучи архимандритом, назначается членом Святейшего Синода, а уже в 1736 году становится епископом Вологодским. В 1739 году епископ Амвросий произносит свое знаменитое «Слово». В 1740 году становится архиепископом Новгородским, и занимает пост председательствующего в Святейшем Правительствующем Синоде. Таким образом, стремительная карьера архиепископа Амвросия очевидна.

К началу 1741 г. в Синоде кроме председательствующего — Новгородского архиепископа Амвросия (Юшкевича) — насчитывалось еще пятеро членов: два епископа и три архимандрита. О степени влияния в Синоде архиепископа Амвросия можно судить по тому, что именно его влиянию приписывают издание Указа

Андрей Александрович Тарнакин — СПбДА, бакалавриат 3 курс.

<sup>1</sup> Еременко М. Дворцовые перевороты. М., 2007. С. 149.

<sup>2</sup> Амвросий (Юшкевич), архиеп. Новгородский и Великолуцкий // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. 2. С. 154–155.

правительницы Анны Леопольдовны, амнистировавшего репрессированных в 30-х гг. XVIII в. духовных лиц, благодаря которому из ссылки и заключения возвратились и были восстановлены в духовном звании архиепископ Феофилакт (Лопатинский), епископ Лев (Юрлов), архимандрит (впоследствии архиепископ) Платон (Малиновский) и другие<sup>3</sup>. Всем духовным лицам, претерпевшим наказания за содеянные погрешности по служебным делам, Указом их проступки прощались, возвращались их чины, звания и должности. Также весьма вероятно, что новые назначения епископов производились по инициативе архиепископа Амвросия<sup>4</sup>.

Такое, столь благоприятное для архиепископа Амвросия (Юшкевича) положение продолжалось до 25 ноября 1741 года, когда произошел очередной дворцовый переворот, и к власти пришла Елизавета Петровна. Архиепископ Амвросий, пользовавшийся расположением со стороны правительницы Анны Леопольдовны, попадает в сложную моральную ситуацию. Как председательствующий в Святейшем Правительствующем Синоде, он либо обязан присягнуть на верность новой императрице, либо подать в отставку и уйти на покой. При этом архиепископ Амвросий несомненно представлял, какое мнение о нем могло сложиться у Елизаветы Петровны, которая, разумеется, не могла не знать об его хороших отношениях с Анной Леопольдовной.

Однако мы видим, что архиепископ Амвросий (Юшкевич) не подал в отставку, не был в нее отправлен императрицей, и в полном объеме сохранил свое высокое положение в Церкви. Объяснение этому, очевидно, можно найти в том, что менее чем через месяц после воцарения Елизаветы Петровны архиепископ Амвросий произносит проповедь, в которой четко определяет свое отношение как к власти действующей, так и к власти свергнутой: «Преславная победительница избавила Россию от врагов внутренних и сокровенных. Такие-то все были враги наши, которые под видом будто верности Отечеству наше разоряли, и смотри, какую дьявол дал им придумать хитрость!»<sup>5</sup>. Только этим можно объяснить сохранение архиепископом Амвросием должности председательствующего в Святейшем Правительствующем Синоде и места правящего архиерея на Новгородской кафедре.

Особо отметим еще одно обстоятельство. О степени влияния архиепископа Амвросия (Юшкевича) уже во время царствования императрицы Елизаветы Петровны свидетельствует тот факт, что в 1742 году он предпринял попытку обоснования необходимости реформы высшего церковного управления. Архиепископ Амвросий склонялся к необходимости управление Церковью патриархом или митрополитом, подвергая критике существующую синодальную форму правления. Однако императрица Елизавета Петровна, обьявив все законы своего отца Петра Великого своими, на подобную реформу не решилась. Тем не менее, императрица в некоторой степени прислушалась к мнению архиепископа Амвросия и его единомышленников, согласившись на возвращение духовенству их имений, а также на подчинение коллегии экономии Синоду.

Еще одним подтверждением благоволения императрицы Елизаветы Петровны к архиепископу Амвросию является то, что ему удалось назначить членом Синода своего друга, Тобольского митрополита Арсения (Мацеевича), который был единомышленником владыки Амвросия относительно реформ Церкви<sup>6</sup>. Таким образом, рассмотрев период жизни архиепископа Амвросия (Юшкевича), пришедшийся на время исполнения им обязанности председательствующего в Святейшем Правительствующем Синоде, совпавший с приходом к власти Елизаветы Петровны, и продолжающийся в первые годы ее правления, мы приходим к следующим выводам.

Архиепископ Амвросий несомненно обладал выдающимися способностями церковного политика, сумев добиться доверия и благожелательного отношения двух

<sup>3</sup> Анна Леопольдовна // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. 2. С. 464–465.

<sup>4</sup> Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 гг. М., 1996. С. 376.

<sup>5</sup> Амвросий (Юшкевич) архиеп. «Слово в высочайший день рождения ... Елисаветы Петровны». М., 2006. С. 123–134.

<sup>6</sup> Амвросий (Юшкевич), архиеп. Новгородский и Великолуцкий. С. 154–155.

настолько разных правительниц Российской Империи как Анна Леопольдовна и Елизавета Петровна. Более того, мы видим, что доброжелательное отношение Елизаветы Петровны к архиепископу Амвросию простиралось до того, что ему было позволено выступить с инициативой замены синодальной формы управления Церковью на патриаршую либо митрополичью. Несмотря на неудачу этой инициативы, она, по нашему мнению, свидетельствует об отношении императрицы к архиепископу Амвросию не только как к высокопоставленному члену Святейшего Правительствующего Синода и красноречивому проповеднику, но и как к церковному мыслителю.

### Источники и литература

1. Амвросий (Юшкевич), архиеп. Новгородский и Великолуцкий // Православная Энциклопедия. М., 2002.
2. Амвросий (Юшкевич) архиеп. «Слово в высочайший день рождения ... Елисаветы Петровны». М.: Наука, 2006.
3. Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 гг. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1996.
4. Анна Леопольдовна // Православная Энциклопедия. М., 2002.
5. Еременко М. Дворцовые перевороты. М.: Мир книги, 2007.

Монах Филипп (Панфилов)

## ЦЕРКОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АРХИЕПИСКОПА КАЛУЖСКОГО ГРИГОРИЯ (МИТЬКЕВИЧА)

Одним из выдающихся архипастырей, возглавлявших Калужскую кафедру в XIX столетии, является Преосвященный Григорий II (Митькевич)<sup>1</sup>. За время своего почти 30-летнего святительского служения на калужской земле современникам он запомнился как строгий аскет, любитель богослужения, требовательный и опытный администратор, строгий руководитель, попечитель бедных и ревнитель церковного просвещения. Его деятельность как правящего архиерея была довольно активной и разносторонней. Ответственность и исключительная тщательность в исполнении своих обязанностей являлось отличительной чертой его характера.

Архиепископ Григорий, в миру Николай Васильевич Митькевич, родился 14 мая 1807 г. в селе Жуковка Черниговской губернии. Отец его, священник Василий Власевич Митькевич, и мать, Александра Тимофеевна, назвали сына в честь особо чтимого ими святителя и Чудотворца Николая, во имя которого был освящен и их родной сельский храм. Первоначальное образование будущий иерарх получил на дому, а с 10-ти лет стал обучаться в Черниговском духовном училище. Затем, с 1821 по 1827 гг. — учёба в Черниговской духовной семинарии. В аттестате, выданном по завершении семинарского курса, указывалось, что Митькевич обучался «при поведении весьма честном, с прилежанием похвальным, при способностях хороших»<sup>2</sup>. После семинарии Николай Васильевич продолжил обучение в Киевской духовной академии, которую окончил в 1831 году магистром и был оставлен при ней бакалавром. В октябре того же года Митькевич принимает монашество и священный сан. В монашеском постриге был наречен Григорием, в честь святителя Григория Богослова<sup>3</sup>.

Последующие 20 лет его жизненного пути были связаны с различными послушаниями в духовных учебных заведениях. Иеромонах Григорий оставался бакалавром Киевской академии до назначения его в октябре 1833 г. на должность инспектора Казанской духовной семинарии. 23 июля 1836 г. последовал перевод его в родную Киевскую академию на должность инспектора. 14 октября 1836 г. о. Григорий был возведен в сан архимандрита. В 1838 г. он был назначен ректором Ярославской духовной семинарии, а в июле 1844 г. становится ректором Казанской духовной академии<sup>4</sup>.

На посту ректора академии будущий иерарх проявил себя талантливым и деятельным руководителем, требовавшим от подчинённых добросовестного исполнения возложенных на них обязанностей. Ему удалось провести огромную работу по организации строительства новых каменных корпусов для размещения преподавателей и учащихся недавно открытой Казанской академии. Успехи администраторского

Монах Филипп (Панфилов) — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Ранее Калужским архипастырем был епископ Григорий I (Постников), управлявший епархией с 1826 по 1828 гг. Впоследствии митрополит Санкт-Петербургский (о времени его служения на Калужской кафедре см.: Леонид [Кавелин], иером. История Церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи. Калуга, 1876. С. 203–205).

<sup>2</sup> Цит. по: Памяти Высокопреосвященного Григория архиепископа Калужского и Боровского (по случаю 25-летия со дня его кончины. 13 апреля 1881 г. — 1906 г.) // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1906. № 8. С. 258.

<sup>3</sup> Там же. С. 257, 259.

<sup>4</sup> Там же. С. 259–260.

таланта ректора были видны не только во внешнем устройстве высшей духовной школы, но и в улучшении внутреннего ее состояния<sup>5</sup>. О вл. Григории как о ректоре Казанской духовной академии проф. П. В. Знаменский писал: «К каждому делу, какое попадалось в его руки, он относился честно и со всем вниманием, как бы это дело ни казалось мелко, и не любил откладывать его до завтра. <...> Ни одна часть академической жизни не ускользала от его всестороннего надзора и подробнейшего руководства. Служившие и учившиеся при нем в академии каждую минуту чувствовали на себе серьезный и наблюдательный взор своего строгого и подчас очень сердитого начальника, не любившего никому давать спуска, хотя в то же время в глубине души всегда доброжелательного, готового всегда поддержать достойного подчиненного, даже снизойти к нему — только так, чтобы ни он, никто другой этого не заметил»<sup>6</sup>.

Определением Св. Синода ректор Казанской духовной академии 13 октября 1851 г. был избран во епископа Калужского и Боровского. 9 декабря в Казанском соборе Санкт-Петербурга состоялась архиерейская хиротония архимандрита Григория<sup>7</sup>. По прибытии к новому месту служения, архипастырь в день праздника Рождества Христова обратился к калужской пастве с приветствием, в котором прозвучали такие слова: «Ныне по воле <...> Господа входя в град ваш, возлюбленные, являясь, по благодати Всесвятаго Духа, преемником первых посланников Христовых, <...> я почитаю за приличнейшее приветствовать и вас, братие, не иначе, как заповедал Господь своим посланникам, при отправлении их на дело служения. Итак, мир тебе Богоспасаемый град, приемлющий меня мирно; мир вам Богоизбранные стражи Святой Церкви сея; мир вам Христоименитые граждане; мир тебе вся Христолюбивая паства страны сея»<sup>8</sup>.

Приступив к управлению епархией, владыка стал внимательно знакомиться с положением епархиальных дел. Среди важных направлений церковной работы он видел необходимость в развитии церковно-просветительской деятельности через поддержку духовных учебных заведений епархии, открытие церковно-приходских школ, библиотек, организацию церковно-приходских братств.

Прежде всего Преосвященный Григорий с особым вниманием относился к главному учебному заведению епархии — духовной семинарии, заботясь как о внешнем, так и о внутреннем её благоустройстве. Посылаемые им в Синод письма часто представляли собой прошения о предоставлении материальных средств для конкретных нужд. Так, в 1861 г. он обратился к Обер-прокурору Св. Синода с просьбой о выделении суммы для выдачи жалования преподавателям семинарии немецкого и французского языков<sup>9</sup>. Архипастырь находил возможность оказывать помощь не только наставникам, но даже и их семьям, в случае смерти кормильца<sup>10</sup>. Известно, что в 1860 г.

---

<sup>5</sup> Более подробно о деятельности владыки Григория на посту ректора Казанской духовной академии см.: *Знаменский П. В.* Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский, во время его ректорства в Казанской духовной академии // *Странник*. Май — август. 1890. С. 304–344, 493–522.

<sup>6</sup> *Знаменский П. В.* Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский... С. 318–319.

<sup>7</sup> Преосвященный Григорий архиепископ Калужский // *Православное обозрение*. Т. I (январь-апрель). 1881. С. 852.

<sup>8</sup> Слово Преосвященного Григория II, епископа Калужского и Боровского, сказанное при вступлении в Калужскую паству 25-го декабря 1851 года // *Леонид [Кавелин], иером.* История Церкви в пределах нынешней Калужской губернии... С. 314.

<sup>9</sup> *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория, архиепископа Калужского и Боровского, в течение двадцатипятилетнего служения его в сане святительском // *Калужские епархиальные ведомости*. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1877. № 1. С. 12.

<sup>10</sup> Приветствия, принесенные Его Высокопреосвященству в день Юбилея 9 декабря 1876 года. От Калужской духовной семинарии // *Калужские епархиальные ведомости*. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1876. № 24. С. 453.

он ходатайствовал пред Святейшим Синодом о предоставлении из духовно-учебных капиталов добавочных 800 руб. в год на содержание семинарского общежития<sup>11</sup>.

По благословиению владыки Григория уже в 1865 г. в Калужской семинарии было проведено новое распределение предметов между преподавателями и учреждён педагогический Совет для улучшения учебной работы<sup>12</sup>, тем самым эти преобразования способствовали последовавшему переходу семинарии на новую учебную программу в соответствии с Уставом 1867 года<sup>13</sup>.

Помимо даваемых указаний по проведению ремонта обветшавших и строительства новых зданий семинарии, архипастырю приходилось заботиться поиском необходимых для этого финансовых средств<sup>14</sup>. В 1862 г. по ходатайству владыки Григория перед обер-прокурором Св. Синода на ремонт главного корпуса Калужской духовной семинарии было выделено 5284 руб. 70 коп.<sup>15</sup>, а в 1971 г. оттуда же поступила необходимая сумма для ремонта семинарского храма в честь св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова<sup>16</sup>. В 1972 г. по благословиению Его Высокопреосвященства рядом с главным семинарским корпусом были построены два новых каменных здания (больничный корпус и здание для размещения ректора, помощника инспектора и эконома семинарии) и отремонтирован главный корпус с реконструкцией некоторых его частей в соответствии с требованиями нового семинарского устава<sup>17</sup>.

Заботливый архипастырь в 1866 г. письменно изложил возможный вариант улучшения материального обеспечения духовных учебных заведений Калужской епархии за счёт местных епархиальных средств. Предложенный проект в октябре того же года получил одобрение и утверждение Св. Синода<sup>18</sup>.

Не оставались без архипастырского внимания и другие духовные учебные заведения епархии. Так, по ходатайству владыки Григория в 1869 г. Синод постановил из сумм духовно-учебных капиталов выделить 5000 руб. (часть затраченной суммы) для ремонта дома Калужского духовного училища. Большая часть суммы (около 7000 руб.) поступила из епархиальных средств<sup>19</sup>. В 1868 г. по ходатайству епископа Григория Св. Синод постановил открыть при Пафнутьевом Боровском монастыре подготовительное училище для детей священно-церковнослужителей. Новое учебное заведение содержалось за счет монастыря и на средства настоятеля обители<sup>20</sup>.

Преосвященному Григорию принадлежит огромная заслуга в предоставлении возможности дочерям духовенства Калужской епархии получать духовное образование. По благословиению архипастыря 6 июня 1863 г. в уездном городе Козельске при частной школе диакона Феодора Васильевича Вырского и дочери его Александры

---

<sup>11</sup> *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория... С. 12.

<sup>12</sup> *Яхонтов А.* Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский и Боровский // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1897. № 6. С. 186.

<sup>13</sup> Приветствия, принесенные Его Высокопреосвященству в день Юбилея 9 декабря 1876 года. С. 453.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория... С. 13.

<sup>16</sup> *Покровский С.* Краткое сведение о Богословской церкви, принадлежащей Калужской духовной семинарии // Калужские епархиальные ведомости. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1871. № 22. С. 523.

<sup>17</sup> *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория... С. 33.

<sup>18</sup> Постановление Св. Синода и по оному распоряжение Епархиального Начальства. По делу об улучшении быта Семинарии с подведомыми ей училищами // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1866. № 20. С. 189 — 191.

<sup>19</sup> *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория... С. 31.

<sup>20</sup> Приготовительное, для священно-церковнослужительских детей, училище в Боровском Пафнутьевом монастыре // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1868. № 14. С. 137—139.

Федоровны было открыто училище для девиц духовного звания. Обучение в училище было 6-летним с распределением по трем отделениям: младшее, среднее и старшее<sup>21</sup>. Однако часть духовенства была не очень довольна тому, что Козельское училище находилось на окраине епархии и испытывало нужду в квалифицированных преподавателях. Поэтому на собрании духовенства в 1875 г. обсуждался вопрос о переводе женского училища из Козельска в Калугу<sup>22</sup>.

В 1879 г. по благословию архиепископа Григория в Калуге было открыто Епархиальное женское училище<sup>23</sup>. Под его тщательным контролем проводилось строительство училищного здания. 10 ноября 1879 г. Преосвященным Григорием в актовом зале возведенного здания женского училища был совершен молебен перед началом обучения. По окончании молебного пения архипастырь обратился к начальствующим и воспитателям с речью, в которой особое внимание обратил на важность воспитания вверенных их попечению детей. Он призывал воспитывать девиц так, «чтобы они могли потом собственными своими трудами благоустроить предстоящую им на земле жизнь, к утешению их родителей, и чтобы могли, по мере сил своих, послужить ко благу общества и Церкви, кои заботятся об их воспитании»<sup>24</sup>. Новому учебному заведению архипастырь проявлял особую заботу, непосредственно вникая во все трудности, связанные с организацией учебного процесса и материального обеспечения сотрудников и учащихся.

В своем слове по случаю открытия Калужского общества вспомоществования нуждающимся девицам духовного происхождения, обучавшимся в Калужском епархиальном женском училище, владыка обратил внимание на то, что весьма благим делом является содействие в предоставлении образования бедным детям. Поскольку «это значит выводить их из умственной тьмы на свет Боговедения, самосознания и христианского благонаравия, значит давать им новую жизнь, соответствующую их человеческому достоинству, раскрывать в них черты Богоподобия чрез правильное развитие ума, сердца и воли, а через это давать им возможность благоустроить и житейское свое положение, по мере сил и способностей»<sup>25</sup>.

К владыке неоднократно обращались из земств и дирекций народных училищ с просьбой подыскать надёжных знакомых ему лиц способных занять должность учителей сельских школ. Следует отметить, что архипастырь всегда сочувственно откликался на подобные обращения, осознавая важность личностных и профессиональных качеств педагога в процессе обучения подрастающего поколения<sup>26</sup>. Когда стали известны случаи самостоятельной организации приходских школ лицами разных сословий (мещанами, солдатами, крестьянами) без ведома местного духовенства, тогда владыка потребовал, чтобы благочинные и духовенство их округов следили за тем, насколько соответствуют нравственным требованиям учителя-организаторы таких

<sup>21</sup> Об открытии в г. Козельске училища для девиц духовного звания // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1863. № 10. С. 63–64; Казанский А., прот. Историческая записка о Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1905. № 2. С. 33.

<sup>22</sup> Казанский А., прот. Историческая записка о Калужском епархиальном женском училище. С. 66.

<sup>23</sup> Стефановский Т., свящ. Высокопреосвященный Григорий (Митькевич), архиепископ Калужский и Боровский // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1883. № 5. С. 120.

<sup>24</sup> Речь, произнесенная Высокопреосвященнейшим Григорием, архиепископом Калужским 10 ноября 1879 года, по совершении им молебствия при открытии учения в Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1879. № 22. С. 425.

<sup>25</sup> Речь, произнесенная Высокопреосвященнейшим Григорием, архиепископом Калужским 21 ноября 1880 года при открытии Калужского общества вспомоществования нуждающимся девицам духовного происхождения, обучающимся в Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1880. № 22. С. 481.

<sup>26</sup> Яхонтов А. Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский и Боровский... С. 83.



школ. Об учителях «сомнительной нравственности» и избегавших контроля со стороны духовенства требовалось сообщать правящему архиерею<sup>27</sup>.

Благодаря усердию и попечению Преосвященного владыки при сельских храмах стали открываться церковно-приходские школы для обучения грамоте детей сельчан<sup>28</sup>. Однако не все священники и даже благочинные имели желание оказывать поддержку в осуществлении этого важного дела. Об этом владыка Григорий в декабре 1860 г. писал своему брату священнику С. Митькевичу: «учреждение приходских школ по селам есть настоящая забота всех архипастырей; жаль только, что г. г. благочинные и отцы иереи с женами как-то мало сочувствуют и содействуют сей заботе; по крайней мере так в Калужской епархии, конечно потому, что они принадлежат не себе, а обществу своему. Обучение простолюдия грамоте есть потребность времени и вместе потребность благочестия»<sup>29</sup>. Архипастырь требовал от священнослужителей ответственного отношения к делу обучения крестьянских детей основам православной веры и нормам благочестия. Это видно из резолюции Его Высокопреосвященной, последовавшей на рапорте благочинного священника Иоанна Соколова. Последний сообщал, что согласно циркулярному распоряжению, находившиеся в его благочинии священники письменно отчитались ему о произнесенных в храме проповедях и проведенных в домах прихожан беседах, в которых разъяснялись основополагающие истины православной веры. Резолюция правящего архиерея была такова: «Нужно предписать циркулярно, чтобы благочинные поверяли рапорты причтов, как следует, со вниманием, и доносили вместе и об успехах обучения»<sup>30</sup>.

По благословению владыки Григория при Калужской семинарии было организовано братство св. ап. Иоанна Богослова, в задачу которого входили организация в семинарском храме бесед с раскольниками при участии преподавателей и содержание братской школы. Заботился архипастырь и об увеличении числа членов братства, что позволяло привлечь дополнительные материальные средства для поддержания деятельности братства. По завещанию архиепископа Григория часть его личных книг должны были быть отданы в фонд ученической библиотеки Калужской духовной семинарии или в Калужское духовное училище<sup>31</sup>.

В 1861 г. по распоряжению правящего архиерея была учреждена редакция для издания Калужских епархиальных ведомостей<sup>32</sup>, первый номер которых появился в 1862 г.

Архиепископ Григорий отошёл ко Господу после непродолжительной болезни на 75 году жизни во второй день праздника Пасхи 13 апреля 1881 года. Эта скорбная новость скоро разошлась по губернскому городу и далеко за его пределы. Известие о кончине Калужского архипастыря появилось не только в местной печати, но и на страницах других церковных изданий<sup>33</sup>.

В Высочайшей грамоте Государя Императора Александра II адресованной Калужскому архипастырю отмечалось, что наряду с ревностной заботой о наставлении паствы и духовной поддержкой монастырей Калужской епархии, он также старался находить «средства к возможно лучшему обеспечению питомников духовного просвещения»<sup>34</sup>.

---

<sup>27</sup> О наблюдении за школами, заводимыми в селениях мещанами, солдатами и другими подобными лицами // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1864. № 12. С. 64.

<sup>28</sup> Стефановский Т., свящ. Высокопреосвященный Григорий (Митькевич)... С. 120.

<sup>29</sup> Там же. С. 98.

<sup>30</sup> По предмету обучения крестьянских детей истинам веры и правилам благочестия // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1870. № 2. С. 15.

<sup>31</sup> Стефановский Т., свящ. Высокопреосвященный Григорий (Митькевич)... С. 121.

<sup>32</sup> Рождественский Д., прот. Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория... С. 13.

<sup>33</sup> См. например: Преосвященный Григорий архиепископ Калужский // Православное обозрение. Т. I (январь-апрель). 1881. С. 851–852.

<sup>34</sup> Высочайшая грамота на имя Преосвященного Григория, епископа Калужского // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1867. № 8. С. 62.

## Источники и литература

1. Высочайшая грамота на имя Преосвященного Григория, епископа Калужского // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1867. № 8.
2. *Знаменский П. В.* Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский, во время его ректорства в Казанской духовной академии // Странник. Май–август. 1890. С. 304–344, 493–522.
3. *Казанский А., прот.* Историческая записка о Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1905. № 2, 3.
4. *Леонид [Кавелин], иером.* История Церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи. Калуга, 1876.
5. О наблюдении за школами, заводимыми в селениях мещанами, солдатами и другими подобными лицами // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1864. № 12. С. 64.
6. Об открытии в г. Козельске училища для девиц духовного звания // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1863. № 10.
7. Памяти Высокопреосвященного Григория архиепископа Калужского и Боровского (по случаю 25-летия со дня его кончины. 13 апреля 1881 г. — 1906 г.) // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1906. № 8.
8. По предмету обучения крестьянских детей истинам веры и правилам благочестия // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1870. № 2.
9. *Покровский С.* Краткое сведение о Богословской церкви, принадлежащей Калужской духовной семинарии // Калужские епархиальные ведомости. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1871. № 22.
10. Постановление Св. Синода и по оному распоряжение Епархиального Начальства. По делу об улучшении быта Семинарии с подведомыми ей училищами // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1866. № 20.
11. Преосвященный Григорий архиепископ Калужский // Православное обозрение. Т. I (январь–апрель). 1881. С. 851–852.
12. Приветствия, принесенные Его Высокопреосвященству в день Юбилея 9 декабря 1876 года. От Калужской духовной семинарии // Калужские епархиальные ведомости. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1876. № 24.
13. Приготовительное, для священно-церковнослужительских детей, училище в Боровском Пафнутиево монастыре // Калужские епархиальные ведомости. Ч. оф. 1868. № 14.
14. Речь, произнесенная Высокопреосвященнейшим Григорием, архиепископом Калужским 10 ноября 1879 года, по совершении им молебствия при открытии учения в Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1879. № 22.
15. Речь, произнесенная Высокопреосвященнейшим Григорием, архиепископом Калужским 21 ноября 1880 года при открытии Калужского общества вспомоществования нуждающимся девицам духовного происхождения, обучающимся в Калужском епархиальном женском училище // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1880. № 22.
16. *Рождественский Д., прот.* Краткое обозрение деятельности Высокопреосвященнейшего Григория, архиепископа Калужского и Боровского, в течение двадцатипятилетнего служения его в сане святительском // Калужские епархиальные ведомости. Прибавление к епархиальным ведомостям. 1877. №№ 1, 2.
17. *Стефановский Т., свящ.* Высокопреосвященный Григорий (Митькевич), архиепископ Калужский и Боровский // Калужские епархиальные ведомости. Прибавл. к епарх. вед. 1883. №№ 4, 5.
18. *Яхонтов А.* Высокопреосвященный Григорий, архиепископ Калужский и Боровский // Калужские епархиальные ведомости. Ч. неоф. 1897. №№ 3, 6.

Н. В. Горобец

## СВЯТИТЕЛЬ МАКАРИЙ НЕВСКИЙ. МИССИЯ НА АЛТАЙ

Святитель Макарий Невский родился во Владимирской губернии в селе Шапкино. Он был шестым ребенком бедного церковного причетника сельского храма. Будучи ребенком, был близок к смерти, однако, после святого крещения, по Божьей милости, чудом выжил. Родители связывали его чудесное выздоровление с ходатайством Божьей Матери, так как младенец был рожден в день Покрова Пресвятой Богородицы.

Детство святителя было непростое. Приходилось жить в сторожке при храме, т. к. дом родителей сгорел. Было время, когда родители вынуждены были идти в Москву на заработки, и дети, съев все запасы пищи, питались несколько дней клевером. При этом малые дети, воспитанные в строгом христианском духе и с детства наученные молитве, сумели перенести все невзгоды.

После многолетних испытаний Андрей Парвицкий, отец Михаила, взяв всю семью, ушел жить в Сибирь, в город Тобольск. Здесь ему открывалась возможность дьяконского служения, но прожили они в городе недолго, вскоре перебрались в село Верх-Ануйское. Михаил же поступил в семинарию и остался в Тобольске. Обучаясь богословским наукам, Михаил сохранил чистоту души, старался, кроме Храма и семинарии, никуда не ходить. Будущий святитель очень усердно относился к посту и учебе, что подорвало его здоровье. Выпускаясь из семинарии, Михаил был вторым воспитанником по успеваемости и мог продолжить обучение в Духовной академии, однако со школьной скамьи имел горячее желание заняться миссионерской деятельностью, послужить Богу в деле спасения людей.

Для своего миссионерского служения Михаил избрал труднодоступные районы Алтая. В ходе миссии Михаил испытывал немалые трудности и даже душевное одиночество. Михаил столкнулся с тем, что на Алтае многие местные жители не хотели его слушать, не принимали весть о Христе. Алтайцы не отличались особым трудолюбием и не любили молиться даже своим языческим «богам», за них все делали «камь». Однако наставник Михаила отец Стефан убеждал его в том, что алтайцы гостеприимны и добродушны, — нужно лишь хорошо освоить их язык. В деле изучения алтайского языка Михаилу помог толмач Чевалков. Семья Чевалкова полюбила будущего святителя и способствовала быстрому изучению им местного языка. Вскоре Михаил и толмач Чевалков стали заниматься переводом Священного Писания на алтайский язык. Толмач очень хвалил Михаила отцу Стефану. Отец Стефан, в свою очередь, видя горячее и искреннее рвение Михаила в деле миссии, сообщал в письмах жене, что из него выйдет приемник покойного апостола Алтая архимандрита Макария. Но Михаил по-прежнему опасался, что алтайцы все же не примут его. При этом Михаил рвался в миссию в глубь Алтая, хотя отец Стефан его предупреждал об опасностях, связанных с переходом по тонкому льду рек<sup>1</sup>. Позже Владыка

---

*Никита Владимирович Горобец* — Белгородская Духовная семинария (с миссионерской направленностью), бакалавриат, 3 курс.

**Научный руководитель** — Капинос Р. В., к. э.н., магистр теологии, доцент, научный сотрудник Белгородской Духовной семинарии.

Статья выполнена в рамках работы Лаборатории церковной биографии и агиографии при Белгородской Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) и НИУ «БелГУ».

<sup>1</sup> *Макарова-Мирская А.* Апостолы Алтая (Сборник рассказов из жизни алтайских миссионеров), Харьков, 1914. репринт: М., 1997. С. 16–17.

Макарий так описывал проблемы благовестнического делания: «Служение миссионерское, как служение апостольское, есть более всего ряд скорбей, болезней и трудов... Мы не говорим о трудностях миссионерских путешествий, которые доводятся редко в экипаже, никогда в вагоне, но нередко пешком, на лыжах, часто верхом, на лодке, под дождем, иногда в снежную метель, все это — болезни и труды для тела. Но есть страдания большие — страдания души. Миссионер — страдалец, он страдает душой в начале служения своего от среды, в которую попадает, там нет ни родной семьи, ни родного общества, ни привычной для него жизненной обстановки. Среди инородцев, сперва чуждых для него по языку, по обычаям, чужой и для них, он чувствует иногда ужасную истому от одиночества, он не обретает здесь человека, с которым мог бы поделиться своим горем, поведать свою скорбь и в дружеском и братском разговоре найти для себя некоторую отраду... Немалую тугу для миссионера составляет недостаток материальных средств, таковой недостаток и всегда чувствителен, особенно для семейных, и в начале существования миссии миссионеры буквально нищенствовали. Одежда у них была столь убога, что когда они были посылаемы в ближайший город по делам миссии, то городские жители тотчас узнавали явившегося по одежде его, что он из миссии: на подоле рукава дырявые, сапоги таковые же. Вот миссионер отправляется в путешествие. Чем он тогда питается? Утром — чай с сухарями, вечером опять чай с сухарями, иногда, для разнообразия, чай с толокном»<sup>2</sup>.

Живя на Алтае, кочуя от одного миссионерского стана к другому, непрерывно готовясь к проповеди среди местных жителей, Михаил от всей души и от всего сердца молился Господу Иисусу Христу, с полной уверенностью, что Он его слышит. В молитвах Михаил просил помощи в деле просвещения любимых ему алтайцев, обращался к покойному архимандриту, основателю миссии по просвещению алтайцев, святому Макарию (Глухареву). Однажды во сне Михаилу приснился седовласый старец, в нем он признал архимандрита. Будучи в алтаре, старец говорил ему: «Ты здесь после меня обучайся»<sup>3</sup>.

Михаил, занимаясь миссионерской деятельностью, путешествовал по Алтаю с проводником по аилам. Он учил людей слову Божьему, готовил их к причастию. Объяснял, что обычай жестокого убийства лошадей не угоден Богу и является традицией, навязанной духами зла. Призывал не верить «камам», которые молились языческим божкам. Как и алтайцы, Михаил жил в юрте. Когда его спрашивали, есть ли у него родные и почему он живет один, он отвечал, что для него все алтайцы свои, он всех их любит. Видя в глазах алтайцев интерес, Михаил обстоятельно рассказывал им о Боге. Алтайцы предупреждали его, что их «камы» будут недовольны его рассказами о «другом» Боге и нашьют на него злых духов «караниме», которых они сами боялись. Михаил убеждал алтайцев, что, после принятия Святого Крещения, когда они наденут на себя нательный крестик, злые духи им уже не смогут причинить никакого зла. В праздник Рождества, Михаил объяснил язычникам, что в этот день в мир пришел Сам Бог<sup>4</sup>. Во время алтайской миссии будущий владыка успел поработать и учителем музыки, и псаломщиком. Главное же в его служении было обращение алтайских жителей к Истинному Богу. Этому делу он посвящал всего себя, не помышляя о мире и о семейной жизни.

В 1857 Михаил стал послушником, а в 1861 принял монашеский постриг с именем Макарий. Вскоре его рукоположили в иеродиакона, а затем и в иеромонаха. Он отправился в миссию в Чемальский стан. Миссия Макария стала более плодотворной, теперь он сам крестил и причащал людей. Были зафиксированы и случаи исцелений<sup>5</sup>. Иеромонах Нестор так писал о владыке Макарии: «Макарий снискал среди населения Алтая такую любовь, что был у них не только пастырем-учителем, но и судьёй совести.

<sup>2</sup> Макарий (Невский), митр. Избранные слова, речи, беседы, поучения. М., 1996. С. 5.

<sup>3</sup> Ливанский И., прот. Высокопреосвященнейший Макарий, Митрополит Московский и о. Архимандрит Макарий Глухарев, основатели Алтайской Миссии. Орел, 1913. С. 11–12.

<sup>4</sup> Макарова-Мицкая А. Апостолы Алтая. С. 25.

<sup>5</sup> Русский паломник. 1911. № 16. С. 254.

А его духовные стихи знали там и до сих пор знают наизусть почти все дети. Этот неутомимый труженик 28 лет обогрел ниву православного просвещения на Алтае своей поэтической душой, исполненной чувством глубокого благожелания»<sup>6</sup>.

В ходе своей миссионерской деятельности на Алтае владыка Макарий выполнил собственные многочисленные переводы на алтайский язык, скомпоновал их с более ранними переводами других миссионеров, и выпустил их в печать. В итоге вышли следующие издания: Литургия Иоанна Златоуста; История Нового Завета; Часы и Изобразительные; Огласительные поучения для готовящихся к Святому Крещению; Последование Святого Крещения. Также владыка Макарий перевел все Четвероевангелие. Макарий Невский, совершая свои переводы, много общался с алтайцами, изучал разновидности их наречий, прежде чем ввести новые знаки и слова, долго убеждался в том, что все их поймут.

В 1868 году о. Макарий был отправлен в Казань для изучения школ по воцерковлению татар после принятия ими Крещения. В Казани о. Макарий принял активное участие в обучении татарских детей богослужебному песнопению на родном для них языке. Это способствовало росту количества татар на богослужениях. Учитывая труды просветителя, Священный Синод 29 июля 1871 г. возвел Макария в сан игумена.

Вернувшись на Алтай, отец Макарий открыл училище, работа которого опиралась на опыт татарских школ. Училище выпускало учителей, которые затем занимались просвещением в христианской вере своих земляков. Учителя совместно с учениками осуществляли переводы духовной литературы, в результате чего была образована целая библиотека христианской литературы. Святитель Макарий большое внимание уделял духовно-нравственному воспитанию детей: «помните родители, что школа не исправит ваших детей, если вы испортите их дома. Помните и вы, дети и юноши, что доброе семейное воспитание не сохранит вас от увлечения соблазнами к пороку, если вы не решитесь заранее быть твердыми в добрых правилах воспитания, если не свяжете себя обетами служить Христу даже до смерти и не будете нудить себя ко всякому добру. Помните также и родители, и дети, что человек не может достигнуть желаемого одними усилиями, если не будет ему споспешествовать в этом благодать Божия. Поэтому к усилиям присоединяйте усердную молитву к Тому, от Кого исходит всякое благо, Кому возможно то, что невозможно для человека»<sup>7</sup>.

В 1875 г. игумен Макарий стал помощником начальника Алтайской миссии. Этим обстоятельством он был скорее опечален, т. к. теперь он должен был расстаться с училищем и учениками, и перебраться из Чопоша в стан Улалу. Здесь отцу Макарию удалось увеличить количество учащихся и повысить качество преподавания в алтайских школах.

В 1880 г. начальник миссии архимандрит Владимир стал епископом новой Бийской кафедры. Игумен Макарий стал главою миссии, а в 1883 его возвели в сан архимандрита. Отношение алтайцев к о. Макарию позже оценил архиепископ Бийский Иннокентий Соколов: «инородцы почитали его одним из редких людей своего края. Скажем более: последние благоговели перед своим пастырем, всего себя отдавшего на служение им, на обращение их из пагубной тьмы язычества к спасительному Свету Веры Христовой, возвещавшим им Божественные Евангельские Истины родным их языком, утверждавшим их в этих истинах живыми поучениями в благовремение и безвремение: и в храме, и в школе, и у домашнего их очага, учившим словом, а еще более примером своей Богоугодной жизни»<sup>8</sup>. Благодаря архимандриту Макарию увеличилось количество храмов, школ, а самое главное — людей, принявших христианство. Постоянно росло количество станом, был основан женский Николаевский монастырь с миссионерской направленностью, насельницы которого преподавали в специализированных школах.

<sup>6</sup> *Нестор (Анисимов), иером.* Православие в Сибири (исторический очерк). СПб., 1910. С. 65.

<sup>7</sup> *Макарий (Невский), митр.* Избранные слова, речи, беседы, поучения. С. 187.

<sup>8</sup> Слово при погребении Митрополита Макария // *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995. С. 244.

12 февраля 1884 г. архимандрит Макарий был рукоположен в епископа Бийского, а владыка Владимир занял Томскую кафедру. Владыка Макарий стал окормлять Бийское алтайское училище, где при нем учились люди самых разных народностей: шорцы, киргизы, абинцы, маторцы, сагайцы и др.

После Алтайской миссии владыка Макарий возглавлял Томскую кафедру, а за тем и Московскую — при этом близко стоявшие к Владыке Макарию люди свидетельствовали, что он никогда не стремился занять высокое положение, не заботился о создании себе так называемой «карьеры». В 1917 году владыку отправили на покой в Николо-Угрешский мужской монастырь: «Добрые люди передавали, что нельзя было без слез смотреть на это унижение Московского Митрополита»<sup>9</sup>. Вскоре владыка вновь возгорелся желанием церковной деятельности, и ему на встречу пошел Патриарх Тихон. В переписке с митрополитом Макарием Патриарх ответил ему: «Предлагаю Священному Синоду, во внимание к Вашим 50-летним трудам на Алтае, сохранить за Вами пожизненно титул Митрополита Алтайского. Поправляйтесь здоровьем, дабы возможно было и проезжать на Алтай. Прошу Ваших святых молитв и с братской любовью остаюсь Ваш покорнейший послушник Патриарх Тихон. 19 августа 1920 г. Москва»<sup>10</sup>. Несмотря на столь радостную новость, Владыка Макарий не смог вернуться к активной церковной деятельности, 20 августа 1920 г. его охватил частичный паралич.

Скованный тяжелой болезнью Владыка прожил шесть лет. В зимний февраль 1926 года он заболел пневмонией и вскоре скончался. В 2000 году митрополит Макарий был причислен к лику святых.

Рассмотрев жизненный путь и миссионерское служение Богу и людям Макария Невского, мы обретаем для себя пример высоко нравственной жизни. Ведь часто мы приходим к Богу с самыми искренними намерениями: мы желаем получить духовное образование, чтобы стать ближе к Богу, иметь возможность чаще посещать богослужения, помогать воцерковляющимся людям прийти ко спасению — но, спустя годы обучения, мы все меньше и меньше задумываемся о наших добрых первых намерениях и больше заботимся о будущей карьере в Церкви. Владыка Макарий показывает, как можно отказаться от карьеры, стать нищим миссионером, совершить сердечные богоугодные дела, предать свой жизненный путь в руки Божии — и впоследствии получить высочайший духовный сан.

## Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и Всея России, М., 1994. 300 с.
2. *Ливанский И., прот.* Высокопреосвященнейший Макарий, митрополит Московский и о. Архимандрит Макарий Глухарев, основатели Алтайской Миссии. Орел, 1913. 60 с.
3. *Макарий (Невский), митр.* Избранные слова, речи, беседы, поучения. М., 1996. 120 с.
4. *Макарова-Мирская А.* Апостолы Алтая (Сборник рассказов из жизни алтайских миссионеров), Харьков, 1914. Репринт: М., 1997. 200 с.
5. *Нестор (Анисимов), иером.* Православие в Сибири (исторический очерк). СПб., 1910. 250 с.
6. Русский паломник, 1911. № 16. С. 254–255.
7. Слово при погребении Митрополита Макария // *Арсений (Жадановский), еп.* Воспоминания. М., 1995. 350 с.

<sup>9</sup> Слово при погребении Митрополита Макария. С. 202–203.

<sup>10</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и Всея России, М., 1994. С. 167.

И. А. Трофимов

## ИСТОРИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ЗАКОНА БОЖИЯ В СРЕДНИХ КАЗЁННЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Закон Божий как учебный предмет к началу XIX в. существовал в системе народных училищ и учебных заведениях ведомства императрицы Марии<sup>1</sup>. Следует отметить, что 5 ноября 1804 года был принят первый Устав учебных заведений, подведомственных университетам. Данный гимназический устав носил исключительно светский характер, и в гимназиях не предполагалось преподавание Закона Божия. Однако по предложению попечителя Санкт-Петербургского округа С. С. Уварова в 1808 году Закон Божий должен был быть введён сначала в курс Санкт-Петербургской губернской гимназии, а затем и в программу всех гимназий империи<sup>2</sup>. Спустя три года, 16 ноября 1811 года, вышло постановление «О обучении во всех учебных заведениях Закону Божию и о приглашении почётного духовенства на экзамены»<sup>3</sup>. Данная мера была вызвана личной просьбой обер-прокурора Синода А. Н. Голицына и митрополита Амвросия. Отмечалось, что «...по сие время не вошло в употребление в училищных местах Военного и Гражданского ведомства экзаменов воспитанников в законе Божиим...»<sup>4</sup>. Именно с данного указа Закон Божий становился обязательным предметом: «...отныне навсегда постановлено было коренным и неизменным правилом во всех учебных заведениях Военного и Гражданского ведомства... обучать юношество Закону Божию». А также, именно с данного указа берётся традиция приглашать на экзамен по данному предмету почётное духовенство или епархиальных архиереев<sup>5</sup>.

Следующим этапом является период правления Николая I. Закон Божий окончательно становился обязательным предметом на уровне гимназической программы<sup>6</sup>. С введением гимназического устава 1828 года количество часов в неделю стало шестнадцать с половиной, а в свидетельстве об окончании уездного училища подпись законоучителя ставилась выше, чем других учителей<sup>7</sup>. Стоит отметить, что данное положение предмета идеально вписывалось в концепцию С. С. Уварова — «теории официальной народности». И данный предмет более чем соответствовал целям воспитать в учащихся «религиозное чувство, любовь к отечеству и престолу, ...скромность, порядок повиновение, ...наклонность к добру, правдивости и правде. С 1830 гг. в школах, наряду с православными священниками, появились законоучителя католического и протестантского вероисповедания»<sup>8</sup>.

*Игорь Андреевич Трофимов* — РГПУ им. А. И. Герцена, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Калинина Е. А. Закон Божий в русской школе первой половины XIX в // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2014. № 59 (4). С. 85–86; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. I. Царствование императора Александра I. 1802–1825 гг. СПб., 1864. С. 689–690.

<sup>2</sup> Пашкова Т. И. Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга. 1805–1917 гг.: Исторический справочник. СПб., 2015. С. 18.

<sup>3</sup> Полное Собрание Законов – I. Т. XXXI. № 24874. С. 901.

<sup>4</sup> ПСЗ–I. Т. XXXI. № 24874. С. 901; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 1. С. 689–690.

<sup>5</sup> ПСЗ–I. Т. XXXI. № 24874. С. 902.

<sup>6</sup> Пашкова Т. И. Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга... С. 23.

<sup>7</sup> ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 3. № 2502. Приложения. С. 220–221.

<sup>8</sup> См. например: РГИА. Ф. 733. Оп. 22. Д. 148. Л. 1–4; РГИА. Ф. 733. Оп. 23. Д. 124. Л. 1–2; РГИА. Ф. 733. Оп. 24. Д. 170. Л. 1–2.

Несмотря на то, что в ходе гимназической реформы 1864 года были созданы классические и реальные гимназии, Закон Божий оставался в базовой программе гимназий обоих типов, однако количество часов в неделю уменьшилось до четырнадцати<sup>9</sup>. Важное изменение происходит в подготовке законоучителей. С 1865 года в курсе семинарий и академий вводится преподавание педагогики и учреждаются кафедры педагогики<sup>10</sup>. Изменением последнего гимназического устава 1871 г. стало введение преподавания Закона Божия в приготовительном классе<sup>11</sup>, однако количество часов без приготовительного класса сократилось на один и стало тринадцать.

Не менее важной проблемой в 1870 гг. стала нехватка законоучителей в учебных заведениях. Министерство народного просвещения и Синод, постановлениями от 1871 и 1879 гг. разрешили назначать учителями Закона Божия лиц, которые окончили семинарии, но не были рукоположены в священнический сан. Однако такое назначение может быть проведено, если епархиальным архиереем не найдено законоучителя из священнического сана<sup>12</sup>.

Говоря о конфессиональном составе законоучителей, стоит отметить, что в 1881 г. в Петербургском учебном округе вводится еврейский Закон Божий и появляются раввины в учебных заведениях<sup>13</sup>. А в 1880–1890 гг. появляются законоучителя армяно-григорианского исповедания<sup>14</sup>.

Следующим важным шагом в истории предмета стала реформа 1890 г. Поводом к реформе послужила записка, поданная в Министерство от епископа Ладожского Арсения о состоянии уроков Закона Божия в Санкт-Петербургском учебном округе за 1885 г<sup>15</sup>. Несмотря на удовлетворительное положение преподавания, епископ предлагал увеличить количество уроков в VIII классе на один урок. В ходе долгого обсуждения Синода и Министерства народного просвещения была составлена новая программа предмета. В указанной программе количество часов на изучение предмета было увеличено с тринадцати до шестнадцати (прибавка одного урока в VI–VIII классах для введения предметов нравочения и вероучения). Не менее важными изменениями были: законоучителя, которые совмещают приходскую деятельность и законоучительскую, должны быть уволены, а на их место определять лиц, не состоящих при церквях; предоставить епархиальным властям, определявшим законоучителей в гимназии, при коих имеются церкви, причислять к собору без права участия в причтовых доходах<sup>16</sup>.

Важность данной реформы состоит не только в том, что количество часов, отведенное на предмет за счет сокращения других предметов) возросло с введением новых предметов. Не менее важным последствием реформы было осознание Синодом того, что совмещение приходской и законоучительской деятельности вредит успешному преподаванию Закона Божия в учебных заведениях и нужно брать на должность учителя тех лиц, которые не имеют прихода в другой церкви. Введение предметов нравочения и вероучения должно было не просто содействовать повторению Закона Божия, но и бороться с распространением среди молодёжи интереса к естественным наукам.

<sup>9</sup> Пашкова Т. И. Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга... С. 60–61; ПСЗРИ. Собрание 2. Т. XXXIX. № 41472. Приложение. С. 438–439.

<sup>10</sup> Магсумов Т. А. Законоучителя средних школ дореволюционной России: опыт истории в контексте современности // Перспективы науки. 2012. № 6 (33). С. 63.

<sup>11</sup> Соловьёв Д. Н. Пятидесятилетие С.-Петербургской Первой Гимназии, 1830–1880. Ист. Записка. СПб., 1880. С. 350; ПСЗРИ. Собрание 2. Т. XLVI. № 49860. Приложение. С. 300.

<sup>12</sup> Циркуляр по управлению Петербургским учебным округом. 1871. № 6. С. 3–5; Циркуляр по Санкт-Петербургскому учебному округу. 1879. № 4. С. 94–95.

<sup>13</sup> ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 7889А. Л. 5–5об; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 3482. Л. 1–2. Несмотря на то, что в 1860–1870 гг. Еврейский Закон Божий преподавался в гимназиях Санкт-Петербурга, это не носило массового характера.

<sup>14</sup> ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 3995 Л. 4–5; РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 169. Л. 15–17.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 733. ОП. 165. Д. 298. Л. 1–2.

<sup>16</sup> Там же. Л. 93–94; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. XI. Правление императора Александра III. 1889–1890 гг. СПб., 1895. С. 1593–1594. 1610–1612. 1614.



На всероссийском уровне Закон Божий обсуждался Высочайше учрежденной Комиссией по вопросу об улучшениях в средней общеобразовательной школе. Данное событие состоялось в 1900 г. Председателем подкомиссии по вопросу о постановке преподавания Закона Божия был директор Казанской Учительской Семинарии Н. А. Бобровников. Особенностью данной подкомиссии было то, что на время заседаний выпала первая неделя Великого поста и с 23 по 28 февраля 1900 года заседаний не было, однако комиссия смогла собраться 13 раз<sup>17</sup>. Обсуждался широкий круг вопросов, которые были подняты комиссией для улучшения предмета<sup>18</sup>. Наиболее острые прения законоучителей взывали темы: проблемы богослужения и исповеди учащихся, реформирование учебной программы предмета. Однако многие начинания не были претворены в жизнь в связи с убийством Николая Павловича Боголепова 15 марта 1901 года.

Особенно остро встал вопрос после революции 1905–1907 гг. Результатом «школьной революции» (термин, который использует Т. И. Пашкова), стало создание союзов учителей, которые критиковали систему образования в целом. Также союзы учителей выступали за введение свободы вероисповедания учителей и учеников<sup>19</sup>. И, наконец, в ответ на эти требования, Синод проводит первый всероссийский съезд законоучителей в 1909 г.<sup>20</sup> Данный съезд проходил в Санкт–Петербурге с 20 июля по 1 августа 1909 года, участниками стало 154 законоучителя<sup>21</sup>. Всего съезд обсуждал 23 вопроса, среди которых можно выделить: «Оценка познания учеников»; «Какой максимум уроков возможно предоставить в светском учебном заведении одному приходскому священнику–законоучителю» и другие. Но многие решения съезда также не были предварены в жизнь.

В период февраля–октября 1917 г., на волне реформ Временного правительства<sup>22</sup>, законоучители пытались сохранить свой предмет как обязательный. Для этого соби-рался съезд законоучителей в августе–ноябре 1917 г., где решались проблемы: как сохранить данный предмет обязательным, сохранение важного статуса законоучителя в школе, гимназии и другие проблемы<sup>23</sup>. Для того, чтобы понять, насколько консервативной была позиция Православной церкви во время бурных перемен, которые шли не в её пользу, стоит привести слова Архиепископа Тамбовского Кирилла: «...Родители не интересуются Законом Божиим и религиозным воспитанием своих детей. Школа может уйти от нас, но религиозное мирозерцание народа должно остаться...»<sup>24</sup>. Закон Божий как школьный предмет был ликвидирован советской властью Декретом «О свободе совести, церковных и религиозных организаций» 20 января 1918 года и постановлением Народного комиссариата по просвещению, опубликованным в газете рабочего и крестьянского правительства № 26 от 17 февраля 1918 года<sup>25</sup>.

В ходе краткого изложения истории Закона Божия видно, как менялось его место в школьной программе; какие идеи, люди или же явления жизни могли повлиять

<sup>17</sup> Труды высочайше учрежденной Комиссии по вопросу об улучшениях в средней общеобразовательной школе. Вып. 4. Журналы подкомиссий. СПб., 1900. С. I.

<sup>18</sup> См. подробнее: Труды высочайше учрежденной Комиссии... Вып. 4. Журналы подкомиссий. С. X–XIV; Протоколы подкомиссии по вопросу о постановке преподавания Закона Божия в средних учебных заведениях и о нравственном воспитании учащихся. СПб., 1900. С. 32–33.

<sup>19</sup> Пашкова Т. И. Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга... С. 96–97.

<sup>20</sup> Подробнее о данной теме: Казерова Н. В. Всероссийский съезд законоучителей светских среднеучебных заведений 1909 года // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2007. № 4. С. 161–174; Казерова Н. В. О работе всероссийского съезда законоучителей 1909 года // XVI ежегодная богословская конференция. Педагогика. 2006. С. 312–315.

<sup>21</sup> Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей светских среднеучебных заведений, состоявшегося в 1909 году. СПб., 1909. С. 1. 409–416.

<sup>22</sup> Среди важных реформ стоит отметить декрете правительства от 22 марта 1917 г. — об отмене всех национальных и вероисповедальных ограничений. ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 7889А. Л. 2–2 об.

<sup>23</sup> Житенев Т. Е. Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 году // Вестник ВУиТ. 2015. № 4 (19). С. 207–209.

<sup>24</sup> Цит. по Житенев Т. Е. Вопрос о преподавании Закона Божьего... С. 210–211.

<sup>25</sup> Там же. С. 211.

на эти изменения. В процессе изучения данного вопроса мы пришли к выводу, что Закон Божий изжил себя уже к началу XX века, когда стал стремительно терять свои позиции. Однако отказ от него означал падение ведущей роли Православной церкви в образовании, самодержавия в глазах, поданных (как могли думать при дворе императора) и отход от теории официальной народности. Поэтому государство, в лице Министерства народного просвещения и Синода старалось сохранить Закон Божий, как школьный предмет в учебных заведениях с целью сохранения духовных скреп русского общества и развития верности церкви и трону.

## Источники и литература

### Источники

1. Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей светских среднеучебных заведений, состоявшегося в 1909 году. СПб., 1909.
2. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание I. Т. XXXI. СПб., 1830.
3. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 2. Т. 3. СПб., 1830.
4. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 2. Т. XXXIX. Отделение II. СПб., 1867.
5. Полное Собрание Законов Российской империи. Собрание 2. Т. XLVI. СПб., 1874.
6. РГИА. Ф. 733. Департамент народного просвещения. Оп. 165. Д. 298.
7. РГИА. Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий при МВД. Оп. 7. Д. 169.
8. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. I. Царствования императора Александра I. 1802–1825 гг. СПб., 1864.
9. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. XI. Правление императора Александра III. 1889–1890 гг. СПб., 1895.
10. Труды высочайше учрежденной Комиссии по вопросу об улучшениях в средней общеобразовательной школе. Вып. 4. Журналы подкомиссий. СПб., 1900.
11. ЦГИА СПб. Ф. 114. Петроградская первая мужская гимназия. Оп. 1. Д. 7889А.
12. ЦГИА СПб. Ф. 174. Петроградская вторая мужская гимназия. Оп. 1. Д. 3482.
13. ЦГИА СПб. Ф. 174. Петроградская вторая мужская гимназия. Оп. 1. Д. 3995.
14. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1871 год СПб., 1871.
15. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1879 г. СПб., 1879.
16. Церковный вестник при С.-Петербургской Духовной Академии за 1909 г.

### Литература

17. *Житенев Т. Е.* Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 году // Вестник ВУиТ. 2015. № 4 (19) С. 205–213.
18. *Казерова Н. В.* О работе всероссийского съезда законоучителей 1909 года // XVI ежегодная богословская конференция. Педагогика. 2006. С. 312–315.
19. *Казерова Н. В.* Всероссийский съезд законоучителей светских среднеучебных заведений 1909 года // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2007. № 4. С. 161–174.
20. *Калинина Е. А.* Закон Божий в русской школе первой половины XIX в // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2014. № 59 (4). С. 85–97.
21. *Магсумов Т. А.* Законоучителя средних школ дореволюционной России: опыт истории в контексте современности // Перспективы науки. 2012. № 6 (33). С. 63–65.
22. *Пашкова Т. И.* Гимназии и реальные училища дореволюционного Петербурга. 1805–1917 гг.: Исторический справочник. СПб.: Серебряный век. 2015.
23. *Соловьёв Д. Н.* Пятидесятилетие С.-Петербургской Первой Гимназии, 1830–1880. Ист. Записка. СПб., 1880.

А. В. Дружинин

## БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПАСТЫРСКОЙ ПОДГОТОВКИ В ПЕРИОД ДЕЙСТВИЯ УСТАВА ДУХОВНЫХ УЧИЛИЩ 1814 Г.

(на примере Санкт-Петербургского  
духовно-учебного округа)

Обращение к опыту эпохи становления пастырской подготовки кажется весьма актуальным. В качестве одного из методологических принципов данной работы можно предложить систематизацию и анализ опыта наших предшественников, трудившихся в деле развития пастырской подготовки в духовных школах.

Как известно, в России вопрос о подготовке священника начинает рассматриваться при подготовке духовно-училищного Устава 1814 г. Благодаря свт. Филарету (Дроздову) происходит введение пастырского богословия в учебный курс, вследствие чего появляется возможность для учебно-методической разработки данной области. Это также позволяет говорить, что именно с 1814 г. начинается богословское осмысление пастырства в рамках духовной школы. За годы действия Устава был сформулирован ряд принципов, следуя которым духовное образование приближалось к главной цели — подготовке пастыря. Однако за это время так и не было принято единой концепции, связывавшей богословское осмысление пастыря и реализацию её в духовном образовании, о чём свидетельствуют дискуссии 1860-х гг. В докладе предпринимается попытка выявить специфику развития пастырской подготовки в одном из духовно-учебных округов и определить её влияние на последующее развитие дискурса о пастыре в российских духовных школах. Для этого предлагается рассмотреть комплекс источников, связанных с трудами наиболее ярких представителей пасторологической мысли СПбДА<sup>1</sup> в период действия Устава духовных училищ 1814 г.

Считается, что наиболее полно выражает пасторологическую мысль Санкт-Петербургского духовно-учебного округа курс архим. Кирилла (Наумова), прочитанный им с 1847 по 1855 гг. Данные лекции были одним из первых опытов публикации учебника по пастырскому богословию<sup>2</sup>. Но почему мы не считаем таковыми более ранние курсы или множество семинарских курсов пастырского богословия? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к истории развития пастырского богословия в СПбДА. Как было указано выше, пастырское богословие появляется в учебном курсе и закрепляется в системе богословских наук благодаря свт. Филарету (Дроздову). Его можно считать первым представителем СПбДА, выразившим богословское осмысление пастырской подготовки. Однако свт. Филарет оставил только краткий конспект, а в связи с занятием им московской кафедры его концепция получает наиболее полное выражение уже в МДА.

Вплоть до начала 1830-х гг. пастырское богословие не преподаётся в академии. В это время возрастает запрос семинарий на квалифицированных преподавателей

А. В. Дружинин — ПСТГУ, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> В статье приняты следующие сокращения: СПбДА — Санкт-Петербургская (с 1809 г.), МДА — Московская (с 1814 г.), КДА — Киевская (с 1819 г.), КазДА — Казанская (с 1842 г.), СПбДУО — Санкт-Петербургский духовно-учебный округ; КДУ — Комиссия Духовных Училищ (1814–1839 гг.); ДУУ — Духовно-учебное управление (1839–1867 гг.); ПСЗРИ — Полное собрание законов Российской Империи.

<sup>2</sup> Кирилл (Наумов), архим. Пастырское богословие. СПб., 1854.

и оригинальный отечественный учебник, а возраставшее внимание государства к пастырской подготовке по восшествии на престол Николая I требует ответа на вызовы эпохи и создаёт поле напряжения для богословского осмысления пастыря.

После вступления в должность обер-прокурора графа Н. А. Протасова (кон. 1830–40-х гг.) удаётся актуализировать учебно-методическую функцию духовных академий, заложенную ещё в Уставе 1814 г. В 1839 г. упраздняется КДУ и создаются различные учреждения для пересмотра классических книг и конспектов «наук семинарского учения». Эти процессы приводят к окончательному выделению пастырского богословия в качестве самостоятельной богословской дисциплины и повышают её значение в учебном курсе духовных школ. Духовные академии начинают определять содержание пастырской подготовки в подведомственных семинариях. Поэтому в качестве наиболее репрезентативного источника по пастырскому богословию следует рассматривать именно академический курс.

Несмотря на то, что пастырское богословие начинает имплицитно развиваться в СПбДА задолго до работ архим. Кирилла, установить содержание первых курсов СПбДА довольно трудно. С одной стороны, первые курсы не публикуются, и курс архим. Кирилла является первым опубликованным курсом по предмету в СПбДА. С другой стороны, если в других трех академиях можно обратиться к рукописным конспектам 1830–40-х гг.<sup>3</sup>, то в случае СПбДА это едва ли возможно. В связи с непростой судьбой архива СПбДА его материалы о курсах, преподававшихся в период действия Устава 1814 г. почти не сохранились<sup>4</sup>. Так, нам недоступны конспекты или записи первых преподавателей пастырского богословия СПбДА иером. Филофея (Успенского) (преподавал в 1838–1842 гг.), иером. Феофан (Говорова) (в 1844–1847 гг.)<sup>5</sup>, и мы можем опираться лишь на доступные печатные версии поздних работ.

Таким образом, можно сказать, что именно курс архим. Кирилла является основным источником, выражающим академическую традицию СПбДА и принципы богословского осмысления пастырской подготовки.

Чуть более определённо обстоит дело с семинарскими курсами. Так, до т. н. «протасовских преобразований» 1830–40-х гг. преподаватели пастырского богословия в семинариях опирались либо на книгу «О должностях пресвитеров приходских...», назначенную в качестве классической ещё при Павле I<sup>6</sup>, либо на иноконфессиональные учебники<sup>7</sup>. Только к 1850-м гг. составляются учебники, рекомендованные в качестве классических по пастырскому богословию. Они используются в конкретном духовно-учебном округе. Для СПбДУО такой книгой становится «Сокращённое Пастырское богословие для семинарий» того же архим. Кирилла. Содержание книги представляет переложение академического курса для средней духовной школы и позволяет уточнить, как расставлены акценты между семинарской и академической подготовкой в округе. Таким образом, курсы архим. Кирилла для академий и сокращённый курс для семинарий представляют одни из немногих источников, по которым можно судить о традиции СПбДА в богословском осмыслении пастыря<sup>8</sup> после 1850 г. Отчасти, свидетельство этого можно подчеркнуть из студенческих

<sup>3</sup> Согласно Уставу 1814 г. (пп. 183–201, 383–384) отчёты для внутренних и публичных испытаний составлялись к самим испытаниям и которые проводились раз в полгода, а публичные по окончании года и относились к делам внутреннего правления или конференции.

<sup>4</sup> См.: ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1.

<sup>5</sup> См., напр.: Чистович И. А. Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 42–44.

<sup>6</sup> Синодский Указ «О порядке учения в духовных академиях и семинариях» от 31 октября 1798 г. // ПСЗРИ I. 1649–1825 гг.: Т. XXV (1798–1799). СПб., 1830. С. 426.

<sup>7</sup> См.: *Иннокентий (Пустынский), архим.* Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев Посад, 1899.

<sup>8</sup> Конференция МДА. Дело (№ 8) о рассмотрении книги «Сокращенное пастырское богословие» составленной архимандритом Кириллом, для определения возможности употребления ее в виде учебника в духовных семинариях // ОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 13. Е. х. 20.

работ<sup>9</sup>, а также по курсам преемников архим. Кирилла по кафедре<sup>10</sup>. Спецификой же курса архим. Кирилла является пересмотр классической книги «О должностях пресвитеров приходских» и её дополнение новым материалом, отражающим богословское осмысление пастыря эпохи.

Представление о традиции пасторологической мысли СПбДА можно дополнить, обратившись к источникам личного происхождения. Так, рассматривая проекты ректора академии архим. Макария (Булгакова)<sup>11</sup> по преобразованию духовной школы, можно отметить созвучие идей с тезисами пастырского богословия архимандрита Кирилла, с которым его связывала также родственная связь<sup>12</sup>. Сквозь призму деятельности архим. Макария можно проследить первые попытки переложения богословских концепций на практику пастырской подготовки. Первый проект архим. Макария отражён в записке 1857 г., поданной в Синод в связи с подготовкой новой реформы духовно-учебной системы. В ней прослеживается оригинальная концепция решения проблем духовной школы и направления духовного образования к подготовке священника.

Следует учитывать, что к 1857 г. ощущается тяжкое наследие непоследовательных преобразований 1830–40-х гг.: многопредметность, отягощавшая учебный процесс и размывавшая пастырскую составляющую духовно-учебного процесса. С другой стороны, проходит реформа системы народного просвещения, в рамках которой правительство планировало увеличить роль духовенства в светском образовании. Записка архим. Макария пытается дать ответ на вызовы эпохи, исходя из синтеза пастырского богословия и его применимости в духовном образовании. Всё это потребовало новых идей и размышлений и позволило отразить в проектах, составленных ещё до начала официальных дискуссий 1860-х гг. Таким образом, проект преосвященного Макария отражает проблемы своей эпохи и накопленного опыта в осмыслении пастырского служения.

В рассматриваемый период проект был одним из немногих, способствовавших усилению пастырской подготовки в духовной школе в рамках грядущих преобразований. Тем не менее, незадолго до подачи проекта преосвященный был снят с должности ректора столичной академии и направлен, при участии митрополита Григория (Постникова) (автора ещё одного проекта кон. 1850-х гг.), на тамбовскую кафедру, в чём некоторые исследователи видят следствие противостояния личных взглядов на преобразование духовных школ. Учитывая же значение богословских трудов Макария (Булгакова) на синодальную богословскую традицию в целом<sup>13</sup>, можно представить его влияние на направление пасторологической мысли в духовно-учебном кругу. Несмотря на это, владыка представляет свои отзывы в рамках официальных дискуссий 1860-х гг. и в целом следует принятой им концепции<sup>14</sup>. В связи с этим

<sup>9</sup> См., напр.: *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы: вторая половина XIX века. М., 2006. С. 107.

<sup>10</sup> Например, следующим преподавателем пастырского богословия в СПбДА становится архим. Викторин (Любимов).

<sup>11</sup> Ректор СПбДА с 1851 по 1857 гг.

<sup>12</sup> Так, если мы посмотрим на «Введение в православное богословие» или Православно-догматическое богословие Макария (Булгакова), то в части про систему богословских наук увидим схожие тенденции, а значит проводимые Макарием идеи, в некотором соотношении взаимосвязаны с идеями архим. Кирилла.

<sup>13</sup> См., напр.: *Гришин М. И.* Реформа средних духовно-учебных заведений во второй четверти XIX века. ВКР магистра теологии. М., 2017. Машинопись.

<sup>14</sup> Так, можно отметить ряд записок и публикаций владыки: Замечания на проект преобразования духовных училищ архимандрита Макария // НИОР РГБ. Ф. 078. К. 41. Д. 9; Записка епископа Винницкого Макария «Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях». Л. 1. 2.03.1857 // ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 669; О преобразовании духовных академий и составлении нового проекта академического Устава 1868–1869 гг. (проект Макария (Булгакова) // РГИА. Ф. 797. Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. Л. 451; Письмо епископа харьковского Макария по поводу преобразований духовных училищ // Православное обозрение. VII. 1862. № 1 (49–50); Рапорт архиепископа

важным результатом деятельности владыки Макария для СПБДУО можно назвать попытку связи богословского осмысления пастыря с выстраиванием оптимальных условий для его формирования в духовной школе.

Рассмотрев ряд источников, связанных с наиболее яркими представителями СПБДУО, способствовавших развитию пастырской подготовки в российской духовной школе, можно сделать ряд выводов.

Так, деятельность представителей СПБДА способствовала концептуализации пастырской подготовки, позволяла решать накопившиеся проблемы, распространяя единую концепцию пастырской подготовки на систему подведомственных школ. Имея свои особенности, эта деятельность внесла оригинальный вклад, что особенно важно, поскольку близость к столичной кафедре и обер-прокуратуре во многом могла определять ход дискуссий 1860-х гг., формировавших новые духовно-учебные парадигмы.

Особенностью пасторологической мысли в СПБДА является её связь с КДА, а также тесная взаимосвязь основных представителей, обуславливавшая взаимовлияние идей и продуктивную полемику. Более всего это прослеживается в окончательных решениях Комитетов 1866–67 и 1867–69 гг., в рамках которых была избрана концепция пастырской специализации, представленная как раз выходцами из СПБДА. Тем не менее, поскольку ни одна из концепций не была принята в полноте, на окончательный вариант повлиял ряд иных концепций, разрабатывавшихся в других духовно-учебных округах.

Таким образом, нам удалось проследить определённую специфику в богословской мысли каждой из духовных академий. В свою очередь академии ретранслировали эти парадигмы на подведомственные духовные школы округа. Нам удалось обосновать, что при исследовании концептуализации пастырской подготовки идеи и проекты можно систематизировать по принципу принадлежности к конкретному духовно-учебному округу.

## Источники и литература

### Источники

1. Замечания на проект преобразования духовных училищ архимандрита Макария // НИОР РГБ. Ф. 078. К. 41. Д. 9.
2. Записка епископа Винницкого Макария «Проект об улучшении учебной части в духовных семинариях». Л. 1. 2.03.1857 // ГАРФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 669.
3. *Кирилл (Наумов), архим.* Пастырское богословие. СПб., 1854.
4. Конференция МДА. Дело (№ 8) о рассмотрении книги «Сокращенное пастырское богословие» составленной архимандритом Кириллом, для определения возможности употребления ее в виде учебника в духовных семинариях // ОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 13. Е. х.20.
5. О преобразовании духовных академий и составлении нового проекта академического Устава 1868–1869 гг. (проект Макария (Булгакова) // РГИА. Ф. 797. Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. Л. 451.
6. Письмо епископа харьковского Макария по поводу преобразований духовных училищ // Православное обозрение. VII. 1862. № 1 (49–50).
7. Рапорт архиепископа Харьковского и Ахтырского Макария в Синод о проекте преобразования духовно-учебного заведения. Копия.) // ГАРФ. Оп. 1. Д. 703.

---

Харьковского и Ахтырского Макария в Синод о проекте преобразования духовно-учебного заведения. Копия.) // ГАРФ. Оп. 1. Д. 703; Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита московского о реформе духовно-учебных заведений от 16 мая и 28 октября 1863 г. / публ. прот. Ф. И. Титова // ТКДА. 1906. № 8–9. С. 641–679.

8. Синодский Указ «О порядке учения в духовных академиях и семинариях» от 31 октября 1798 г. // ПСЗРИ I. 1649–1825 гг.: Т. XXV (1798–1799). СПб., 1830. С. 426.
9. ЦГИА СПб, Ф. 277. Оп. 1.

## Литература

10. *Гришин М. И.* Реформа средних духовно-учебных заведений во второй четверти XIX века. ВКР магистра теологии. М., 2017. Машинопись.
11. *Иннокентий (Пустынский), архим.* Пастырское богословие в России за XIX век. Сергиев Посад, 1899.
12. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовая школа: проблемы и реформы: вторая половина XIX века. М., 2006.
13. *Чистович И. А. С.*-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.
14. Два мнения Макария (Булгакова), бывшего митрополита московского о реформе духовно-учебных заведений от 16 мая и 28 октября 1863 г. / публ. прот. Ф. И. Титова // ТКДА. 1906. № 8–9. С. 641–679.

С. В. Новиков

## ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. И. ОБТЕМПЕРАНСКОГО НА ПОСТУ НАБЛЮДАТЕЛЯ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ И ШКОЛ ГРАМОТЫ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

В марте 2019 года исполнилось 150 лет со дня рождения преподавателя Екатеринбургского духовного училища и духовной семинарии А. И. Обтемперанского.

Об А. И. Обтемперанском имеется немного сведений. Работа по реконструкции биографии, исследованию деятельности и обзора трудов А. И. Обтемперанского ведется нами уже не первый год<sup>1</sup>. Однако до сих пор личность Александра Обтемперанского не исследована полностью.

Александр Иванович Обтемперанский родился 9 марта 1869 года в селе Боровицы Владимирской губернии<sup>2</sup>. Был из духовного сословия<sup>3</sup>, его отцом, по-нашему предположению, являлся священник Иоанн Онисимович Обтемперанский. Получив духовное образование сначала в Муромском духовном училище<sup>4</sup>, затем во Владимирской духовной семинарии<sup>5</sup> и Киевской духовной академии, он успешно защитил диссертацию и получил степень кандидата богословия<sup>6</sup>. После нескольких лет работы во Владимирской губернии Александр Иванович переезжает в Екатеринбург, где становится епархиальным миссионером. В деле миссии он трудился пять лет (1900–1905 гг.). Деятельность А. Обтемперанского в этот период была очень плодотворной<sup>7</sup>. Далее Александр Обтемперанский продолжил свое служение Церкви на посту помощника смотрителя Екатеринбургского духовного училища с 1905 года по 1912 год.

*Сергей Владимирович Новиков* — Екатеринбургская духовная семинария, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Новиков С. В. Последние годы жизни преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанского // Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История» (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург, 2019. С. 345–350; *Он же*. Биография и письменное наследие преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии Александра Ивановича Обтемперанского. Дипломная работа. Екатеринбург: ЕДС, 2018. 94 с; *Он же*. Деятельность А. И. Обтемперанского в Екатеринбургском духовном училище // Материалы X международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 года. СПб, 2018. С. 201–210; *Он же*. 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. 33–78.

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2.

<sup>4</sup> Выпускники Муромского духовного училища // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/muromdu.html> (дата обращения 04.03.2019).

<sup>5</sup> Выпускники Владимирской духовной семинарии // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/vladimirsem.html> (дата обращения: 04.03.2019).

<sup>6</sup> Диссертация сохранилась в: НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 2306. 120 л. Известно по: Павлов П. Обзор фонда Казанской духовной академии. Кандидатская диссертация. Загорск. 1985. С. 134–135.

<sup>7</sup> См: Новиков С. В. Биография и письменное наследие преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии Александра Ивановича Обтемперанского. Дипломная работа. С. 21–26.



Формулярный список А. И. Обтемперанского от за 1911 года сообщает о том, что 4 апреля 1910 года Александр Иванович обратился в Училищный совет при Святейшем Синоде с просьбой назначить его на должность епархиального наблюдателя церковных школ Костромской епархии<sup>8</sup>. Его прошение было рассмотрено. Была составлена характеристика, также приложенная к делу, в которой указано, что А. И. Обтемперанский годится для этой должности и никаких нареканий по этому поводу от Екатеринбургского епархиального начальства нет<sup>9</sup>. Однако известно, что Александр Иванович не был назначен в Кострому, а стал епархиальным наблюдателем церковных школ и грамоты в Екатеринбурге. Вероятнее всего, такую же должность ему предложили в Екатеринбурге.

В 1912 году Указом Святейшего Синода А. И. Обтемперанский был освобожден от должности помощника смотрителя духовного училища<sup>10</sup> и был назначен на должность епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Екатеринбургской епархии<sup>11</sup>. Назначение Обтемперанского состоялось 13 февраля 1912 года, согласно приказу № 7 по гражданскому ведомству<sup>12</sup>. Его деятельность на этом посту была также, как и на прежних его должностях усердной и плодотворной.

Прежде всего, он активизировал деятельность. Приведем некоторые факты из деятельности Александра Ивановича по управлению церковными школами епархии. К 300-летию со дня кончины патриарха Гермогена, 17 февраля 1912 года, в Екатеринбургской епархии было определено совершить установленные Святейшим Синодом богослужения, а также провести чтение по изданной А. И. Обтемперанским книге, посвященной памяти Святейшего Патриарха Гермогена<sup>13</sup>.

Также в 1912 году в Екатеринбурге, как и в других городах страны, широко отмечали 100-летие победы в Отечественной войне 1912 года. Братство святого праведного Симеона Верхотурского организовало бесплатное чтение 26 августа 1912 года в зале Общественного собрания<sup>14</sup>. Лекторами на собрании выступали



Предположительно портрет Александра Ивановича Обтемперанского — надзирателя церковно-приходских школ и грамоты Екатеринбурга. Фото вырезано из выпускной виньетки слушателей педагогических курсов при Екатеринбургской епархии в 1913 году. Хранится в электронном архиве Екатеринбургской духовной семинарии

<sup>8</sup> О службе окончившего в 1893 году курс кандидата Киевской духовной академии А. Обтемперанского // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1911. Д. 286. Л. 10.

<sup>9</sup> Там же. Л. 11–11 об.

<sup>10</sup> Из епархиальной жизни // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1912. № 4. Отд. неоф. С. 90.

<sup>11</sup> Формулярный список о службе... РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 5.

<sup>12</sup> О службе окончившего в 1893 году курс кандидата Киевской духовной академии А. Обтемперанского // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1911. Д. 286. Л. 14.

<sup>13</sup> От епархиального Училищного Совета // ЕЕВ. 1912. № 6. Отд. оф. С. 86.

<sup>14</sup> *Здравомыслов А., свящ.* К юбилею 1812 года // ЕЕВ. 1912. № 36. Отд. неоф. С. 865.

епархиальный наблюдатель церковно-приходских школ А. И. Обтемперанский и священник А. Р. Пономарев<sup>15</sup>. В перерывах между выступлениями архиерейский хор исполнил несколько церковных песнопений<sup>16</sup>. Отмечается, что на собрании было очень многолюдно.

Празднование этого события в духовных учебных заведениях проходило 11 октября 1912 года, по распоряжению Св. Синода<sup>17</sup>, что, вероятнее всего, было приурочено к началу учебного года. Праздник начался с отслуженной правящим владыкой преосвященным Митрофаном Божественной литургии в Крестовой церкви<sup>18</sup>. После богослужения праздник продолжился в архиерейском доме, где после молитвы «Царю Небесный» с докладом о событиях и значении войны 1812 года, к присутствующим обратился А. И. Обтемперанский<sup>19</sup>. Речь епархиального наблюдателя церковно-приходских школ была опубликована в Екатеринбургских епархиальных ведомостях<sup>20</sup>. Завершилось торжественное мероприятие концертом, на котором дети читали «Бородино» М. Ю. Лермонтова, «Перед гробницею Кутузова» А. С. Пушкина и другие<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>.

В 1913 году в Екатеринбургской епархии прошел ряд бесплатных публичных чтений, посвященных 300-летию Дома Романовых<sup>23</sup>. В зале Императорского русского музыкального общества прошли специальные чтения для учащихся в церковно-приходских школах. Дети прибыли на чтения в сопровождении своих родителей. На чтениях присутствовал правящий архиерей преосвященный епископ Митрофан. Выступал на чтениях в качестве лектора А. И. Обтемперанский, который сопровождал свою лекцию показом световых картин<sup>24</sup>. Кроме прочего, в вечере принимали участие и воспитанники церковных школ. Всего за вечер было показано 23 концертных номера, специально подготовленных к празднику<sup>25</sup>.

В 1913 году Александр Иванович имел нужду обратиться в Екатеринбургскую духовную консисторию с прошением о назначении ему квартирного пособия из епархиальных средств<sup>26</sup>. Это говорит о том, что жизнь епархиального наблюдателя церковных школ была не самой благополучной. На свое прошение он получил отказ в связи со сложным положением дел.

В июне 1913 года в актовом зале Екатеринбургского епархиального женского училища впервые в Екатеринбурге были открыты специальные педагогические курсы для учителей церковных школ<sup>27</sup>. Перед началом занятий был отслужен молебен, а после этого наблюдатель церковных школ епархии А. И. Обтемперанский обратился

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Памяти 1812 года // ЕЕВ. 1912. № 43. Отд. неоф. С. 1027.

<sup>18</sup> История здания // Сайт «Свердловский областной центр медицинской профилактики». URL: <http://www.medprofural.ru/Istoriya-zdaniya> (дата обращения: 24.02.2019).

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> *Обтемперанский А. И.* Речь, произнесенная епархиальным наблюдателем А. И. Обтемперанским на акте ц-прих. школ г. Екатеринбурга по случаю празднования юбилея Отечественной войны 1812 года // ЕЕВ. 1912. № 46. Отд. неоф. С. 1099–1104.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> История здания // Сайт «Свердловский областной центр медицинской профилактики». URL: <http://www.medprofural.ru/Istoriya-zdaniya> (дата обращения: 24.02.2019).

<sup>23</sup> Празднование 300-летнего юбилея Царствующего Дома Романовых в г. Екатеринбурге и других селениях Екатеринбургской епархии // ЕЕВ. 1913. № 9. Отд. оф. С. 231.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Журналы Съезда о. о. депутатов от духовенства и представителей от церковных старост Екатеринбургской епархии за 1912 год. Журнал № 7 // ЕЕВ. 1913. № 2. Отд. оф. С. 36.

<sup>27</sup> Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1913. № 26. Отд. неоф. С. 640.

к курсистам с речью<sup>28</sup>, которая опубликована в епархиальных ведомостях и была рассмотрена нами<sup>29</sup>. Инспектором курсов был назначен Александр Иванович, а руководителем священник Нижне-Тагильской единоверческой Троицкой церкви В. Конин<sup>30</sup>. На курсы записались 90 человек, из них 75 по вызову епархиального совета и 15 по собственному желанию<sup>31</sup>. Курсы были закрыты 14 июля 1913 года после отслуженного благодарственного молебна<sup>32</sup>. Александр Иванович Обтемперанский обратился к слушателям курсов со словом<sup>33</sup>, в котором отметил важность прошедших занятий<sup>34</sup>. В электронном архиве Екатеринбургской духовной семинарии имеется выпускная фотография педагогических курсов. Фотография официальная, а инспектор курсов, коим являлся А. И. Обтемперанский, непременно должен был на ней присутствовать. На фотографии не подписан только один человек, который отличим по значку кандидата богословия и, очевидно, является нашим героем. Ранее мы публиковали портрет, на котором, как мы считали, был изображен А. И. Обтемперанский, однако позже установили, что изображенный на портрете человек — двоюродный брат Александра Ивановича Александр Сергеевич Обтемперанский, который нес свое церковное послушание в Перми. В связи с этим мы бы хотели дать опровержение на опубликованный в сборнике докладов<sup>35</sup> портрет<sup>36</sup>, неверно приписанный А. И. Обтемперанскому, а также принести свои извинения за неверную информацию.

Не забывало ведомство церковных школ епархии чествовать праздничные даты в жизни тех людей, которые имели дело с преподаванием в церковно-приходских школах. В 1914 году учительница воскресной школы при Свято-Духовской церкви Анастасия Павловна Беренова отмечала 25-летие педагогической деятельности<sup>37</sup>. Школьное начальство, учителя и ученики церковной школы испросив благословение архипастыря подготовили поздравление для своего педагога. Наблюдатель церковных школ А. И. Обтемперанский произнес поздравительное слово<sup>38</sup>.

Александр Иванович Обтемперанский очень ответственно относился к своему служению. Будучи наблюдателем церковных школ, он не раз объезжал церковные школы епархии с целью их проверок. Во время одной из поездок в школы Камышловского и Ирбитского уездов Александр Иванович посетил местную ярмарку, на которой приобрел для школ епархии иглы Богуцкого, при помощи которых можно было на самом простом материале вышивать очень красивые рисунки<sup>39</sup>. Это говорит о том, что наблюдатель беспокоился о том, что происходит в церковных школах и его забота распространялась не только на отчеты и посещения школ, но и на радение о том, чем в них в действительности занимаются дети.

---

<sup>28</sup> См.: Увицкий С., *свящ.* Речь епархиального наблюдателя А. И. Обтемперанского при открытии временных педагогических курсов для учащихся в церковно-приходских школах Екатеринбургской епархии // ЕЕВ. 1913. № 27. Отд. неоф. С. 643–649.

<sup>29</sup> См.: Новиков С. В. Биография и письменное наследие преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии Александра Ивановича Обтемперанского. Дипломная работа. С. 59.

<sup>30</sup> См.: Увицкий С., *свящ.* Речь епархиального наблюдателя... // ЕЕВ. 1913. № 27. Отд. неоф. С. 641.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1913. № 29. Отд. неоф. С. 698.

<sup>33</sup> См.: *Обтемперанский А. И.* Речь, произнесенная на акте закрытия временных педагогических курсов, учащихся в церковных школах епархии // ЕЕВ. 1913. № 30. Отд. неоф. С. 708–713.

<sup>34</sup> Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1913. № 29. Отд. неоф. С. 698.

<sup>35</sup> См.: 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.

<sup>36</sup> Фото хранится в Государственном архиве Пермского края (ГАПК). ФФ. Оп. 62 п. Д. 0508. А. С. Обтемперанский.

<sup>37</sup> Юбилей учительницы церковно-приходской школы // ЕЕВ. 1914. № 21. Отд. неоф. С. 469.

<sup>38</sup> Там же. С. 470.

<sup>39</sup> От Екатеринбургского епархиального Училищного Совета // ЕЕВ. 1914. № 28. Отд. неоф. С. 708.

Ежегодные отчеты наблюдателя церковных школ были очень информативными. Из отчета за 1913/1914 учебный год мы узнаем, что в церковных школах епархии обучалось 1019 детей, из них 743 мальчика и 276 девочек<sup>40</sup>. Порой отчеты А. И. Обтемперанского переваливали за 50 и более страниц, что говорит о качественном подходе к выполняемой работе. На одном из собраний благочинных, председателей Училищного совета и наблюдателей церковно-приходских школ епархии Александр Иванович был вынужден отвечать на замечания со стороны духовенства о том, что сейчас происходит в церковных школах и почему некоторые из них находятся в упадке. На это наблюдатель пояснил, что далеко не все школы бедствуют, а только некоторые из них. Причиной этого он назвал теплохладность самого же духовенства, не радеющего за дело процветания церковных школ при своих храмах<sup>41</sup>.

В 1917 году состоялось новоселье Екатеринбургского епархиального женского училища. Училище переехало в новое здание. На торжественном акте по случаю открытия нового училищного здания от имени епархиального училищного совета выступал А. И. Обтемперанский<sup>42</sup>.

Неясно, в каком году Александр Иванович перестал занимать должность епархиального наблюдателя церковных школ Екатеринбургской епархии. Возможно это произошло в 1918 году, когда была упразднена Консистория в Екатеринбурге. Мы знаем о том, что 31 июля 1918 года (по старому стилю) было принято решение о ликвидации Духовной Консистории в Екатеринбурге и был утвержден так называемый церковно-епархиальный совет<sup>43</sup>. В связи с этим служащим предложили подать заявления о желании остаться в новом совете. Александр Иванович подал прошение и был назначен заниматься делопроизводством в судный и бракоразводный стол епархии, вместе со священником Иоанном Уфимцевым и В. И. Брейзером<sup>44</sup>. Вероятнее всего, что именно в этот день, когда Консистория была ликвидирована и был создан епархиальный совет, Александр Иванович сменил свою прежнюю должность. В подтверждение этого говорит и тот факт, что церковные школы стали уходить из жизни. На чрезвычайном епархиальном съезде в 1917 году по поводу начальной школы Обтемперанским говорилось, что начальная школа должна быть только государственная и единая<sup>45</sup>. В ней должен преподаваться Закон Божий, но если родители ребенка против, то и настаивать не стоит. Вероятнее всего, такая должность, как наблюдатель церковных школ и грамоты, просто перестала существовать. Именно в связи с этим, Александр Иванович оказался в бракоразводном столе епархии и преподавал в Екатеринбургской духовной семинарии историю раскола в 1918/1919 учебном году.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что деятельность Александра Ивановича Обтемперанского на посту наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты была очень активной, о чем могут свидетельствовать его информативные пространственные отчеты, частое участие в мероприятиях, связанных с церковными школами и его забота об этих школах, что видно из речей Александра Ивановича, которые он произносил на открытии и закрытии временных педагогических курсов для преподавателей церковно-приходских школ и грамоты Екатеринбургской епархии в 1913 году.

---

<sup>40</sup> *Обтемперанский А. И.* Отчет Екатеринбургского епархиального наблюдателя о состоянии церковных школ в учебно-воспитательном отношении за 1913–14 учебный год // ЕЕВ. 1914. № 52. Отд. неоф. (особое прилож.). С. 1.

<sup>41</sup> Собрание о. о. благочинных Екатеринбургской епархии, председателей Епархиального Училищного Совета и его уездных отделений и наблюдателей церковно-приходских школ Екатеринбургской епархии // ЕЕВ. 1915. № 17. Отд. оф. С. 218.

<sup>42</sup> *Чумакова Э. Е.* Епархиальное женское училище Екатеринбурга (1880–1920). Екатеринбург, 2010. С. 37.

<sup>43</sup> Ликвидация Духовной Консистории // Известия Екатеринбургской церкви. 1918. № 14. С. 258.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Резолюция чрезвычайного епархиального съезда о начальной школе // Известия Екатеринбургской церкви. 1917. № 11. С. 3.

## Источники и литература

1. Акишин С. Ю., Печерин А. В. История Екатеринбургской духовной семинарии (1912–1919): преподавательская корпорация, воспитанники, учебный процесс // Вестник ЕДС. 2016. № 3. С. 62–63.
2. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 1819–1920-е гг.: материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА. В 4 т. Т. 2. К-П. / сост. В. И. Ульяновский. Киев: КДА, 2015. 624 с.
3. Выпускники Владимирской духовной семинарии // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/vladimirsem.html> (дата обращения 04.03.2019).
4. Выпускники Муромского духовного училища // Сайт «Александр Александрович Бовкало». URL: <http://www.petergen.com/bovkaloduhov/muromdu.html> (дата обращения 04.03.2019).
5. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917 гг.: Электронное факсимильное издание. Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010.
6. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917 гг.: аннотированный библиографический указатель. Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской епархии, 2009. 680 с.
7. История здания // Сайт «Свердловский областной центр медицинской профилактики». URL: <http://www.medprofural.ru/Istoriya-zdaniya> (дата обращения 24.02.2019).
8. Ликвидация Духовной Консистории // Известия Екатеринбургской церкви. 1918. № 14. С. 258.
9. О службе окончившего в 1893 году курс кандидата Киевской духовной академии А. Обтемперанского // РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1911. Д. 286. Л. 1–15.
10. Павлов П., свящ. Обзор фонда Казанской духовной академии. Загорск: СТЛ, 1985. 403 с.
11. Резолюция чрезвычайного епархиального съезда о начальной школе // Известия Екатеринбургской церкви. 1917. № 11. С. 3.
12. Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 2–8.
13. Хроника: в духовно-учебных заведениях // Известия Екатеринбургской церкви. 1918. № 21–22. С. 422.
14. Чумакова Э. Е. Епархиальное женское училище Екатеринбурга (1880–1920) / Э. Е. Чумакова. Екатеринбург: Изд. Урал. ун-та, 2010. 462 с.

В. К. Вытнов

## К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДОНСКОЙ ЕПАРХИИ ПРИ АРХИЕПИСКОПЕ ПЛАТОНЕ (ГОРОДЕЦКОМ) В 1867–1877 ГГ.

Архиепископ Платон, в миру Николай Иванович Городецкий, родился в семье священника Тверской губернии в 1803 г. По окончании Ржевского духовного училища и Тверской духовной семинарии он поступает в СПбДА. В 1827 г. Николай Городецкий окончил академию со степенью магистра богословия<sup>1</sup>. В период с 1827 по 1843 гг. он занимал последовательно должности преподавателя Орловской семинарии, бакалавра греческого языка СПбДА, нравственного богословия и истории раскола с его обличением, инспектора той же академии, ректора Костромской и Виленской семинарий. В 1830 г. Николай принимает монашеский постриг с именем Платон. В 1843 г. архимандрит Платон был хиротонисан во епископа Ковенского, викария Литовской епархии. С 1848 г. епископ Платон трудился на Рижской кафедре сначала в качестве викарного епископа, а с 1850 г. в качестве самостоятельного архиерея<sup>2</sup>.

В 1867 г. архиепископ Донской и Новочеркасский Иоанн (Добразраков) по состоянию здоровья был отправлен на покой<sup>3</sup>. На его место был назначен архиепископ Платон. 7 мая 1867 г. владыка прибыл в г. Новочеркасск<sup>4</sup>. Прежде всего он занялся повышением нравственного и образовательного уровня духовенства. Владыка всячески старался сделать из пастырей настоящих учителей для народа. Уже на следующий год после своего назначения на Донскую кафедру ему удается открыть духовную семинарию.

Попытки открыть свою семинарию в Донской епархии были и прежде. Однако в силу разных причин осуществить это не удавалось. В 1851 г., будучи епископом в Риге, владыка Платон смог открыть там духовную семинарию. Этот опыт помог ему грамотно организовать подготовительный процесс к открытию новой семинарии в Новочеркасске. По благословению архиерея 26 июня 1867 г. начала свою работу комиссия по устройству семинарии и духовных училищ<sup>5</sup>. Первым делом эта комиссия рассмотрела вопрос о необходимой сумме для открытия семинарии, ее деятельности и строительства нового здания. Было решено приобрести для временного пользования дом на 200 человек, в который в дальнейшем планировалось перевести духовное училище, а в течении пяти лет построить новое здание. Сам архиепископ Платон принимал активное участие в выборе дома<sup>6</sup>.

Открытие семинарии в Новочеркасске состоялось 1 октября 1868 г. На этом торжественном событии присутствовали войсковой наказной атаман М. И. Чертков, специально вернувшийся из поездки по области Войска Донского, Новочеркасское духовенство,

Виктор Константинович Вытнов — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

<sup>1</sup> Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/spbda.html> (дата обращения 10.03.2019).

<sup>2</sup> Мануил (Лемешевский), митр. Русские Православные иерархи 992–1892. Т. II. С. 496–501.

<sup>3</sup> Берташ А., свящ., Римский С. В. Иоанн, архиеп. Донской и Новочеркасский // Православная энциклопедия. М. 2010. Т. 23. С. 404.

<sup>4</sup> Снесарев Н. П. Донская епархия и десятилетнее управление ею архиепископа Платона. Новочеркасск, 1887. С. 97.

<sup>5</sup> Открытие Донской духовной семинарии // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 2. С. 27.

<sup>6</sup> Там же. С. 29.

а также множество представителей местной власти, учащихся и простого народа<sup>7</sup>. По прибытии архиепископа Платона одним из преподавателей для собравшихся в актовом зале гостей был зачитан отчет о подготовке к открытию семинарии. Затем в слушании духовенства владыка отслужил водосвятный молебен и окропил здание<sup>8</sup>.

По окончании молебна архипастырь обратился с речью к присутствующим. В своем слове владыка обратился отдельно к гостям, отдельно к ректору и преподавателям, и отдельно к воспитанникам семинарии. В обращении к гостям владыка отметил значимость события, которое совпало с праздником Покрова Пресвятой Богородицы и ежегодным празднованием «дня пожалования Донскому Войску Всемиловитвейшей грамоты о сокращении сроков службы его и подтверждения всех прав и привилегий, дарованных ему Русскими Государями».

В обращении к ректору и преподавательской корпорации архиепископ пожелал подготовить не просто просвещенных и честных людей, но ревностных, истинных служителей Церкви. В деле воспитания необходимо было уделять внимание не только наставлениям, но и личным примером способствовать духовному укреплению и возрастанию будущих пастырей. В свою очередь воспитанникам владыка Платон пожелал быть благонравными, скромными, послушными начальствующим и стремиться, как можно больше возрасти умственно и духовно за годы обучения в семинарии. По окончании слова архипастыря многие из присутствующих были приглашены на праздничный обед<sup>9</sup>.

В открывшейся семинарии в 1868/1869 учебном году обучалось во всех классах 143 человека, которые были собраны из других семинарий. Преподавательский состав в первый год существования семинарии состоял из ректора — архимандрита Вениамина (Смирнова), инспектора — священника Григория Прозоровского и 7 наставников: Николая Кратирова, Николая Лепорского, Михаила Сланского, Алексия Рунова, Феодора Соболева, Ивана Хераскова и Николая Троицкого<sup>10</sup>. Заботясь о просвещении будущих пастырей, архиепископ Платон пожертвовал в семинарскую библиотеку 240 книг. Кроме того, владыка внес 2 тыс. рублей в одно из кредитных учреждений Новочеркаска, с целью получения процентов для выдачи стипендии лучшим ученикам выпускного класса<sup>11</sup>.

Для распространения христианства среди Донских калмыков инициативе правящего архиерея было введено преподавание в семинарии калмыцкого языка<sup>12</sup>. Позже он стал определять к церквям находившимся на границе улусов священников, которые показали хорошие успехи в изучении калмыцкого языка<sup>13</sup>.

С 1 января 1869 г. в Донской епархии начало издаваться епархиальное периодическое издание — журнал «Донские епархиальные ведомости». Редактором журнала стал ректор семинарии архимандрит Вениамин (Смирнов). В номерах периодического издания, среди прочего, публиковались сведения связанные с деятельностью духовной семинарии: разрядные списки учащихся, проповеди преподавателей на различные торжества, слова благодарности благодетелям, публиковались события из жизни семинарии и т. д.<sup>14</sup>

19 июня 1869 г. состоялся акт, посвященный окончанию первого учебного года. В отчете о деятельности за прошедший период секретарь правления семинарии Михаил Сланский отметил проблемы, с которыми столкнулось правление семинарии в этом учебном году. Среди них — позднее начало учебного года, разный уровень

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Д. 30. Л. 19.

<sup>8</sup> Открытие Донской духовной... № 2. С. 31–32.

<sup>9</sup> Открытие Донской духовной... № 3. С. 42–47.

<sup>10</sup> Открытие Донской духовной... № 2. С. 30–31.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Д. 31 Л. 19.

<sup>12</sup> Кириллов А. Донская епархия в ее настоящем положении. С. 7–8.

<sup>13</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 624. Л. 4.

<sup>14</sup> Вытнов В. К. «Донские епархиальные ведомости» как исторический источник // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 268–271.

подготовки учащихся, нехватка учебных пособий и преподавателей, недостаточный опыт наставников. В свою очередь правление семинарии выразило благодарность архиепископу Платону за его помощь и активное участие в жизни учебного заведения<sup>15</sup>.

До выпускных и переводных экзаменов летом 1869 года было допущено 114 человек. Из них: на отлично сдали экзамены — 10 человек, очень хорошо — 44, хорошо — 52, неудовлетворительно 8. Из 12 окончивших духовную семинарию, двое лучших учеников — Виктор Федоров и Александр Власов — получили стипендию по 32 руб. 50 коп. с процентов от внесенной архиепископом Платоном суммы<sup>16</sup>.

Не забывал архипастырь и о духовных училищах. Долгое время по причине низкой заработной платы в училищах часто менялся преподавательский состав. Архиепископ Платон переводит содержание преподавателей на местные епархиальные средства<sup>17</sup>. Большое внимание владыка уделял Усть-Медведицкому духовному училищу. Так, во время обзора церковью станицы Усть-Медведицкой в мае 1869 г., он посетил местное духовное училище, которое осмотрел в хозяйственном и учебном плане, а также «испытывал его учеников в каждом классе и заметно остался доволен как их успехами, так и способом преподавания им наук»<sup>18</sup>.

Желая принести еще больше пользы духовному просвещению в вверенной ему епархии, владыка Платон ходатайствует перед Св. Синодом о разрешении викарию Донской епархии, епископу Никанору, принимать участие в деле образования. Владыка Никанор стал главным соратником архиепископа на этом поприще<sup>19</sup>. В 1877 году коллежский советник Миропольский, проводивший ревизию духовных учебных заведений Донской епархии, в своем отчете неоднократно отмечал важную роль архиепископа Платона и его викария епископа Никанора в сфере духовного образования. В частности, он писал, что учрежденная семинария в лице этих двух архипастырей «всегда имела внимательных и ответственных руководителей, вникавших во все нужды и интересы семинарии»<sup>20</sup>. С 1875 г. по распоряжению архиепископа Платона, для лучшей подготовки к поступлению в Новочеркасское духовное училище, мальчикам, желающим поступать в училище, рекомендовано посещение местных приходских школ. Посещение школ способствовало привыканию к школьным порядкам и уменьшению побегов домой из училища<sup>21</sup>.

Кроме организации духовного образования для будущих священнослужителей, архиепископ Платон планировал открыть в епархии женское училище для дочерей духовенства. Обращаясь к духовенству со страниц журнала «Донские епархиальные ведомости», он предлагал вместо предполагаемой стипендии «имени архиепископа Платона» в духовной семинарии, начать сбор средств на открытие такого училища. При этом, владыка, желая показать пример духовенству, пожертвовал на будущее училище 300 руб.<sup>22</sup>. К сожалению призыв владыки не нашел должного отклика и поддержки в среде духовенства. Главная причина этого видится в отсутствии у духовенства средств необходимых для устройства нового учебного заведения.

А. В. Шадрина, анализируя положение духовенства в период архиепископа Платона, отмечает значительное повышение уровня образования духовенства. Так, впервые

<sup>15</sup> Акт, бывший в Донской духовной семинарии 19 ч. июня сего года по случаю окончания в ней первого учебного курса // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 25. С. 407–408.

<sup>16</sup> Там же. С. 409.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 47. Д. 16. Л. 10.

<sup>18</sup> Посещение Высокопреосвященнейшим Платоном, Архиепископом Донским и Новочеркасским, Усть-Медведицы, в мае месяце 1869 года // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 29. С. 408.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4. Л. 2.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 47. Д. 16. Л. 147.

<sup>21</sup> От правления Новочеркасского духовного училища // Донские епархиальные ведомости. 1875. № 3. С. 71–72.

<sup>22</sup> Распоряжения епархиального начальства // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 13. С. 221–222.



для рукоположения в священник сан требовалось обязательно получить семинарское образование<sup>23</sup>.

Подводя итог, можно уверенно сказать, что архиепископ Платон внес значительный вклад в развитие духовного образования в Донской епархии. Открытие духовной семинарии и забота о духовных училищах епархии способствовали повышению уровня образованности духовенства. Донская духовная семинария под влиянием правящего архиерея именно в этот период обозначает свою миссионерскую направленность.

## Источники и литература

1. Акт, бывший в Донской духовной семинарии 19 ч. Июня сего года по случаю окончания в ней первого учебного курса // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 25. С. 407–409.
2. *Берташ А., свящ., Римский С. В.* Иоанн, архиеп. Донской и Новочеркасский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 403–405.
3. Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html> (дата обращения 10. 03. 2019).
4. *Витнов В. К.* «Донские епархиальные ведомости» как исторический источник // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 268–271.
5. *Кириллов А. А.* Донская епархия в ее настоящем положении (по статистическим данным 1896 г.). Новочеркасск, 1896. 232 с.
6. *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские Православные иерархи 992–1892. Т. II.
7. От правления Новочеркасского духовного училища // Донские епархиальные ведомости. 1875. № 3. С. 71–72.
8. Открытие Донской духовной семинарии // Донские епархиальные ведомости, 1869. № 3. С. 42–47.
9. Открытие Донской духовной семинарии // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 2. С. 27.
10. Посещение Высокопреосвященнейшим Платоном, Архиепископом Донским и Новочеркасским, Усть-Медведицы, в мае месяце 1869 года // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 29. С. 408.
11. Распоряжения епархиального начальства // Донские епархиальные ведомости. 1869. № 13. С. 221–222.
12. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 624.
13. РГИА. Ф. 797. Оп. 38. Д. 30.
14. РГИА. Ф. 797. Оп. 47. Д. 16.
15. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4.
16. *Снесарев Н. П.* Донская епархия и десятилетнее управление ею архиепископа Платона. Новочеркасск, 1887. 184 с.
17. *Шадрин А. В.* Приходское духовенство Донской и Новочеркасской епархии второй половины XIX века. Ростов н/Д., 2014. 364 с.

---

<sup>23</sup> *Шадрин А. В.* Приходское духовенство Донской и Новочеркасской епархии второй половины XIX века. Ростов н/Д., 2014. С. 94.

М. А. Тарасов

## «ФИНАНСИРОВАНИЕ МИССИОНЕРСТВА В РУКАХ ОБЩЕСТВЕННОСТИ».

### Почему Святейший Синод передал Православному Миссионерскому Обществу свои обязанности?

Почему Православное миссионерское общество (далее — ПМО) не было создано при Синоде или почему обеспечение православных миссий было передано общественной организации? Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо проследить историю взаимоотношений Синода и ПМО в рамках нескольких тем. Во-первых, стоит понять, насколько ПМО было собственно общественной организацией, насколько церковной организацией; в какой степени ПМО подчинялось Св. Синоду и в каких отношениях находилось с духовными миссиями. Также стоит разобраться с тем, какие именно функции и права были предоставлены ПМО.

Для начала стоит немного сказать о создании Миссионерского общества в России. Процесс поиска источников финансирования системного миссионерства в России начался задолго до создания общероссийской Миссионерской организации<sup>1</sup>. Отправной точкой в этом процессе принято считать Алтайскую духовную миссию и деятельность ее основателя архим. Макария (Глухарева). Как правило, духовные миссии поддерживали состоятельные благотворители на местах, вблизи самой миссионерской активности Сибири. Жители крупных городов Центральной России просто не знали о существовании миссий, в то время как духовенство активизировалось. Идея учреждения центрального миссионерского бюро распространялась, однако ее истоки имеют западные корни.

Примером послужили миссионерские общества западных государств, которые существовали с самого начала XIX в., и с 20-х гг. стали приобретать облик публичных кооперативов, общественных копилочек, которые финансировали миссионеров. Однако эти общества имели преимущественно светский характер<sup>2</sup>. Государство и гражданское общество в Англии считало себя обязанным поддерживать эти миссии, а миссионерство воспринималось как часть имперской политики и мягкой силы. В тоже время в Российской империи не предавали этому такого значения в первой половине XIX в., поскольку данная деятельность не имела системного характера. Святейший Синод под довлеющим влиянием обер-прокуроров не проявлял инициативу и не продвигал миссионерский вопрос на высшем уровне.

Именно западный пример побудил интеллигентные круги Петербурга обратить внимание на проповедь христианства в Империи. Среди них в частности были князь Н. С. Голицын, С. А. Бурачек, Т. Б. Потемкина, кн. Е. А. Васильчикова и др. Ревнители миссионерского дела, такие как архим. Владимир (Петров) и купец А. Г. Мальков, смогли постепенно переломить бюрократическую косность и донести мысль о важности миссии до этих лиц, а впоследствии и до высших лиц государства. Миссионерское общество в Петербурге было создано в конце 1865 г. Фактически это было совместное

Максим Алексеевич Тарасов — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Некоторые попытки сформировать организации с миссионерскими целями предпринимались в Петербурге еще в 50-х гг. См.: Тарасов М. А. Попытка учреждения Санкт-Петербургского Православного Церковного Братства. (1864–1865). К истории централизованных церковных сообществ в России // Вестник Исторического общества СПбДА. 2019. № 3. (в печати)

<sup>2</sup> Кудряшова Ю. А. Церковное миссионерское общество Великобритании и его роль в миссионерском движении XIX века // Манускрипт. 2017. Т. 2. № 10. С. 75–76.

общественное объединение духовенства, отставных военных, госслужащих и интеллигентных дам. С этого момента и определился формат существования центральной миссионерской организации как общественного объединения.

Определенную роль здесь сыграло настроение общечеловечности, которое было вдохновлено реформами Александра II. В своей идейной основе либеральные реформы восходят к философским рассуждениям Дж. Локка о добром человеке, который способен во благо распоряжаться предоставленной ему свободой. По-видимому, учредители ПМО, вдохновленные схожими идеями, не установили принятых в России строгих рамок для деятельности организации. ПМО оказалось независимым от высшей церковной власти, но при этом связанным финансовыми отношениями с духовными миссиями. Такое положение дел с большой вероятностью могло привести к конфликту между Синодом и ПМО. Большинство исследователей считает, что светские лица изначально были настроены на государственный подход, на политическую значимость этого проекта<sup>3</sup>. Это соответствует действительности, однако впоследствии эти взгляды стали публичной позицией «промаляковской партии», которой они прикрывали махинации, высокомерие и незаинтересованность в поддержке христианизации народов России<sup>4</sup>. Противостояние привело к закрытию ПМО в Петербурге и воссозданию ПМО в Москве с начала 1870 г.

В течение 1865–1868 гг. Святейший Синод придерживался выжидательной позиции, не поддерживая ПМО, но и не вмешиваясь в его работу. По-видимому, лица создавшие организацию, не вызвали у священноначалия доверия. Синод продолжал выполнять свои финансовые обязательства перед миссиями, ожидая в поддержке со стороны ПМО. В данной ситуации церковное руководство действовало по принципу пассивной поддержки. Появились в Петербурге люди, готовые помочь с финансированием миссионерского дела, Синод готов с ними сотрудничать и поддерживать их конструктивные предложения. Но как только эти лица стали претендовать на сферу ответственности церковной власти в сфере администрирования духовных миссий, Св. Синод принял все усилия, чтобы противостоять подобным претензиям.

После реорганизации в Москве в 1870 г. ПМО перестало быть «демократической» организацией, поскольку выборное начало в ней стало лишь красивой формальностью. ПМО оказалось в прямом подчинении Св. Синоду. Главным председателем бессменно стал московский митрополит, который и назначал большую часть Совета. Помимо этого местные отделения имели подобную структуру во главе с местными архиереями. Тем не менее, ПМО все также оставалось общественной организацией, в которой главными действующими лицами оставались активисты, способные настроить население жертвовать в пользу миссий, хотя значительная их часть была священнослужителями. При этом и в управлении ПМО, и среди его ревнителей было множество чиновников, военных, бизнесменов, торговцев, представителей среднего класса, и они играли заметную роль в деятельности организации.

Таким образом, церковность ПМО вытекала из цели организации — поддержка церковных миссий, из системы подотчетности Св. Синоду и епископату, а также из-за значительной части священства в составе членов. В то время как общественный характер происходил из вовлеченности широких слоев населения, их осознанной заинтересованности в христианизации народов России. Фактически церковная власть стала координатором общественных сил.

Любое предприятие работает лучше, если в его основании находится человек, вдохновленный своим занятием. В течение первой половины XIX в. Святейшем Синоде не было людей, которые бы горячо вдохновлялись миссионерством. Миссионерская

<sup>3</sup> См. Курляндский И. А. Иннокентий (Вениаминов) — митрополит Московский и Коломенский. М., 2002. С. 47.

<sup>4</sup> Активно это видно из их публикаций в газете «Деятельность» См.: Тарасов М. А. Характеристика полемики по вопросу Миссионерского Общества на страницах журнала «Домашняя беседа» и газеты «Деятельность» (1868–1869) // Материалы X международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА: Сборник докладов. СПб., 2018. С. 216–220.

активность рождалась среди низшего духовенства. «Движение снизу» соответствует логике развития нормальных форм общественной жизни. Такая активность — показатель заинтересованности и уверенности в возможности изменений, а в нашем частном случае еще и показатель роста сознательности духовенства. Этим «человеком снизу» в миссионерском деле стал митр. Иннокентий (Вениаминов). Он имел большой авторитет как опытного миссионера, и это помогло ему и после назначения на Московскую кафедру в 1868 г. Все права и обязанности, которые получило ПМО от Св. Синода, — заслуга митрополита, а успех ПМО после воссоздания — заслуга его непосредственных помощников.

Исследователи замечают, что «вместо этого Синод остается в стороне и просто наблюдает, как святитель Иннокентий, пусть и при Высочайшей поддержке, но все в значительной мере самостоятельно пытается наладить деятельность Общества, старается найти нужных людей, как миссионеров, так и благотворителей»<sup>5</sup>. Здесь стоит добавить, что митрополит и сам был членом Св. Синода. Большинство взаимоотношений Синода и ПМО происходили через московских митрополитов. Синод исполнял в отношении ПМО именно наблюдательную и координирующую функцию. Большинство просьб ПМО удовлетворялось или хотя бы поддерживалось.

С другой стороны, Синод действительно не предоставил ПМО дополнительной решительной поддержки. Например, московским митрополитам приходилось в течение многих десятилетий убеждать епархиальных архиереев в необходимости открывать местные комитеты. В этом решении Синод, очевидно, учитывал мнения и других архиереев, которые не были особо заинтересованы в финансировании миссионерства, и был необходим компромисс в виде «рекомендации к открытию». Нет ничего удивительного, что Синод не помогал активно ПМО открывать комитеты на первых порах — у него был болезненный опыт ПМО в Петербурге и сомнения в действенности и жизнеспособности реорганизованного ПМО. Не было уверенности в успехе, о чем свидетельствует и положение устава, предполагавшее возможность закрытия ПМО. Только постепенно Синод все более активно включился в поддержку ПМО. ПМО было лишь надстройкой над фундаментом миссий, а не их непосредственным администрированием. Св. Синод координировал деятельность между ПМО и другими светскими структурами. Главным делом ПМО в итоге стало образование инородцев, которое реализовывалась через финансовую поддержку школьной системы Н. И. Ильминского.

Миссионеры того периода порой выступали с предложениями. Например, о создании некоего миссионерского комитета при Синоде рассуждал в своем дневнике в 1890 г. епископ Николай (Касаткин), предлагая вести православную проповедь среди католиков, протестантов и язычников через периодическую печать, личные беседы и т. п.<sup>6</sup> Подобные предложения, как и в нашем примере, рассчитывали в первую очередь на значительные расходы со стороны Св. Синода. Такой расчет на помощь «сверху» в целом характерен для церковных деятелей эпохи, что часто подчеркивали либеральные публицисты, говоря о «природе синодальной церкви». Высший орган церковного управления негативно реагировал на постоянные запросы финансового характера. Святейший Синод не создавал отдельной структуры для обработки миссионерских вопросов, поскольку с этими вопросами пытались справиться без увеличения бюрократического аппарата. Синод считал возможным иметь «внешнего советчика» в виде Общества и митрополита. «Это был не очередной проект синодального чиновничества, а общественная инициатива на благое дело»<sup>7</sup>. Миссионерский

<sup>5</sup> Карпук Д. А. «Бог обращает людей, а не люди». Святитель Иннокентий (Вениаминов) как основатель Православного Миссионерского Общества в Москве // URL: <https://spbda.ru/publications/bog-obraschaet-lyudey-a-ne-lyudi-svyatitel-innokentiy-veniaminov-kak-osnovatel-pravoslavnogo-missionerskogo-obschestva-v-moskve/> (дата обращения: 15.02.2019).

<sup>6</sup> Николай (Касаткин), свт. Дневники. Т. 2. URL: <https://1damer.livejournal.com/213843.html> (дата обращения: 15.02.2019).

<sup>7</sup> Карпук Д. А. «Бог обращает людей, а не люди». Святитель Иннокентий (Вениаминов) как основатель Православного Миссионерского Общества в Москве // URL: <https://spbda.ru/publications/>

совет при Святейшем Синоде образовался только в 1913 году, когда ПМО оказалось неспособным самостоятельно исполнять взятые на себя ранее обязательства. Это было следствием глубокого кризиса в ПМО. Общественная организация ПМО — способ дополнительного привлечения средств. Здесь важно понимать в каком состоянии финансовом состоянии находилась церковная структура. И речь не об отдельных приходах и о том, как в них жили священники. В глобальном масштабе абсолютное большинство средств церкви находилось в государственных банках без возможности их реального использования<sup>8</sup>.

Фактически мы можем сказать, что ПМО было создано как независимая структура, но при этом строго церковного характера. ПМО подчинялось Святейшему Синоду в такой же степени, насколько ему подчинялись сами Московские митрополиты и епархиальные архиереи. Можно говорить о том, что со стороны Синода было не управление, а координирование разных ведомств в поддержке миссионеров. Значительная часть средств ПМО расходовалась в тех направлениях, которые утверждал Синод. Как писал американский исследователь Аарон Майкельсон: «Синод должен был быть доволен тем, что спектр обязанностей по организации евангельской работа по всей империи, и в некоторых местах за ее пределами, теперь принадлежит частной, доверительной организации»<sup>9</sup>.

## Источники и литература

1. Карпук Д. А. «Бог обращает людей, а не люди». Свяtitель Иннокентий (Вениаминов) как основатель Православного Миссионерского Общества в Москве. // URL: <https://spbda.ru/publications/bog-obraschaet-lyudey-a-ne-lyudi-svyatitel-innokentiy-veniaminov-kak-osnovatel-pravoslavnogo-missionerskogo-obschestva-v-moskve/> (дата обращения: 15.02.2019).
2. Кудряшова Ю. А. Церковное миссионерское общество Великобритании и его роль в миссионерском движении XIX века // Манускрипт. 2017. Т. 2. № 10. С. 75–76.
3. Курляндский И. А. Иннокентий (Вениаминов) — митрополит Московский и Коломенский. М., 2002.
4. Николай (Касаткин), свт. Дневники. Т. 2. URL: <https://1damer.livejournal.com/213843.html> (дата обращения: 15.02.2019).
5. Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. (Материалы по истории Церкви. Кн. 26) 568 с.
6. Тарасов М. А. Попытка учреждения Санкт-Петербургского Православного Церковного Братства. (1864–1865). К истории централизованных церковных сообществ в России // Вестник Исторического общества СПбДА. 2019. № 3 (в печати).
7. Тарасов М. А. Характеристика полемики по вопросу Миссионерского Общества на страницах журнала «Домашняя беседа» и газеты «Деятельность» (1868–1869) // Материалы X международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА: Сборник докладов. СПб., 2018. С. 216–220.
8. Michaelson A. N. *The Russian Orthodox Missionary Society, 1870–1917 A Study of Religious and Educational Enterprise*. Thesis (Ph. D.) University of Minnesota, 1999. 392 p.

---

bog-obraschaet-lyudey-a-ne-lyudi-svyatitel-innokentiy-veniaminov-kak-osnovatelpravoslavnogo-missionerskogo-obschestva-v-moskve/ (дата обращения: 15.02.2019).

<sup>8</sup> См.: Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов. М., 1999. С. 415.

<sup>9</sup> Michaelson A. N. *The Russian Orthodox Missionary Society, 1870–1917. A Study of Religious and Educational Enterprise*. Thesis (Ph. D.) University of Minnesota, 1999, p. 76.

*Р. В. Шамайло*

## БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИЕВО- ПОКРОВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

Важную страницу в истории русской благотворительности, и благотворительности церковной в частности, занимает деятельность Киево-Покровского женского монастыря, основанного великой княгиней Александрой Петровной Романовой.

Великая княгиня родилась в 1838 году в семье принцев Ольденбургских в Петербурге. В северной столице она основала Покровскую общину сестер милосердия и была ее попечительницей. Великая княгиня также состояла председательницей Совета детских приютов Ведомства учреждений императрицы Марии, и благодаря ее заботам был составлен капитал, достигший в 1890-е годы 2 млн. рублей, на который содержалась 23 обширных детских приюта<sup>1</sup>.

В конце 1881 года великая княгиня поселилась в Киеве, где также не оставляла дел благотворительности. Здесь у нее созрела мысль о построении монастыря, «где бы монашеские обеты соединились с делами благотворительности»<sup>2</sup>. В своем прошении киевскому митрополиту об учреждении обители Александра Петровна писала: «Желая дать приют лицам женского пола православного вероисповедания и направляя деятельность сих лиц, соответственно их способностям и образованию на пользу Церкви, при участии их помогать неимущему классу в его нуждах, в особенности в болезнях,... содействовать усилению народного образования в духе православия, я предположила основать монастырь»<sup>3</sup>.

Основанный в 1889 году на ее личные средства Покровский женский монастырь с самого начала своего существования прославился своими благотворительными учреждениями, которых было немало: больница с терапевтическим и хирургическим отделениями, аптека с бесплатной выдачей лекарств, приют для слепых и неизлечимых больных, лечебница для проходящих, самая большая в юго-западном крае Российской империи, приют для хронических больных женщин, бараки для инфекционных больных, училище для девочек-сирот и большая странноприимная.

Монастырская больница возникла одновременно с самой обителью. Еще в марте 1889 года великая княгиня просила благословения митрополита Платона (Городецкого) на устройство в больнице домово́й церкви в честь преп. Агапита Печерского, чтобы «болящие находились в счастливых условиях, и имели бы возможность, лежа на койках слушать и утешаться богослужением»<sup>4</sup>. Известно, что с 1889 монастырская больница предназначалась только для пользования сестер обители. 12 мая 1892 года в этой больнице Александра Петровна перенесла тяжелую операцию. В благодарности Господу за выздоровление она приняла решение расширить существующую больницу, преобразовав ее в хирургическое отделение для больных женщин и детей всех христианских исповеданий<sup>5</sup>. В 1893 году в больнице были сделаны улучшения: заново перекрашены стены, закуплены новые кровати и мебель, приобретен необходимый

*Роман Васильевич Шамайло* — Киевская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> *Левицкий Г. Ея Императорское Высочество Великая княгиня Александра Петровна (в иночестве Анастасия). Биографический очерк.* К., 1904. С. 5–6.

<sup>2</sup> *Церковные ведомости.* СПб., 1889. № 30. С. 282.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Преподобная Великая Княгиня Анастасия Киевская.* К., 2015. С. 38.

<sup>5</sup> Там же. С. 53.

медицинский инвентарь<sup>6</sup>. Для улучшения обслуживания больных в отдельном помещении была открыта амбулатория, где принимали врачи разных специальностей, а также устроена аптека<sup>7</sup>.

1 апреля 1893 года лечебные учреждения Покровского монастыря открыли свои двери для приёма больных. Медицинские услуги в учреждениях монастыря предоставлялись бесплатно, а также бесплатно выдавались лекарства. Для работы в лечебных учреждениях были приглашены лучшие врачи города, а средний персонал состоял полностью из специально подготовленных сестер монастыря. Великая княгиня Александра Петровна брала непосредственное участие в деятельности больницы: исполняла ответственные обязанности ассистента, помогая хирургу часто в продолжении 5–6 часов подряд, выстаивая по 3–4 операции<sup>8</sup>. Главным врачом великая княгиня назначила профессора Николая Васильевича Соломку.

В 1896 году Покровскую больницу посетил император Николай II. Оставшись довольным ее деятельностью, он сделал для нее щедрое пожертвование, на которое в 1897–1898 годах были построены новая лечебница и терапевтическое отделение больницы с домовым храмом в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих радость». 6 декабря 1898 года в жизни Киево-Покровского монастыря произошло долгожданное событие — торжественное открытие больницы и лечебницы. На нем начальник края генерал-адъютант М. И. Драгомиров объявил, что император Николай II соизволил именовать медицинские учреждения монастыря «Бесплатной больницей и лечебницей для приходящих больных имени императора Николая II при Киевском женском общежительном монастыре»<sup>9</sup>. В императорских учреждениях Покровского монастыря предоставлялась бесплатная квалифицированная медицинская помощь бедным не только Киева и Киевской губернии, но и всего Юго-Западного края Российской империи. О небывалой высоте постановки дела в учреждениях остались свидетельства посещавших их врачей.

В 1898 г. в Киеве проходил съезд естествоиспытателей и врачей. Они посещали врачебные учреждения, в том числе и больницу Покровского монастыря, которая оснащённостью и порядком поразила варшавского профессора М. Зенца: «Каждый кабинет снабжен всеми необходимыми принадлежностями по своей специальности. Чистота, свет, воздух не оставляют желать ничего лучшего. Всех кабинетов я насчитал 12, в которых, судя по списку, принимают 20 врачей. Один из кабинетов предназначен для отдохновения врачей и обставлен так, как обставляют кабинеты у богатых людей. Все обязанности сестер милосердия при этой амбулатории исполняют монахини... Между прочим, при больнице имеется единственный в Киеве кабинет для снятия фотографий лучами рентгена, служащий целям не только этой, но и других киевских больниц»<sup>10</sup>.

Следует отметить, что при лечебных учреждениях монастыря также существовали два приюта на 50 человек: один для слепых, а другой для хронических больных или инвалидов. О своем посещении последнего оставил заметку тот же профессор Зенц, в которой он рассказывает, как он здесь видел взрослую девушку, без рук и ног, которая вышивала полотенце с помощью губ, зубов, языка и тех зачатков рук и ног, которые в ней имелись<sup>11</sup>.

После смерти великой княгини Александры Петровны, которая полностью на свои средства содержала лечебные учреждения Покровского монастыря, обитель осталась

<sup>6</sup> Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице и лечебнице для приходящих больных Киево-Покровского женского общежительного монастыря за 1893–1895 гг. К., 1896. С. 5.

<sup>7</sup> Там же. С. 33.

<sup>8</sup> *Левицкий Г.* Ея Императорское Высочество Великая княгиня Александра Петровна. С. 7.

<sup>9</sup> Торжественное открытие Бесплатной больницы и лечебницы имени Императора Николая II в Киево-Покровском женском общежительном монастыре // Киевские епархиальные ведомости. 1899. № 1 (часть неофициальная). С. 25.

<sup>10</sup> Обзор деятельности больничных учреждений императора Николая II при Киевском Покровском монастыре, за первое десятилетие / составили врачи больницы. К., 1905. С. 16.

<sup>11</sup> Там же. С. 18.

без средств к существованию. Но в том же 1900 году, в декабре месяце последовало Высочайшее повеление Государя императора, на отпуск из государственной казны ежегодно 80 000 рублей на их содержание.<sup>12</sup>

Больничные учреждения монастыря заявили о себе и как образовательные учреждения: с началом русско-японской войны при них были открыты бесплатные курсы для интеллигентных женщин, которых обучали уходу за больными и ранеными. Многие из них потом применили свои умения и знания в качестве сестер милосердия Общества Красного Креста во время военных действий.<sup>13</sup> А такие врачи монастырских учреждений как Демченко В. П., Новиков А. К. Руткевич К. М. так же были командированы на Дальний Восток<sup>14</sup>.

В 1912 отчётном году больница Покровского монастыря вместе с приютами располагала 200 кроватями. В учреждениях работало 36 врачей, 152 послушницы монастыря и 16 мужчин разнорабочих.<sup>15</sup> Наглядную картину деятельности Покровских медицинских учреждений изображают следующие статистические данные: так за 20 лет своей деятельности, по состоянию к 1914 году, в монастырской больнице прошли курс стационарного лечения 17 598 больных. За этот период в ней было сделано более 7 900 сложных операций. В амбулатории со времени ее основания было зарегистрировано 1 165 620 визитов за медицинской помощью, и проведено 20 114 операций. С монастырской аптеки за этот период было выдано 1 250 229 лекарств.<sup>16</sup>

С началом Первой мировой войны Покровский монастырь открыл самый большой из всех русских обителей лазарет. Лечебные учреждения монастыря были переоборудованы под лазарет на 225 коек, из них 200 для нижних чинов и 25 для офицерского состава.<sup>17</sup> На его существование жертвовали свои средства сыновья Александры Петровны великие князья Николай Николаевич и Петр Николаевич.<sup>18</sup> 27 января 1915 года Покровский лазарет посетил Император Николай II и наградил многих солдат и офицеров Георгиевскими медалями.<sup>19</sup> С августа 1914 года по 1 февраля 1917 в лазарете Покровского монастыря прошло курс лечения 377 раненых и больных офицеров, и 2 572 нижних чинов.<sup>20</sup>

Лечебные учреждения Покровского монастыря полностью прекратили свою деятельность в 1919 году. После установления в Киеве советской власти, обитель была преобразована в трудовую общину, согласно уставу которой ей разрешалось иметь больницу только для своих членов.

Проявляя заботу о просвещении, великая княгиня в 1889 году учредила при монастыре приют для сирот и бедных детей всех сословий на 25 мест, а при приюте основала и школу, которая помещалась в отдельном здании, принадлежавшем Покровскому монастырю. Здание кроме классов имело спальни для детей, которые жили в приюте, столовую, квартиры учительницы и воспитательницы. Содержалась школа поначалу на средства великой княгини Александры Петровны, а после ее смерти на средства монастыря. Приют и школа находились под управлением настоятельницы монастыря и в ведении Киевского отделения епархиального училищного совета. При школе состояли заведующая, законоучитель-священник, семь учительниц, из них три учительницы по предметам, одна по пению, одна по черчению и две по рукоделию. На содержание школы монастырь выделял 4 500 рублей ежегодно.<sup>21</sup>

<sup>12</sup> Высочайшие повеления // Церковные ведомости. СПб., 1901. № 7. С. 37.

<sup>13</sup> ЦГИАУ. Ф. 179. Оп. 1. Д. 35. Л. 8–8 об.

<sup>14</sup> Обзор деятельности больших учреждений императора Николая II... С. 33.

<sup>15</sup> Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице и лечебнице для проходящих больных Киево-Покровского женского общежительного монастыря за 1912 г. К. 1913. С. 3.

<sup>16</sup> ЦГИАУ Ф. 179. Оп. 1. Д. 35. Л. 8.

<sup>17</sup> Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице... С. 3.

<sup>18</sup> ЦГИАУ. Ф. 179. Оп. 1. Д. 35. Л. 8 об.

<sup>19</sup> Пребывание Государя Императора в Киеве // Вестник Красного Креста. 1915. № 2. С. 494.

<sup>20</sup> ЦГИАУ. Ф. 719. Оп. 1. Д. 763. Л. 256.

<sup>21</sup> ЦГИАУ. Ф. 179. Оп. 1. Д. 47а. Л. 3 об.



Обучение велось по программе церковно-приходских школ. Великая княгиня понимала, что для девушек, кроме общего образования необходимо еще и ручной труд, поэтому в школе также преподавались рукоделие: вязание, шитье, вышивка, а также не оставались без внимания и искусства, живопись и пение, которые преподавались послушницами монастыря.<sup>22</sup> На выставке церковно-приходских школ 1894 года были отмечены в числе лучших работы воспитанниц Покровской школы: в отделе рукоделия были признаны лучшими церковные воздухи и пелены шиты золотом, серебром и шелком, а в отделе живописи — изображения святой Марии Магдалины и портрет княжны Марии Петровны.<sup>23</sup>

В 1901 году церковно-приходская школа была преобразована из одноклассной в двухклассную. В том же году ее посетил товарищ обер-прокурора В. К. Саблер и, найдя в ней даровитых учениц, не имеющих средств продолжать образование, предложил посылать таковых за его счет в новооткрытую им школу в селе Богословское, Тульской губернии. Предложение было принято, и трое учениц, не дождавшись у себя открытия двухклассной школы, отправились в церковно-учительскую школу, по окончании которой были определены на учительские места<sup>24</sup>.

По окончании монастырской церковно-приходской школы, некоторые ее выпускницы оставались в Покровской обители послушницами, а некоторых способных, но не имеющих возможности дальше продолжать обучение, за монастырский счет отправляли в педагогический класс при Чигиринском монастыре, как это было в 1906 году<sup>25</sup>. 4 воспитанницы-выпускницы, из окончивших школу в 1908 году, сразу выдержали экзамен на звание сельской учительницы при Первом киевском женском училище духовного ведомства, и две из них тогда же получили учительские места<sup>26</sup>.

Следует отметить, что в праздничные дни воспитанницы монастырской школы молились в храме в честь иконы «Всех скорбящих радость» в терапевтической больнице. Во время богослужения они сами читали и пели, а церковный хор был образован еще в 1892 году<sup>27</sup>.

20 июня 1917 года Временным Правительством было принято постановление, согласно которого все церковные школы передавались в ведение Министерства Народного просвещения<sup>28</sup>. В письме от 14 июля 1917 года игумена Покровского монастыря София (Гринева) просила митрополита Киевского Владимира (Богоявленского) оставить школу за монастырем,<sup>29</sup> но все эти старания не привели к желаемым результатам, и школа все-таки перешла в ведение государства.

Таким образом, мы видим, что благотворительная деятельность Киево-Покровского монастыря в конце XIX — начале XX веков была многообразной и носила образцовый характер по замечанию современников. Революционные события негативно отразились на благотворительных учреждениях монастыря, что привело к их национализации.

---

<sup>22</sup> Там же. Л. 3.

<sup>23</sup> Съезд в г. Киеве представителей епархиальных училищных советов Западного края и Южной России 15–25 июля 1894 года // Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1894. № 40. С. 1424–1427.

<sup>24</sup> ЦГИАУ. Ф. 179. Оп. 1. Д. 47а. Л. 3 об.

<sup>25</sup> Там же. Л. 4.

<sup>26</sup> Там же. Л. 4 об.

<sup>27</sup> Там же. Л. 5.

<sup>28</sup> Там же. Д. 65. Л. 61.

<sup>29</sup> Там же. Д. 74. Л. 1.

## Источники и литература

1. Высочайшие повеления // Церковные ведомости. СПб., 1901. № 7. С. 37.
2. Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице и лечебнице для приходящих больных Киево-Покровского женского общежительного монастыря за 1893–1895 гг. К., 1896. 55 с.
3. Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице и лечебнице для приходящих больных Киево-Покровского женского общежительного монастыря за 1912 г. К. 1913. 78 с.
4. Краткий цифровой отчет по бесплатной больнице и лечебнице для приходящих больных Киево-Покровского женского общежительного монастыря за 1914 г. К., 1915. 60 с.
5. *Левицкий Г.* Ея Императорское Высочество Великая княгиня Александра Петровна (в иночестве Анастасия). Биографический очерк. К., 1904. 33 с.
6. Обзор деятельности больничных учреждений императора Николая II при Киевском Покровском монастыре, за первое десятилетие / составили врачи больницы. К., 1905. 389 с.
7. Пребывание Государя Императора в Киеве // Вестник Красного Креста. 1915. № 2. С. 494.
8. Преподобная Великая Княгиня Анастасия Киевская. Киев, 2015. 128 с.
9. Съезд в г. Киеве представителей епархиальных училищных советов Западного края и Южной России 15–25 июля 1894 года // Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1894. № 40. С. 1424–1427.
10. Торжественное открытие Бесплатной больницы и лечебницы имени Императора Николая II в Киево-Покровском женском общежительном монастыре // Киевские епархиальные ведомости. 1899. № 1 (часть неофициальная). С. 25–34.
11. Центральный государственный архив Украины в г. Киеве (ЦГИАУ) Ф. 179. Оп. 1. Д. 35; Д. 47а; Д. 74; Ф. 719. Оп. 1. Д. 763.

В. П. Пашков

## ДИСКУССИЯ О ПРИЧИНАХ ПРОТЕСТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧАЩИХСЯ ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XX–XXI СТОЛЕТИЙ

Вторая половина XIX и начало XX веков — время, которое было ознаменовано повсеместным распространением идей либерального и социалистического толка среди юношества. К сожалению, не обошла стороной данная пропаганда и студентов духовных заведений. Феномен бунтующей семинарии становится неприятной обыденностью полицейских сводок, печатавшихся в газетах. Со второй половины XIX века вплоть до революционных событий 1917 года в духовных школах с нарастающей активностью происходят разного рода протестные акции.

Попытки реконструкции истории протестного движения в православных семинариях предпринимались неоднократно. В настоящее время в среде как светских, так и церковных исследователей резко возрос интерес к данной проблематике. В то же время в современной историографии до сих пор не существует единства в области понимания причин протестной деятельности учащихся духовных семинарий. В этой связи обращение к данной теме позволяет обнаружить факторы, тем или иным образом повлиявшие на студентов духовных семинарий в начале XX века, что в свою очередь поможет лучшим образом осознать исторические реалии духовного образования исследуемого периода и причины протестной деятельности семинаристов.

Историография исследуемой проблематики делится на три периода: дореволюционный, советский и современный. Дореволюционный период включает в себя множество публикаций по истории духовных школ, однако в силу разных обстоятельств интересующий автора вопрос затрагивается лишь в трудах Б. В. Титлинова и А. Н. Надеждина<sup>1</sup>. Стоит заметить, что, несмотря на упоминание о протестных акциях духовного студенчества, вышеперечисленные исследования, опубликованные в дореволюционное время, в силу требований цензуры не могут быть использованы в качестве информативного и содержательного источника.

Что касается следующего этапа историографии, то главным предметом публикаций по истории духовного образования советского периода является анализ конфликтов студенчества и администрации духовных школ. Начиная с конца первой четверти XX века начинают активно публиковаться исследования, посвященные истории революционного движения в среде духовного студенчества. По известным причинам данные выступления трактовались в революционном контексте. Одним из первых серьезных исследований была монография «Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг.», принадлежавшая перу уже упоминавшегося церковного историка Б. В. Титлинова. При написании означенной выше монографии Б. В. Титлинов привлек огромный пласт фактологического материала по истории протестного движения в духовных школах Российской империи за период 1860–1911 гг. В качестве источников своего исследования Б. В. Титлинов использовал донесения администраций

*Владислав Петрович Пашков* — чтец, СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. II. С. 187–188 (здесь и далее выходные данные не приводятся, см. в списке источников и литературы); Надежин А. История Санкт-Петербургской православной духовной семинарии, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. С. 160–161.

духовных школ Св. Синоду, воззвания и петиции духовного студенчества и отчеты Департамента полиции. Автор последовательно проводил идею о прямой зависимости градуса протестных настроений в среде духовного студенчества от революционной обстановки в государстве. По его мнению, требования студентов о реформировании учебно-воспитательного строя духовных школ являлись только лишь поводом для организации протестных действий. Идея о политическом характере протестных настроений духовного студенчества была продолжена Б. В. Титлиновым в следующей работе — «Церковь во время революции». При этом стоит заметить, что вышеперечисленные работы были написаны по заказу Истпарта, что непосредственным образом отразилось на их содержании. Для подтверждения вышесказанного мнения можно привести по одной выдержке из исследований дореволюционного периода и периода советского. Итак, в работе «Духовная школа в России в XIX столетии», опубликованной в начале XX столетия, Б. В. Титлинов, рассуждая о причинах протестных акций учащихся духовных школ, заключает: «Вопреки установившемуся мнению, семинаристы весьма редко в действительности изобличались в политической неблагодарности и совсем неосновательно огульно считались в то время зараженными «нигилизмом»<sup>2</sup>. Уже через два десятилетия по означенному выше поводу написал следующее: «Духовная школа, подобно университетам, была своего рода очагом освободительного движения»<sup>3</sup>. Учитывая подобную «эволюцию» взглядов Б. В. Титлинова в работах советского периода, автор счел необходимым при использовании материалов книги «Церковь во время революции» проводить сравнительный анализ с иными работами по данной тематике для оперирования более объективной информацией.

После выхода в свет работ Б. В. Титлинова каких-либо информативных исследований не выходило вплоть до второй половины XX века. К данной теме возвратили интерес лишь в 1965 году работы Д. И. Копылова<sup>4</sup> и Х. М. Зангиева<sup>5</sup>. Несмотря на то, что исследования носили региональный характер, данные авторы в результате пришли к нетривиальным выводам. Особенность их заключается в том, что в отличие от Б. В. Титлинова, постулировавшего в качестве основной причины протестных акций семинаристов их политическую борьбу с царизмом, данные авторы утверждали, что, во-первых, между учащимися не было единства политических взглядов, а, во-вторых, данный мотив был далеко не ведущим в их оппозиции семинарской администрации, в отличие от борьбы за удовлетворение академических требований.

Через несколько десятилетий появляются работы, где мотивация протестных действий учащихся рассматривается с противоположных предыдущим авторам позиций. В первую очередь к таковым необходимо отнести монографию историка П. Н. Зырянова<sup>6</sup>. Исследователь уделяет немаловажное значение протестным акциям учащихся духовных школ. Основными источниками для данной монографии послужили материалы светской и церковной периодической печати, отчеты жандармских управлений, а также документы семинарских организаций. Исходя из данного круга источников, автор пришел к выводу о том, что протестное движение в своих целях было неоднородным. Если в начале революции требование большинства петиций носило секулярный характер, то к ее концу небольшая часть протестующих семинаристов уклонилась в различные политические течения, хотя большая часть недовольных студентов продолжила свою борьбу за секуляризацию духовной школы.

Следующим исследованием, освещающим протестное движение учащихся духовных школ с точки зрения Церкви, стала диссертация Г. Е. Колыванова<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. С. 190.

<sup>3</sup> Титлинов Б. В. Церковь во время революции. С. 26.

<sup>4</sup> Копылов Д. И. Нелегальные рукописные журналы тобольской учащейся молодежи в годы первой русской революции // Земля Тюменская: Сб. Тюменского областного краеведческого музея. С. 64–74.

<sup>5</sup> Зангиев Х. М. Ардонская семинария: Исторический очерк.

<sup>6</sup> Зырянов П. Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг.

<sup>7</sup> Колыванов Г. Е. Духовные семинарии в России в 1880-е–1920-е гг.

В общем и целом данная работа в плане изучения протестного движения учащихся в революционные годы воспроизводит многие из тех выводов, которые были приведены в работе П. Н. Зырянова, однако при этом Г. Е. Кольванов внес ценное замечание о тождестве требований протестующих семинаристов и духовенства.

Церковный исследователь А. И. Мраморнов<sup>8</sup>, опираясь на исследование Саратовской семинарии в начале XX века, предпринял попытку рассмотрения всей учебно-воспитательной системы духовных школ. На основании тщательного исследования петиций протестующих автор констатировал, что лишь малая часть из них была приверженцами политических течений, тогда как основная часть была сторонниками коренного реформирования учебно-воспитательной системы духовных школ.

В светской историографии в последние десятилетия советского периода взгляды Б. В. Титлинова были реанимированы в первую очередь трудами Н. С. Ватника<sup>9</sup>, кандидатская диссертация которого была посвящена исследованию протестного движения всей массы учащихся, входивших в состав Московского учебного округа Российской империи в годы революции. В качестве основного фактора протестных настроений учащихся духовных школ исследователь указал влияние политических организаций и революционную обстановку империи.

Немаловажно отметить, что понимание протестных акций студенчества как борьбы за удовлетворение академических требований, предложенное церковными историками, вскоре было воспринято и некоторыми светскими историками. Так, например, в исследовании А. И. Конюченко<sup>10</sup>, посвященном анализу состояния духовного образования в Оренбургской епархии во второй половине XIX — начале XX вв., автор отметил, что в качестве основной причины протеста семинаристов была борьба за секуляризацию духовных семинарий.

В исследовании Р. Ю. Просветова<sup>11</sup>, которое уже непосредственно было посвящено протестным акциям учащихся в интересующий период, констатировался факт отсутствия единства в рядах протестующих, а также малочисленность протестующих по политическим мотивам.

В диссертации Н. Е. Герасимовой<sup>12</sup>, посвященной анализу среднего духовного образования на территории Ярославской и Костромской епархий, отмечалось, что основной и ведущей мотивацией протестной деятельности учащихся выступали требования академического характера, хотя и присутствовала некая политическая подоплека.

Т. Г. Леонтьева<sup>13</sup> в своей монографии предприняла попытку анализа истоков протестного движения учащихся духовных школ посредством исследования жизни духовенства Тверской епархии. Автор пришла к выводу о том, что сложившиеся ко времени подъема протестного семинарского движения условия жизни и обучения будущих пастырей подталкивали к протестной деятельности. В качестве основного виновника происходящего она указала священноначалие и администрацию духовных школ, не желавших предпринимать каких-либо продуктивных действий по изменению сложившейся ситуации.

<sup>8</sup> Мраморнов А. И. Духовная семинария в России начала XX века: кризис и возможности его преодоления (на саратовских материалах).

<sup>9</sup> Ватник Н. С. Движение учащихся средних учебных заведений во время первой русской революции (по материалам Московского учебного округа).

<sup>10</sup> Конюченко А. И. Духовное образование в Оренбургской епархии во второй половине XIX — начале XX вв.

<sup>11</sup> Просветов Р. Ю. Тамбовская духовная семинария в годы первой русской революции // IV Питиримовские чтения 14–15 мая 1997 г. Тамбов, 1998. С. 85–93; Просветов Р. Ю. Тамбовская духовная семинария в годы правления священномучеников Феодора (Поздеевского) и Симеона (Холмогорова) в 1904–1907 гг. // Град Кирсанов: [сайт]. URL: <http://www.grad-kirsanov.ru/author.php?id=feodor> (дата просмотра 15.01.2019).

<sup>12</sup> Герасимова Н. Е. Среднее духовное образование в Ярославской и Костромской губерниях во второй половине XIX — начале XX вв.

<sup>13</sup> Леонтьева Т. Г. Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX в.

Весьма ценным трудом по истории протестного движения учащихся духовных школ в годы первой русской революции является кандидатская диссертация Т. А. Павленко<sup>14</sup>. Ценность данной работы заключается в том, что исследователь на основании обширного фактологического материала опровергает точку зрения Б. В. Титлинова о политических мотивах борьбы духовного студенчества. Также ценность данной работы заключается в том, что в научный оборот вводятся новые источники, содержащие сведения о протестных акциях учащихся духовных семинарий в отдельных городах Российской империи, что позволяет изменить существующие в историографии представления о причинах радикализации семинарского движения.

В то же время нельзя не отметить, что тенденция понимания характера и мотивов протестного движения учащихся, заложенная Б. В. Титлиновым, не потеряла своей актуальности и воспроизводилась в трудах как церковных, так и светских историков. Так, например, в кандидатской диссертации диакона С. А. Голубцова<sup>15</sup>, посвященной истории Московских духовных школ, неоднократно встречаются указания на протестные действия семинаристов Владимирской духовной школы. Исследователь подчеркивает тесную связь общесеминарской организации с различными революционными течениями. По мнению диакона С. А. Голубцова, протестующие студенты прошли некоторый путь эволюции в своих взглядах. Если в начале революции студенты боролись за удовлетворение академических требований, то примерно к 1906 году они сменили мотив своей борьбы с академического на политический.

Косвенное подтверждение вышеозвученному тезису о превалировании политических мотивов в протестной деятельности учащихся духовных школ встречается в труде иеромонаха Зосимы (Давыдова), посвященном жизненному пути архиепископа Феодора (Поздеевского)<sup>16</sup>.

Исследование проблематики студенческих протестных движений в революционные годы была продолжена Н. В. Малышевой<sup>17</sup>, которая в своей кандидатской диссертации обратилась к изучению данного явления в среднем Поволжье на рубеже XIX–XX вв. Стоит заметить, что исследователем был собран достаточно внушительный объем фактологического материала, однако, что касается оригинальности выводов относительно причин общесеминарского движения, то они были тривиальны, в русле работ Б. В. Титлинова.

Суммируя вышесказанное, нетрудно заметить, что историки придерживаются двух тенденций выявления характера семинарского протеста. Одна часть историков настаивает, что протест семинаристов был обусловлен революционной обстановкой в стране и их собственной борьбой за справедливое политическое, социальное и экономическое устройство государства. Другая часть историков утверждает, что совпадение роста протестной активности духовного и светского студенчества в революционный период, не означает единства их целей. То есть, если основной целью протестных выступлений светских студентов была смена политического режима, то в случае протестного движения духовного студенчества в большинстве своем целью была секуляризация духовной школы. Данная группа историков не отрицает того, что в среде семинаристов были приверженцы различных политических течений, которые пытались внедрить политический мотив в общесеминарское движение, однако данные попытки не принесли каких-либо ощутимых результатов и сказались лишь только на внешней составляющей протестов.

---

<sup>14</sup> Павленко Т. А. Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой русской революции: 1905–1907 гг.

<sup>15</sup> Голубцов С. А. *диак*. Московская духовная академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX века. Т. 1. Ч. 3. Московская духовная академия дореволюционного периода.

<sup>16</sup> Зосима (Давыдов) *иером.* ...Положил основание на камне (1876–1906). Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды.

<sup>17</sup> Малышева Н. В. Общественно-политическое движение учащейся молодежи провинциальной России в конце XIX — начале XX вв.

Можно прийти к выводу, что:

1. Роль политического мотива в протестной деятельности учащихся духовных семинарий во многом была преувеличена по известным причинам в советский период историографии данного вопроса, в основном благодаря трудам профессора Б. В. Титлинова.

2. Революционные формы протестной деятельности учащихся духовных семинарий в большинстве случаев были лишь средством давления на администрацию духовных школ.

3. Главным мотивом протестной деятельности учащихся духовных семинарий являлась борьба за секуляризацию духовной школы.

Думается, что в большей мере правы историки, утверждающие академический характер протестного движения учащихся средних духовных школ. Фиксация доминирования академических требований над политическими в общей массе недовольного духовного студенчества не внушает поводов для оптимизма, поскольку суть их сводилась к полному обмирщению духовной школы и последующему ее преобразованию в теологический университет. Однако необходимо помнить, что данные требования принадлежали малой части студентов духовных семинарий, тогда как большинство решило посвятить свою жизнь служению Богу и людям, запечатлев свое святое стремление на великих и драматичных для Церкви страницах кровавых гонений, явивших миру целый сонм новомучеников и исповедников.

## Источники и литература

1. *Ватник Н. С.* Движение учащихся средних учебных заведений во время первой русской революции (по материалам Московского учебного округа). дис. канд. ист. наук. М., 1985. 224 с.

2. *Герасимова Н. Е.* Среднее духовное образование в Ярославской и Костромской губерниях во второй половине XIX — начале XX вв.: дис. канд. ист. наук. Ярославль, 2001. 226 с.

3. *Голубцов С. А., диак.* Московская духовная академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX века. Т. 1. Ч. 3. Московская духовная академия дореволюционного периода. М.: Мартис, 1999. 247 с.

4. *Зангиев Х. М.* Ардонская семинария: Исторический очерк. Орджоникидзе, 1965. 80 с.

5. *Зосима (Давыдов) иером.* Положил основание на камне (1876–1906). Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды. М., 2000. 188 с.

6. *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М.: Наука, 1984. 222 с.

7. *Кольванов Г. Е.* Духовные семинарии в России в 1880-е–1920-е гг. дис. канд. ист. наук. Сергиев Посад, 1999. 225 с.

8. *Конюченко А. И.* Духовное образование в Оренбургской епархии во второй половине XIX — начале XX вв.: дис. канд. ист. наук. Челябинск, 1996. 218 с.

9. *Копылов Д. И.* Нелегальные рукописные журналы тобольской учащейся молодежи в годы первой русской революции // Земля Тюменская: Сб. Тюменского областного краеведческого музея. Тюмень, 1965. Вып. 4. 135 с.

10. *Мальшева Н. В.* Общественно-политическое движение учащейся молодежи провинциальной России в конце XIX — начале XX вв.: дис. канд. ист. наук. Пенза, 1999. 302 с.

11. *Мраморнов А. И.* Духовная семинария в России начала XX века: кризис и возможности его преодоления (на саратовских материалах). М.: Научная книга, 2007. 433 с.

12. *Надеждин А.* История Санкт-Петербургской православной духовной семинарии, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. СПб., 1885. 676 с.

13. *Павленко Т. А.* Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905–1907 гг. дис. канд. ист. наук. СПб., 2009. 414 с.

14. *Просветов Р. Ю.* Тамбовская духовная семинария в годы первой русской революции. // Град Кирсанов: [сайт]. URL: <http://nika.name/cgi-bin/storedoc.cgi?rec>
15. *Просветов Р. Ю.* Тамбовская духовная семинария в годы правления священномучеников Феодора (Поздеевского) и Симеона (Холмогорова) в 1904–1907 гг. // Град Кирсанов: [сайт]. URL: <http://nika.name/cgi-bin/storedoc.cgi?rec>
16. *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1909. Вып. II. 421 с.
17. *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. С предисл. и под ред. Э. Э. Эссена. Л.: Госиздат, 1924. 166 с.
18. *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг.: Былое, 1924. 192 с.



И. М. Загрийчук

## ОТНОШЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН РУССКОЙ ЦЕРКВИ К КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ ПАТРИАРХАТУ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

Русская Православная Церковь во второй половине XIX века была важным элементом во внешней политике царской России. Представители духовенства, Святейшего Синода Русской Церкви, контактировали с церковной иерархией, клиром и мирянами других поместных церквей, в особенности с Константинопольским Патриархатом. Самой горячей точкой пересечения интересов Российской империи и архиепископии Нового Рима был вопрос относительно статуса церкви на территории Болгарии. Вселенские патриархи пытались удержать власть над данными областями<sup>1</sup>, а официальные представители российской стороны, в свою очередь, никак не высказали своего отношения по данному вопросу<sup>2</sup>.

Еще одним аспектом, оказавшим влияние на отношение представителей Русской Церкви к Вселенскому Патриархату, было его положение в Османской империи. Во второй половине XIX в. правительство Порты «пользовалось каждым удобным случаем наложить руку на те или иные права и привилегии ромейского райи»<sup>3</sup>. При таком развитии событий некоторые представители иерархии и Святейшего Синода нашей Церкви видели благоприятные условия для закрепления за ней первенствующего места среди других православных церквей. Однако существовала и другая позиция, сторонники которой признавали Русскую Церковь лишь дочерней по отношению к Константинополю и настаивали на сохранение того порядка вещей, который сложился на протяжении многих веков.

Вопрос о статусе Вселенского Патриархата и Русской Церкви особо остро поднялся во время Первой мировой войны, а именно в 1915 г. Согласно тайному договору между участниками Антанты, Константинополь, а также проливы Босфор и Дарданеллы переходили под власть Российской империи. Для Святейшего Синода записки составили И. И. Соколов (1865–1939) и архиепископ Антоний (Храповицкий) (1863–1936), который затем опубликовал ее под заглавием «Чей должен быть Константинополь?». В данной статье архиеп. Антоний утверждает, что Константинополь после завоевания «должен быть отдан своим историческим владельцам — эллинам, а Россия должна только сохранить проливы»<sup>4</sup>. В защиту этой точки зрения автор приводит два аргумента — политический и духовный. Политический состоит в том, что в интересах самой же России создание сильного союзника для борьбы против мусульманского Востока. Этим союзником должна стать восстановленная Византийская империя, объединяющая Грецию и Константинополь «под мирскою властью самодержца-грека и под духовною властью Вселенского греческого патриарха»<sup>5</sup>.

*Илья Михайлович Загрийчук* — Николо-Угрешская Духовная семинария, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Косик В. И., Темелски Хр., Турилов А. А. Богларская Православная Церковь // Православная Энциклопедия. Т. V. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149675.html> (Дата обращения: 14.03.2019).

<sup>2</sup> Герд Л. Константинопольская Патриархия и Русская Церковь перед революцией // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (34). М., 2016. С. 290.

<sup>3</sup> Соколов И. И. Патриарший кризис в Константинополе: из современной церковной жизни на православном греческом Востоке // Христианское чтение. 1905. № 6. С. 881.

<sup>4</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Чей должен быть Константинополь? URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Hrapovickij/chej-dolzhen-byt-konstantinopol/](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/chej-dolzhen-byt-konstantinopol/) (Дата обращения: 14.03.2019).

<sup>5</sup> Там же.

Духовный аргумент состоит в том, что в Русской Церкви по разным причинам отсутствует православное сознание, «православной гражданственности, то есть форма общественной и школьной жизни, согласованных с неповрежденным пониманием христианства, у нас нет в русском обществе и почти нет в русских академиях»<sup>6</sup>; греческий же православный мир способен в условиях современного мира создать эти необходимые для верующих элементы повседневной жизни. Поэтому всему православному миру воссоздание Византийской империи в таком положении, безусловно, пойдет на пользу.

Весной 1900 г. группа паломников из России, среди которых, еще в сане архимандрита, был Арсений (Стадницкий) (1862–1936) совершили поездку на Восток, во время которой посетили и Константинопольскую патриархию. Во время беседы с Вселенским Патриархом Константином V архимандрит Арсений отметил, что «Русская Церковь... вовсе не относится враждебно к своей Матери-Церкви, ибо она помнит с благодарностью, что сделала для нее Греческая Церковь»<sup>7</sup>. Также отец Арсений отметил, что в Московской Академии обучаются и греческие студенты, и образовательная система в России может стать тем мостом, который соединит обе Церкви<sup>8</sup>.

Ярким представителем белого духовенства данного периода является священномученик Иоанн Восторгов (1864–1918), который в своих записях также затрагивал тему взаимоотношений Вселенской Патриархии и православных болгар. Священномученик Иоанн осуждал действия Константинополя, полагая, что в тяжелые для христиан времена, как раньше, так и во второй половине XIX в., только представители патриархии «сумели обеспечить себе сравнительно спокойное существование», а также им воспользоваться для «достижения исконных целей греческого “филетизма”», то есть господства над всеми православными, населяющими Турцию<sup>9</sup>. Такая политика Вселенской Патриархии стала причиной болгарской схизмы.

Одним из важных лиц Священного Синода и всего государственного аппарата Российской империи был Третий Иванович Филиппов (1826–1899). Относительно болгарского вопроса он писал, что руководителем болгарских епископов, нацеленных на отделение от Константинополя, является французский посол, цель которого – создание раскольнической церкви внутри Православия<sup>10</sup>. Поэтому Русская церковь не может оставаться равнодушным зрителем «того насилия, которому подвергается первенствующий иерарх нашей церкви»<sup>11</sup> и должна приложить все усилия, чтобы созвать Собор православных церквей для его поддержки.

В поддержку идеи сохранения за Константинополем первенства выступал отечественный лингвист, публицист Николай Николаевич Дурново (1876–1937)<sup>12</sup>. В своем труде под названием «Русская панславистская политика на православном Востоке и в России» он, называя Архиепископию Нового Рима «Великой Церковью», писал, что дипломатия России не сможет каким-то образом навредить Константинополю, скорее наоборот – она подорвет «Русский церковный корабль»<sup>13</sup>. Более того, «разрыв с Церковью-Матерью подорвет в Русской Церкви те основы», на которых она держалась на протяжении всего времени своего существования – то есть с конца X в; а разделения в Церкви могут грозить и «распадом православной Монархии»<sup>14</sup>.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Арсений (Стадницкий), митр. Дневник: 1880–1901. Т. I. М., 2006. С. 395–396.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Иоанн Восторгов, сщмч. Полное собрание сочинений. Т. IV. СПб., 1995. С. 156.

<sup>10</sup> Филиппов Т. И. Решение греко-болгарского вопроса // Филиппов Т. И. Русское воспитание. М., 2008. С. 198.

<sup>11</sup> Там же. С. 198–199.

<sup>12</sup> Живов В. М. Н. Н. Дурново и его идеи в области славянского исторического языкознания // Дурново Н. Н. Избранные работы по истории русского языка. М., 2000. С. VII–XVIII.

<sup>13</sup> Дурново Н. Н. Русская панславистская политика на православном Востоке и в России. URL: [http://yakov.works/libr\\_min/05\\_d/ur/novo2.htm](http://yakov.works/libr_min/05_d/ur/novo2.htm) (Дата обращения 14.03.2019).

<sup>14</sup> Там же.

Одним из самых ярких византинистов того времени был Иван Иванович Соколов (1865–1939). В своих трудах он очень высоко оценивал Византийскую империю как государство, сумевшее воплотить многие из идеалов, в особенности в сфере отношений Церкви и светской власти. И. И. Соколов писал, что, хотя и с ограничениями, можно утверждать, что именно Византия являлась земным Царством Божиим<sup>15</sup>. Поэтому не удивительно, что так восхищаясь прошлым великой Византийской империи, этот ученый, считая Вселенскую патриархию прямой преемницей задач и целей уже не существующей империи, в различных вопросах защищал Константинополь и его политику.

В свою очередь в защиту политики империи стал монархист Лев Александрович Тихомиров (1852–1923). Он указывал на преемственность русской монархии от византийской, однако подчеркивал, что наша монархия, переняв определенные элементы от греков, вместе с Русью развивалась и прошла историческим путем от раздробления и татарского ига до осознания того, что Москва — Третий Рим, «последнее и окончательное всемирное государство»<sup>16</sup>. Помимо того, в основе нашей концепции государственности стоит этический принцип. Именно этот принцип создал Русскую монархию «как верховенство национального нравственного идеала», который вел народ «к первой роли среди народов земных»<sup>17</sup>.

Большинство органов печати размещали на своих страницах статьи, содержания которых было созвучно официальной политике империи. Так, в апреле 1908 г. в «Московских ведомостях» вышла статья, посвященная национальной политике. Автор писал, что историческим призванием и задачей России является защита русской, славянской и греко-славянской культуры, так как империя сейчас является, как прежде Византия, «главным носителем идей чистого христианства»<sup>18</sup>.

Относительно церковной периодики стоит упомянуть официальный орган Святейшего Синода «Церковные ведомости». От начала так называемой «болгарской схизмы», то есть с 1870-х годов, до Поместного Собора 1917 года этот печатный орган наиболее последовательно отражал официальную позицию Русской Церкви, а именно — позицию невмешательства<sup>19</sup>. Зачастую статьи, посвященные связям России и Востока, размещались в Приложении к «Церковным ведомостям». Одна из таких статей под названием «Русское народное дело на христианском востоке. Его современные нужды и потребности» за подписью «И. П.» вышла в 1903 г. Ее автор указал на главные причины активной политики России на Ближнем Востоке — это «желание и светлая мечта совершенного и полного освобождения православного Востока от владычества иноверных»<sup>20</sup>. Автор ссылаясь на полное безразличие чад Русской Церкви к проблемам христианского Востока, вызванное, по его мнению, симпатией по отношению к славянам и, как следствие, недружелюбием по отношению к грекам<sup>21</sup>. Представителям нашей церкви не стоит относиться к эллинам с высокомерием и пренебрежением, потому что с такой же уверенностью в своей силе приходили в Константинополь и жители Западной Европы, за что и платились. Указывая на активную благотворительную деятельность представителей Англии и Франции, автор статьи призывал образованные силы общества предпринять какие-то действия для того, чтобы враги империи не сумели подготовить в этом регионе

<sup>15</sup> Соколов И. И. О Византинизме в церковно-историческом отношении // Соколов И. И. О Византизме. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Sokolov/o-vizantinizme/1\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Sokolov/o-vizantinizme/1_1) (Дата обращения: 14.03.2019).

<sup>16</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1998. С. 251–252.

<sup>17</sup> Там же. С. 375.

<sup>18</sup> Основы национальной политики // Московские ведомости. № 83. 9 апреля 1908 г.

<sup>19</sup> Герд Л. А. Константинопольский патриархат и Россия: 1901–1914. М., 2012. С. 58.

<sup>20</sup> И. П. Русское народное дело на христианском востоке. Его современные нужды и потребности // Церковные ведомости. Прибавление. № 33. СПб., 1903. С. 1239.

<sup>21</sup> И. П. Русское народное дело на христианском востоке. Его современные нужды и потребности // Церковные ведомости. Прибавление. № 35. СПб., 1903. С. 1315.

«возможность организованной борьбы против России от имени восточной православной церкви»<sup>22</sup>.

Взаимоотношения Русской Церкви и Константинопольского патриархата за последние чуть более полутора столетия несколько раз были на грани разрыва в силу целого ряда причин. Во второй половине XIX — начале XX вв. этой причиной были греко-болгарский вопрос, а также появляющиеся на горизонте реальная возможность завоевать Константинополь и водрузить над Святой Софией Крест. В среде духовенства и мирян Русской Церкви по этому поводу на тот момент не было найдено компромисса, который удовлетворил бы и верующих, симпатизирующих греческой Церкви и культуре и, и тех чад нашей Церкви, которые «во главу угла» ставили господствующее положение Русской Церкви в мировом Православии. Однако, в то время, несмотря ни на какие обстоятельства, с помощью разных методов все же удалось сохранить самое главное — это единство Православной Церкви.

### Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Чей должен быть Константинополь? URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Antonij\\_Hrapovickij/cej-dolzhen-byt-konstantinopol/](https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/cej-dolzhen-byt-konstantinopol/) (Дата обращения: 14.03.2019).
2. *Арсений (Стадницкий), митр.* Дневник: 1880–1901. Т. I. М.: Издательство Православно-го Свято-Тихоновского Университета, 2006.
3. *Герд Л.* Константинопольская Патриархия и Русская Церковь перед революцией // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1 (34). М.: РАНХиГС, 2016. С. 280–307.
4. *Герд Л. А.* Константинопольский патриархат и Россия: 1901–1914. М.: «Индрик», 2012.
5. *Дурново Н. Н.* Русская панславистская политика на православном Востоке и в России. URL: [http://yakov.works/libr\\_min/05\\_d/ur/novo2.htm](http://yakov.works/libr_min/05_d/ur/novo2.htm) (Дата обращения 14.03.2019).
6. *Живов В. М. Н. Н.* Дурново и его идеи в области славянского исторического языкознания // Дурново Н. Н. Избранные работы по истории русского языка. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. VII–XXXVI.
7. *Иоанн Восторгов, сщмч.* Полное собрание сочинений. Т. IV. СПб.: Царское дело, 1995.
8. *И. П.* Русское народное дело на христианском востоке. Его современные нужды и потребности // Церковные ведомости. Прибавление. № 33. СПб., 1903. С. 1237–1244.
9. *И. П.* Русское народное дело на христианском востоке. Его современные нужды и потребности // Церковные ведомости. Прибавление. № 35. СПб., 1903. С. 1315–1321.
10. *Косик В. И., Темелски Хр., Турилов А. А.* Богларская Православная Церковь // Православная Энциклопедия. Т. V. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149675.html> (Дата обращения: 14.03.2019).
11. Основы национальной политики // Московские ведомости. № 83. 9 апреля 1908 г.
12. *Соколов И. И.* О Византинизме в церковно-историческом отношении // *Соколов И. И.* О Византизме. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ivan\\_Sokolov/o-vizantinizme/1\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Sokolov/o-vizantinizme/1_1) (Дата обращения: 14.03.2019).
13. *Соколов И. И.* Патриарший кризис в Константинополе: из современной церковной жизни на православном греческом Востоке // Христианское чтение. № 6. СПб., 1905. С. 866–887.
14. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. М.: ТОО «Алир», 1998.
15. *Филиппов Т. И.* Решение греко-болгарского вопроса // *Филиппов Т. И.* Русское воспитание. М.: Институт русской цивилизации, 2008.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 1321.

Священник Георгий Каменщиков

## КРИТИКА ЕПИСКОПАТА НА СТРАНИЦАХ ЦЕРКОВНОГО ВЕСТНИКА ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 1905–06 ГГ.

Революция 1905–1907 гг., безусловно, стала сильнее́шим потрясением для российского общества, либеральную часть которого буквально захлестнула волна эйфории от неожиданной «оттепели» и ослабления государственного контроля над печатью. Внезапно появлялись издания, едко высмеивавшие и критиковавшие консерваторов, высшее чиновничество и даже самого императора, которые казались препятствием на пути к прогрессу и рождению новой, демократической России.

Не обошло стороной это явление и православную Церковь, являющуюся неотъемлемой частью русского общества, в которой также проходили процессы разделения на консерваторов и либералов, яростно обрушившихся с критикой на представителей противоположного лагеря. Флагманом либерального движения и основным пропагандистом церковных реформ стал Церковный вестник при Санкт-Петербургской духовной академии, а одним из основных объектов его критики — высшее церковное чиновничество, иными словами, епископат.

Изначально вопрос положения епископов и их власти был затронут в связи с подготовкой к проведению собора, от которого ожидали решения назревших вопросов церковного устройства и управления. Вопрос состава участников при этом являлся ключевым, и мог определить как круг решаемых задач, так и направление деятельности, и итоги собора. Критика епископата при этом должна была указать на невозможность проведения исключительно архиерейского собора и необходимость участия в нем рядового духовенства и мирян.

Впервые исключительность архиерейского положения была подвергнута сомнению в статье «О составе церковного собора», в которой излагалось смелое мнение, что сам по себе епископат не является выразителем церковного сознания, и поэтому, «чтобы избежать очень естественного при таких условиях и очень опасного церковного раскола, необходимо, чтобы на соборе присутствовали избранные от духовенства его представители и избранники народа — известные своею ревностью о благе Церкви миряне»<sup>1</sup>.

В подобном духе была выдержана и статья «Сила будущего собора», в которой вновь доказывалась важность участия в работе собора не только епископов, но и «новых хранителей традиций и предания», носителями которой «в равной с епископами, и даже часто в большей мере, являются и другие члены клира и миряне»<sup>2</sup>.

О проблеме разделения между высшей церковной властью и остальной частью Церкви говорилось в статье «Собор епископов или собор Всероссийской Церкви», при этом отмечалось, что для восстановления утраченного единства между церковными иерархами и паствой необходимо знать нужды и потребности мирян, в то время как «наши епископы не могут быть выразителями... даже нужд клира»<sup>3</sup>.

Таким образом, изначально критика епископата была вынесена на страницы Церковного вестника исключительно в связи с вопросом состава ожидавшегося собора, но сама идея возможности обсуждения архиереев в негативном ключе привела

Георгий Васильевич Каменщиков — иерей, СПбДА, аспирантура.

<sup>1</sup> Церковный вестник. 1905. 26 мая. С. 646.

<sup>2</sup> Церковный вестник. 1905. 13 октября. С. 1282.

<sup>3</sup> Церковный вестник. 1906. 12 января. С. 35.

к рождению новых публикаций, которые осуждали епископов за их подчиненность светской власти.

Так, в новогоднем поздравлении читателям Церковный вестник гневно обрушился на епископское сословие, которое должно было стойко сопротивляться и бороться с обмирщением Церкви, но в итоге само «оземленилось и пошло вслед миру»<sup>4</sup>. Покорность архиереев и их раболепие перед светской властью, которые привели к насмешкам над Церковью, стали нравственным основанием для частичной передачи церковной власти представителям белого духовенства и мирян.

Примером подобного поведения для Церковного вестника стала реакция епископа Таврического и Симферопольского Алексия (Молчанова) на собрание ялтинского духовенства. На вполне умеренное постановление собрания, в которое вошли пункты о более активном посредничестве Церкви между народом и властями, о необходимости созыва собора и участия в нем белого духовенства, о смягчении репрессий и отмене смертной казни, епископ Алексий наложил резолюцию: «Ялтинское духовенство зажирило, выдвигает фальшивые нужды, высасывая их из пальца, играет в дудочку с врагами родины, восстало против Царя, осквернило себя грехом злобы и лукавства»<sup>5</sup>, после чего переместил несколько священников, а одного отправил в запрет.

Подобную реакцию вызвало и сообщение о том, что «харьковский архиепископ лишил священнослужения и предал суду нескольких батюшек, заявивших печатно свой иерейской протест против смертной казни»<sup>6</sup>. Церковный вестник напоминал, что убийство, прямо запрещенное как в Ветхом, так и в Новом Завете, категорически несовместимо с высочайшими христианскими идеалами, и не может быть одобряемо представителями церкви.

Причина такого извращения христианского учения виделась в «запечатлевшем всю нашу церковную действительность порабощением ее со стороны государства»<sup>7</sup>. Церковный вестник указывал на необходимость помнить об истинном характере церковно-государственных отношений, напоминая о «святом безвластии» Церкви во главе со Христом, которая по своей сущности не имеет права «освящать смертную казнь, абсолютизм и всякого рода насилие»<sup>8</sup>.

Касаясь персональной критики отдельных архиереев, невозможно не отметить целую серию статей, посвященных личности и взглядам епископа Волынского Антония (Храповицкого), видного консерватора и противника церковных преобразований. Критикуя составленные им по поводу ожидавшихся реформ записки, Церковный вестник утверждал, что «в нашей византийско-русской истории постепенно сложился не лишенный печальной уродливости факт исключительного иерархического господства монахов»<sup>9</sup>. Вполне естественно, что такое искажение церковной традиции не могло не вызвать со временем протеста белого духовенства и мирян, что вызвало крайнее недовольство привыкших к абсолютной власти епископов, в частности, владыки Антония.

Церковный вестник отзывался о нем в следующих словах: «преосв. Антоний — фанатичный поборник иночества и не менее ревнивый владыка. Согласие с мнением членов Церкви, не носящих черных риз, равно для него полному самоотрицанию»<sup>10</sup>. Владыка критиковал стремление высших духовных школ к автономии, обвиняя профессуру в неверии, стремлении изгнать монахов из системы образования и развести кумовство и nepотизм.

«Чувствуется во всей этой развязности епископских писаний крайняя избалованность и самообольщение наших начальствующих иноков, укоренившаяся благодаря

<sup>4</sup> Церковный вестник. 1906. 5 января. С. 4.

<sup>5</sup> Церковный вестник. 1906. 2 марта. С. 269.

<sup>6</sup> Церковный вестник. 1906. 26 января. С. 104.

<sup>7</sup> Там же. С. 105.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Церковный вестник. 1906. 9 февраля. С. 167.

<sup>10</sup> Там же.

крепостному состоянию печати в кандалах цензуры»<sup>11</sup>, — язвил в ответ Церковный вестник, выражая надежду, что развитие свободной науки сможет дать реальную картину истории монашеской власти в Церкви.

Особую критику епископ Антоний вызвал за утверждение, что духовное возрождение русской церкви невозможно без учреждения патриаршества и даже само избрание патриарха не только придаст новых сил Церкви, но и обновит всю общественную жизнь. Последовательно и ревностно отстаивавший идею собора как центра обновления религиозной жизни, Церковный вестник полагал, что «тут явно выступает опять же самообольщение власти, которая в своем собственном благоустройстве видит секрет обязательного благополучия и ее подчиненных»<sup>12</sup>.

Вскоре была опубликована статья профессора протоиерея Павла Яковлевича Светлова «Главнейшие ошибки в ответной докладной записке еп. волынского и житомирского Антония Святейшему Синоду», в которой он обвинял владыку в пропаганде католического учения об отождествлении Церкви и высшей иерархии. Согласно «Записке», вся власть и право управления в Церкви должны принадлежать исключительно епископату, в то время как духовенство и миряне должны с кротостью принимать его волю. «Какой гордостью, властолюбием и презрением к пастве звучат эти речи об исключительном положении епископов в Церкви, вычеркивающие из нее всех других в качестве полноправных и активных членов»<sup>13</sup>, — негодовал отец Павел. Он напоминал о многочисленных ересьх и униях, принятых епископатом, но отвергнутыми церковным народом, опровергая тезис о епископате как единственным источнике православного вероучения. Язвительной критике был подвергнут тезис владыки Антония о продолжении епископами своего духовного образования на протяжении всей жизни, в отличие от духовной профессуры. Невозможность совмещения занятий богословием с обязанностями епархиальных архиереев «не раз была доказана в духовной печати на самом авторе докладной записки, при всем желании не везде имевшем возможность попеть за богословской наукой»<sup>14</sup> — иронизировал автор статьи. Причинами возникновения пропасти между черным и белым духовенством, а также между епископатом и прочими членами Церкви отец Павел называл церковно-бюрократический режим, который благоприятствовал «латинским порядкам и идеям в сфере церковной» и превратил «епископов из отцов в “господ” (δεσποτῆς) и “владык”»<sup>15</sup>. Другой причиной был названо смешение понятий «христианство» и «монашество», в результате которого лишь монашество начинает признаваться как подлинная Церковь, а «все же прочие остаются в ней на положении каких-то нахлебников»<sup>16</sup>. По мнению отца Павла, непримиримый настрой владыки Антония в отношении любых форм общественной и культурной жизни исходит из особенностей монашеского мирозерцания, несправедливо отождествленным с общехристианским, в то время как Церковь призвана освящать и наполнять Божественным присутствием весь окружающий мир.

Критике позицию владыки Антония подверг и Николай Петрович Аксаков. В цикле статей «Предсоборные диссонансы» он, полемизируя с епископами Сергием (Страгородским) и Антонием (Храповицким), которые указывали на каноничность исключительно архиерейских соборов, язвительно замечал, что отсылки к церковным канонам «странно слышать... преимущественно от тех, которые вчера еще не только мирились с установившимся неканоническим строем, но даже находили отступление от канонов вполне нормальным, естественным, а в виду изменившихся потребностей времени даже вполне необходимым»<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 169.

<sup>13</sup> Церковный вестник. 1906. 2 марта. С. 264.

<sup>14</sup> Там же. С. 266.

<sup>15</sup> Там же. С. 292.

<sup>16</sup> Церковный вестник. 1906. 9 марта. С. 292–293.

<sup>17</sup> Церковный вестник. 1906. 23 марта. С. 357.

Возвращаясь от критики архиерейских персоналий к критике общего положения епископата, нельзя не обратить внимания на упомянутую выше критику монашества и его роли в жизни Церкви. Попытки найти причины возникшего разделения между рядовыми членами Церкви и архипастырями все чаще приводили к указанию на монашество как причину этого разрыва. Примером этому может послужить «Проект церковных реформ» кандидата богословия, протоиерея Петра Магистриановича Кремлевского, в котором приводился список ненормальных явлений в жизни русской Церкви, препятствовавших установлению принципа соборности и делу созидания Царства Божьего на земле. В этот список отец Петр включил синодальную структуру, консистории и институт благочинных, подчиненность Церкви государству и его интересам, «чрезмерное развитие епископской власти и господственное отношение епископов к клиру и мирянам, наподобие высших государственных чиновников», набор епископата исключительно из монахов, вопрос наград, по мнению богослова, развивавших чиновнический дух в духовенстве, а также вопрос неудовлетворительного обеспечения клира<sup>18</sup>. Для решения обозначенных проблем отец Петр предлагал обширный список реформ, среди которых предлагал отменить монашество епископов, пересмотреть существовавший монашеский устав и принять новый общероссийский<sup>19</sup>.

Проблема чрезмерного влияния монашествующих на жизнь Церкви упоминалась в статье профессора протоиерея Павла Яковлевича Светлова «О реформе духовного образования в России», в которой богослов утверждал, что «коренное зло нашей духовной школы — смешение и одновременно совмещение общеобразовательной и специальной (богословско-пастырской) задач»<sup>20</sup> и предлагал пути решения проблемы. Предлагая широкий список преобразований, он настаивал на полном устранении влияния монашества на семинарскую жизнь указав на пропасть, лежащую между истинным монашеством с его удалением от мира и сословием «ученого монашества», которое он резко характеризовал как «грубые, лицемерные, эгоистичные и ригористичные карьеристы»<sup>21</sup>.

Подводя итоги, хочется отметить, что, безусловно, критика епископата не ограничивалась данными публикациями. Тем не менее, приведенные примеры позволяют сделать определенные выводы.

Во-первых, критика архиереев изначально появилась на страницах Церковного вестника как своего рода доказательство от противного необходимости всеобщего характера церковного собора. Указания на недостатки епископов, на их оторванность от остальных членов Церкви и подчиненность светской власти должны были способствовать принятию идеи об обязательном участии в работе собора достойных представителей духовенства и мирян.

Во-вторых, критике подвергались и отдельные архиереи, проявившие себя как консерваторы или чрезмерно строгие к несанкционированной активности духовенства. Отдельно необходимо отметить целый ряд статей, в которых критиковался и жестко высмеивался епископ Волынский Антоний (Храповицкий), активно пропагандировавший противоположные позиции Церковного вестника взгляды.

В-третьих, критика епископата нередко принимала форму критики монашества, в котором находили причину оторванности архиереев от нужд и повседневной жизни рядового духовенства и мирян. Отдельно критиковалось ученое монашество, которое было основным поставщиком кадров при избрании новых епископов.

Безусловно, нельзя воспринимать данные публикации как выражение позиции церковного большинства тех лет, но подобные смелые, а зачастую и дерзкие статьи, ставшие возможными на фоне общего революционного брожения общества, безусловно, заслуживают определенного внимания.

<sup>18</sup> Церковный вестник. 1906. 19 января. С. 81.

<sup>19</sup> Там же. С. 81–83.

<sup>20</sup> Церковный вестник. 1906. 2 февраля. С. 134.

<sup>21</sup> Церковный вестник. 1906. 9 февраля. С. 171.



## Источники и литература

1. Церковный вестник. 1905. 26 мая.
2. Церковный вестник. 1905. 13 октября.
3. Церковный вестник. 1906. 5 января.
4. Церковный вестник. 1906. 12 января.
5. Церковный вестник. 1906. 26 января.
6. Церковный вестник. 1906. 9 февраля.
7. Церковный вестник. 1906. 2 марта.
8. Церковный вестник. 1906. 9 марта.
9. Церковный вестник. 1906. 23 марта.

И. Г. Горбунов

## О ПРИЧИНАХ ОТЪЕЗДА В ЯПОНИЮ РЕКТОРА СПБДА ЕПИСКОПА СЕРГИЯ (ТИХОМИРОВА)

Указом Святейшего Синода от 21 марта 1908 года<sup>1</sup> епископ Сергей (Тихомиров), ректор Санкт-Петербургской духовной академии был назначен епископом Киотосским и помощником митрополита Японского Николая (Касаткина). Новое назначение епископа Сергея, на протяжении тринадцати лет<sup>2</sup> занимавшего административные посты в Санкт-Петербургских духовных семинарии и академии, не осталось без внимания и повлекло за собой слухи о возможных причинах отъезда молодого и амбициозного епископа. Некоторые из этих слухов укоренились настолько, что дошли до наших дней и воспринимаются уже как факты. Так, существует версия о бегстве епископа Сергея от крупных финансовых долгов, которые он накопил на посту ректора Духовной академии. Другую причину отъезда епископа Сергея видят в попытке скрыться от давления, оказывавшегося на него за его приверженность революционным взглядам. Последнее основывается на факте совершения владыкой Сергием панихиды по лидеру Севастопольского восстания лейтенанте Шмидте.

Широкое распространение и долговечность подобных мнений обязаны их частичной правдивости. В период ректорства владыки Сергея в Санкт-Петербургской духовной академии произошёл громкий инцидент, связанный с кражей финансовых академических средств экономом академии Митрофаном Успенским и его последующим исчезновением. В ходе разбирательства выяснилось, что вместе с исчезновением эконома в академической кассе обнаружился внушительный недочёт наличных денег, а именно 13 847 руб. 33 коп<sup>3</sup>. Также при подробной ревизии академических финансовых средств выяснилось, что, строго говоря, виновником исчезновения этой суммы не был один лишь эконом. Должностные лица Правления Духовной академии не исполняли своих прямых обязанностей или исполняли их неправильно, в связи с чем возникли неполадки в распоряжении финансами. Председателем Правления Духовной академии на тот момент состоял её ректор — епископ Сергей (Тихомиров). Именно он, наравне с бежавшим экономом, оказался ключевой фигурой, замешанной в этом преступлении и, по факту занимаемой должности, ответственным за произошедшее.

Финансовые дела не были сильной чертой личности владыки. Это было выявлено ещё в 1900 году ревизией действительного статского советника Нечаева, тогда епископ Сергей занимал пост ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии: «Ректор Семинарии архимандрит Сергей — способный, любящий свое дело и старательный, но ещё недостаточно опытный в хозяйственной части», — характеризует его Нечаев<sup>4</sup>. Следует заметить, что эта ревизия не выявила никаких финансовых неурядиц, тогда как последующая, охватывающая период с 1900 по 1906 г., обнаружила финансовый дефицит по содержанию Духовной семинарии в размере 45 152 р. 67 к.<sup>5</sup> Если учесть, что ректором семинарии с 1899 по 1905 год был владыка Сергей (Тихомиров), можно

*Иван Григорьевич Горбунов* — СПбДА, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Церковный вестник, 1908. № 15–16. С. 455.

<sup>2</sup> Иеромонах Сергей (Тихомиров) указом Святейшего Синода от 17 августа 1896 года был назначен инспектором Санкт-Петербургской духовной семинарии. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 806.

<sup>3</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334. Л. 4.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 10. Д. 47. Л. 37.

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334. Л. 69.

убедиться, что хозяйственные качества преосвященного Сергия действительно оставляли желать лучшего.

Подобная ситуация сложилась и в Духовной академии. Епископ Сергий, вероятно, имевший долговые обязательства перед вверенной ему Духовной семинарией<sup>6</sup>, или погашал эти долги из средств Духовной академии, или продолжал так же несерьёзно относиться к финансам. Насчёт первого ничего не известно, и можно предположить, что для погашения долгов владыка использовал своё жалованье, поскольку в дальнейшем он поступал именно так, а вот сведения о том, что финансовая часть Духовной академии также находилась в неудовлетворительном состоянии, известны доподлинно<sup>7</sup>.

Причиной этого неудовлетворительного состояния главным образом была путаница, которая возникла как в делах эконома, так и в работе Правления академии. Путаница состояла в неорганизованном распоряжении деньгами и их учёте. Владыка Сергий брал деньги из академической кассы на собственные различные нужды, а также, по распоряжениям ректора и инспектора, деньги из бюджета академии выдавались членами Правления в долг студентам без единомыслия по данному вопросу среди самих же членов Правления. Поскольку подобные действия нередко проводились наспех, и эконом узнавал о выданных средствах уже постфактум, происходила потеря контроля над учетом финансов как со стороны эконома, так и со стороны Правления. Епископ Сергий несвоевременно вносил поступавшие средства в казну академии и несвоевременно погашал суммы, взятые в долг. Ситуация усугублялась ещё и тем, что ректор не созывал своевременно заседаний собрания Правления академии, и впоследствии, при заседании, уже не представлялось возможным произвести точный подсчёт академической кассы.

Подобные неорганизованные финансовые операции действительно не были законны, противоречили правилам Общего Счётного Устава и попадали под статьи Уложения о наказаниях, поэтому ректор, инспектор, и эконом академии представлялись настоящими преступниками. Однако особая вина легла на эконома академии, так как именно он растратил основную часть академических средств, проиграв их «в преферанс и стуколку» на вечерах у А. П. Бурцевой и в келье иеромонаха Порфирия в Александро-Невской Лавре. Растрата эта была определена суммой в 9 468 р. 6 к<sup>8</sup>.

Владыка Сергий (Тихомиров), как ректор Духовной академии и ответственный за этот случай, считал своей обязанностью оказывать помощь Митрофану Успенскому в выплате его долга, что и было сделано. Эконом академии был человеком семейным и не мог выплатить такой внушительной суммы в краткие сроки, поэтому члены Св. Синода постановили, что долг Митрофана Успенского будет выплачивать бывший ректор Духовной академии епископ Сергий (Тихомиров), и после погашения долга имеет полное право требовать выплаченную сумму от эконома. Это постановление было приведено в силу 14 января 1912 года, ежегодно из жалованья владыки Сергия удерживалось 1800 рублей до погашения долга<sup>9</sup>. Следует заметить, что и до этого владыка добровольно предпринимал подобные действия, так, например, ещё в 1906 году он давал обязательство покрыть недочёт академических средств в сумме до 15 000 рублей при условии, если не будет найдено другого источника для покрытия этого недочета. Однако, по прошествии двух месяцев после этого эконом академии Митрофан Успенский согласился выплатить свой долг самостоятельно и поэтому обязательство епископа Сергия потеряло свою силу<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> В результате ревизии Хозяйственного ведомства финансовой части Санкт-Петербургской духовной семинарии в период с 1900 по 1906 г. Святейший Синод постановил сделать выговор Правлению семинарии и привлечь виновных в этом деле лиц у имущественной ответственности на благоусмотрение Св. Синода. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334. Л. 69.

<sup>7</sup> См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334. Л. 85.

<sup>9</sup> Там же. Л. 120.

<sup>10</sup> Там же. Л. 53.

Этот случай свидетельствует о том, что епископ Сергей (Тихомиров) хоть и имел некоторые трудности в организации финансового управления, но при этом был честным человеком и не только не избегал своих долговых обязательств, но даже выплачивал чужие долги из собственных средств.

Другой взгляд на причины отъезда епископа Сергея выражается в его революционных взглядах, а в частности в предположении, что владыка Сергей был лишен должности ректора из-за того, что отслужил панихиду по лейтенанте Шмидте. В своих показаниях по делу о краже академических денег эконом Успенский упоминает и об этом. Он говорит, что ректор не торопился брать на себя некоторые долгосрочные финансовые обязательства, объясняя отказы своим скорым оставлением должности, он опасался увольнения за совершение панихиды<sup>11</sup>. Сам этот факт вносит большое смущение в восприятие образа владыки Сергея среди потомков и не может быть объяснен ясно ввиду следующих противоречий. Председатель Совета союза русского народа А. И. Дубровин в открытом письме митрополиту Антонию (Вадковскому) писал: «Антонин же на месте; Сергей, служивший крамольникам кощунственную панихиду по бунтовщике Шмидте, на месте, и Вы его защищали и даже тогда, когда у него обнаружилась в академии, по его вине, кража денег; Вы эти деньги пополнили...»<sup>12</sup>. Обвинения, высказанные А. И. Дубровиным, имели повсеместное распространение и выставляли епископа Сергея (Тихомирова) приверженцем левых политических взглядов. Во многом обвинения основывались на том, что митрополит Антоний (Вадковский) потворствовал сомнительной деятельности двух викариев Санкт-Петербургской епархии — Антонина (Грановского) и Сергея (Тихомирова), тем самым одобряя их революционные взгляды<sup>13</sup>. Несмотря на эти упреки, существует и другая точка зрения, что о совершении панихиды епископа Сергея настойчиво просили воспитанники академии. Её дополняет и более радикальная версия, что владыку принудили отслужить панихиду. Об этом пишет в своих дневниках современница владыки А. В. Богданович: «Петербургская духовная академия заставила викария Сергея служить панихиду по казненному лейтенанту Шмидту. Не Богу эти будущие отцы молились, а протестовали этим против правительства»<sup>14</sup>. Как видно из вышесказанного, уличить владыку Сергея в открытых революционных интересах не представляется возможным, и последующие события из жизни владыки не сильно способствуют разрешению этого вопроса. Одним из таких случаев является случай с декларацией патриаршего местоблюстителя митрополита Сергея (Страгородского), призывавшей Церковь к содействию безбожному правительству. Известно, что её появление произвело большой резонанс среди духовенства и клира всего православного мира. Тогда многие русские и зарубежные иерархи выступали против декларации митрополита Сергея (Страгородского). Епископ Сергей (Тихомиров), напротив, поддержал позицию патриаршего местоблюстителя и подписал декларацию, несмотря на то, что от советской власти пострадала его семья<sup>15</sup>, и то, что весь собор Японской Православной Церкви выражал желание отделиться от Русской Православной Церкви и перейти в юрисдикцию Русской

<sup>11</sup> Там же. Л. 84.

<sup>12</sup> «Открытое письмо Председателя Главного Совета Союза Русского Народа А. И. Дубровина Митрополиту С.-Петербургскому Антонию, Первенствующему Члену Св. Синода» // Русское Знамя. № 305. 1907. С. 14.

<sup>13</sup> *Kharin I. N. Self-realization of the Japanese Orthodox Church, 1912–1956. USA, Prinseton University, 2011. P. 122.*

<sup>14</sup> *Богданович А. В. Три последних самодержца. 10 марта 1906 г. М., 1990.*

<sup>15</sup> Виктор Алексеевич Тихомиров — брат. Был арестован дважды в 1933 и 1938 гг. по подозрению в шпионаже и восхвалению фашизма Японии. Был расстрелян 20 марта 1938 г. См.: Архив УФСБ России по Новгородской области. Д. №№ 1а/13486 и 1а/2139. Иван Алексеевич Тихомиров, священник — брат. Был арестован дважды в 1923 г. со ссылкой в Тюмень на 3 года и в 1929 г. со ссылкой в Соловецкий концлагерь на 3 года за антисоветскую агитацию и пропаганду. См.: Прокуратура Санкт-Петербурга. Справка о реабилитации № 13–462–03.

Православной Церкви Заграницей, что и произошло впоследствии. Митрополита Сергия (Страгородского) обвиняли в малодушии и лояльности гонителям Церкви и, на первый взгляд, может показаться, что если епископ Сергий (Тихомиров) так ревностно поддерживал митрополита Сергия (Страгородского), то и сам симпатизировал идеям большевиков. И в этом кроется ещё одно предположение в пользу его отъезда в Японию по политическим убеждениям. Однако сам епископ Сергий объяснял свою позицию тем, что отказ от декларации неизбежно бы привел к отделению Японской Церкви от Московского патриархата, чего митрополит Сергий (Тихомиров) категорически не хотел допускать. Тем не менее, это случилось. В пользу того, что владыка Сергий (Тихомиров) не был революционным епископом, также свидетельствует его подпись последних лет. Сохранились письма, в конце которых стоит его подпись: «Митрополит Сергий, белый русский»<sup>16</sup>

Мы разобрали основные предположения и факты, касающиеся личности митрополита Сергия (Тихомирова) и его отъезда в Японию. Некоторые этапы жизни владыки Сергия действительно представляются неоднозначными и спорными. Простые размышления над ними приводят к заключению, что митрополит Сергий действительно испытывал проблемы с управлением финансами, однако вначале они были следствием недостатка опыта и некоторой наивностью владыки по отношению к денежным вопросам. Тем не менее, финансовые неурядицы нельзя назвать причиной, по которой владыка покинул Россию, поскольку и в Японии он продолжал честно расплачивался по своим русским долгам до их ликвидации. Впоследствии он научился грамотному управлению финансами от митрополита Николая Японского, который был убежден в честности своего помощника<sup>17</sup>.

Вопрос о «ссылке» владыки из-за панихиды по Шмидте не получает разрешения, поскольку кроме этого случая и случая подписания декларации митрополита Сергия (Страгородского) епископ Сергий не давал поводов для его обвинения в революционных взглядах. Кроме того, два этих случая несут за собой логичное и понятное объяснение, в связи с чем «революционная» теория не получает достаточных оснований для достоверности.

## Источники и литература

1. Архив УФСБ России по Новгородской области. Д. №№ 1а/13486 и 1а/2139
2. *Богданович А. В.* Три последних самодержца. М.: Новости, 1990.
3. Газета «Русское Знамя». № 305.
4. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 3. СПб.: Гиперион, 2004.
5. Журнал «Церковный вестник». 1908. № 15–16.
6. Прокуратура Санкт-Петербурга. Справка о реабилитации № 13–462–03.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 10. Д. 47.
8. РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 334.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 806.
10. *Kharin I. N.* Self-realization of the Japanese Orthodox Church, 1912–1956. USA, Prinseton University, 2011.
11. *Masatoshi J. S.* A letter to Cyril Ken Mori // *The Orthodox Church of Japan, 1912–1954: A Time of Troubles.* St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, N. Y. 2007.

<sup>16</sup> *Masatoshi J. S.* A letter to Cyril Ken Mori // *The Orthodox Church of Japan, 1912–1954: A Time of Troubles.* St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, N. Y. 2007. P. 53.

<sup>17</sup> См.: Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 3. СПб., 2004. С. 709.

*Р. Р. Мамедов*

## ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА ОТНОСИТЕЛЬНО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С 1917 ПО 1940-Е ГОДЫ В КУРСКОЙ ОБЛАСТИ

Период в истории России, связанный с советской властью, вызывает у многих неоднозначные ассоциации. Особенно неоднозначные мнения вызывает политика советской власти к Православной Церкви. Интересно, что в разных регионах политика власти к Церкви была разной — где-то достаточно мягкой, где-то чрезмерно агрессивной, поэтому в каждом регионе следует отдельно рассматривать особенность отношения советской власти к Церкви.

С самого начала правления большевиков имела место тенденция оторвать русский народ от их традиционной культуры. Можно говорить не только о Православии, но о полной перемене ума, уклада жизни, для чего принимались различные меры и издавались разные законы. Государство начинает активно вмешиваться в дела Церкви, для этого даже была создана специальная комиссия, следствием которой была публикация в газетах «Правда» и «Известия» 21 января 1918 года декрета «О свободе совести, церковных и религиозных объединениях», более известный под названием «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Одна из работ так характеризует состояние в обществе на период выхода декрета: «Курская губерния. Духовенство с нетерпением ждет прихода Деникина. Духовенство, как в городе, так и в уездах ведет себя двояко: одна часть сочувствует коммунистам и агитирует за них, другая — по-прежнему держится на стороне деникинцев»<sup>1</sup>.

Еще накануне прихода к власти большевиков в церковной жизни царило оживление. В апреле — мае 1917 года во всех епархиях Центрального Черноземного округа по инициативе священнослужителей и верующих были созданы епархиальные съезды иначе епархиальные собрания, на которых предполагалось внести оживление в церковную жизнь<sup>2</sup>. В июле 1917 года в Курской области было принято решение и о создании уездных церковных советов, которые должны были решать хозяйственные и экономические вопросы своего уровня. На июльской сессии Курского епархиального собрания было принято решение о создании союза православного духовенства Курской епархии, главными целями которого было защита прав духовенства перед государственными и общественными учреждениями<sup>3</sup>. После издания декрета о гражданском браке губернские и уездные органы требовали от Курской епархии передать им метрические книги, на что был дан ответ, что они являются актами не гражданского, а церковного брака и никому передаваться не будут, что противоречило декрету СНК от 20 января 1918 года «Об отделении Церкви от Государства...». Возможной было лишь передача метрических карточек<sup>4</sup>. В некоторых местах

*Роман Русланович Мамедов* — Курская духовная семинария, подготовительное отделение.

<sup>1</sup> Дунаев В. Н. Социально-политическая ориентация и действия православных церковников в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и первые годы советской власти (1917–1922): (На материалах Воронежской, Курской и Тамбовской губерний). Дисс. канд. ист. наук. Воронеж, 1972. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 65

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Емельянов С. Н. Взаимоотношения государственных органов власти и Русской православной церкви в Центральном Черноземье в 1917–1922 гг. Дис. канд. ист. наук Курск, 2000. С. 100.

на почве изъятия метрических книг происходили столкновения между верующими и уполномоченными советов.

В конце 1917 года прекратилось государственное финансирование епархий, но собственности у Церкви сохранился свечной завод, доходы от которого шли на церковные нужды. Но доходов этого завода явно не хватало на финансирование в полном объеме нужд епархии и в мае 1918 года планировалось построить завод по производству лампадного масла. Дело казалось выгодным, и изначальный капитал хотели достичь путем сбора денег с храмов епархии.

В феврале 1918 года социалистами-революционерами было занято здание духовной консистории, которой пришлось в связи с этим переехать в епархиальный дом. Стоит заметить, что насилия при выселении на тот момент не было. В декабре 1918 года Горсовет потребовал в двухдневный срок очистить здание епархиального дома и передать все бракоразводные дела и метрические книги. Епархиальный совет переехал в трапезную Знаменского монастыря, где работе епархиального совета мешали отдыхавшие там военные, которые в принудительном порядке заставляли Совет решать бракоразводные дела их и знакомых. Один из солдат даже грозил расстрелом, если не решат его дело вне очереди. Расстрел не состоялся в связи с внезапным отъездом инициатора скандала.

Как ни странно, но Курская епархия издавала собственную газету «Курский епархиальный вестник» до сентября 1919 года, хотя к началу 1919 года почти все церковные издания были закрыты по всей России, оставались лишь единичные случаи<sup>5</sup>.

Постепенно началась конфискация земли у Церкви, что заметно понизило уровень доходов епархии в целом и создавало трудности в работе почти всех органов епархии. Во второй половине 1918 года был конфискован свечной завод, доходы от которого составляли примерно 345341 рублей в год. Для решения этой проблемы сокращался штат в епархии<sup>6</sup>.

Духовная семинария испытывала заметные финансовые трудности еще с начала 1917 года. Она не могла содержать 180 семинаристов, которые тогда там учились, поскольку только за отопление нужно было платить 60 000 руб. в год, а также зарплату работникам. В 1918 году было решено проводить занятия лишь с 1 марта по 1 ноября, поскольку не было средств на содержание. Некоторые семинаристы в связи с бедностью просили администрацию разрешить обучение на дому с дальнейшей сдачей экзаменов на сессии, поскольку обучение было тогда платным, а многие не имели средств, чтобы просто купить себе еды<sup>7</sup>. 1 марта 1918 года, в связи с декретом Луначарского, запрещалось преподавание Закона Божьего в школах и высших учебных заведениях. Семинария в Курске была закрыта и была создана Пастырско-богословская школа, в которую записался 51 человек из числа семинаристов. Больше половины семинаристов не решалось продолжать церковное образование, но и из 51 человека занятия посещало около 25 человек, поскольку занятия проходили в Крестовой церкви Знаменского монастыря, и часто бывало, что в одном классе было сразу несколько занятий<sup>8</sup>. Закон Божий практически не преподавался даже при храмах, хотя бывали попытки организации и полноценный школ священниками на дому<sup>9</sup>.

11 апреля 1918 года из Знаменского собора была похищена чудотворная икона Знамения Курская Коренная вместе со списком. Иконы находились в золотых окладах, украшенных драгоценными камнями, вместе с ними украли и золотую дарохранительницу вместе с дарами. Об этом дали знать архиепископу Феофану. Было сообщено в Москву о краже. Город только захватили большевики, которые прогнали эсеров, которые захватили власть во время власти Временного правительства. Был

<sup>5</sup> Там же. С. 112.

<sup>6</sup> Емельянов С. Н. Взаимоотношения государственных органов власти... С. 112.

<sup>7</sup> Там же. С. 114.

<sup>8</sup> Там же. С. 115.

<sup>9</sup> Там же. С. 115.

устроен крестный ход во главе с епископом с участием огромного числа людей к зданию, которое занимал Совет Народных комиссаров Курской области. Однако большевики, вместо того, чтобы начать расследование, обвинили самих монахов в краже, которые тем хотели вызвать в народе недовольство советской властью. После этого епископа, вместе с братией посадили под домашний арест, а сами принялись за поголовный обыск, смешанный с грабежом. На следующий день арест сняли, обыск продолжать не стали, отослав даже агентов, прибывших из Москвы на поиски иконы. Икону не могли найти больше месяца, пока одна голодная женщина, искавшая пищи, не заглянула в заброшенный колодец в надежде найти еду, выкопанный по преданию Преподобным Феодосием Печерским, где в мешке она нашла икону и список с нее 3 мая 1918 г.

7 сентября 1919 года корниловские войска взяли Курск, большевики бежали, в итоге была найдена и риза с иконы, которая была вся ободрана. Традиционных Крестных ходов уже не было с 1918 года, поскольку они были запрещены властью. 31 октября 1919 года было решено временно вывезти из города чудотворную икону, чтобы большевики ее не украли. Сопровождали икону священнослужители епархии, но 18 ноября 1919 года икона, сопровождаемая архиепископом Феофаном, покинула пределы Курской епархии, куда она до сих пор не вернулась (находится в Америке, но на время осеннего Крестного хода ее привозят в Курскую область)<sup>10</sup>. В 1923 году был закрыт и разграблен монастырь — Коренная пустынь, такая же участь постигла все монастыри и многие храмы епархии.

Согласно декрету ВЦИК от 16 февраля 1922 года началось официальное разграбление собственности Церкви. Стоит отметить, что поначалу попытки ограбить храмы жестко пресекались самими верующими, поскольку с помощью набата созывалось огромное количество людей, которые мешали большевикам совершать свои планы. В Щигровском районе верующими было убито 2 коммуниста, которые пытались вынести некоторые вещи из храма<sup>11</sup>. В соответствии с декретом ВЦИК от 23 февраля 1922 года, из Сергиево — Казанского собора было произведено изъятие 122 предметов: 29 риз с больших икон, 32 ризы с малых икон, 2 нитки жемчуга с плащаницы количеством 140 зёрен, один небольшой листик с алмазами — общим весом 12 пудов 17 фунтов и 48 золотников<sup>12</sup>. Поначалу на такую реакцию духовенства не было серьезных мер наказания, максимально, что применяли, это общественные работы сроком на 6 месяцев без общественного порицания<sup>13</sup>.

Закрытие храмов начиналось в первую очередь с домовых. К середине 1919 года в Курске были закрыты почти все домовые храмы при образовательных учреждениях. Храмы же использовали чаще всего как залы для развлечений, собраний, митингов, при этом роспись вся закрашивалась, и вместо неё писались картины революционного содержания, а вся утварь передавалась в ближайший храм. 7 июля 1921 г. решением Курского Губисполкома была закрыта Скорбященская церковь при губернской больнице<sup>14</sup>. В 1932 году был закрыт Знаменский приход (бывший монастырем) и перестроен в кинотеатр «Октябрь», просуществовавший до начала 2000-х годов<sup>15</sup>. К 1940 году в Курске было 2 храма, принадлежавших Церкви:

<sup>10</sup> Коренная пустынь. Тула, 2008. С. 44–53.

<sup>11</sup> Емельянов С. Н. Взаимоотношения государственных органов власти... С. 129.

<sup>12</sup> Ласочко Л. С., Потаскаева Т. Н. Сергиево-Казанский собор // Из истории храмов Курской епархии: г. Курск, Курский, Глушковский, Кореневский, Рыльский, Хомутовский районы / Под ред. В. Л. Богданова, Н. А. Елагиной. Курск, 2013. С. 16–19.

<sup>13</sup> Там же. С. 134.

<sup>14</sup> Емельянов С. Н. Взаимоотношения государственных органов власти... С. 55.

<sup>15</sup> Шпилев А. Г. Курский Знаменский мужской монастырь в 1918–1932 гг. (к вопросу о взаимодействии Русской православной церкви и государственных органов в первые десятилетия Советской власти) (рус.) // Русский сборник. Вып. 6. Труды кафедры отечественной истории древности и средневековья Брянского государственного университета им. академика И. Г. Петровского. Вып. 20. Брянск, 2011. С. 86–92.



Никольский в Стрелецкой слободе и Вознесенский в Казацкой, который был закрыт, но не разграблен<sup>16</sup>.

В 1928 году на Курскую кафедру был назначен архиепископ Дамиан (Воскресенский), который подвергся репрессиям и клевете со стороны Советской власти. Он обвинялся в создании групп «ревнителей Церкви», которые якобы занимались пропагандой контрреволюции, следствием которой стали массовые антиколхозные выступления. Все это было якобы результатом подготовительной деятельности контрреволюционной церковно-монархической организации «Ревнители Церкви», возглавлявшейся архиепископом Дамианом. По этому делу были организованы многие священнослужители Курской епархии, в частности священномученик Петр Григорьев и 2 епископа, 127 священников и диаконов, 106 монахов и монахинь. Владыка Дамиан был отправлен в Соловецкий лагерь сроком на 10 лет, откуда он не вернулся и ничего о дальнейшей судьбе его неизвестно<sup>17</sup>.

Следующим исповедником стал архиепископ Онуфрий (Гагалюк), который был назначен на кафедру в 1933 году. В 1935 году его посадили в тюрьму, вначале он был в Курске, потом в Орле, далее он был увезен на дальний Восток, последнее письмо от него получили 9 декабря 1937 года. Известно лишь, что 8 марта 1938 года он был осужден Хабаровским краевым судом на 10 лет лишения свободы без права переписки<sup>18</sup>.

7 сентября 1937 года в Курск был назначен епископ Ефрем (Ефремов), но попытки зарегистрироваться в отделе уполномоченного по делам религии были неудачными. При этом без регистрации запрещалось совершать богослужения и управлять епархией. Он принимал участие в богослужении в качестве псаломщика. Но владыка, получивший разрешение управлять епархией их Москвы и встретивший сопротивление на месте, был вынужден ехать в Москву, однако на вокзале его арестовали. В официальных документах говорилось, что он скончался 14 ноября 1941 года от склероза сердца. Судя по документам, хранящимся в Курске, можно утверждать, что он расстрелян в Курске. Это был последний архиерей на Курской кафедре до его освобождения от немецких захватчиков 8 февраля 1943 года. Обязанности управляющего епархией исполнял благочинный протоиерей Александр Иванов.<sup>19</sup>

По данному вопросу проделала огромную работу Историко-архивная комиссия Курской Митрополии, следствием которой было издание различных книг, брошюр, снятие кинофильмов, часть из этих работ использована в данном докладе.

Таким образом, на основе вышеперечисленных исторических фактов, можно увидеть насколько сложными были взаимоотношения Церкви и светской власти в Курской области. Гонения на Церковь и её притеснения, которые происходили по всей территории Советской Республики, коснулись также и Курского края. Они являлись тяжёлым испытанием для Церкви и её верных чад, но Церковь со стойкостью и бесстрашием претерпела все трудности и невзгоды. В двадцатом столетии Россия дала миру много мучеников и исповедников. Множество христиан принеших свою земную жизнь в жертву Христу Богу, стали свидетельством господства Духа над плотью, фактом непобедимости христианской веры, терпения и мужества. Никто и ничто: ни смерть, ни голод, ни гонения, ни опасность, ни меч — не могли отлучить их от любви Божией.

---

<sup>16</sup> Карнаевич В. Г., Реутов В. В. Новомученики и исповедники земли Курской. Курск, 2006. С. 98.

<sup>17</sup> Там же. С. 10.

<sup>18</sup> Священномученик Онуфрий (Гагалюк) епископ Старооскольский. Житие, воспоминания, проповеди. Старый Оскол, 2009. С. 11–12.

<sup>19</sup> Карнаевич В. Г., Реутов В. В. Новомученики и исповедники земли Курской. С. 100–101.

## Источники и литература

1. Дунаев В. Н. Социально-политическая ориентация и действия православных церковников в период подготовки и проведения Великой Октябрьской социалистической революции и первые годы советской власти (1917–1922): (На материалах Воронежской, Курской и Тамбовской губерний). Дисс. канд. ист. наук. Воронеж, 1972. 71 с.
2. Емельянов С. Н. Взаимоотношения государственных органов власти и Русской православной церкви в Центральном Черноземье в 1917–1922 гг. Дис. канд. ист. наук. Курск, 2000. 180 с.
3. Карнаевич В. Г., Реутов В. В. Новомученики и исповедники земли Курской / Изд. 2-е, дополненное и переработанное. Курск, 2006. 150 с.
4. Коренная пустынь. Тула: Приок. кн. изд-во, 2008. 344 с.
5. Ласочко Л. С., Потаскаева Т. Н. Сергиево-Казанский собор // Из истории храмов Курской епархии: г. Курск, Курский, Глушковский, Кореневский, Рыльский, Хомутовский районы / Под редакцией В. Л. Богданова, Н. А. Елагиной. Курск: ОКУ «Госархив Курской области», 2013. С. 16–19.
6. Священномученик Онуфрий (Гагалюк) епископ Старооскольский. Житие, воспоминания, проповеди. Старый Оскол, 2009. 56 с.
7. Шпилев А. Г. Курский Знаменский мужской монастырь в 1918–1932 гг. (к вопросу о взаимодействии Русской православной церкви и государственных органов в первые десятилетия Советской власти) // Русский сборник. Вып. 6. Труды кафедры отечественной истории древности и средневековья Брянского государственного университета им. академика И. Г. Петровского. Вып. 20. Брянск: ООО «Издательство „Курсив“», 2011. С. 86–92.

*Диакон Сергей Кульпинов*

## К ПРОБЛЕМЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА В СЕВЕРНЫХ РЕГИОНАХ РСФСР:

### Киренская обновленческая епархия во второй половине 1920-х гг.

Проблема распространения обновленческого раскола в северных регионах РСФСР и истории обновленческих церковных структур на данных территориях довольно слабо изучена в отечественной исторической науке. Говоря о северных районах Сибири и Дальнего Востока, можно отметить только исследование И. И. Юргановой «Неизвестные страницы истории обновленчества в Якутии»<sup>1</sup>. Проблема истории Киренского обновленческого викариатства, впоследствии преобразованного в Киренскую епархию, в научной литературе ранее не поднималась.

Процесс распространения обновленческого раскола в уездах Иркутской губернии шел значительно медленнее, нежели в городе Иркутске. Признание новой церковной власти осуществлялось, скорее, по инерции, нежели в силу искренней убежденности в правоте обновленческих идей. Яркой иллюстрацией подобному положению вещей служит развитие раскола в Киренском уезде Иркутской губернии. Следует отметить, что Киренский уезд, являясь наиболее северным районом губернии, традиционно находился на периферии церковной жизни Иркутской епархии. В дореволюционный период (с 6 апреля 1883 г.) в епархии действовало Киренское викариатство, однако викарные архиереи фактически не управляли церковными делами Киренского уезда, постоянно проживая в Иркутском Вознесенском монастыре<sup>2</sup>. Согласно отчетам, присланным в Иркутское епархиальное церковное управление (далее — ИЕЦУ) в первых числах марта 1923 г., в Киренском уезде из 18 приходов 9 твердо поддерживали обновленчество<sup>3</sup>, также власть ИЕЦУ признал Киренский Троицкий монастырь<sup>4</sup>.

5 марта 1923 г. в уезде была образована ячейка «Живой церкви»<sup>5</sup>, которую возглавил священник Г. А. Комиссаренко, ранее являвшийся благочинным первого благочиния Киренского уезда<sup>6</sup>. В тот же день ИЕЦУ рекомендовало священнику Г. А. Комиссаренко организовать Киренское уездное церковное управление и обозначить кандидата для хиротонии в викарные епископы<sup>7</sup>. Вскоре все 18 храмов уезда уже признавали власть ИЕЦУ.

Священник Г. А. Комиссаренко в Киренском уезде был личностью довольно известной. В личном деле он характеризовался как талантливый миссионер. Выпускник Одесской духовной семинарии, он перебрался в Иркутскую губернию с целью пастырской работы в среде переселенцев из Центральной России и миссионерской деятельности среди коренного сибирского населения. Примечательно, что после Октябрьской

*Сергей Сергеевич Кульпинов* — диакон, СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Юрганова И. И. Неизвестные страницы истории обновленчества в Якутии // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2015. № 14. С. 214–225.

<sup>2</sup> Пономарев Н. А., *свящ.* Поездка Преосвященного Епископа Евгения в Киренский уезд в июне — июле 1913 г. Иркутск, 2007. С. 6–7.

<sup>3</sup> Государственный архив Иркутской области (далее — ГАИО). Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 12 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 15.

<sup>5</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 23 об.

<sup>6</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 50. Л. 5 об.

<sup>7</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 23 об.

революции священник Г. А. Комиссаренко довольно быстро адаптировался в новых условиях, о чем свидетельствуют его хорошие отношения с советской властью в уезде и тот факт, что трое из восьми детей священнослужителя к середине 1920-х успешно окончили Иркутский университет, не имея каких-либо препятствий к обучению со стороны властей<sup>8</sup>.

Первым Киренским обновленческим викарием стал «епископ» Григорий Шевлякин. О биографии данного «архиерея» судить крайне сложно, доподлинно неизвестна даже точная дата его хиротонии и назначения на кафедру. Очевидно, что эти события произошли не позднее начала августа 1923 г., поскольку первое упоминание об «архиерее» в документах Государственного архива Иркутской области относится к 17 августа 1923 г.<sup>9</sup>

Обновленческий «архиерей» проживал непосредственно в Киренске и фактически руководил церковной жизнью уезда. Вместе с тем, права его были в значительной степени ограничены властью ИЕЦУ. В частности, обновленческий викарий не имел права самостоятельно рукополагать и награждать клириков<sup>10</sup>.

В тяжелейший для раскола период лета-осени 1923 г., когда началось массовое возвращение клириков и приходов в Патриаршую Церковь, ситуация в Киренском викариате оставалась стабильной. Причины стабильного положения обновленчества в викариате можно усмотреть как в высоком авторитете местного духовенства, ушедшего в раскол, так и в территориальной удаленности уезда от Иркутска. В отчетах Иркутского епархиального церковного совета (далее — ИЕЦС) отмечалось, что духовенство Патриаршей Церкви главным образом укрепляется в Иркутске, откуда направляет своих представителей в уезды<sup>11</sup>. Поскольку Киренский уезд являлся наиболее удаленным от столицы губернии, логично предположить, что священники канонической Церкви просто не имели возможности туда добраться, поэтому у представителей раскола не возникало реальных оппонентов.

К началу 1924 г. ситуация в викариате принципиально не изменилась. 23 января 1924 г. Сибирский областной церковный совет (далее — СОЦС) постановил перевести «епископа» Григория Шевлякина на Якутскую кафедру, о чем последний незамедлительно телеграфировал в ИЕЦС<sup>12</sup>. Однако из-за ходатайств верующих об оставлении «архиерея» в Киренске, фактически Григорий Шевлякин выехал в Якутск только в марте 1924 г.<sup>13</sup>.

Фактически церковными делами в уезде руководил в этот период «священник» Г. А. Комиссаренко, что отражается в церковных документах. В частности, именно Г. А. Комиссаренко по поручению ИЕЦС в сентябре 1924 г. занимался увещанием настоятеля Мартыновского прихода «священника» П. Титова, оставившего служение и имевшего намерение снять сан<sup>14</sup>.

Вопрос о назначении Киренского обновленческого викария был решен только 15 октября 1924 г., когда, в связи с закрытием Зиминского викариатства, «епископ» Николай Коблов решением СОЦС перемещался в Киренск<sup>15</sup>. На новой кафедре «епископ» Николай пробыл до 1 июля 1925 г., когда решением СОЦС был отозван в распоряжение Священного Синода<sup>16</sup>. После этого кафедра еще около полугода оставалась вакантной, так как назначенные в Киренск «архиепископ» Георгий Жук и «епископ» Андрей Кононович последовательно отказались от нее<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 68. Л. 1.

<sup>9</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 49 об.

<sup>10</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 54. Л. 4.

<sup>11</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 55–55 об.

<sup>12</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 75.

<sup>13</sup> Там же. Л. 86.

<sup>14</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 65. Л. 2.

<sup>15</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 119 об.

<sup>16</sup> Там же. Л. 155 об.

<sup>17</sup> Там же. Л. 174.

ИЕЦС постановил на викарную кафедру рекомендовать «протоиерея» И. Житова, настоятеля иркутской Успенской церкви, который характеризовался следующим образом: «59 лет, вдов, полное семинарское образование, в сане с 1886 г., талантливый проповедник»<sup>18</sup>. Кандидатура «протоиерея» И. Житова вполне устроила СОЦС, и в промежутке между 1 и 18 января 1926 г., в период нахождения в Иркутске «митрополита Сибирского» Петра Блинова, он был хиротонисан во «архиерея»<sup>19</sup>.

Вопрос об образовании самостоятельной Киренской епархии был поставлен СОЦС в связи с образованием Сибирского края и разделением территории Иркутской губернии на три автономных округа: Иркутский, Тулуновский и Киренский. В силу того, что границы обновленческих епархий строились по принципу соответствия гражданскому районированию, единую Иркутскую епархию было предписано разделить на три, для чего планировалось созвать съезды местного духовенства и мирян<sup>20</sup>. В ответ на это ИЕЦУ (институту) было возвращено первоначальное название распоряжением от 6 марта 1926 г.<sup>21</sup> 17 марта ходатайствовало о сохранении Киренского викариата, ввиду незначительного числа приходов в округе<sup>22</sup>. Окончательное размежевание епархий на территории бывшей Иркутской губернии произошло к августу 1926 г.<sup>23</sup>

В 1926–1927 гг. положение Киренской епархии постепенно осложнялось, чему способствовал рост антирелигиозной пропаганды и, как следствие, спад религиозности среди населения. Вместе с тем, процент верующих в округе оставался сравнительно высоким. Сложностью в положении епархии была значительная удаленность приходов друг от друга, что затрудняло коммуникацию между духовенством и его связь с епархиальными структурами. Отмечалось, что из трех киренских «архиереев» никому так и не удалось объехать все приходы уезда. С 1924 г. из Киренского викариата начался отток духовенства, вызванный тяжелыми условиями быта духовных лиц. Так, к концу 1926 г. епархию покинули 8 «священников». В 1926 сан снял «священник» И. Сивцев<sup>24</sup>.

Отток духовенства и усилившаяся антирелигиозная пропаганда способствовали тому, что ряд приходов Киренской епархии пустовал. К 1 января 1928 г. действующими оставались только 15 приходов<sup>25</sup>. При этом, в епархии имелось 45 приписных церквей, богослужения в которых проводились крайне нерегулярно<sup>26</sup>.

1 августа 1927 г. «епископ» Иоанн Житов возвратился в Иркутск<sup>27</sup>, откуда, по назначению Сибирского областного митрополитанского церковного управления (далее – СОМЦУ), отбыл к новому месту служения в Бийск<sup>28</sup>. Обязанности по управлению Киренской епархией были возложены на Г. А. Комиссаренко, к тому моменту возведенного в сан «протоиерея». Последней была усвоена должность уполномоченного СОМЦУ по Киренской епархии. Период полной власти «протоиерея» Г. А. Комиссаренко в Киренской епархии можно охарактеризовать двояко. С одной стороны, высокий авторитет «священнослужителя» способствовал сохранению числа верующих в Киренске<sup>29</sup>. С другой – отмечалось, что «протоиерей» ни разу не выезжал за пределы районного центра, не интересовался жизнью сельских приходов<sup>30</sup>.

<sup>18</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 174 об.

<sup>19</sup> Там же. Л. 184.

<sup>20</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 128.

<sup>21</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 194.

<sup>22</sup> Там же. Л. 194.

<sup>23</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 127. Л. 1.

<sup>24</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 12 об.

<sup>25</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 132. Л. 28.

<sup>26</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 1 А об.

<sup>27</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139. Л. 76 об.

<sup>28</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 179. Л. 2.

<sup>29</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 12.

<sup>30</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 178. Л. 2 об.

В этот период сокращалось число совершаемых в епархии таинств и треб. Венчание браков в округе полностью сошло на нет, статистика крещений и отпеваний свидетельствовала об отрицательной динамике<sup>31</sup>.

Положение духовенства Киренской епархии в 1928 г. продолжало ухудшаться. Сельские «священники» не получали денежного содержания, довольствуясь хлебом, выделяемым общинами. Имели место случаи преследования детей духовенства, которым не разрешали обучаться в советских школах<sup>32</sup>. Вместе с тем, существовали и исключения. К примеру, настоятель Козачинского Никольского храма «священник» Н. Г. Антипин, чей приход был единственным на 300 верст, имел собственных лошадей, крупное хозяйство и лодку<sup>33</sup>.

К началу 1929 г. только 11 приходов Киренской епархии действовали, имея постоянный причт. Остальные фактически духовенством не посещались<sup>34</sup>. В условиях тяжелого положения «священнослужителей» и кадрового голода епархия вынуждена была довольствоваться теми кадрами, которые готовы были совершать богослужения.

Со второй половины 1928 г. в Киренском округе стали появляться ссыльные священнослужители Патриаршей Церкви, однако каких-то общин не складывалось. В отчетах обновленческой епархии указывалось, что ссыльное духовенство, поминающее митрополита Сергия (Старгородского), реальной угрозы для обновленчества не представляет<sup>35</sup>. 15 февраля 1929 г. священник Патриаршей Церкви И. К. Кононов был назначен настоятелем Ильинского храма села Макарово, предварительно признав над собой власть обновленческого Священного Синода<sup>36</sup>. Это был фактически единственный случай принятия на службу бывшего клирика Патриаршей Церкви в истории Киренской обновленческой епархии.

С начала 1929 г. разворачивается закрытие храмов в Киренской епархии. Первой в начале февраля 1929 г. была закрыта и разрушена Осиповская Благовещенская церковь. Разрушение сопровождалось глумлением<sup>37</sup>. В последующие месяцы гонения усилились при поддержке представителей власти, которые, зачастую, покрывали хулиганские действия активистов из числа молодежи<sup>38</sup>.

Решение о ликвидации самостоятельной Киренской епархии, ввиду ее «маломощности», было принято СОМЦУ еще в январе 1929 г.<sup>39</sup> Фактически постановление о присоединении Киренской епархии к Иркутской вышло 22 февраля 1929 г. В Киренске с ним ознакомились 15 марта 1929 г.<sup>40</sup> Бывшая епархия была преобразована в благочиние. На должность благочинного 10 апреля 1929 г. ИЕЦУ назначило «священника» И. Степанова, так как «протоиерей» Г. А. Комиссаренко от административной деятельности самоустранился<sup>41</sup>.

В последующий год численность обновленческих храмов в Киренском округе неуклонно сокращалась. Причиной тому служила как политика властей, так и личностный фактор. В апреле 1930 г. «протоиерей» Г. А. Комиссаренко публично снял сан и отрекся от Бога, опубликовав отречение в газете «Ленская правда» № 33<sup>42</sup>. Отречение видного деятеля обновленчества, на протяжении нескольких лет фактически руководившего епархией, вызвало глубокое разочарование в среде верующих. Как писал «священник» И. Степанов, «антирелигиозная пропаганда такого разительного, гип-

<sup>31</sup> Там же. Л. 6 об.

<sup>32</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 1 А об., Л. 39.

<sup>33</sup> Там же. Л. 3.

<sup>34</sup> Там же. Л. 3–5 об.

<sup>35</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 178. Л. 7.

<sup>36</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 4 об.

<sup>37</sup> Там же. Л. 31.

<sup>38</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 14, Л. 22 об.

<sup>39</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 132. Л. 28.

<sup>40</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 1 А.

<sup>41</sup> Там же. Л. 20–21.

<sup>42</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 178. Л. 5 об.

нотического не имела свойства, какое произвело на верующее население округа, в особенности Киренского прихода — отречение, с публикацией в газете, от Бога, от веры, от всего святого протоиерея Григория Комиссаренко. Этот факт поразил всех и вся и вызвал ропот, негодование, злобу»<sup>43</sup>.

Следствием выше обозначенных событий стало то, что к 30 октября 1930 г. в Киренском благочинии осталось только 4 действующих прихода: Спасский собор в Киренске и храмы в селах Подымахино, Петропавловское и Криволукское<sup>44</sup>.

Таким образом, весной 1923 г. все приходы Киренского уезда перешли в обновленческий раскол. Подобное положение вещей сохранялось на протяжении ряда последующих лет. Значительную роль в этом сыграла, как территориальная удаленность уезда и, как следствие, невозможность активной борьбы иркутских клириков Патриаршей Церкви с расколом, так и высокий авторитет духовенства, уклонившегося в обновленчество, прежде всего, «священника» Г. А. Комиссаренко, фактически возглавлявшего церковные структуры Киренского округа. С августа 1923 г. по июль 1925 г. на Киренской кафедре сменились два vikарных «архиерея», которые проживали в Киренске и имели возможность активно заниматься церковными делами уезда, однако находились в зависимости от ИЕЦУ в ряде вопросов. К августу 1926 г. была образована самостоятельная Киренская епархия, фактически просуществовавшая до 15 февраля 1929 г. Основными трудностями для обновленческой епархии стали рост антирелигиозной пропаганды, а также отток духовенства из округа, причиной чему служили тяжелые материальные условия и преследования «священнослужителей» со стороны светской власти. На момент подчинения ИЕЦУ в феврале 1929 г. в епархии оставалось 11 действующих приходов, однако к 30 октября 1930 г. их число сократилось до 4. Причины этого необходимо усматривать, как в гонениях со стороны властей, так и в разочаровании верующих в религии, чему способствовало отречение от Бога лидера раскола в округе «протоиерея» Г. А. Комиссаренко, последовавшее в апреле 1930 г.

## Источники и литература

1. ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 68.
2. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27.
3. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28.
4. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31.
5. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 50.
6. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 54.
7. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 65.
8. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 127.
9. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 132.
10. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139.
11. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 178.
12. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 179.
13. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180.
14. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182.
15. *Пономарев Н. А., свящ.* Поездка Преосвященного Епископа Евгения в Киренский уезд в июне — июле 1913 г. / вступ. ст. Т. А. Крючковой, А. И. Шинковой. Иркутск: ГАИО, 2007. 232 с.
16. *Юрганова И. И.* Неизвестные страницы истории обновленчества в Якутии // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2015. № 14. С. 214–225.

<sup>43</sup> Там же. Л. 4 об.

<sup>44</sup> ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 75.

Н. А. Попов

## АРХИВНО-СЛЕДСТВЕННОЕ ДЕЛО СВЯЩЕННИКА ВАСИЛИЯ МЕЛЬНИКОВА И ДИАКОНА НИКИФОРА БРАГИНА:

### методы филологического анализа при «тестировании» документов на достоверность

Тема, связанная с репрессивной политикой советского государства в XX в., остается актуальной по сей день. Одним из ее главных направлений является изучение репрессий против Русской Православной Церкви, в том числе — «большого террора» 1937–38 гг.<sup>1</sup>

В Пермской Духовной семинарии уже не первый год проводится исследовательская работа по делам священнослужителей, пострадавших в 20-е и 30-е гг. прошлого века с использованием архивных документов Пермского государственного архива социально-политической истории. Материалом для нашего исследования послужило коллективное дело 1929 г. по обвинению Священника Василия Мельникова и диакона Никифора Антоновича Брагина<sup>2</sup>.

1929 г. — год так называемого «большого перелома», когда сталинским руководством был взят курс на тотальную коллективизацию, стал отметкой, с которой возобновились процессы против представителей духовного сословия и началось массовое закрытие церквей под предлогом борьбы с противниками «сплошной коллективизации». Основанием для обвинения священников в «сопротивлении политике партии», как правило, служило совершение службы в храме в будни и в праздничные дни, что, по оценкам руководства, «нарушало график рабочего дня колхозников». Нередко — это мог быть и отказ или неспособность священников участвовать в колхозных работах, связанных с тяжелым физическим трудом. Одновременно в СССР активизировалась работа атеистических организаций под руководством главного идеолога так называемых «пятилеток безбожия» — Е. Ярославского. В ходе «пятилеток безбожия», которые соответствовали «пятилеткам» в экономике, планировалось полностью уничтожить религию в СССР.

Выбранное нами дело относится как раз к этому периоду.

Дело по обвинению священнослужителей было заведено с момента обращения местного сельсовета в ОГПУ по поводу «демонстрации», якобы «организованной дьяконом Брагиным и священником Мельниковым». По утверждению сельсовета, священник Мельников и диакон Брагин «организовали демонстрацию в составе 200 человек», участники которые ворвались в сельсовет и требовали немедленно освободить «служителей культа» от работ. Итак, *инициатором* дела выступил *сельсовет*,

*Николай Андреевич Попов* — Пермская Духовная семинария, подготовительное отделение.

*Научный руководитель* — *Проректор Пермской Духовной семинарии по научной работе* — д. ф. н., к. и. н. *Мария Игоревна Дегтярева*.

<sup>1</sup> *Беглов А. В* поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008; *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005; Сталинизм в советской провинции 1937–1938 гг. Массовая операция на основе приказа № 00447. / сост. Юнге М., Бонвеч Б., Биннер Р. М., 2009; *Дегтярева М. И., Дегтярева Н. Е.* «Оглядываясь на тридцать седьмой»: следственные дела священников, пострадавших в Перми в год «большого террора» // *Вестник Пермского Университета*. История. 2013., вып. 3 (23).

<sup>2</sup> ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 7768.



пытавшийся, как следует из материалов дела, в принудительном порядке обязать священнослужителей к выполнению *производственной нормы по лесозаготовкам*.

Наше исследование состояло из двух частей: из работы с архивным источником (графологического и филологического изучения самого документа) и последующего анализа полученных данных.

В материалах следствия содержатся данные биографического характера. Благодаря анкетной части мы можем получить представление о том, что Мельников Василий Павлович родился 2 апреля 1981 г. в с. Юго-Осокино (в наше время с. Калинино Кунгурского округа). По социальному происхождению был из Духовной семьи. Русский. Проживал в селе Комарова Кунгурского округа, до ареста был священником в местной Христорождественской церкви. Окончил Пермскую Духовную семинарию. Из родственников в деле указаны его супруга Мельникова Зоя Николаевна (47 лет) и двое детей: Мельников Дмитрий Васильевич (12 лет) и Мельникова Юлия Васильевна (6 лет). В материалах того же дела содержатся сведения о том, что диакон Никифор Брагин родился в 1874 г. в Вятской губернии. Проживал в селе Комарово Кунгурского округа. До ареста служил дьяконом в местной церкви Рождества Христова. Из членов его семьи в деле указана жена — Брагина Анна Андреевна (55 лет).

В качестве приложения к заявлению сельсовета прилагались выдержки из проповеди отца Василия: *«...времена сейчас настали не легкие и мы должны твердо верить не отступаться ни на шаг, должны соблюдать нашу христианскую веру, вы дорогие братья и сестры почитайте Евангелие, и там об этом говорится, вера это есть отечество крестьянской веры. Вспомните как мученики шли на пытки, мучительства, точно так же и вы должны идти на такие же пытки, мучительства, вас будут казнить, посылать в тюрьма, но вы не должны отречься от своей веры. Будет то время, когда придет на Землю Господь и Бог наш Иисус Христос, и наступит то время, которые сейчас верят в Бога и исповедуют свою веру, те попадут в рай и будут жить на небесах, а те, которые не верят в Бога, те попадут в ад вечный, о чем вы читаете в Евангелии. Советская власть и Советское правительство послало нас на лесозаготовки, для того чтобы отнять у нас веру и отвадить народ от религии и отворотить его от христианской веры и поэтому обращаюсь снова к вам, братья и сестры, стойте за нас, за веру христианскую, за Отечество»<sup>3</sup>.*

По делу обвиняемых допрашивали местных крестьян, которые знали и были знакомы со священнослужителями. Также допрашивали и прихожан церкви, допрашивали мужчин возраста от 27–50 лет, также в малом количестве были допрошены женщины около 40 лет (прихожанки Христо-Рождественской церкви). Всего было допрошено около 10–15 свидетелей. Обращает на себя внимание то, что несколько свидетели допрашивались повторно. Например, в одном случае при первом допросе свидетель говорил следующее: *«от Священника Мельникова разговоров против Советской власти не слышал»<sup>4</sup>*, а в следующем допросе показал уже совсем другое: *«Мельников с “друзьями”, как только сойдутся, всегда выражает недовольство Советской властью, налогами, вообще к Советской власти Мельников относится враждебно. Каждый раз, как читает, проповедь, всегда “выпучивает” вопрос, что сейчас идет гонение на религию, жить тужно»<sup>5</sup>*. Ознакомление с анкетными данными упомянутого свидетеля обнаруживает тот факт, что у него в семье было 7 детей. Таким образом, мы можем предположить, что повторные показания могли быть получены следствием под угрозами с применением шантажа.

При анализе документов трудно не заметить яркие стилистические особенности. Например, если верить протоколам допросов свидетелей, священник при обращении к пастве использовал слово *«граждане»*. Не менее колоритной выглядит и такая самоидентификация, зафиксированная в материалах дела: *«нам, служителям религиозного*

<sup>3</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 2-об.

<sup>4</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 71.

<sup>5</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 73.

культы»<sup>6</sup>. Конечно, такого рода обороты трудно представить себе в устах священника, особенно в комбинации с личным и вполне церковным обращением: «Возлюбленные ... граждане». В документах следствия фигурирует и сделанная кем-то запись проповеди отца Василия, по-видимому, дословная или близкая к оригинальной. Просматривая этот текст, мы видим, что священник (вполне ожидаемо) обращается к прихожанам: «*Братья и сестры*».

Обращающие на себя внимание в показаниях свидетелей характерные речевые обороты скорее всего не имеют никакого отношения к подследственному, а являются перефразировкой его слов либо свидетелями, либо самими сотрудниками ОГПУ. Вполне очевидно: эти устойчивые выражения (лексемы) характерны для речевого запаса людей, впитавших особенности стиля советской прессы, и далеких от Церкви. Судя по всему, составители протоколов даже не отдавали себе отчет в том, насколько смешны эти слова «в устах» священника.

Стоит отметить: содержания упомянутой проповеди носит духовный, а отнюдь не политический характер. Отец Василий призывал свою паству *сохранять веру* в условиях испытаний. По существу дела один свидетель показал, что «*в алтаре староста Ваганов предложил немедленно собрать верующих, чтобы немедленно собрать собрание верующих, чтобы не допустить мобилизацию священнослужителей на лесозаготовки. От имени церковного совета написано заявление на разрешение собрать собрание, которое сельсовет не разрешил. Собрали подписной лист*»<sup>7</sup>.

В деле, действительно, присутствует подписной лист со 177 подписями<sup>8</sup>. При этом совершенно очевидна несообразность: те свидетели, которые подписали лист об освобождении священнослужителей, впоследствии и дали показания против священника и диакона. Это также свидетельствует в пользу того, что их показания были получены ОГПУ под нажимом.

Подлинную обстановку составления этого коллективного обращения передают показания одной из свидетельниц: «*...священник обратился к нам, простите меня грешного, завтра меня могут отправить на лесозаготовки, может больше и не увидимся, здоровье у меня слабое может и не вынесу, начали многие плакать, я тоже начала плакать и вышла из храма, на улице я увидела старосту, который собирал людей, чтобы идти в сельсовет и просить, чтобы священника избавили от работ*»<sup>9</sup>.

После так называемой «демонстрации» вышло постановление ОГПУ об избрании меры пресечения Мельникову и Брагину, предписывавшее их содержание под стражей при Кунурском Исправдоме. На основании показаний свидетелей священника и диакона также подвергли допросу. Тогда диакон отец Никифор заявил следующее: «*Не знаю зачем за нами в сельсовет пошло 400 человек. Очевидно, что нас назначают на лесозаготовки. Пошли просить за нас. В сельсовет(е нам) объявили за(о) задолженности налога, и мы ушли домой*»<sup>10</sup>. Из показаний диакона следует, что священнослужители не собирались устраивать никакой политической акции. Судя по приведенным отрывкам, собрание в их поддержку возникло спонтанно, в силу сочувствия к ним людей, и никто из подписывавших обращение и собравшихся у сельсовета не рассматривал эти действия в политическом ключе. Одновременно стоит отметить, что о *задолженности по налогам* батюшка и диакон были проинформированы только в сельсовете.

«Для надежности» следствие нуждалось в политическом «обрамлении» инициированного процесса. Для того, чтобы заступничество прихожан приобрело характер «политической акции», сотрудники ОГПУ стали разыскивать факты, компрометирующие отца Василия. Поскольку *никаких признаков политической агитации против советской власти с его стороны им обнаружить не удалось*, они решили употребить

<sup>6</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 27.

<sup>7</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 71.

<sup>8</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 17-об., 18-об.

<sup>9</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 33.

<sup>10</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 67.

в ход показания одного из свидетелей о прошлом священника. Тот сообщил, будто: «священник <...> рассказывал, что в 1919 году, эвакуировался с белыми войсками в Сибирь, доезжал до Иркутска, там жил порядочное время, служил каким-то секретарем ГПУ, еще смеялся: в Сибири и попы пригодились, возили меня, говорит, как хорошего комиссара. Впоследствии был арестован»<sup>11</sup>.

Сам отец Василий не отрицал самого факта ухода в период Гражданской войны с белыми частями: «в 1918, отступал с белыми до Иркутска, жил в Иркутске 2 года. Служил в рабкрине канцеляристом, счетоводом служил в Губпродкоме. 1923 года вернулся домой. В Иркутске арестовали Губ ЧК по подозрению в активной деятельности партии меньшевиков, позже обвинялся в руководстве группировкой христианской молодежи. Сидел 3 месяца»<sup>12</sup>. Но вот этого-то оказалось вполне довольно. Для органов государственной безопасности участие в Белом движении, независимо от степени активности (а очевидно, что священник по роду службы не мог быть участником боевых действий), не имело срока давности. Это и был тот самый «компромат», столь необходимый следствию для придания делу «политической» огранки.

Обвинительное заключение по данному делу гласит: «Мельников Василий Павлович, 48 лет, беспартийный, зав. Юго-Осокино, б. Кунгурского округа, образование- Пермская Духовная семинария, священник Комаровской церкви, б. Кунгурского округа, лишен права голоса, ранее с сего слов, подвергался аресту за причастие к группе меньшевиков и за организацию группы «христианской молодежи» обвиняется по 58 п.10 ч. 2 УК.

Брагин Никифор Антонович, 55 лет, беспартийный, Вятской губернии Мамадешского у. Мало-Роцинской волости, дер. Верхняя, образование- начальная школа, лишен права голоса, не судим. обвиняется по 58 п.10 ч. 2 УК.

Допрошенные обвиняемые в *антисоветской агитации и призыве населения к неподчинению Советской власти* вину свою НЕ ПРИЗНАЛИ»<sup>13</sup>.

В документах следствия содержится и выписка из протокола. Приведем ее текст:

#### «ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА

Заседания тройки ППОГПУ по УРАЛУ 16. III–30 г. По внесудебному рассмотрению дел

Постановили:

1. МЕЛЬНИКОВА Василия Павловича заключить в концлагерь сроком на ДЕСЯТЬ лет, считая срок с 22.12.1929 года.

2. Брагина Никифора Антоновича заключить в концлагерь сроком на ПЯТЬ лет, считая срок с 22.12.1929 года.

Имущество у обоих конфисковать с оставлением для семей трудовой нормы»<sup>14</sup>.

Как видим, *непризнание вины* обвиняемыми и очевидная *слабость доказательной базы* не имели никакого значения для вынесения достаточно строгого приговора в отношении обоих подследственных. Священник был представлен в качестве бывшего «белогвардейца», что и рассматривалось автоматически как «доказательство» его политической «неблагонадежности».

В этой истории лишь время расставило все по своим местам. Справедливость восторжествовала через шестьдесят лет. 16 января 1989 г. вышло заключение о реабилитации священника Василия Мельникова и диакона Никифора Брагина. В ходе пересмотра дела оба они были признаны невиновными согласно статье 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30–40-х и начала 50 годов»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 48.

<sup>12</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 65.

<sup>13</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 81, 82.

<sup>14</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 85.

<sup>15</sup> Ф. 641–1. Оп. 1. Д. 7768. Л. 86, 87.

Рассмотренное нами дело раскрывает «механизм» построения «плановых», «почтовых» дел периода 1929–1933 гг., на которых уже отработывались методики, которые будут активно использоваться в период «большого террора» 1937–38 гг.

### **Источники и литература**

1. ПермГАСПИ. Ф. 641/1. Оп. 1. Д. 7768.
2. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008.
3. *Дегтярева М. И., Дегтярева Н. Е.* «Оглядываясь на тридцать седьмой»: следственные дела священников, пострадавших в Перми в год «большого террора» // Вестник Пермского Университета». История. 2013., вып. 3 (23).
4. Сталинизм в советской провинции 1937–1938 гг. Массовая операция на основе приказа № 00447. / сост. Юнге М., Бонвеч Б., Биннер Р. М., 2009.
5. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005.

Г. С. Тихашин

## ПРОПАГАНДА В ОККУПАЦИОННЫХ ГАЗЕТАХ НА ПРИМЕРЕ ГАЗЕТЫ «РЕЧЬ» Г. БОБРУЙСК

Массовая пропаганда — не изобретение Второй Мировой войны. Как оружие она начинает использоваться уже во время Первой Мировой войны. Адольф Гитлер учел этот пропагандистский опыт и более широко раскрыл его на оккупированных территориях. Известно, что победа в бою во многом зависит от морального состояния бойцов. Любая война неизбежно несет с собой пропаганду, ставя перед собой целью в первую очередь помочь в победе над врагом. Позже она приходит на оккупированные территории, чтобы не допустить сопротивления населения. Великая Отечественная война не стала исключением. Немецкое руководство отдавало себе отчет о важности работы с населением, именно поэтому так активно искало способы для организации агитации и пропаганды на оккупированных территориях. Для эффективной работы пропаганды была создана система служб разного уровня, который находились под управлением нескольких структур: Министерства пропаганды, Восточного министерства и Генерального штаба Вермахта<sup>1</sup>.

Одним из методов распространения пропаганды был информационная изоляция района: при оккупации территории нацистские захватчики изымали у населения радиоприемники и ограничивали свободу передвижения, тем самым снижая у населения возможность получения достоверной информации. Для распространения ложной информации использовались самые разные способы, но самыми доступными оставались газеты и радио, так как они были доступны многим жителям. Но именно печатные издания играли наибольшую роль: достаточно дешевы, могут нести внушительный объем информации и имеют наибольшее воздействие на сознание читателя.

На оккупированной территории СССР издавалось порядка 260 коллаборационистских журналов и газет. В названиях сохранялись как дореволюционные, так и советские традиции: «Бахмутская правда», «Колокол», «Курские известия». Основными задачами, стоящими перед оккупационными газетами, был подрыв у граждан доверия к руководству СССР. На страницах газет рассказывалось об ужасных условиях жизни граждан Советского Союза, о зверствах руководства и о тяжелом положении на фронтах. Этому противопоставлялись статьи о победах немецкого оружия на восточном фронте, которые были буквально пропитаны победоносными настроениями. Из этого вытекает следующая немаловажная цель: представить населению войну как освободительную миссию Германии против англо-американских и большевистских режимов, а также утвердить мысль, что войну развязали большевики и Германия борется с ними, а не с народом.

Выпуском некоторых газет занимались местные русские издательства, а также некоторые крупные заводы. Нередко газеты выпускались совместно с отделами пропаганды немецких воинских соединений. Однако зачастую на газете не указывалась название выпускающей организация. Структуры коллаборационистских газет были самыми разнообразными, однако, все они носили общественно-политический характер и были рассчитаны на массовую аудиторию. Также были газеты и для узкого круга лиц, например, женщин или рабочих<sup>2</sup>.

*Глеб Сергеевич Тихашин* — СПбДА, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Молодова И. Ю. Нацистская пропаганда и агитация на оккупированной территории западных областей РСФСР // Теория и практика общественного развития. 2015. № 1. С. 79.

<sup>2</sup> Грибков И. В., Молчанов Л. А. Русские газеты на оккупированной советской территории (1941–1944 гг.) // Новый исторический вестник. 2007. № 16. С. 144.

Объем газет составлял от двух до четырех страниц. Разовые тиражи доходили до 60–70, а иногда даже до 100 тыс. экземпляров. Периодичность составляла 2–3 раза в неделю. Издания были ежедневные и еженедельные. Оккупационные газеты о основном черпали информацию из немецкой прессы, откуда они брали сводки с восточного фронта и переводили на русский язык<sup>3</sup>.

В целом все газеты состояли из трех основных отделов:

1. **Официальный.** В этом отделе содержались документы, приказы оккупационных властей, а также новости с фронтов.
2. **Неофициальный.** В данном отделе размещалось больше всего пропагандистских материалов, например, дневники убитых красноармейцев, если в них была критика советской власти.
3. **Рекламный.** Содержал объявления, призывы, программы ради-передач, кино- и театральные афиши, а также извещения о розыске людей, пропавших без вести. Здесь могли печататься объявления как на русском, так и на белорусском языке. Например, здесь печатались советы по лечению тех или иных заболеваний.

Данная работа посвящена особенностям пропаганды на страницах оккупационных газет. В качестве примера будет рассмотрена газета «Речь», выходившей на территории Белорусской ССР в городе Бобруйск.

Официальный отдел пропитан победоносными настроениями. Невозможно найти какие-либо новости, в которых говорилось о потерях среди нацистской армии. Например, в заметке «Безуспешные атаки и тяжелые потери большевиков» четко указывается, что РККА потеряла 848 танков под Вязьмой, а также торпедный катер и канонерку на другом участке фронта, что дало возможность обстрелять миусские позиции Красной Армии. Ни слова о потерях со стороны Вермахта, как будто их и не было никогда, хотя, на миус-фронте в этот момент готовилось полномасштабное наступление Красной Армии и велись ожесточенные бои, который с периодическими затишьями продолжались уже 3 года<sup>4</sup>. Также неотъемлемой частью официального отдела являются сообщения о победах японской армии<sup>5</sup>.

Неофициальный отдел был центром пропаганды в газете. Здесь печатались речи, послания и выдержки из дневников, содержащие критику советской власти. Например, в № 30 (386) за 12 апреля 1944 года было опубликовано обращение полковника РОА Мальцева с названием «Общими силами на борьбу против большевизма», в которой он заявляет, что разочаровался в советской власти, благодаря которой «во всем Советском союзе живет хорошо лишь небольшой процент партийцев и еврей»<sup>6</sup>.

Одним из способов возвать к национальным чувствам населения оккупированных территорий была пропаганда антисемитизма. Особенно подчеркивалось, что во главе СССР стоит партия евреев. На страницах оккупационных газет часто можно найти заметки, где слова «еврей» и «коммунист» стоят рядом<sup>7</sup>. Практически в каждом номере можно найти упоминания о антисемитских настроениях в мире. Осуждались страны, которые не боролись еврейским населением или делали

<sup>3</sup> Рубанова Т. Д. Войны газетная строка: особенности функционирования периодической печати на временно оккупированной территории в годы Великой Отечественной войны // Вестник ЧГАКИ. 2015. № 2 (42). С. 8.

<sup>4</sup> Никаноров Г. Г. От Миус-фронта до Берлина // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2003. № 2. С. 28.

<sup>5</sup> См.: Большой японский успех // Речь. 1944. № 22 (378). С. 1. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-03-15/27615844/> (Дата обращения: 14.03.2019).

<sup>6</sup> Общими силами на борьбу против большевизма // Речь. 1944. № 30 (386). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-12/27615844/> (Дата обращения: 16.03.2019).

<sup>7</sup> См.: Жиды и коммунисты — грабители церквей и убийцы священников // Речь. 1944. № 29 (385). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-08/27615844/> (Дата обращения: 16.03.2019).

это недостаточно эффективно<sup>8</sup>. При написании статей авторы не сдерживаются в выражениях.

Отдельно стоит отметить заметки посвященные жизни Русской Православной Церкви Белорусского экзархата. В газетах можно найти статьи о тех или иных действиях Русской Православной Церкви, призывы священнослужителей, а также расписание богослужений. Чаще всего в неофициальном отделе можно найти заметки о гонениях на Церковь со стороны СССР, а также о Пасхе как о главном христианском празднике. О церковной жизни на оккупированных территориях можно многое почерпнуть из газет. Но даже в заметках можно увидеть противопоставление нацистской Германии и СССР. Исследователи отмечают, что на оккупированных территориях буквально в первые часы начинался резкий религиозный подъем, контролировать который властям было трудно. Но вскоре, Церковь стала одним из рупоров пропаганды оккупационных властей. Священнослужителям крайне «рекомендовали» служить молебны о победе немецкого оружия. На страницах газет появляются заметки о церковной жизни только того или иного района. Связано это с тем, что основной задачей было не допустить полноценного возрождения Русской Православной Церкви, из-за опасений консолидации вокруг нее сил, противящихся нацистскому режиму. Например, из № 84 (267) можно узнать, что на 1943 год в Бобруйском округе действовало 20 постоянно открытых храмов, остальные были закрыты, так как не хватало священников. «Совет при благочинном Бобруйского округа образовал специальный фонд помощи вдовам и сиротам священников, *сосланных или убитых большевиками*», — пишет газета «Речь» со ссылкой на «Белорусское слово» г. Витебск<sup>9</sup>. Заметка за 12 апреля 1944 года повествует о том, что по распоряжению местного командования местному населению предоставляется выходной с 12:00 15 апреля до 12:00 17 апреля, а для лиц, работающих в дни Пасхи, должна быть выплачена надбавка в 50% к зарплате<sup>10</sup>. Особенно странными кажутся эти заметки, если вспомнить, как резко изменится отношение при отступлении нацистских войск с оккупированных территории: происходит массовое разграбление и сжигание храмов, а также расстрелы священнослужителей. Якунин В. Н. приводит следующие данные: было разрушено и повреждено 1670 православных храмов, 69 часовен и 1127 зданий других религиозных культов<sup>11</sup>.

Фашистами активно искажались факты. Вести с фронтов всегда были пропитаны предчувствием скорой победы. Даже когда положение уже стало безвыходным, продолжали выходить статьи о скорой победе немецкого оружия и призывы населению активнее работать и сотрудничать с оккупационными властями. В это же время в газетах активно продвигались антисемитские идеи и осуждалась какая-либо помощь «иудо-большевизму». Политические обзоры мировых новостей не имели никакой правдивой основы. Заметки о церковной жизни печатались скорее для того, чтобы противопоставить себя советской власти, которая не раз называлась богоборческой. На страницах газеты активно подчеркивалось, что благодаря оккупационным властям открываются храмы и проводятся богослужения.

<sup>8</sup> См.: Венгрия и жидаы // Речь. 1944. № 29 (385). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-08/27615844/> (Дата обращения: 12.03.2019).

<sup>9</sup> См.: Церковная жизнь в Бобруйске // Речь. 1944. № 84 (267). С. 4. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1943-08-15/27615844/> (Дата обращения: 10.03.2019).

<sup>10</sup> См.: О рабочем времени в дни Пасхи // Речь. 1944. № 30 (386). С. 4. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-12/27615844/> (Дата обращения: 13.03.2019).

<sup>11</sup> Якунин В. Н. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2001. С. 116.

## Источники и литература

1. Большой японский успех // Речь. 1944. № 22 (378). С. 1. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-03-15/27615844/> (Дата обращения: 14.03.2019).
2. Венгрия и жидаы // Речь. 1944. № 29 (385). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-08/27615844/> (Дата обращения: 12.03.2019).
3. Грибков И. В., Молчанов Л. А. Русские газеты на оккупированной советской территории (1941–1944 гг.) // Новый исторический вестник. 2007. № 16.
4. Жидаы и коммунисты — грабители церквей и убийцы священников // Речь. 1944. № 29 (385). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-08/27615844/> (Дата обращения: 16.03.2019).
5. Молодова И. Ю. Нацистская пропаганда и агитация на оккупированной территории западных областей РСФСР // Теория и практика общественного развития. 2015. № 1.
6. Никаноров Г. Г. От Миус-фронта до Берлина // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2003. № 2.
7. О рабочем времени в дни Пасхи // Речь. 1944. № 30 (386). С. 4. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-12/27615844/> (Дата обращения: 13.03.2019).
8. Общими силами на борьбу против большевизма // Речь. 1944. № 30 (386). С. 2. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1944-04-12/27615844/> (Дата обращения: 16.03.2019).
9. Рубанова Т. Д. Войны газетная строка: особенности функционирования периодической печати на временно оккупированной территории в годы Великой Отечественной войны // Вестник ЧГАКИ. 2015. № 2 (42).
10. Церковная жизнь в Бобруйске // Речь. 1944. № 84 (267). С. 4. URL: <http://zefys.staatsbibliothek-berlin.de/kalender/auswahl/date/1943-08-15/27615844/> (Дата обращения: 10.03.2019).
11. Якунин В. Н. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой отечественной войны 1941–1945 гг. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001.



*Иеромонах Даниил (Дурагин)*

## УЧАСТИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВТОРОМ ВАТИКАНСКОМ СОБОРЕ

Проблема экуменизма играет доминирующую роль в истории Русской Православной Церкви второй половины XX в. Возникает целый ряд вопросов, которые волнуют не только церковные власти, эти вопросы являются актуальными для повсеместного решения внутривластных проблем для всего государства. Сегодня экуменизм воспринимается как одно из проявлений процесса глобализации.

После своего избрания на престол в 1959 г. папа Иоанн XXIII заявил о намерении созвать II Ватиканский собор, он надеялся, что в работе собора смогут принять представители христианских церквей Востока, в том числе и Русская Православная Церковь. 29 июня 1959 г. была выпущена энциклика «Ad Petri Cathedram», в ней были обозначены основные направления собора, которые должны привести к улучшению взаимоотношений между христианскими церквями.

В связи с развитием экуменической инициативы папы Иоанна XXIII, которая отразилась в документах II Ватиканского собора (1962–1965), католический епископат предполагал, что в соборе примут участие представители православного вероисповедания, что могло бы привести к церковному единству. Так как католики считали, что разделенные церкви не могут свидетельствовать о совместной вере, Русская Православная Церковь отказалась принимать участие в соборе. Несмотря на это, при поддержке Секретариата по вопросам христианского единства, на собор были приглашены православные наблюдатели.<sup>1</sup>

После визита к Вселенскому патриарху в 1962 г., Иоанн Виллебрандс совершил визит к Архиепископу Кентерберийскому и президенту Немецкой евангелической церкви, а также он был среди присутствующих на ассамблее Всемирного Совета Церквей в Женеве, где обратился с предложением отправить на II Ватиканский собор наблюдателей.<sup>2</sup>

Официально от имени папы кардинал Августин Беа в 1962 г. пригласил направить наблюдателей от Константинопольской Церкви, сообщить о результатах просил до 15 сентября того же года. Однако Русской Православной Церкви и иным автокефальным церквям приглашения не последовало, что как раз и вызвало проблемы во взаимоотношениях Фанара и Ватикана с Московской патриархией.<sup>3</sup> Изначально Русская Православная Церковь считала собор только католическим, о присутствии на нем отзывалась отрицательно.<sup>4</sup> После этого Иоанн Виллебрандс несколько раз встречался с представителями Русской Православной Церкви и предоставил сведения о соборе, и о роли наблюдателей от поместных Церквей в соборе.

Католический историк Александр Доброер пишет, что среди «наиболее заслуженных участников этой трудной подготовительной работы» были архиепископ Никодим (Ротов) и протопресвитер Виталий Боровой.<sup>5</sup> После этого, 24 июля 1962 г.

---

*Иеромонах Даниил (Серафим Владиславович Дурагин)* — Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Томос Агапис: Ватикан-Фанар (1958–1970). Брюссель; М., 1996. С. 18–20.

<sup>2</sup> Там же. С. 23.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

<sup>4</sup> Церковь и время. 2013. № 62. С. 108.

<sup>5</sup> Доброер А. Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. М., 2001. С. 202.

кардинал Августин ставит в известность Константинопольского патриарха об установлении контакта с Русской Православной Церковью.<sup>6</sup>

Буквально за день до открытия собора, СМИ Италии опубликовали интервью представителей собора, где говорилось: «После контактов, которые в течении многих месяцев имели место между секретариатом за единство христиан и некоторым представителям Московской Патриархии, Монсеньор Виллебрандс, секретарь данного секретариата, взял на себя инициативу направиться с 27 сентября по 2 октября в Москву с целью информировать церковные власти о Ватиканском соборе».<sup>7</sup> 10 октября 1962 г. на Священном Синоде Русской Церкви Архиепископ Никодим выступил с докладом о встречах с Виллебрандсом, и Синодом было принято решение направить представителя Русской Церкви при Всемирном Совете Церквей, профессора Ленинградской Духовной Академии протоиерея Виталия Борового и зам. начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Владимира (Котлярова) в качестве наблюдателей на II Ватиканский собор.<sup>8</sup>

Согласно принятому на Синоде положению о наблюдателях на соборе, представители Русской Православной Церкви должны были докладывать о работе собора один раз в неделю архиепископу Никодиму. Таким образом было положено начало экуменистическому взаимодействию Русской Православной и Римско-Католической Церквей. После начала первой сессии II Ватиканского собора было ясно, что роль наблюдателей не ограничивается простым наблюдением, они имели возможность участвовать в различных встречах и иметь суждение о вопросах, которые не имели отношения к Католической Церкви.<sup>9</sup>

Папа Иоанн XXIII в 1963 г. ходатайствовал перед СССР об освобождении представителя униатской церкви Украины Иосифа Слипого. Н. С. Хрущев освободил Слипого, о чем Рим уведомили телеграммой. Иосиф Слипой имел возможность участвовать в работе собора, он также добился от папы разрешения на открытие Украинского католического университета, он надеялся в будущем перенести университет в Киев или Львов. 8 декабря того же года состоялось открытие университета.<sup>10</sup>

После смерти папы Иоанна XXIII, папой становится кардинал Иоанн Баптист Монтини (папа Павел VI), и 22 июня 1963 г. в своей публичной речи сказал о намерении продолжать начатое папой Иоанном XXIII великое дело.

Уже после начала второй сессии II Ватиканского собора, 29 сентября 1963 г., состоялась II Всеправославная конференция, которая носила тематику равенства и единства Константинополя и Рима.<sup>11</sup> Также на второй сессии вел активную деятельность униат Иосиф Слипой, он принимал участие в дебатах и выступал против атеизма, им были подняты вопросы о реорганизации Греко-Католической церкви на Украине и о создании Киево-Галицийского патриархата.<sup>12</sup> Несмотря на это, Римская Курия определила право митрополита на первенствующую власть верховного архиепископа.

5 января 1964 г. папа Павел VI совершил визит на Святую Землю, где была проведена встреча патриарха Афинагора I и папы Павла VI. Встреча была направлена на улучшение взаимоотношений Римской Церкви и Церквей Востока. Подводя итоги переговоров, можно сказать, что результат был положительным: «свидетельство братского взаиморасположения» — так говорилось в общем заявлении папы и патриарха.<sup>13</sup> В результате визита папы, патриарх Афинагор решил направить на третью сессию II Ватиканского собора наблюдателей от Константинопольской Церкви, на собор

<sup>6</sup> Томос-Агапис. С. 31.

<sup>7</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2031. Л. 73.

<sup>8</sup> *Филонов В. И.* Проблема экуменизма в диалоге Римско-Католической и Русской Православной Церквей в XX в. О. 2006. С. 27.

<sup>9</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2031. Л. 145.

<sup>10</sup> Томос-Агапис. С. 36.

<sup>11</sup> *Карлов Ю. Е.* Дипломатия Москвы и Второй Ватиканский собор. Второй Ватиканский собор: Взгляд из Москвы. М., 1997. С. 131.

<sup>12</sup> *Козлов-Струтинский С.* История Католической Церкви в России. СПб., 2014. С. 444.

<sup>13</sup> Томос-Агапис. С. 64.

отправились ректор Бостонской православной школы архимандрит Пантелеймон Родопулос и священник Иоанн Романидис.

Осенью 1964 г. проходила III сессия II Ватиканского собора, на этой сессии Папой были провозглашены декреты «Де Экклезиа», в котором говорилось о внутреннем управлении Римской Церкви, и «Де Экуменизм» (в данном декрете речь шла о тесных связях и сотрудничестве с представителями Христианских Церквей Востока).<sup>14</sup> Римская Церковь была настроена на диалог между современными настроениями и католической идеей. II Ватиканский собор является ярким примером разносторонних обсуждений разных явлений, что вызывало осуждение со стороны духовенства Католической Церкви восточного обряда. Вселенский патриарх направил поздравительное письмо на открытие IV сессии, которая состоялась 14 сентября 1965 г. Смотрителями от Константинополя были митрополит Калабрии Эмилианос и архимандрит Максим Агиоргусис.<sup>15</sup>

Также во время II Ватиканского собора прослеживается диалог Римско-Католической Церкви с протестантами на Западе, были рассмотрены вопросы о евхаристии, крещении, священстве и об апостольском преемстве. На этих же условиях имел место диалог между православием и католичеством. По инициативе Рима и Константинополя было отменено взаимное отлучение 1054 г. Это заявление было зачитано секретарем Священного Синода в Фанаре 7 декабря 1965 г.<sup>16</sup>

В целом, можно отметить что II Ватиканский собор принес свои плоды во взаимоотношениях Римско-Католической и Русской Православной Церквей, с переходом от конфронтации к диалогу. Были приняты содержательные экуменические акты, которые давали определение для Католической Церкви. Немаловажным остается тот факт, что диалог между Русской и Римской Церквями велся при посредничестве Константинопольского Патриарха Афинагора и прочих представителей от Вселенского Патриархата. Политика сближения с Ватиканом, проводимая митрополитом Никодимом (Ротовым), председателем Отдела внешних церковных сношений Русской Православной Церкви, сыграла значительную роль во взаимоотношениях Москвы и Ватикана.

8 декабря 1965 г. в базилике Святого Петра состоялось торжественное закрытие II Ватиканского собора, а 3 января 1966 г. папа Павел VI сформировал 6 постоянных, 5 специальных и 1 координационную комиссию для истолкования и претворения в жизнь его решений.

## Источники и литература

1. ГАРФ — Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2031.
2. ГАРФ — Государственный Архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 591.
3. Доброер А. Православно-католический диалог после II Ватиканского собора. Введение к кн.; Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. М., 2001.
4. Карлов Ю. Е. Дипломатия Москвы и Второй Ватиканский собор. Второй Ватиканский собор: Взгляд из Москвы. М., 1997.
5. Хрынчишин М. Современное состояние Греко-католической церкви в Украине. 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996.
6. Козлов-Струтинский С. История Католической Церкви в России. СПб. Изд. Белый камень. Царские село. 2014.
7. Томос Агапис: Ватикан-Фанар (1958–1970). Брюссель-Москва. 1996.
8. Филонов В. И. Проблема экуменизма в диалоге Римско-Католической и Русской Православной Церквей в XX в. О. 2006.
9. Церковь и время. ОВЦС МП. № 62.

<sup>14</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 591. Л. 121.

<sup>15</sup> Хрынчишин М. Современное состояние Греко-католической церкви в Украине. 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996. С. 65.

<sup>16</sup> Совместное заявление папы Павла VI и патриарха Афинагора I о решении изгладить из памяти и из среды Церкви анафемы 1054 года от 7 декабря 1965 (Томос Агапис. С. 140–142).

Монахиня Екатерина (Парунян)

## АСКЕТИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ МАЙСТЕРА ЭХХАРТА И С. Л. ФРАНКА.

### Сравнительный анализ

В работах мистиков в том или ином виде можно наблюдать, как ставится и раскрывается проблема аскетизма. Не чужды этой проблематики и представители немецкой мистической школы, в том числе Экхарта, а также представители русской религиозной философии, в частности, Франк. Выбор Экхарта и Франка для изучения и сравнения их взглядов на аскетизм не случаен. Экхарт, один из основоположников немецкой мистики, близок святоотеческой восточной традиции. Творчество Экхарта, как и творчество других представителей немецкой мистической традиции, нашло свое отражение в трудах русских религиозных философов.

Следует отметить, что в последние годы интерес к творчеству и Экхарта и С. Л. Франка и их богословским и философским идеям только растет. При этом большое внимание исследователями уделяется публикации новых работ Франка, переписок и воспоминаний, на основе архивных материалов. Но, кроме того, в последнее время появляются работы, рассматривающие творчество Экхарта и Франка с точки зрения феномена мистического или уделяющие внимание аскетико-мистическому аспекту.

Проблема аскетической практики занимает большое место в мысли Экхарта. Духовному аскетическому деланию в той или иной мере немецкий мистик уделяет внимание на страницах всех дошедших до нас трактатов и в своих проповедях. Важными категориями Экхарта становятся понятия «добродетель», «уподобление», «любовь», «страдание», «отрешенность».

Прежде всего, Экхарт метафизически обосновывает первенство Божественного интеллекта перед бытием. В этих категориях Экхарт мыслит и сущность человека. Бог должен родиться в душе человека, и произойти это может благодаря Богопознанию. В свою очередь орудием на этом пути у человека становится разум, просвещенный Божественной истиной. Цель трудов человека, его жизни — приблизиться к Богу и уподобиться первообразу, как пишет Экхарт, «каким он был в Боге, куда между Богом и ним (первообразом) не было никакого различия...»<sup>1</sup>. На этом пути человеку могут помочь добродетели, точнее только одна добродетель — чистая, превосходящая все отрешенность. Она становится условием Богопознания.

Следует заметить, что «отрешенность» является неологизмом, созданным Экхартом. До Экхарта у блаж. Августина и Дунса Скота этому термину соответствует «intellectus separatus» (присутствующая и главенствующая в душе, однако не принадлежащая и иноприродная ей эманация Бога<sup>2</sup>, к этому описательному выражению примыкают «a tempore et continuo», «exinclination naturali», «nullinihil habens commune». Этот термин трактуется Экхартом довольно широко, как возвращение Духа к своей целостности. М. Ю. Реутин обращает внимание на то, что термины Экхарта, относящиеся к мистическому богословию — «abegescheidenheit» (отрешенность), «inker» (мистическое восхищение), «inschlaginsichselb» (прорыв внутрь себя самого) — не имеют адекватного перевода<sup>3</sup>.

Монахиня Екатерина (Парунян) — ИДО ПСТГУ, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> *Майстер Экхарт*. Об отрешенности // *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. М., 2010. С. 74.

<sup>2</sup> *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 366.

<sup>3</sup> Сузо Г. Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхненемецкого М. Хорькова. М., 2008. С. 111.

Что Экхарт подразумевает под отрешенностью? Совершенная отрешенность имеет основание в себе, она есть. Она не имеет ничего от страстности и чувственности, присущей человеку и творению. Ее даже не касается творение, так как она ничего не делает ради чьей-то любви или чьего-то страдания, она ничего не хочет, только быть. Таким образом, настоящая отрешенность, это когда «дух неподвижно стоит среди всех треволнений радости и печали, чести, бесчестья и поругания... Сия неподвижная отрешенность ведет человека к совершенному уподоблению Богу»<sup>4</sup>. Экхарт пытается наиболее точно объяснить образ отрешенности через привязанность человека к Богу. По Экхарту, «высшее и самое важное, что человек может оставить», — это Сам Бог. Оставить Бога ради Самого Бога. Оставить то, что дал Бог, чтобы можно было воспринять Бога сущего в Себе. В этом наблюдается настоящее единство между Богом и человеком<sup>5</sup>.

Быстрее всего к отрешенности приводит страдание<sup>6</sup>. «Ничто пред людьми не уродует тела так, как страдание, и ничто перед Богом так не украшает души, как страдание...»<sup>7</sup>. Страдание Экхарт сравнивает с быстреешим конем, который доводит до совершенства. Более подробно на страдании Экхарта останавливается в «Книге Божественного утешения»<sup>8</sup>. Здесь мистик указывает на причину страдания, которая заключается в склонности и пристрастии. И если человек находит вонне склонность и утешение, то это признак того, что «не Бог, но тварь живет в сердце у человека»<sup>9</sup>. Но страдание может разными людьми восприниматься по-разному, так, человек, который стоит в воле Божией, воспринимает всякое страдание как радость<sup>10</sup>.

У Экхарта отрешенность соединяется с уподоблением Богу. И если человек хочет уподобиться Богу, то он приходит к этому через отрешенность. Отрешенность «ведет человека в чистоте: от чистоты в простоту и от простоты в неизменность, а эти порождают подобие между Богом и человеком»<sup>11</sup>. Отрешенный человек «настойливо погружен в вечность, что его не может потревожить ничто преходящее. Он не восприимчив ни к чему, что телесно, и он мертв для мира, ибо все, что от земли, ему не по вкусу»<sup>12</sup>.

Обратимся к мысли русского философа Семена Франка. Под «непостижимым» Франк понимает то, что встречается в составе нашего опыта, то, что нам доступно и достижимо<sup>13</sup>. И знание «непостижимого» — это «ведающее неведение» (терминология Николая Кузанского). Непостижимое, как пишет Франк, за пределами противоположностей, «не есть ни “и-то-и-другое”, ни “либо-либо”; оно не есть ни то, ни другое»<sup>14</sup>. Оно основывается на некоем третьем начале, которое Франк характеризует как «ни-то-ни-другое» — это бытие отрешенное, — не всеобъемлющая полнота, а скорее «ничто», «тихая пустыня»<sup>15</sup>. Терминологически здесь Франк идет за Майстером Экхартом, используя экхартовское «die stille Wüste». И «непостижимое» познается нами в его «безуслышной отрешенности»<sup>16</sup>.

Вместе с тем, реальность, как пишет С. Франк в «Непостижимом», «присутствует совсем не только в опыте отрешенного, углубленного в себя созерцателя, а образует самое существо ежедневного и ежемгновенного опыта каждого из нас»<sup>17</sup>. Святыня, Божественное или Божество (по Экхарту «die Gottheit») непостижимо, но Франк

<sup>4</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 76.*

<sup>5</sup> *Майстер Экхарт. Проповеди // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 128.*

<sup>6</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 81.*

<sup>7</sup> Там же. С. 81.

<sup>8</sup> Там же. С. 40.

<sup>9</sup> Там же. С. 45.

<sup>10</sup> *Майстер Экхарт. Проповеди // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 129.*

<sup>11</sup> *Майстер Экхарт. Об отрешенности // Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 77.*

<sup>12</sup> Там же. С. 76.

<sup>13</sup> *Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.*

<sup>14</sup> *Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. С. 294–295.*

<sup>15</sup> Там же С. 294–295.

<sup>16</sup> Там же. С. 294–295.

<sup>17</sup> Там же. С. 288.

пишет о «реальной обращенности нашего духа» к Божеству, что возможно, если мы не предпринимаем «тщетной, интеллектуально и духовно одинаково неуместной попытки проникнуть мысленно в само непостижимое существо»<sup>18</sup>. Достоверность Божества человеку открывается в живом опыте, и тогда только человек может «мыслью воспринять саму его реальность»<sup>19</sup>.

Как кажется, два тезиса Франка в полной мере объясняют его взгляд на предмет опытного познания человеком Бога и духовного делания, как части этого познания. Первый тезис — философское размышление останавливается, так как направлено только на одно Божество как таковое. Второй тезис — Божество является первоисточником всей реальности и открывается лишь в связи со всей остальной реальностью, «которую оно, полагая вне себя, все же вместе с тем имеет в себе и через себя»<sup>20</sup>.

Божество открывается «через внутреннее осознание той реальности, которая есть последняя основа, последнее основание моей душевной и духовной жизни», открывается в религиозном опыте<sup>21</sup>. То Божество, которые открывается мистическим путем, есть «Бог-со-мною». Здесь Франк следует за немецкими мистиками, указывая на их представление о том, что Бог нуждается в человеке. Как не вспомнить экхартовское размышление о том, что отрешенность в человеке вынуждает Бога полюбить человека.

По Франку религиозное богосознание выражается в непосредственном обращении к Богу на Ты, в молитве, в диалоге. «Ты» становится реальностью, открытой как откровение. Отношение «я-ты» — это отношение любви, оно религиозно и заключено в живом опыте. Философ отмечает, что на этом основана «сущностно-онтологическая неразрывная связь между «любовью к Богу» и «любовью к ближнему», причем первое из этих отношений есть онтологическая первооснова второго, а второе есть ближайший психологический показатель и образ проявления первого»<sup>22</sup>. «Любящий, — как пишет Франк, — отдаваясь самозабвенно и самоотверженно любимому, переносит... средоточие своего бытия в любимого, пребывает в любимом, как и любящий — в любящем»<sup>23</sup>.

В христианстве, по Франку, присутствует любовно-благоговейное восприятие всего «конкретно-сущего как творения, носящего на себе отпечаток божественной реальности», и служение ему «как пути к достижению высшего блага и осуществлению конечной цели человеческой жизни»<sup>24</sup>. И любовь — причина, по которой сочетаются на первый взгляд непримиримые мотивы аскетизма и деятельной любви к людям. Экхарт не говорит о таком онтологическом самораскрытии человека. «Всякая молитва и доброе дело, — пишет Экхарт, — которые человек может совершить во времени, так же мало трогают отрешенность Бога, как если бы ни молитва, ни доброе дело во времени не совершались»<sup>25</sup>.

Понимание страдания у Франка не только связано с объяснением наличия зла, но и с необходимым содержанием пути к совершенству. «Страдание есть некий общий, всеобъемлющий аспект несовершенства», — пишет философ в «Непостижимом». Вместе с тем, страдание имеет и положительное содержание. Это род реальности, которая осознает, что она не должна быть и которая стремится победить себя. Вне страдания не может быть совершенства, и это — закономерность духовной жизни.

У Франка христианский аскетизм есть «не цель, а лишь средство, цель есть, напротив, полнота жизни — всяческой жизни — небесной, но и земной». «Аскетизм здесь

---

<sup>18</sup> Там же. С. 451.

<sup>19</sup> Там же. С. 452.

<sup>20</sup> Там же. С. 466.

<sup>21</sup> Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. С. 466.

<sup>22</sup> Там же. С. 471.

<sup>23</sup> Там же. С. 495.

<sup>24</sup> Франк С. Л. С нами Бог. [https://azbyka.ru/otechnik/Semen\\_Frank/s-nami-bog/](https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-nami-bog/) (дата обращения: 17.01.19).

<sup>25</sup> *Майстер Экхарт*. Об отрешенности // *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. С. 77.

есть не презрение к миру, не отвержение мира, как зла, а истинный путь к приятию подлинного, благого существа вселенского бытия через освобождение души от рабства перед условиями мирового бытия, порожденными его искажением и падением. Именно в силу этого задача христианской жизни двойственна: она есть, с одной стороны, самоотречение, самоочищение через страдание, преодоление «мира» как низшего, искаженного состояния бытия, и в этом смысле уход из мира, и, с другой стороны, усмотрение высшего, абсолютно ценного существа и назначения мировой жизни, любовное служение совершенствованию мира, нуждам ближних»<sup>26</sup>. В этом видится существенное отличие понимания мистического опыта у Экхарта и Франка.

Разница между мыслью Экхарта и святых отцов указана Франком, когда в «Непостижимом» он укажет на противоборство между философией и религией. Как философия, так и религия совместно основаны на религиозном опыте, на откровении, но «философия имеет имманентную тенденцию выдвигать на первый план общее вечное откровение как бы за счет откровения конкретно-положительного... — тогда как конкретное религиозное сознание и строящееся на нем богословие имеют противоположную склонность выдвигать и подчеркивать конкретную сторону положительного откровения за счет общего вечного откровения»<sup>27</sup>.

Мы видим, что и в творчестве Экхарта, и в трудах Франка источником бытия, основой познания и целью жизни человека является Божество. Вместе с тем, можно говорить о различии в понимании пути человека, ищущего Бога, в понимании категорий, характеризующих духовную жизнь. У Экхарта духовная жизнь направлена на постижение непостижимого Божества, как сущности всех вещей. Творение должно вернуться к Божеству и раствориться в Нем, уподобившись Ему, став отрешенным. Человек оставляет не только тварный мир, он оставляет Самого Бога, чтобы обрести Бога сущего в Себе. На этом пути нет духовного делания, как видят его святые отцы в восточной православной традиции, как нет и представления об обожении, когда речь идет об уподоблении. Франк стремится преодолеть философски рационально оформленное видение этого духовного пути, увидев возможность для этого в любви.

## Источники и литература

1. *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди / изд. подгот. М. Ю. Реутин. М.: Наука, 2010. 438 с.
2. *Франк С. Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.
3. *Франк С. Л.* С нами Бог. [https://azbyka.ru/otechnik/Semen\\_Frank/s-nami-bog/](https://azbyka.ru/otechnik/Semen_Frank/s-nami-bog/) (дата обращения: 17.01.19).
4. *Сузо Г.* Книга Вечной Премудрости / Пер. со средневерхненемецкого М. Хорькова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. 296 с.

---

<sup>26</sup> *Франк С. Л.* С нами Бог.

<sup>27</sup> *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. С. 481.

Священник Алексей Суриков

## ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СВЯЩЕННОИСПОВЕДНИКА ВИКТОРА (ОСТРОВИДОВА) ПО ЕГО КУРСОВОМУ СОЧИНЕНИЮ «О БРАКЕ И БЕЗБРАЧИИ»

Священноисповедник Виктор (Островидов) (1878–1934) — один из выдающихся русских архиереев первой половины XX века. В своих работах он раскрывает различные аспекты богословского знания. На многие богословские и философские проблемы святитель имел свое собственное оригинальное мнение. На настоящий момент его богословское наследие по-прежнему остается малоизученным.

Будучи студентом Казанской духовной академии, тогда еще Константин Островидов увлекся антропологическими воззрениями богослова и философа, профессора кафедры метафизики Казанской духовной академии В. И. Несмелова<sup>1</sup> (1863–1937). Основной философской мыслью этого выдающегося ученого являлся вопрос самоопределения человека в мире: «Начальный мир сознания может определяться в самосознании не как субъективный и не как объективный, а только как существующий»<sup>2</sup>. В своих работах профессор В. И. Несмелов уделял большое внимание вопросу загадочности человеческой природы. Он полагал что, «природа человеческой личности доказывает собой действительное существование Бога и оправдывает истину религиозно-нравственного сознания в человеке»<sup>3</sup>. Методика и принципы мыслительной работы профессора были усвоены и его учеником: для последнего они носили совсем не отвлеченный характер, а являлись твердым религиозно-нравственным фундаментом. Уже в курсовом сочинении о «Браке и безбрачии» прослеживаются основные этические идеалы епископа Виктора.

Согласно учению св. Виктора, смысл человеческого бытия заключается в совершении добрых дел. Добродетельность — это положительное явление, созданное и раскрытое самим же человеческим родом в процессе его нравственного развития. Вместе с тем, это развитие должно происходить вне зависимости от всякого рода физических мотивов и целей, а также иметь определяющее значение для каждой отдельно взятой личности. Святитель задается следующим вопросом: «Имеет ли человек какое-либо абсолютное содержание в жизни, или он есть по самой природе своей ни больше, ни меньше как один из физиологических экземпляров наличной действительности, и самая мысль об абсолютном содержании жизни есть продукт больного расстроенного воображения?»<sup>4</sup>. По мнению св. Виктора, у каждого человека есть универсальная цель жизни, которая требует от всех его жизненных ресурсов для своей реализации: он должен полностью сосредоточиться на осуществлении этой истинной цели своего

*Алексей Валерьевич Суриков* — священник, Николо-Угрешская духовная семинария, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Важнейшее антропологическое сочинение — «Наука о человеке», первый том имеет подзаголовок «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» (Казань, 1889), второй — «Метафизика жизни и христианское Откровение» (Казань, 1901) — *прим. автора*.

<sup>2</sup> Цит. по: *Абрамов А. И.* В. И. Несмелов // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.gas.ru/elib/2064.html> (дата обращения 1.03.2019).

<sup>3</sup> *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. С. 485. // Русская религиозная антропология. Т. 1.: Антропология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М., 1997.

<sup>4</sup> *Островидов К. А.* Брак и безбрачие (Опыт принципиального решения вопроса) // Вятский исповедник: Святитель Виктор (Островидов). Жизнеописание и труды / Сост. Л. Е. Сикорская. М., 2010. С. 466–467.



бытия<sup>5</sup>. Таким образом, абсолютное содержание жизни состоит в нравственном самоопределении человека<sup>6</sup>.

Нравственная деятельность человека, согласно воззрениям св. Виктора, основана на идеальных побуждениях, возникающих из живого идеала собственной человеческой личности. Стремление выводить нравственное сознание из каких-либо мирских идеалов мыслится святителем ложным. Человек, поставивший во главу абсолютного содержания жизни осуществление нравственного идеала, почувствует, как быстро в осуществлении этого замысла начинается творчество его собственной жизни в качестве нравственной личности. С этого момента человек развивает не чужое, а свое, личное бытие, только не бытие организма, а бытие себя как абсолютного начала. И это раскрытие себя как нравственного существа должно выразиться для человека в отречении от всего материального содержания в пользу другого человека<sup>7</sup>.

Святитель осмысляет образ «человека-животного»: для него бытие такого существа определяется только побуждениями его организма и только; все его бытие основывается на биполярной связки «приятное — неприятное». Такой человек чужд каких-либо интеллектуальных процессов, его основной интерес — чисто физическое существование в качестве живого организма: «При таком же положении дела человек явился бы ни больше ни меньше как простым отображением механики чисто физического мира»<sup>8</sup>. Однако здесь святитель дает интересный комментарий: «человек при всей тождественности в области психофизической жизни со всеми прочими живыми организмами природы по неизвестной какой-то причине положительно вооружается против этой природы живого организма и фактически подтверждает свое резкое недовольство ею в явлении самоубийства с небольшой пометкой — “не стоит жить”»<sup>9</sup>. В таком случае получается, что живая материя не только конфликтует сама с собой, но и стремится разрушить саму себя, хотя это противоречит естественному закону жизни. Св. Виктор приводит здесь самую резкую форму выступления человека против физической ценности жизни. Количество тех, кто протестует против этой ценности, теоретически сосчитать невозможно, если не считать таковыми всех людей. Этот свой тезис святитель убедительно подтверждает следующими фактами: практически каждый человек так или иначе находится в поисках смысла жизни; существует религия, которая имеет по внешней форме физическое наполнение, но, в сущности, всегда выводит человека за границы его наличного материального бытия.

Далее святитель обращает внимание на важность любой практической деятельности в жизни человека. Ведь человека нельзя рассматривать как «раба механической необходимости»: он — свободно-разумная личность, у имеется право на самоопределение. Каждым своим поступком человек подтверждает или отрицает саму истину жизни. Однако человек не всегда осуществляет себя как нравственную личность, но это зависит вовсе не от каких-либо физических законов, а от несколько иных причин: от добровольного порабощения человеком самого себя материальным интересам жизни, от добровольного его рабства земле<sup>10</sup>.

Развитие основного духовного начала — нравственной личности человека — должно стать выше всех естественных влечений организма<sup>11</sup>. Сам факт существования человека не как бесплотного духа, а как живого психосоматического организма указывает, с одной стороны, что он находится в порабощении у всякого рода законов физической природы. С другой стороны, это порабощение является чисто иллюзорным: в реальности же никакого порабощения даже и по отношению к организму не происходит и происходить не может. Ведь само понятие «порабощение» всегда

<sup>5</sup> Там же. С 469.

<sup>6</sup> Там же. С. 429–430.

<sup>7</sup> Там же. С. 430.

<sup>8</sup> Там же. С. 421.

<sup>9</sup> Там же. С. 422.

<sup>10</sup> Там же. С. 473.

<sup>11</sup> Там же.

включает в себя принуждения или отрицания чего-то такого, что должно бы быть по природе. Поэтому всякое порабощение по отношению к содержанию порабощаемой вещи — ненормальное явление.

Исследуя вопрос свободы личности человека и ее порабощения, святитель дает весьма оригинальную интерпретацию понятия «рабство»: «У нас часто под словом рабство разумеется рабство, налагаемое со стороны, рабство по принуждению, но это собственно не есть рабство, а просто насилие над человеком, в понятие рабства мы необходимо должны включить элемент добровольного согласия человека на рабское свое положение...»<sup>12</sup>.

По мнению св. Виктора, никакая социальная свобода не может сделать человека свободным в реальности и никакое социальное личное достоинство человека не в состоянии наполнить настоящим смыслом его жизнь, потому что общественная жизнь основывается на человеке как организме, тогда как свобода и личное достоинство человека выходят из его идеальной природы<sup>13</sup>. Таким образом, настоящая свобода — это состояние идеальной природы человека.

### Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* В. И. Несмелов // Новая философская энциклопедия. URL: <http://iph.ras.ru/elib/2064.html> (дата обращения 1.03.2019).
2. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. // Русская религиозная антропология. Т. 1.: Антропология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М., 1997.
3. *Островидов К. А.* Брак и безбрачие (Опыт принципиального решения вопроса) // Вятский исповедник: Святитель Виктор (Островидов). Жизнеописание и труды / Сост. Л. Е. Сикорская. М., 2010. С. 466–467.
4. *Поляков А. Г.* Викторианское течение в Русской Православной Церкви. URL: [http://ricolor.org/history/ka/period/4/v/ii/#\\_ftnref31](http://ricolor.org/history/ka/period/4/v/ii/#_ftnref31) (дата обращения 12.03.2019).

---

<sup>12</sup> *Поляков А. Г.* Викторианское течение в Русской Православной Церкви. URL: [http://ricolor.org/history/ka/period/4/v/ii/#\\_ftnref31](http://ricolor.org/history/ka/period/4/v/ii/#_ftnref31) (дата обращения 12.03.2019).

<sup>13</sup> *Островидов К. А.* Брак и безбрачие... С. 487–488.

И. В. Головина

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОНЯТИИ «СУБСТАНЦИЯ» РУССКИХ ПЕРСОНАЛИСТОВ А. А. КОЗЛОВА И Н. О. ЛОССКОГО

Алексей Александрович Козлов (1831–1901 гг.), по мнению прот. Василия Зеньковского, является «первым ярким представителем философского персонализма в духе Лейбница в России»<sup>1</sup>. Положительные взгляды Козлова развивались под влиянием идей Шопенгауэра, Канта, Лейбница и Густава Тейхмюллера, на почве полемики с господствовавшими в то время философскими направлениями *позитивизма* и *материализма*. Основные понятия своей философии Козлов рассматривает с *гносеологической точки зрения*, обращая пристальное внимание на их «происхождение, рассматривая их по преимуществу как порождение человеческого ума»<sup>2</sup>. Но Козлов не раскрывает эти понятия со стороны объективного содержания.

В России персонализм<sup>3</sup>, имея основание в монадологии Лейбница, именуется *лейбницианством* или *неолейбницианством*<sup>4</sup>. Монада у Лейбница — это конкретно-идеальное бытие, то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином субстанция<sup>5</sup>. Понятие монады или *духовной субстанции* является краеугольным камнем панпсихизма Козлова. Из этого понятия он выводит остальные ключевые категории своей философии, такие как понятие бытия, пространства, времени и др. Как философ, проповедовавший высшее творческое единство жизни, Козлов несомненно принадлежал будущему<sup>6</sup>.

По Козлову *духовная субстанция*<sup>7</sup> — это неизменное и независимое бытие, которое можно рассматривать в противоположность сменяющемуся. Духовная субстанция — это бытие в себе. Подлинную духовную субстанцию мы сознаем в нашем «я»<sup>8</sup>.

Важным аспектом философии Козлова, без которого мы не сможем понять ни его отношения к субстанции, ни к бытию, является различение понятий *непосредственного сознания* и *производного сознания*, или *знания*. Непосредственное сознание или просто сознание — это чистый опыт, вся совокупность простых переживаний, нечто безотносительное. Производное сознание или знание, это уже наши восприятия, соотношения, понятия и вообще всё содержание актов мышления<sup>9</sup>. В сознании не бывает ни истины, ни лжи: оно просто есть, оно истинная реальность; наоборот, знание, хотя оно и реально, как деятельность, может быть, однако ложным, т. е. заключать в себе

Илона Вячеславовна Головина — РХГА, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Зеньковский В. В., прот. Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский // Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 599.

<sup>2</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. М., 1912. С. 155.

<sup>3</sup> Вдовина И. С. Персонализм // Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН URL: <https://iphlib.ru/greengstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0124a25838338d28dbc56924> (дата обращения: 08.04.2018).

<sup>4</sup> Лосский Н. О. Русские персоналисты // Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 182–186.

<sup>5</sup> Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с франц. В. П. Преображенского, Ю. П. Баргтева. М., 2018 г. С. 112.

<sup>6</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. VII.

<sup>7</sup> Там же. С. 79.

<sup>8</sup> Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. С. 29.

<sup>9</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 107.

неправильное соотнесение элементов сознания. Очевидно, что материалом для всякого знания служит непосредственное сознание<sup>10</sup>.

Понятие бытия у Козлова получило свое обоснование в трех плоскостях именно непосредственного сознания<sup>11</sup>:

1. Чувственная сторона ощущений, содержание наших эмоций, влечений и других переживаний;
2. Сознание наших деятельностей;
3. Сознание нашего «я» или нашей индивидуальной субстанции.

Все существующее, по Козлову, существует как содержание какой-либо деятельности. А любая деятельность вместе с ее содержанием «сознается нами не как существующая сама по себе, а как принадлежащая все одному тому же носителю, т. е. субстанции»<sup>12</sup>. Всякое существование всегда и везде оказывается результатом существования «я», осуществляющего ту или другую деятельность с тем или иным содержанием<sup>13</sup>.

Здесь мы можем привести наглядный пример дедукции Козловым представлений о пространстве и времени. Для него *время* и *пространство* не являются ни субстанцией, ни деятельностью, ни содержанием этой деятельности. И на этом основании Козлов делает вывод, что времени и пространства не существует. В целом, идея духовной субстанции является враждебной и противоположной современной атомистической концепции строения мира.

Сознание собственного «я», составляющее третий важнейший пункт непосредственного сознания, объединяет первые две группы: *содержание деятельностей* и *сами деятельности*. По определению Козлова наше «я» есть не только реальное состояние сознания, о данности которого свидетельствует непосредственный опыт и наш язык, но и нечто такое, что осознается нашей мыслью как «необходимое связующее звено душевной жизни, без которого всё сложное многообразие наших внутренних переживаний распалось бы на хаотическое множество отдельных, не имеющих друг с другом ничего общего»<sup>14</sup>.

По мысли Козлова, кроме непосредственного сознания своего собственного «я», все люди имеют непосредственное сознание Бога<sup>15</sup>. Идея Бога, по Козлову, «есть естественная идея человеческого ума, присущая в той или иной форме всем людям», но только выражается она «у разных людей различно»<sup>16</sup>.

Понимание Козловым всей внешней действительности, как состоящей из *духовных субстанций*, которые стоят на различных ступенях развития и, соответственно, имеют ту или иную сложность внутреннего содержания, при этом способны к изменению<sup>17</sup>, составляет сущность развиваемого им *панпсихизма*. Все духовные субстанции находятся в непрестанном изменении, причем одни совершенствуются, другие понижаются в своем развитии, сущность которого состоит в усложнении деятельностей и их все большей интенсивности, и взаимной координации. Целью этого развития является Высочайшая Субстанция, т. е. Бог<sup>18</sup>.

Философия Н. О. Лосского (1870–1965 гг.), несомненно, испытала влияние панпсихизма Козлова. Понимая основные положения философии Козлова, мы можем лучше ориентироваться в мировоззрении Лосского. По Лосскому, *субстанциональный деятель*

---

<sup>10</sup> Козлов А. А. Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое Слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1889. № 2. С. 53.

<sup>11</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 107.

<sup>12</sup> Козлов А. А. Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое Слово. С. 53.

<sup>13</sup> Там же. С. 54.

<sup>14</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 109.

<sup>15</sup> Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 4 (29). С. 451.

<sup>16</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 190.

<sup>17</sup> Там же. С. 147.

<sup>18</sup> Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58. С. 192.

есть центральный онтологический элемент мира<sup>19</sup>, он является основным бытием, причем или *потенцией личности*, или *действительной личностью*. Все остальное (отвлеченные идеи, реальные процессы) «существует или как принадлежность, или как нечто производное от активности этих деятелей»<sup>20</sup>.

Лосский утверждает субстанциональную природу «я». Всякий *субстанциональный деятель* есть индивидуум, т. е. «единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира»<sup>21</sup>. Своеобразие индивидуума, по мысли Лосского, «выражено в идее Бога о нем и составляет его идеальное назначение»<sup>22</sup>. Это положение соответствует святоотеческому учению о «логосах» — замыслах Творца обо всем сотворенном<sup>23</sup>.

В отличие от *монад* Лейбница и *духовных субстанций* Козлова, *субстанциональные деятели* Лосского имеют *творческую силу*<sup>24</sup> и обладают *свободой выбора*<sup>25</sup>. Хотя духовные субстанции у Козлова тоже способны к развитию или, наоборот, падению, как мы отметили выше, эта тема не развита у Козлова, тогда как в философии Лосского темы творчества и свободы воли занимают важное место<sup>26</sup>.

*Взаимодействие* между субстанциями является важным понятием как у Козлова, так и у Лосского. Точка зрения Козлова на взаимодействие субстанций близка к взглядам Лейбница, который не признавал никакого реального взаимодействия между монадами-субстанциями<sup>27</sup>. Каждая монада по Лейбницу является замкнутой, содержащей в себе весь мир в форме представлений. И хотя Козлов, в отличие от Лейбница, признавал взаимодействие субстанций, однако это взаимодействие он рассматривал с гносеологической точки зрения и склонен был понимать его даже не как соприкосновение, но лишь как взаимозависимость функций<sup>28</sup> в смысле координации. По мнению Козлова «взаимодействие не дает познающим субстанциям ничего, кроме их же собственных состояний»<sup>29</sup>. Следовательно, каждая субстанция в актах взаимодействия с другими остается замкнутой в себе самой, как и у Лейбница. Исключение составляет лишь отношение субстанций к Богу.

С понятием взаимодействия связано понимание Козловым любви. Он считает, что любовь в «сущности относится к нашим *деятельствам* по отношению к любимым»<sup>30</sup>. Каждой субстанции дано лишь содержание ее собственных деятельности и «она никак не может проникать своими действиями в другое существо, как это обыкновенно мыслится в понятии любви»<sup>31</sup>. Лосский преобразует идею взаимодействия монад Лейбница, шагая еще дальше, и, уже в отличие от Козлова, устраняет их замкнутость<sup>32</sup>, допуская не только взаимодействие между монадами, но и элементы их единения.

Проведенный обзор показывает схожесть основных философских понятий в системах двух философов-персоналистов. Несомненно, философия Лосского находится под влиянием философии Козлова, с которым он имел личное общение. Если

<sup>19</sup> Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло: Сборник. М., 1994. С. 273.

<sup>20</sup> Зеньковский В. В., *прот.* Неолейбницианство в русской философии. С. 633.

<sup>21</sup> Лосский Н. О. Свобода воли // Он же. Избранное. М., 1991. С. 526.

<sup>22</sup> Там же. С. 527.

<sup>23</sup> Мефодий (Зинковский), *иером.* О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в // Человек. М. 2015. № 2. С. 123–137.

<sup>24</sup> Лосский Н. О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. С. 321.

<sup>25</sup> Лосский Н. О. Свобода воли. С. 503.

<sup>26</sup> Корнилов С. В. Обоснование интуитивизма. Философия Николая Лосского // Пространство и Время. 2017. № 1 (27). С. 51.

<sup>27</sup> Лейбниц Г. В. Монадология. С. 117.

<sup>28</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 203.

<sup>29</sup> Козлов А. А. Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое Слово. С. 56.

<sup>30</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 202.

<sup>31</sup> Там же. С. 203.

<sup>32</sup> Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. С. 52.

у Лейбница в основу представлений о подлинном бытии полагается *монада* или *субстанция*, то у Козлова — *духовная субстанция*, а у Лосского — уже *субстанциональный деятель*. Лосский в своей философии двигается дальше Лейбница и Козлова. Он развивает учение о способности творчества и свободной воли субстанциональных деятелей. А также, в отличие от Лейбница и Козлова, у Лосского субстанциональные деятели способны не только к взаимодействию между собой, но и влиянию друг на друга.

Панпсихизм Козлова и интуитивизм Лосского являются неким движением снизу вверх. Если христианская антропология рассматривает личность человека в свете триадологии и христологии, т. е. сверху вниз, то панпсихизм и интуитивизм путем «человеческой философии, основанной на разуме»<sup>33</sup>, усматривая *субстанциональное бытие* на низших формах бытия, как истинное бытие, приходит к пониманию человеческой субстанции и далее к Высшей Субстанции — Богу.

## Источники и литература

1. Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. М.: Путь, 1912. 233 с.
2. Бобров Е. А. О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А. А. Козлова. Казань, 1898. 76 с.
3. Вдовина И. С. Персонализм // Новая философская энциклопедия. Электронная библиотека Института философии РАН URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0124a25838338d28dbc56924> (дата обращения: 08.04.2018).
4. Зеньковский В. В., прот. Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский // Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 599–641.
5. Козлов А. А. Пятая беседа с петербургским Сократом (понятие бытия) // Свое Слово. Философско-литературный сборник. Киев, 1889. № 2. С. 37–57.
6. Козлов А. А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 4 (29). С. 445–460.
7. Корнилов С. В. Обоснование интуитивизма. Философия Николая Лосского // Про странство и Время. 2017. № 1 (27). С. 45–56.
8. Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с франц. В. П. Преображенского, Ю. П. Бартнева. М.: РИПОЛ классик, 2018 г. 200 с.
9. Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. 1901. № 58. С. 183–206.
10. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н. О. Бог и мировое зло: Сборник / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев. А. А. Яковлев. М.: Республика, 1994. С. 315–389.
11. Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н. О. Избранное. / Вступит. ст., сост., подг. т-а и прим. В. П. Филатова. М.: Правда, 1991. С. 11–334.
12. Лосский Н. О. Русские персоналисты // Лосский Н. О. История русской философии. Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. С. 182–186.
13. Лосский Н. О. Свобода воли // Он же. Избранное / Вступит. ст., сост., подг. т-а и прим. В. П. Филатова. М.: Правда, 1991. С. 481–597.
14. Лосский Н. О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Лосский Н. О. Бог и мировое зло: Сборник / Сост. А. П. Поляков, П. В. Алексеев. А. А. Яковлев. М.: Республика, 1994. С. 249–314.
15. Мефодий (Зинковский), иером. О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в // Человек. М.: Российская академия наук. 2015. № 2. С. 123–137.

<sup>33</sup> Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. С. 186.

И. С. Черепанов

## ХРИСТИАНСТВО КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ НА ПРИМЕРЕ БИОГРАФИИ ПИТИРИМА АЛЕКСАНДРОВИЧА СОРОКИНА

Личность и наследие известного социолога Питирима Сорокина представляют интерес потому, что он, будучи православным человеком, соединял в себе духовное видение и академическое мышление, обеспеченное блестящим образованием. Пример тем более интересный, что в первой половине жизни Питири́м Александрович был активным революционером, идеологом созыва и депутатом Учредительного собрания от Вологодской губернии. В своей книге «Социология революции» Питири́м Александрович, будучи активным участником событий революции 1917 г., казалось бы, должен был обосновать «необходимость» подобных политических актов, но он дал совершенно иную оценку революционной борьбе, охарактеризовав ее как совершенно несостоятельную. Он отмечал, что революция отнюдь не «социализирует» людей, а наоборот — «биологизирует»<sup>1</sup>, не дарует новых свобод, а сокращает базовые, ухудшает экономическое и социальное состояние страны. А результаты свержения господствующей власти достигаются непропорционально большой ценой, подвергая страданиям не только класс, против коего ведется подрывная деятельность, но и затрагивая даже тех, ради кого ведется борьба.

Сорокин утверждал, что реформы, проводимые в ходе революции, должны были бы иметь под собой мирную основу и последовательно прощупывать почву допустимых изменений, не переходящих границу человеческой природы. Очевидно, что для мышления того времени «человеческая природа» являлась термином почти тождественным со словом «совесть» и отображающим нормы и рамки, определяющие границы дозволенности. Возможно, одним из источников такого понимания было для него святоотеческое наследие<sup>2</sup>. Исходя из этого, можно смело предположить, что Сорокин даже в период увлечения идеями революции и реформы, сознательно или подсознательно, опирался на христианский дух человеколюбия и гуманизма. Чтобы лучше понять ход мысли этого человека нам необходимо обратиться к истории его увлечения революционными идеями.

В 1906 г. начинается его революционная карьера, поскольку именно тогда он вступает в партию социалистов-революционеров («эсеров») и достаточно активно участвует в их политической пропаганде. Здесь стоит сделать важную для понимания ситуации ремарку о том, кто же такие эсеры и почему Питири́м выбрал именно это движение. Эсеровская партия относилась к «левому крылу» российского политического спектра; ее представители выступали за «социализм», который они представляли как общество «хозяйственной и политической демократии». Они выступали как защитники крестьянства — основной части населения Российской империи — и в аграрном вопросе требовали «социализации земли», в то время как большевики вынашивали идею «национализации земель» в пользу государства. В целом политическая программа эсеров предполагала менее радикальный по сравнению с большевистским

---

Илья Сергеевич Черепанов — Пермская Духовная семинария, бакалавриат, 1 курс.

Научный руководитель — проректор Пермской Духовной семинарии по научной работе, д. ф. н., к. и. н. Мария Игоревна Дегтярева.

<sup>1</sup> Сорокин П. А. Социология революции. М., 2004. С. 33.

<sup>2</sup> Ефрем Си́рин, преп. Творения. Покаяние. М., 2016. С. 287.

путь преобразования общества. Представителям этой партии была не чужд проект поступательного (эволюционного) развития.

Спустя некоторое время после участия в нелегальной политической работе, в декабре 1906 г., Питирим оказался арестован и заключен в тюрьму. Тюремный режим в Царской России был значительно мягче по сравнению с тем, что утвердился после революции, и Сорокину было разрешено общаться с другими заключенными, свободно читать книги. Именно тогда он познакомился с работами Маркса, Энгельса, Плеханова, Толстого, Ленина, Дарвина. Спустя три месяца его освободили и выпустили под надзор полиции. Заключение не ослабило, а скорее подогрело его интерес к революционной борьбе, поскольку почти сразу же он сбежал от этого самого надзора в Иваново-Вознесенск, где продолжил свою пропагандистскую деятельность. По прошествии времени Питирим Сорокин стал активным участником Февральской революции 1917 г., одним из редакторов центральной газеты партии эсеров «Дело народа», был избран депутатом Учредительного собрания. Однако все резко переменялось после Октябрьской революции и прихода к власти большевиков, которую представители практически всех политических партий считали «узурпировавшей власть» и установившей режим однопартийной политической диктатуры. Для Питирима Александровича Сорокина, как и для многих его современников, «прозрение» началось не только с оценки «легитимности» новой власти, но и — ее практики. Политической идеологией большевиков стал террор, крайне жестокий и циничный, направленный не только на оппозиционные силы, но и на своих вчерашних союзников. Достаточно привести программный тезис Ленина о необходимости «превратить войну империалистическую в войну гражданскую».

Первые акты террора имели место уже осенью 1917 г. В числе первых его жертв были и представители духовного сословия — петроградские священники Иоанн Кочуров<sup>3</sup> и Петр Скипетров<sup>4</sup>. В то время Питирим Сорокин оставил личное свидетельство о том, каким выглядел Ленин-трибун: «Я остановился, чтобы послушать Ленина. Воистину он слабый оратор, но мне казалось, что этот человек может пойти далеко. Почему? Да потому, что он был готов поощрить толпу на любое насилие, преступление, жестокость, на которые в создавшихся деморализованных условиях люди и так были готовы»<sup>5</sup>.

Интуиция не подвела Питирима Александровича. Вскоре отдельные акты террора сменила политика террора. Формальной отметкой можно считать время, когда был подписан большевистский декрет о создании ЧК, и началось формирование этой структуры во главе с Ф. Э. Дзержинским (с декабря 1917 — января 1918 гг.). Официально большевики объявили о начале «красного террора» в сентябре 1918 г. как будто в ответ на убийство эсерами главы петроградской ЧК М. Урицкого и на покушение «эсерки» Ф. Каплан на Ленина. В действительности же с января 1918 г. эксцессы насилия стали учащаться, а убийства становились все более изощренными и масштабными. К лету 1918 г. «красный террор» стал массовым в масштабах России<sup>6</sup>.

А что же «традиционные нравственные основания», служившие прежде «рамками» и для политической практики? Еще в октябре 1917 г. советская республика, наследуя в этом вопросе Временному правительству, провозгласила «свободы» совести и вероисповедания, а 20 января (2 февраля) 1918 г. был издан большевистский декрет об «отделении церкви от государства и школы от церкви». Фактически этот акт послужил «приговором» Церкви, поскольку она оказалась вне правового поля и не имела никакой защиты со стороны правительства. Это-то и позволило вести открытую борьбу с христианскими традициями и нормами в России.

<sup>3</sup> Рид Д. 10 дней которые потрясли мир. М., 1957. С. 200.

<sup>4</sup> Священномученик Петр Скипетров, пресвитер. <https://azbyka.ru/days/sv-petr-skipetrov> (Дата обращения: 07.03.2019).

<sup>5</sup> Сорокин П. А. Революция и социология. М., 2007. С. 36.

<sup>6</sup> Драма «красного террора» нашла отражение на страницах произведений Ивана Шмелева («Солнце мертвых»), Ирины Головкиной (Римской-Корсаковой) («Лебединая песнь», или «Побежденные»), Ивана Бунина («Окаянные дни»).



Мышление Питирима Александровича резко расходилось с тем, что творилось в стране и посему он, будучи сотрудником правозсеровской газеты «Воля народа» (с 1918 г. — «Воля страны»), выступал в поддержку Учредительного собрания, за что и был арестован вместе с редактором газеты и рядом других работников. В газете на тот момент работал М. М. Пришвин, и он отразил это событие в своих «Дневниках» за 1918 год<sup>7</sup>. Сам арест более широко раскрыт в редакционном сообщении газеты «Воля страны» от 5 января 1918 г.<sup>8</sup> Арест и пребывание Питирима Александровича в Петропавловской крепости длилось недолго — вскоре он был освобожден. В июне 1918 г. по заданию «Союза возрождения России» он отправился в район Великого Устюга — Котласа — Архангельска для подготовки восстания против большевиков, но 30 октября в самом Устюге сдался ЧК. Решение о его расстреле было принято достаточно быстро, и тогда он направил Ленину телеграмму «с раскаянием». После этого он написал письмо в газету «Крестьянские и рабочие думы», где говорилось: «Сим довожу до сведения граждан-избирателей Вологодской и Северо-Двинской губ., и членов партии с.-р., что я: 1) отказываюсь от звания члена Учредит. собрания и всех прав и обязанностей, связанных с этим званием, 2) выхожу из состава партии соц.-революционеров»<sup>9</sup>.

20 ноября 1918 г. письмо было перепечатано газетой «Правда», а уже через день, в этой же газете, была опубликована статья Ленина «Ценные признания Питирима Сорокина», в которой это вынужденное обращение оценивалось как «пример изменения отношения мелкой буржуазии и эсеров к большевикам»<sup>10</sup>. Однако ленинская интерпретация не имела ничего общего с действительностью; выход Сорокина из политики не был тождественен «одобрению власти большевиков». В декабре того же года Сорокина помиловали, но лояльным по отношению к большевистскому правлению он так и не стал. После еще нескольких опасных случаев Питириму Александровичу предложили покинуть страну, что он и сделал в 1922 г., переезжая сначала в Берлин, затем в Прагу, а далее в Америку.

Эмиграция была не совсем обычным выбором для члена эсеровской партии, поскольку в основном эмигрировали кадеты, а эсеры уверенно брались за оружие, вливаясь в «белое движение» во время Гражданской войны. Их террор был «рефлексивным». Эсеры вели открытое, вооруженное сопротивление советской власти, готовили покушения на лидеров партии, оказавшейся у власти, и совершали убийства видных большевиков. В связи с этим возникает вопрос — почему же такой сильный идеолог как Сорокин отказался от своих воззрений, членства в партии и захотел прожить свою жизнь в совершенно ином русле?

«Истоки» личного выбора Питирима Александровича следует искать в его детстве. Питирим родился 4 февраля 1889 г. в селе Турья (ныне республика Коми) в семье простой крестьянки и ремесленника. Но отец его был не простым ремесленником, а прошедшим обучение в великоустюжских ремесленных гильдиях, где получил свидетельство «мастера золотых, серебряных дел и украшения икон» и занимался церковно-реставрационными работами. С детства Питирим рос в постоянных переездах по селам вместе с отцом. Вот что он пишет, вспоминая это время: «Приехав в новое село, отец первым делом отправлялся к священнику выяснить, имеется ли для него работа в местной Церкви. Если нам везло и находились дополнительные заказы, мы оставались в селе на несколько недель и даже месяцев, в зависимости от объема работ»<sup>11</sup>. Постоянное нахождение в православной атмосфере, жизнь в ритме церковного сердцебиения, которая подкреплялась трудом на благо Церкви, сыграла огромную роль в формировании его личности, ведь как говорил

<sup>7</sup> Пришвин М. М. Дневники 1918–1919 г. СПб., 2008. С. 6.

<sup>8</sup> Там же. С. 491.

<sup>9</sup> Сорокин П. А. Письмо в редакцию [газеты «Крестьянские и рабочие думы»]. <https://www.litmir.me/br/?b=137622&p=1> (Дата обращения: 02.02.2019).

<sup>10</sup> Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 37. Июль 1918 — март 1919. М., 2016. С. 188.

<sup>11</sup> Сорокин П. А. Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992. С. 16.

преподобный Антоний Великий: «Телесные труды суть орудия добродетелей и спасительны для души»<sup>12</sup>.

К несчастью, матушка Питирима умерла рано, отношения с отцом пришли в разлад, поэтому Питириму стал работать с родными братьями там, где им удавалось получать заказы на роспись и украшение церквей, изготовление окладов для икон. Это помогало хоть немного сводить концы с концами. Но, судя по более поздним воспоминаниям, юный мастер не воспринимал это как «рутину»; ему было присуще стремление к совершенствованию мастерства и сознание того, что им получен талант, который он должен приумножить: «После нескольких лет работы с отцом и Василием я стал лучшим декоратором, художником и чеканщиком, чем они оба. Когда один выдающийся мастер нашего ремесла увидел образцы моей работы, он предложил мне стать его подмастерьем для дальнейшего развития моего таланта»<sup>13</sup>.

Работая в селе Палевицы, Питириим окончил школу грамоты. Осенью 1901 г. всю их небольшую семью пригласил к себе на работу священник Гамовской церкви Иван Степанович Покровский, который был дальним родственником отца. Отец Иоанн руководил церковно-приходской двухклассной школой, где подготавливались учительские кадры для школ грамоты в селах и деревнях, именно туда и поступил Сорокин. Важным аспектом духовного образования того времени было то, что оно опиралось не только на теоретические знания, но, в первую очередь, на благонравие, благоразумие и воспитание, которое велось в русле святоотеческого предания. В число изучаемых в школе предметов входили церковнославянский язык, Закон Божий, церковное пение. 2 июня 1904 г. Питириим окончил с отличием Гамовскую двухклассную школу. Благодаря рекомендациям просветителя народа коми Александра Николаевича Образцова, занявшего после смерти Покровского пост директора школы, Питириим Сорокин получил возможность продолжить учебу в Церковно-учительской семинарии в Костромской губернии.

На протяжении всей своей жизни, Питириим Александрович тяготел к наукам, что в конце концов и привело его в Санкт-Петербургский Университет, где он получил юридическое образование. Спустя годы он станет основателем социологического факультета Гарвардского университета (1931 г.) и президентом Американской социологической ассоциации (1965 г.).

Итак, человек, воспитанный с детства в христианских традициях, имевший опыт жизни в Церкви, Питириим Сорокин в условиях злейшего искажения идеала свободы не смог мириться с этим. Его личный мировоззренческий протест против большевистской диктатуры — это не противодействие злу насилием, а сознательная аполитичность вплоть до готовности расстаться навсегда и с собственным опытом революционной борьбы. В его внутреннем «диалоге» гуманизм христианский, все-таки, взял верх над «гуманизмом» светским, пробудившим в нем прежде стремление к изменению социальных условий в пользу наиболее многочисленного крестьянского сословия.

Этим и объясняется его «приговор» революции: «Кто хочет “биологизирования” людей, кто хочет приближения их поведения к типу поведения животных, тот должен и может готовить революцию и усугублять ее. Кто хочет, чтобы пришла гибель общества или стадия «торможения» кровью и железом, стадия удушающей смиренной рубашки, неизбежно следующая за стадией “освобождения”, — тот может желать насильственной революции. Кто хочет разрушения, вакханалии убийств, жестокостей, зверства, правовой, моральной и психической деградации общества — тот может желать насильственной революции. Ибо революция все это приносит. Кто этого не хочет — тот не может не отвергать революции»<sup>14</sup>.

Своеобразными «якорями», которые помогли Питирииму Александровичу удержаться от гибели, оказались христианское воспитание и образование. Благодаря

<sup>12</sup> «Добролюбие» для мирян. М., 2016. С. 410.

<sup>13</sup> Сорокин П. А. Долгий путь. Автобиографический роман. Шыпас, 1991. С. 26.

<sup>14</sup> Сорокин П. А. Социология революции. С. 182.

этому, он смог направить свой ум в нужное русло, обуздать свои пылкие революционные устремления, отрезвиться и перенастроить свою жизнь, начав ее в эмиграции «с нового листа». Этот спасительный путь оказался недоступен для его образованных, но при этом совершенно отрешившихся от уроков Закона Божия политических «оппонентов».

## Источники и литература

1. «Добротолубие» для мирян. М.: Изд-во «Сибирская Благовонница», 2016. 592 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=458754> (Дата обращения: 07.03.2019).
2. *Ефрем Сириин, преп.* Творения. Покаяние. М.: Изд-во «Сибирская Благовонница», 2016. 800 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=472851> (Дата обращения: 07.03.2019).
3. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений / репр. изд. 1969 г. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. Т. 37. Июль 1918 – март 1919. 788 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=55046> (Дата обращения: 06.03.2019).
4. *Пришвин М.М.* Дневники 1918–1919 г. / Подгот. текст Л. А. Рязановой, Я.З. Гришиной; Коммент. Я. З. Гришино. СПб.: ООО «зд-во «Росток», 2008. 560 с.
5. *Рид Д.* 10 дней, которые потрясли мир / пер. А.И. Ромм. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. 355 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=213500> (Дата обращения: 07.03.2019).
6. Священномученик Петр Скипетров, пресвитер. URL: <https://azbyka.ru/days/sv-petr-skipetrov> (Дата обращения: 07.03.2019).
7. *Сорокин П. А.* Долгий путь: Автобиограф. Роман / пер. с англ. П. П. Кротова, А. В. Липского. Сыктывкар: Союз Журналистов Коми АССР, Шыпас, 1991. 304 с.
8. *Сорокин П. А.* Письмо в редакцию [газеты «Крестьянские и рабочие думы»] 1918. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=137622&r=1> (Дата обращения: 02.02.2019).
9. *Сорокин П. А.* Революция и социология. М.: Директ-Медиа, 2007. 218 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=26569> (Дата обращения: 02.03.2019).
10. *Сорокин П. А.* Социология революции. М.: Изд. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 657 с.

Н. К. Сюдюков

## МЕТАФИЗИКА СОБОРНОСТИ И КОНФЛИКТ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ А. С. ХОМЯКОВА

Концепция соборности является ключевой не только для осмысления славянофильского дискурса первой половины XIX века, но и для систематического изучения русской философии в целом. Пафос примирения личности и общины (в социо-политическом срезе), «единства и множественности» (в срезе метафизическом) красной нитью проходит через труды большей части русских мыслителей, философов, богословов XIX — начала XX вв. При этом во множестве исторических и современных интерпретаций богословский термин «соборность» сохраняет неопределенность, своего рода религиозно-романтическую дымку; сказывается влияние мифа о «народном духе». Это обстоятельство, в свою очередь, позволяет спекулировать термином. Порой соборность трактуется в историко-политическом ключе: «Она [соборность] охватывала все сферы жизни народного организма, став одним из компонентов определения понятия народности, которая есть соборность рода, языка и быта страны (отечества, родины), связанная верою, просвещением и предопределенною Господом Богом целесообразностью»<sup>1</sup>. Еще чаще — в культурологическом: «Идея соборности невербально выражена в эстетических образах и этических представлениях, издревле живо функционирующих в сознании русского человека»<sup>2</sup>.

Смещая акцент на первую из указанных выше дихотомий (личность-община), подобные трактовки существенно снижают метафизическую напряженность концепции «соборность». Соборность оказывается вполне социологической категорией, которую возможно удачно вписать, например, в канву теорию религии Дюркгейма (социально-конструктивистский подход). Разумеется, при подобном взгляде на соборность внутренняя диалектика единства и множественности остается нераскрытой.

Правомерно ли ограничение понимания «соборности» историко-культурологической оптикой? Обратимся к наследию славянофилов. В ходе полемики с тезисами отца Гагарина А. С. Хомяков следующим образом определяет «соборность»: «Они [Кирилл и Мефодий] остановились на слове “соборный”; “собор” выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве... Церковь католическая есть Церковь “согласно всему”, или “согласно единству всех”»<sup>3</sup>. Казалось бы, Хомяков выводит понимание «соборности» за рамки национального проекта самоопределения. Он не устает напоминать, что по существу своему Церковь не есть феномен национальный или преходяще-исторический. Церковь не подвержена пороку исторического времени, поскольку самое ее существование основывается на Священном Предании: «не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость, испортилось учение»<sup>4</sup>. Эта преемственность выводит Церковь из исторического времени, служит ее онтологической основой. И именно в метафизическом смысле стоит трактовать образ Церкви как Тела Христова и таинство Евхаристии как центр церковной жизни: то есть явление «сверх-природной» сущности Церкви.

Никита Кириллович Сюдюков — СПбГУ, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Размолodin М. Л. Русский вопрос в идеологии черной сотни. Ярославль, 2013. С. 197–198.

<sup>2</sup> Засухина В. Н. Идея соборности как органичный элемент русской духовной культуры // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2008. № 4. С. 20.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. Сочинения. М., 1994. С. 242.

<sup>4</sup> Там же. С. 12.

Богословие Хомякова носит полемический характер. Как верно заметил Н. А. Бердяев, «только катехизический опыт его “Церковь одна”, всего двадцать шесть страниц, излагается в форме положительной; в нем православное вероучение излагается без прямой критики католичества и протестантства»<sup>5</sup>. Ввиду этого можно смело утверждать, что мысль Хомякова вернее всего отнести к разделу сравнительного богословия. Очевидно, что указанное свойство хомяковской риторики сказывается и на богословии в целом, и на частных его проявлениях — в т. ч. концепции соборности. Идея соборности послужила своего рода идейным столпом, маяком, при помощи которого Хомяков высвечивал все отступления от православной догматики. И только на основе этого противопоставления «соборного» характера Православной церкви отщепенству церковей западных возможно понимание метафизики соборности. Более того, сам онтологический пафос соборности как синтеза «единства во множестве» был своеобразной реакцией на засилье гегелевской диалектики, славянофильским ответом на древнюю парменидовскую проблему целостности. Хомяков видел в феноменологии Гегеля квинтэссенцию западного рационализма, развитие которого уткнулось в ограниченность возможностей философии как таковой.

Хомяков намекает на причину ограниченности философского знания: «Как труден, как почти невозможен поворот всей этой старой германской школы к понятиям истинно религиозным и в то же время как она томится их отсутствием»<sup>6</sup>. Причину недостижимости «понятий истинно религиозных» для западного сознания Хомяков видит в искажении Западной Европой христианской «идеи единства и свободы, неразрывно соединенных в нравственном законе свободной любви»<sup>7</sup>. Римская церковь пожертвовала свободой в угоду единству, и реализация нравственного закона свободной любви оказалась невозможной. Само устройство католической жизни с ее феодальной иерархией, аристократизмом и юридическим формализмом разрушало условия христианского братства во свободной любви. В свою очередь протестантизм, будучи реакцией на католицизм, пожертвовал единством в угоду свободе. Причем эту свободу Хомяков трактует как чисто внешнюю, негативную, свободу «от». Протестантская догматика зависима от трактовок индивидуального субъекта, неизбежно вырождаясь в «неопределенность философского мышления, т. е. философского скепсиса»<sup>8</sup>. Так аксиологический конфликт между единством и свободой, католицизмом и протестантизмом привел к «болезни духа» и «пополнению пустоты» западного мышления.

Хомяков упрекает Гегеля в доведении принципа рационализма до абсурдной крайности. Абсолютный дух сводится до духа всецело человеческого. В конечном счете, или, вернее, на этапе полного становления Духа в принципе богочеловечества приставка «бого-» отпадает. Но по Хомякову рационалистическое обоснование становления бытия, будучи замкнутым на самом себе, или, иначе, выводя весь мир из единого принципа разумности, под масштабом своей задачи проваливается в ту самую духовную бездну: «логический анализ доказывает только возможность, а не необходимость бытия»<sup>9</sup>. Полнота живого бытия уступает место ограниченной логике мышления. Логика игнорирует фактичность жизни. В понятии факта Хомяков удерживает феномены случайности и конкретности, те свойства опытного познания, которые, словами Канта, «скорее возбуждают (раздражают), чем удовлетворяют» разум. Потому случайность и конкретность опыта Гегель, по Хомякову, вовсе отвергает, сводя его к модусам абстрактного разума.

Отсюда Хомяков выводит, что «Богу Гегеля нельзя молиться!»<sup>10</sup>. Теперь мы яснее видим претензии Хомякова к гегелевской философии и западному мышлению в целом.

<sup>5</sup> Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М., 2007. С. 303.

<sup>6</sup> Хомяков А. С. Призвание России. М., 2017. С. 494.

<sup>7</sup> Там же. С. 497.

<sup>8</sup> Там же. С. 499.

<sup>9</sup> Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2008. С. 215–216.

<sup>10</sup> Там же. С. 216.

По Гегелю, онтологическое движение Абсолютного духа имманентно развитию рационального мышления; тем самым из бытия устраняется принцип субстанциональности: «из чистой идеи нельзя вывести многообразие вещественного мира»<sup>11</sup>. Замыкая причину и следствие как элементы структурной связи бытия в условия человеческого мышления, Гегель не оставляет места для трансцендентного как выходящего за рамки этого мышления. Но по Хомякову разница между «*opus operans* и *opus operatum*» может исчезнуть, «сняться» только посредством таинств. Тогда и субстанция как целое держится только божественным соизволением, но не условиями нашего мышления. С этим тезисом Гегель согласиться никак не смог бы — ему претит всякое проявление трансцендентности. Именно потому Богу Гегеля нельзя молиться, потому что некому будет слушать эти молитвы. Движение абсолютного духа теряет момент конкретности, который выражается в христианском предании посредством догмата о богочеловечестве Христа.

Впрочем, как отмечает Бердяев, и сам Хомяков в своей методологии не был чужд рационализму. Действительно, как уже было указано выше, экклесиологический принцип соборности выводится Хомяковым большей частью не догматическими (а ведь тут могли быть привлечены и выводы тринитарных споров, элементы христологии и эсхатологии), а полемическими методами, близкими гегелевскому способу построения триад.

Тем не менее, Хомяков различает собственный принцип разумности бытия и гегелевский рационализм. Различает по крайней мере декларативно, намечая путь для будущих метафизических исканий русской философской мысли. Гегелевский рационализм оперирует только знанием, упуская из вида чувство и волю. Согласно Хомякову, истинно мы знаем только то, в чем живем. В ответ на вопрос Чичерина о том, что же позволяет славянофилам утверждать истинность Православной Церкви перед всеми другими церквями и возможность осуществления в ней принципа «свободной любви», Хомяков настоял бы на предварении внешнему знанию момента веры как синтеза умного делания, любви и истины<sup>12</sup>. Хомяков ссылается на соборный характер Православной Церкви («для единомыслия любви необходимо предварительное общее совещание») и верность ее Преданию<sup>13</sup>. На основании этих тезисов мы можем выделить те характеристики, с помощью которых Хомяков отличает восточную церковь от западной. Во-первых, это верность Священному Преданию, и во-вторых, это общее совещание как базис для свободной любви, т. е., собственно, феномен соборности.

Посредством сохранения Священного Предания Церковь стяжает над-исторический характер, обретая, словами о. Георгия Флоровского, «живой образ вечности внутри времени»<sup>14</sup>. Но перед исторической, земной Церковью стояла цель не только сохранить, но и уточнить положения Предания. На эпоху Вселенских Соборов приходился расцвет еретических учений. Это явление ставило перед Церковью вопрос о границах догматической системы Православия. Само соборное установление догматов являлось попыткой Церкви самоопределиться и отграничить Предание от еретических учений. Иными словами, Вселенские Соборы были реакцией на внутрицерковные (в широком смысле слова «Церковь») конфликты. Эти конфликты, в свою очередь, поспособствовали самоидентификации Церкви, полнота которой была раскрыта в Никео-Цареградском символе веры.

Но как возможно само установление догмата? Если смотреть на «механизм» соборных решений через призму хомяковской диалектики, то мы различаем две опасных крайности, которых необходимо избегать в догматических прениях: опасность единовластия Папы и опасность хаоса индивидуального произвола. Иными

<sup>11</sup> Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. С. 294.

<sup>12</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов. М., 1929. С. 231.

<sup>13</sup> Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина. С. 232.

<sup>14</sup> The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, MA, 1972, p. 45.

словами, соборные постановления должны определяться путем «свободной любви» равных среди равных. Но этот путь не по силам разделенному сознанию отдельных лиц, пускай и соборных под эгидой общего дела. Соборное постановление возможно только посредством стяжания Святого Духа.

Прот. Олег Давыденков различает две возможности сообщений от Святого Духа к Церкви. Первая возможность исходит от завета Христа о приятии Духа Святаго (Ин. 20:21–22). Посредством авторитета личности Христа деятельность апостолов обретает священный и догматический характер. И, далее, через преемственность Апостольской Церкви Православная Церковь сохраняет право на догматические постановления. Не случайно в каждое из постановлений церковных соборов предваряется формулой «изволися Святому Духу и нам».

Но это — формальный, даже юридический аспект соборности, источник своеобразной легитимизации постановлений церковных Соборов авторитетом Христа. При метафизическом рассмотрении соборности куда интересней обратиться к пневматологическому аспекту соборной Церкви, связанному с образом единства Лиц Пресвятой Троицы. В. Н. Лосский пишет: «Мы познаем Пресвятую Троицу через Церковь, а Церковь — через откровение Пресвятой Троицы. В свете троичного догмата соборность предстает перед нами как таинственное тождество единства и множественности, — единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством. Церковь не есть некая федерация частей, она соборна в каждой из своих частей, потому что каждая часть отождествляется с целым, выражает целое, означает то, что означает целое, и вне целого не существует».

Пневматологический аспект Церкви исходит от сошествия Святого Духа в день Пятидесятницы. В отличие от вышеуказанного завета Христа, здесь благодать Святого Духа сообщается каждой личности по отдельности. При этом личность стоит трактовать не в духе рационального индивидуализма — как выделенного из общества индивида со своими качественными особенностями — но в согласии с особенностями термина «ипостась». Святой Дух, по природе единый с Христом, но отличный от него по ипостаси, не передает свою благодать личности насильным, внешним образом. Будучи отдельной ипостасью, Святой Дух организует свободное общение с каждой личностью по отдельности, каждому особо (1 Кор 12:17), внутренне раскрывая личностную свободу человека, божественную по своей природе.

Таким образом, в двух аспектах своего действия Святой Дух связывает внутренние интуиции личности — посредством «избранничества» — с христологической метафизикой Церкви. Соборность Православной Церкви совершается посредством стяжания Святого Духа — тем самым феноменом, который Свв. Отцы определяют как цель жизни человека в Церкви. Действие Святого Духа происходит в плоскости от Вселенских Соборов до благодати каждого отдельного лица.

## Источники и литература

1. The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 1, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*. Belmont, MA: Nordland, 1972.
2. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. М.: Аст; Хранитель, 2007. 445 с.
3. Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов / вступ. ст. и примеч. С. В. Бахрушина. М., 1929. 293 с.
4. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд., исправ. и доп. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та. 1989. 744 с.
5. Засухина В. Н. Идея соборности как органичный элемент русской духовной культуры // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2008. № 4.

6. *Перов И.* Руководство к обличительному богословию. Тула, 1910.
7. *Размолодин М. Л.* Русский вопрос в идеологии черной сотни. 2-е изд., доп. и перераб. Ярославль: Ньюанс, 2013. 480 с.
8. *Хомяков А. С.* Призвание России. М.: РИПОЛ классик, 2017. 526 с.
9. *Хомяков А. С.* Сочинения в 2 т. М.: Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», 1994. 591+479 с.
10. *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2008. 411 с.



Я. А. Коховец

## ПОЙМАНДР ГЕРМЕСА ТРИСМЕГИСТА. СТРУКТУРА И ВОЗМОЖНОСТЬ СООТНЕСЕНИЯ ТЕКСТА С ГНОСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ

Поймандр является первым из четырнадцати текстов сборника, раскрывающего концепции «высокого герметизма» под общим названием *Corpus Hermeticum* и приписывается авторству мифического Гермеса Трисмегиста. Текст повествует о происхождении человека, души, мира, возможности и пути спасения. Трактат представляет собой «откровение», данное Поймандром — Нусом, божественным разумом непосредственно самому Гермесу. Лактанций и Блаженный Августин, которым без сомнений были знакомы тексты герметического корпуса, относят время его написания к допифагоровским, архаичным временам.<sup>1</sup> Позднее же, в конце XVI — начале XVII века их утверждение относительно датировки было оспорено швейцарским филологом Исааком де Казобоном, который настаивал на раннехристианском времени их написания и приводил такие аргументы:

1. Ни у Платона, ни у Аристотеля нет ни единого упоминания о Гермесе Трисмегисте, в то время как такой деятель просто не мог бы остаться ими незамеченным.
2. Стиль языка трактатов оперирует лексиконом и имеет структуру, характерную скорее для позднеантичного греческого, нежели архаического периода.
3. В трактатах упоминаются Пифийские игры и древнегреческий скульптор и архитектор Фидий.

В целом, Казобон утверждал, что герметический корпус был написан частично по платоническим, а частично и по христианским источникам с целью адаптации христианства для язычников.

Современные исследователи герметизма, такие как Френсис Йейтс и Андре-Жан Фестьюжер, полагают, что корпус сформировался к III веку нашей эры, а некоторые его фрагменты могли быть написаны ещё до I века.

Датировка формирования герметического корпуса, а соответственно того, что мы будем называть герметизмом I–III веков, позволяет нам предполагать взаимодействие и возможное взаимопроникновение его с таким популярным тогда в среде христианского мира учением, как гностицизм. В известном смысле, содержание Поймандра Гермеса Трисмегиста можно отнести к писаниям гностического толка постольку, поскольку оно содержит и оперирует тайным знанием в целом. Нас интересует герметизм не как школа, а как миф, данный нам в Поймандре, и его корреляция с основными тенденциями гностического мифа Валентина, в том числе с мифом апокрифа Иоанна, дошедшего до нас в полном виде и отображающего цельную картину космо-тео-антропогенеза, характерную для гностических учений II века.<sup>2</sup>

В целях разбора герметического мифа в «Поймандре Гермеса Трисмегиста» нами использовался перевод А. П. Хомик, выполненный с английского издания Джорджа Роберта Стоу Мида. Прежде чем переходить непосредственно к разбору структуры мифа, следует указать некоторые его стилистические особенности:

1. Текст носит характер откровения.

*Ярослав Александрович Коховец* — Институт Теологии БГУ (г. Минск), бакалавриат, 3 курс.

<sup>1</sup> Афонасин Е. В. «В начале было»... Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002.

<sup>2</sup> Шабуров Н. В. Герметизм глазами христианских богословов IV-V вв. // Религиоведение. 2011. 1–5 с.

2. структура повествования — диалогическая.
3. Роли Гермеса и Нуса условно разделены на «посвящаемого» и «посвящающего».
4. Наличие большого числа отсылок и аллюзий на ветхозаветную историю.
5. Присутствие гимнографической части.

**Пролог.** Повествование начинается с описания размышления главного героя — Гермеса, который находится в «расслабленном», околотрансовом состоянии. Ему является Поймандр, называющий себя творцом мира и спрашивает, о чём хочет узнать герой. На это получает ответ, что тот хочет узнать природу вещей и познать бога. Пролог заканчивается словами «Прими в свой ум все, что ты хочешь знать, я научу тебя». Далее следует космогоническая часть.

**Космогония и антропогония.** Поймандр посылает Гермесу видение бога и пояснение, что свет есть бог–Ум, а луч исходящий от него бог–Слово. От Света отделяется и падает в низ Тьма, которая являет собой материю и позднее будет преобразована. В данном месте мифа мы встречаем очередную отсылку к библейской книге Бытия, а точнее к истории создания мира: «И повелел Разум: да произведет круговращение низших стихий Природы бессловесных животных, лишенных рассудка. Воздух произведет летучих, вода же плавающих. Земля и Вода отделены были одна от другой, ибо так повелел Ум; и Земля произвела из недр своих содержащихся там животных, четвероногих, пресмыкающихся, зверей диких и домашних. Но Ум, Отец всего сущего, он же есть Жизнь и Свет, породил Человека, подобного Себе самому, и возлюбил его как собственное дитя. Красотою воспроизводил он образ Отца, и бог возлюбил воистину Свой собственный Образ и вручил ему всех тварей». Человек творится по образу и подобию высшего бога, тем самым становясь в один ряд с Демиургом, и называется его братом. Состав человеческой природы представляет собой творение первоначал.

Интересным моментом этого мифа является наличие трёх антропологий. Первой — божественной, Второй — сущностной и третьей — материальной. В контексте этого важно привести несколько следующих цитат: «бог Ум, одновременно мужской и женский, который есть Жизнь и Свет, порождает посредством Слова другой Ум, Ум Демиург, бога Огня, который образовал в свой черед Семь Правителей, в их сферы заключил Чувственный мир и стал им править посредством того, что называется Судьбой».

Объясняя происхождение смерти, Гермес Трисмегист называет причиной любовь, ибо восхищение бога своим же творением заставило его войти в человека и смешаться с ним. Данный момент антропогонии объясняет двойственность человека, который смертен по природе, но бессмертен через свою Божественную сущность и страдает от этого. Этот фрагмент можно назвать первой антропогонией, так как далее следует рассказ о происхождении настоящей расы людей: «И когда период закончился, связи, которые ограничивали их, расторгнуты были Волею бога, ибо все животные, вначале двуполые, одновременно с человеком разделились и образовались самцы с одной стороны и самки с другой. Тотчас же бог изрек свое святое Слово: «Растите в росте и умножайтесь во множестве, и все, мое деяние и творенья мои; и да знает обладающий Умом, что он бессмертен, и что причина смерти есть любовь, чрез Любовь есть все. И при этих словах Его Провидение с помощью Судьбы и Гармонии учинило совокупления и установило происхождения. И все существа размножились по родам, а тот, кто познал самого себя, пришел к совершенному благу; но тот, кто, введенный любовью в заблуждение, растратил любовь на собственное тело, пребывает во Тьме, из-за чувств подвластный Смерти». На этом моменте антропогония заканчивается и начинается сотериологическая часть трактата.

**Сотериология.** Спасение согласно «Поймандру» совершается только через «гносис» и познание самого себя. Сам же гносис доносится до человека его духом, вселяющимся в его природу. Тот, кто ведаёт о своей бессмертной сущности и гнушается всяким плотским чувством, после смерти очистится от скверны и в конце концов сольётся с богом.

**Проповеднический блок.** Следующий блок трактата повествует историю проповеди Гермеса людям. После того, как Нус присоединяется к своим Силам, Гермес начинает «сеять семя спасительного гносиса». Часть людей не следуют за ним отдаваясь во власть тлена, другие же умоляют его научить их. После непосредственной проповеди Гермес ложится спать и рассказ заканчивается молитвой, которую структурно мы вынесем в отдельный блок.

**Гимнографический блок.** Последняя часть трактата представляет собой молитву или гимн богу–Нусу, который посылается Гермесу во сне.<sup>3</sup>

Стоит сразу отметить огромное количество отсылок к ветхозаветной истории, и наличие триады Отец–Слово–Демииург, которая является, в свою очередь, параллелью к христианской троичности Бога в Лицах. Учитывая данную особенность текста, можно согласиться с мнением Исаака Казобона о возможной интерпретации библейского мифа с целью прозилитации язычников. Также, при рассмотрении герметического мифа в данном трактате необходимо указать на некоторые особенности текста, которые могут свидетельствовать если не о влиянии на формирование, то на схожесть структуры и образов, герметического и гностического мифов:

1. Присущий текстам обеих традиций дуализм.
2. Демииургизм.
3. Возможность спасения только посредством обретения гносиса.
4. Сакральность и эзотеричность учения, что постулируется самим Божеством.
5. Большое количество аллюзий и интерпретаций библейской истории, а в частности книги Бытия.
6. Деление космоса на высший и низший, а также наличие высшей и низшей антропологии.

Рассмотренный нами текст Поймандра структурно имеет очевидное сходство с одним из текстов гностической традиции — с апокрифом Иоанна, одним из самых древних и хорошо сохранившихся источников по изучению гностицизма<sup>4</sup>. Оба трактата носят характер откровения и диалогический характер повествования. Они схожи настолько, что мало того, что шесть критериев, роднящих Поймандра с гностической традицией, встречаются в «апокрифе» в полной мере, так ещё и сама структура повествования является практически идентичной, за исключением отсутствия гимнографического блока и упоминания о злодеяниях Ялдаваофа в апокрифе Иоанна.

Условно оба текста можно разделить на определённое количество блоков<sup>5</sup>, а именно:

1. Пролог. В апокрифе Иоанна пролог представлен разговором Иоанна с фарисеем Ариманом, когда в Поймандре это место занимает описание экстатического состояния Гермеса и снисхождение к нему бога.

2. Теогония. Сходство приведённых мифов прослеживается только в ранней теогонии, так как представляет собой эманирование эонов из Единого, но если в апокрифе Иоанна они составляют пространную систему, формирующую плерому, то в контексте Поймандра это скорее ипостасирование бога. Также можно проследить сходство в создании Ангелов и Сил и их количественную аналогию, цифры восемь, семь и три являются символическими для обеих традиций.

3. Космогония. Иоанновская космогония является классическим примером гностического построения космоса, которая оперирует бинарными дуалистическими категориями Дух–Материя, которые, в свою очередь, находятся в антагонизме. Дело творения космоса является привилегией Ялдаваофа, в то время, когда божественная плерома переживает кризис.

В Поймандре создание космоса обретает другое значение, Тьме, которая отпадает от Света (также прослеживается явный дуализм первоначал), придаётся форма самим

<sup>3</sup> Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 299.

<sup>4</sup> Афонасин Е. В. «В начале было».

<sup>5</sup> Христенко Т. Г. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989. С. 255.

Демииургом, который не является противоположностью богу, но его тварью, что определяет степень участия высших сил в процессе формирования космоса.

4. Антропология. Если в первом случае человек создаётся как темница украденной силы и попытка её сохранения Демииургом, то во втором человек является продуктом попытки создания сопричастного себе существа богом. Различия на данном этапе усугубляются ещё больше, когда мы обращаем внимание на мотив заключения человека в тварный мир. Апокриф Иоанна сообщает нам о том, что человек облёкся в плоть ради сохранения частицы Энойи в тот момент, когда по благодати единого и благодаря обману Протоархонта он узнал о своей сущности и стал умнее Ялдаваофа, о развращающей функции брака и царствовании над материей Царства Тьмы. Параллельно этому в Поймандре мы наблюдаем аналогичный библейскому миф о создании мира из любви и помещении туда человека как венца творения и сопричастника богу в деле обустройства и формирования мира. Душу же человек приобретает в дар от бога, который возлюбил своё творение как самого себя и возжелал с ним смешаться, что и обуславливает его двойственность.

5. Сотериология. Важным моментом является то, что дело спасения в данных системах представляется одинаково. Первым шагом к постижению бессмертия в Едином (к чему и стремятся оба учения) является постижение тайного гнозиса, которое происходит в два этапа, через проповедь и постижение себя с помощью святого духа Промысла, который, в свою очередь, воздействует на человека с самого его рождения и способствует делу спасения. Гностику необходимо отринуть все страсти и желания, которые связывают его с материальным миром, пользуясь только тем, что необходимо плоти. Оба писания имеют сходное мнение на феномен судьбы и её функции. Судьба представляет собой божественный автономный конструкт, направленный на подчинение жизни человека. Однако если у Иоанна судьба скорее подчинительная, рок, *Ανάγκη*, то у Поймандра это скорее дхарма, порядок, что не делает её угнетателем, но скорее незримым правилом. Человек, познавший гносис и ведущий праведную жизнь, после смерти освобождается от брэнного тела и, проходя через определённое количество сфер (эонов), очищается и впоследствии сливается с богом. Можно сказать, что целью спасения в обоих учениях является приобщение богу, что является восполнением его первоначальной полноты (плеромы) в первом случае и обожение во втором.

Читая текст Апокрифа, мы погружаемся в монотонную, гностически окрашенную историю мирового грехопадения, кризиса и противостояния Единого в лице плеромы и его «ублюдка» Ялдаваофа, в котором человек несёт подчинённую функцию и является лишь суррогатным носителем, созданным силами тьмы в угоду своим нуждам, и только лишь благодаря Единому получающим возможность спасения, путём слияния с ним и восстановления. Человек в данном мифе — ничто иное, как необходимая игрушка в борьбе двух лагерей, перерождающаяся, пока не выполнит условия спасения. Сам по себе он имеет ценность только как носитель света. Поймандр же рисует нам другую картину. Мало того, что мы уже не видим здесь злых мироуправителей — архонтов и корыстных мотивов сотворения мира, человек уже является не инструментом, но целью. Он является возлюбленным сыном, наделённым им частицей себя. Получая и принимая знание, он имеет возможность обожения. В данном мифе материя также является своеобразной «кеномой», но это уже не та темница бытия и могила души, это площадка для реализации потенциала человеческого существования.

## Источники и литература

1. *Афонасин Е. В.* «В начале было»... Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 365 с.
2. *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия) / Пер с англ. К. А. Щукина. Науч. ред. Е. А. Торчинов. СПб.: Лань, 1998. 382 с.
3. *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии // Актуальные проблемы классической филологии. М.: Путь, 1982. С. 142–148.
4. *Христенко Т. Г.* Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. 336 с.
5. *Шабуров Н. В.* Герметизм глазами христианских богословов IV-V вв. // Религиоведение. 2011.

С. А. Червонос

## СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЯ ВОЗНЕСЕНСКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА Г. АЛМАТЫ

Свято-Вознесенский собор Русской Православной Церкви города Алматы — уникальный храм, построенный на рубеже столетий, который является видной достопримечательностью и представляет историческую ценность для Казахстана. История собора тесно переплетается с становлением, жизнью города Алматы и ее граждан.

Здание Вознесенского собора исключительно тем, что в нем многое реализовано впервые в строительной деятельности Семиречья. Семиреченские строители впервые возводили высотное деревянное здание, специально решая вопросы его сейсмической устойчивости, в связи с особенностью региона. Серьезным испытанием конструкции стало землетрясение в январе 1911 года. Его строителям было чем гордиться: среди катастрофических трещин в земле глубиной до двух метров, прошедших по городу, собор по-прежнему возвышался над покалеченным городом. Собор, «при грандиозной высоте своей представлял очень гибкую конструкцию, колокольня его качалась и гнулась, как вершина высокого дерева, и работала, как гибкий брус, заделанный одним концом»<sup>1</sup> — писал А. П. Зенков в 1911 году в газете «Семиреченские областные ведомости».

Писатель Юрий Домбровский, проживавший в Алматы с 1933 по 1955 года, вот так пишет о своем первом впечатлении от созерцания собора: «Я повернул за угол и тут увидел знаменитый собор. Мне о нем пришлось много слышать и раньше, но увидел я что-то совершенно неожиданное. Он висел над всем городом. Высочайший, многоглавый, узорчатый, разноцветный, с хитрыми карнизами, с гофрированным железом крыши. С колокольной, лестницей — с целой системой лестниц, переходов и галерей. Настоящий храм Василия Блаженного, только построенный заново пятьдесят лет тому назад уездным архитектором»<sup>2</sup>.

Исторические сведения о его основании, постройке и функционировании собора в годы советской власти систематизированы и изложены во многих печатных изданиях: «Вознесенский Кафедральный собор города Алма-Аты» (издание Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан), «Свято-Вознесенский кафедральный собор Алма-Аты» О. Ходаковской, «Вознесенский кафедральный собор. Верный — Алма-Аты — Алматы» Т. Турекулова и Н. Турекуловой.

С 1929 года и до момента возвращения Церкви Вознесенский собор было в руках у советского государства. Была уничтожена большая часть того, что напоминало о соборе как о церковном сооружении. Сняты колокола, уничтожены трёхъярусный иконостас с позолоченной резьбой, библиотека, ризница и все внутреннее убранство церкви. Только внешним видом сооружение оставалось похоже на православный храм. На территории собора и в нем самом размещались: в 1930-х годах Центральная радиостанция, с 1934 года Центральный музей Казахстана, с 1960-х Музей истории архитектуры города Алматы, Дирекция художественных выставок, Общество охраны памятников, Концертно-выставочный зал.

Отправной точкой в деле возвращения собора православной церкви стало лето 1990 года, когда на Алматинскую кафедру был назначен архиепископ Алексей (Кутепов).

---

*Сергей Андреевич Червонос* — Алматинская православная духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

<sup>1</sup> Семиреченские Областные Ведомости. № 52. 1911 // ЦГА РК. Ф. 153. Д. 531. С. 76.

<sup>2</sup> Домбровский Ю. О. Хранитель древностей. М., 2010. С. 5.

1991 год был ознаменован сбором подписей на передачу храма алматинской епархии, более 70 тысяч жителей города желали видеть собор действующим храмом города. Еще через год силами православных мирян удалось закрыть двери собора для проведения светских мероприятий, концертов и выставок. Благодаря ходатайствам архиепископа Алматинского и Семипалатинского Алексея (Кутепова) был поднят вопрос на уровне администрации города о реставрации здания собора и возвращении ему первоначальных функций.

1 мая 1994 года, в день Светлого Христова Воскресения, Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев, посещая Свято-Никольский храм города Алматы, сказал: *«Я решил сделать подарок для всех православных граждан моей страны: кафедральный собор в центре нашей столицы, отнятый советской властью 70 лет тому назад у Православной Церкви, передать в вечное пользование Православной Церкви нашего государства»*<sup>3</sup>.

*На следующий день, 2 мая 1994 года, в понедельник Светлой Седмицы, было получено разрешение на проведение богослужения в храме Вознесения Господня. После долгого перерыва в стенах будущего Кафедрального собора в 6 часов вечера состоялось Великое Повечерие, которое совершил глава Алматинской церкви Высокосвященнейший архиепископ Алексей. В своем слове, обращенном к пастве, Владыка Алексей отметил важность этого дня: «На памяти православных алматинцев не одна Пасха. И если Пасха 1933 года останется в нашей памяти как Пасха слез, ибо все православные храмы в городе Алматы были тогда закрыты, а духовенство арестовано, и только один старый священник, находившийся здесь в ссылке, совершал богослужение в Никольской церкви, открытой на случай праздника, то эта Пасха войдет в историю золотыми буквами как Пасха радости и светлого торжества»*<sup>4</sup>.

18–19 апреля 1995 года были закончены все юридические процедуры. Постановлением № 119 Государственного комитета Республики Казахстан здание храма стало достоянием Православной Церкви города Алматы. Постановление гласит: «Рассмотрев обращение Алматинского епархиального Управления Русской Православной Церкви, поддержанное Министром культуры Республики Казахстан, Государственный Комитет Республики Казахстан по управлению государственным имуществом постановляет: 1. Министру культуры Республики Казахстан передать бывший Вознесенский Кафедральный Собор г. Алматы — памятник истории и культуры, следовательно, являющийся исключительной собственностью Республики Казахстан (статья 11 Закона Республики Казахстан «Об охране и использовании историко — культурного наследия»), в бессрочное и безвозмездное пользование Алматинско-Семипалатинской епархии Руской Православной Церкви. 2. Контроль за исполнением настоящего постановления возложить на заместителя председателя комитета Шукхутова Андарь Маулешевича. Председатель госкомитета Республики Казахстан по государственному имуществу Сарыбай Султанович Калмурзаев»<sup>5</sup>.

Первоначальный вид храма стали восстанавливать одновременно вместе с совершением богослужений. Средства на начальный этап подготовки храма к службам, восстановление алтаря и центральной части, выделила администрация города. Вот что гласит справка 1994 года о состоянии дел по объекту Кафедральный Собор в г. Алматы: «В соответствии с задачами, поставленными 26.10.1994 г. на совещании у заместителя министра культуры Республики Казахстан Владимира Кутового, авторским коллективом специалистов НИПИ памятников материальной культуры: 1. Составлены дефектный акт и смета на выполнение первоочередных ремонтных работ, подготовлен договор с фирмой-исполнителем. 2. Проведены натурные исследования на памятнике в объеме, минимально необходимом для: выявления первоначального объема-планировочного решения алтарной части и главного зала, определения необходимого и возможного

<sup>3</sup> Цит. по: <https://www.kazpravda.kz/fresh/view/serdtse-duhovnoi-zhizni-semirechya/?print=yes> (Дата обращения: 02.11.2018)

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Свет Православия в Казахстане. 1995. № 5.

объема работ 1 очереди реставрации, намечаемой на период с января по апрель 1995 года с целью подготовки Собора и освящению в мае 1995 года, предварительного определения полного объема предстоящих реставрационных, специальных и других работ на памятнике. 3. Выполнены описи с подсчетом объемов работ и сметно-финансовый расчет на весь период реставрации. При этом рассмотрены два варианта выполнения кровельного покрытия — из железа и из меди. 4. Завершается разработка отдельного сметного расчёта на первую очередь реставрации. 5. Разработан и подготовлен к рассмотрению на научно-техническом совете института эскизный проект первой очереди реставрации. 6. Проведены предварительные консультации и согласования: с органами пожарной охраны и специализированными фирмами о возможностях противопожарной защиты памятника на период реставрации и на период дальнейшей эксплуатации, со специалистами-микробиологами на предмет исследования очагов биоповреждений древесины и разработки рекомендаций по их устранению. 7. Готовится сметно-договорная документация с Главным Управлением пожарной охраны МВД РК и фирмой «Апекс» на разработку системы противопожарной защиты на период реставрации, поставку и установку оборудования. Примечание: 6.12.1994 года между Департаментом историко-культурного наследия МК РК и ЧП «Жилинский» заключен договор на выполнение первоочередных ремонтных работ».

С 15 по 19 июня 1995 года по приглашению Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II ознакомился с жизнью православной церкви Казахстана, посетил Алматы.<sup>6</sup> К приезду Святейшего Патриарха Алексея II, уже были закончены работы по реставрации алтаря, ризницы, притвора, было восстановлено нормальное функционирование вентиляции, организованы эвакуационные пути и проведены мероприятия по обеспечению пожарной безопасности. Реставрацией собора занимался архитектор-реставратор Тимур Турекулов. 30 мая 1995 года, накануне праздника Вознесения Господня, на колокольню собора были водружены 10 колоколов, их отлили на пожертвования неравнодушных горожан и членов редакции газеты «Казахстанская Правда». Один за другим к 1996 году были освящены все три предела.

К 28 декабря 1995 года Тимуром и Натальей Турекуловыми совместно с архиепископом Алматинским и Семипалатинским Алексием был разработан план дальнейшей реставрации собора вплоть до 2005 года.

Второй этап реставрации подразумевал устройство системы пожарной сигнализации; инженерное обследование конструкций колокольни и преддверия, разработку эскизного проекта реставрации, производство реставрационных работ, изготовление и монтаж временного иконостаса. Третьим этапом реставрации должны были стать обследование территории охраной зоны памятника, разработка эскизного проекта благоустройства, производство работ по благоустройству. В четвертый этап реставрации вошла производство работ по реставрации куполов, маковок, кровли, фасадов. В пятый — производство работ по реставрации полов и иконостаса.

В 2005 году закончился ремонт фасадов и куполов храма. К 2006 году храм украсил новый иконостас, который по благословию Владыки митрополита Мефодия (Немцова), управлявшего епархией с 2002 по 2010 год, был сделан по старому образцу 1929 года в русско-византийском стиле. 15–16 сентября 2007 года прошли Торжественные Дни, посвященные 100-летию Вознесенского Кафедрального Собора. Несмотря на то, что были проведены большие реставрационные работы, здание требовало более основательной и глубокой реконструкции, по своим масштабам равной полной перестройке здания с возрождением первоначального вида, на которую не хватало бюджетных средств и возможностей.

Решение по новой реставрации собора было принято 1 марта 2016 года во время встречи Главы Казахстанской церкви митрополита Астанайского и Казахстанского

<sup>6</sup> Цит по: <https://mitropolia.kz/info/organizations/churches/almaty/kafedralnyj-sobor-gorod-almata/> (дата обращения: 05.03.19)



Александра с президентом Республики Казахстан Нурсултаном Абишевичем Назарбаевым. Нынешнее восстановление собора не имеет аналогов по масштабу своей деятельности. Ни крупная реставрация под руководством А. Итенова в 70-х годах, ни реконструкция Т. Турекулова не могут сравниться по грандиозности с современным возрождением Вознесенского Собора. Она началась в июле 2017 года. Куратором реставрационных работ является ключарь собора, протоиерей Александр Суворов. К началу марта 2019 года завершены основные работы. Произведен осмотр и замена конструктивных элементов, стропильных конструкций и обрешетка здания. Полностью заменены железное кровельное покрытие крыши на медное, верхняя часть куполов, кресты. Купола храма обрешечены новым деревянным обработанным брусом. Несущие балки и сооружения колокольни не подверглись существенному изменению, древесина сохранилась в идеальном состоянии благодаря проветриванию. Были обновлены и обработаны некоторые части бруса и побелка колокольни. Окна, которые сохранились с момента строительства (1907 года), заменены качественной древесиной, при современных технологиях удалось сохранить их вид, не отличающийся от оригинала.

Прогнивший стеновой брус в северной части храма, у входа в Софийский предел заменен на кирпичную кладку. Произведена проверка всех колонн храма, которые соединены под полом брусом, служащим связкой между колоннами для обеспечения большей гибкости и прочности несущей конструкции. Стойкая для землетрясений структура не подверглась разрушению временем, сохранена в изначальном состоянии. Только нижняя часть одной из колонн храма была повреждена, благодаря подъему домкратами стало возможным заменить сгнившие деревянные детали на новые. «Целый ряд элементов был применён для сейсмоустойчивости: динамический фундамент, маятниковая система куполов, разгрузка жёстких конструкций на высоких ярусах. Представьте себе, что вертикальные стойки имеют прорези до 40 см, в которые вставлены болты. При динамике вся эта конструкция гибкая, она двигается. Больше всего нас поразило устройство колонн. Они сделаны методом переруба: как крестовина новогодней ёлки друг на друга накладывается, и этот переруб идёт вверх до 20 м, с четырёх сторон обжат обоймой. Это уникальная конструкция», — отмечает в своем интервью протоиерей Александр Суворов<sup>7</sup>.

Вентиляция под храмом предусмотрена изначально с момента постройки для проветривания конструкции, находящейся под собором, для того что бы избежать гниения дерева. Прочистка и замена вентиляционной системы требовала вскрытия полов во всем соборе. При вскрытии пола в алтарной части был вычищен мусор, находившийся там еще со времен советской власти, среди мусора были найдены литература и газеты того времени. Алтарь оснащен двумя подпольными кондиционерами, поддерживающими благоприятную температуру всего храма, железные кожухи которых были заменены на новые. Вследствие поднятия полов была полностью заменена проводка здания, храм оборудовали современными системами безопасности и пожаротушения. Осуществлена работа по заливки фундамента и железобетонного основания под центральным престолом храма. Сам престол возвышается посреди алтаря на кирпичной кладке. Таким образом, все сооружение и сам престол стоят непосредственно на земле. Под новыми полами, обработанными от гниения, лежат бетонные плиты, придающие укрепление и защиту храмовому основанию. Все паперти и отмостки храма разрушены и заново залиты бетоном.

На сегодняшний день завершена основная часть реставрационных работ. В дальнейших планах — внутренняя роспись стен собора иконописью, художественная выкладка каменного пола, установление иконостаса, разработка генерального плана для создания необходимого антуража прилегающей территории Собора. Реконструкция собора проводится за счет благотворителей и городской администрации, которая

<sup>7</sup> Как проходит реконструкция Вознесенского собора в Алматы. <https://informburo.kz/stati/kak-prohodit-rekonstrukciya-voznnesenskogo-sobora-v-almaty-fotoreportazh-informburokz.html> (Дата обращения: 04.11.18).

пообещала благоустроить прилегающую территорию храма. Полностью завершить работы планируется в 2019 году.

«Жизнь православных людей в Семиречье — крае, расположенном на границе европейской и азиатской цивилизаций, в регионе пересечения различных традиций, культур и религий — также не мыслилась без храмов, полноценной литургической жизни, участия в церковных таинствах. Зачастую Дом Божий становился не только религиозным центром приходской общины, но и местом, где сохранялись народные традиции, развивалась культура и просвещение, осуществлялись благотворительные проекты»<sup>8</sup> — слова, сказанные Митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром по случаю 20-летия возвращения Вознесенского Собора.

## Источники и литература

1. Александр, митрополит Астанайский и Казахстанский 20-летие возвращения Вознесенского кафедрального собора в Алма-Ате Православной Церкви. <https://mitropolia.kz/> (дата обращения: 13.03.19).
2. Домбровский Ю. О. Хранитель древностей. М.: Эксмо, 2010.
3. Как проходит реконструкция Вознесенского собора в Алматы. <https://informburo.kz/stati/kak-prohodit-rekonstrukciya-voznnesenskogo-sobora-v-almaty-fotoreportazh-informburokz.html> (Дата обращения: 04.11.18).
4. Свет Православия в Казахстане. 1995. № 5.
5. Семиреченские Областные Ведомости. 1911. № 52 // ЦГА РК. Ф. 153. Д. 531.
6. <https://www.kazpravda.kz/fresh/view/serdtse-duhovnoi-zhizni-semirechya/?print=yes> (Дата обращения: 02.11.2018)
7. <https://mitropolia.kz/info/organizations/churches/almaty/kafedralnyj-sobor-gorod-alma-ata/> (дата обращения: 05.03.19)

---

<sup>8</sup> Александр, митрополит Астанайский и Казахстанский 20-летие возвращения Вознесенского кафедрального собора в Алма-Ате Православной Церкви. <https://mitropolia.kz/> (дата обращения: 13.03.19).

*Иеродиакон Александр (Степанов)*

## АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ СКЕПТИЦИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФЕССОРА ВИКТОРА ДМИТРИЕВИЧА КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА

Со времен появления философии скептицизма ее критике уделялось особое внимание. В русской академической традиции особое внимание вышеуказанной философии уделял профессор Московской Духовной Академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов.

Профессор Кудрявцев-Платонов выделяет скептицизм методический, который подразумевает не отрицание возможности познания истины, а способ или метод познания истины. Такой же позиции придерживается профессор Линицкий, отмечая, что «сомнение, прежде всего, является поводом к возбуждению философской деятельности мышления; стремление к познанию истины возникает из недоверия к нему».<sup>1</sup> Этот вид по началу своему совпадает с началом философии как таковой, ведь цель становится общей — найти абсолютную истину. Первым же выставил сомнение в качестве главного начала философского исследования Рене Декарт.

Французский философ вводит понятие «абсолютного сомнения» — сомнения, не имеющего границ. В. Д. Кудрявцев-Платонов отмечает, что если Декарт и «ограничивает его [абсолютное сомнение] одними общими и основными истинами знания, то не потому, что он признавал какие-либо истины неприкосновенными для своего скептицизма, но только потому, что разрушение их было бы долгим и бесцельным трудом, так как с ниспровержением основных истин, фундамента здания, падает и все остальное».<sup>2</sup> Он продолжает свою мысль, утверждая, что число неприкосновенных истин для Декарта не исчерпывается его знаменитым «мыслью, следовательно, существую». И свою философию французский философ не ограничивает философским познанием, но распространяет на все познание, возводя свой принцип в принцип универсального сомнения. «Но понятие знания вообще шире, чем понятие философского знания, и понятие истины шире, чем понятие истины, рационально или философски доказанной».<sup>3</sup> Есть истины, которые, являясь известными положениями, принимаются нами на веру без сомнений, к таким истинам скептицизм Декарта не приложим, так как они не из разума происходят, следовательно, не могут подвергаться суду данного разума. Подвергая сомнению Божественное Откровение, разум забирается на чужую территорию. Права философии простираются только на рациональные доказательства. Точно так же независимыми от философии являются положительные знания: историческое и эмпирическое, ведь источником такого знания являются факты, а критерием истины здесь является согласие с реальностью, действительностью. Следовательно, «абсолютное сомнение» Декарта «должно быть строго ограничено областью самой же философии; оно должно простираться не на все истины, как таковые, но только в той мере и степени, в какой они входят в область философии».<sup>4</sup> В противном случае отвергаются самостоятельное значение и законные права знания эмпирического и религиозного, отмечает Кудрявцев-Платонов,

*Иеродиакон Александр (Степанов)* — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. Киев, 1874. С. 131.

<sup>2</sup> *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об основных началах философского познания // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893. Т. I. С. 34.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 35.

несомненное наличие которых невозможно совместить с методом Рене Декарта. Его сомнение невозможно во всех сферах жизни — не может быть так, чтобы мы сразу сомневались абсолютно во всем. Оно возможно лишь в философии, когда сомнения простираются на мнения философские об истинах и их доказательствах. При этом необходимо помнить, что и в философии скепсис означает не отрицание и разрушение, а исследование и рассмотрение, иначе появляется опасность разрушить все здание философии. «Отсюда, как показывает история философии, является положительный скептицизм, который от методического отличается тем, что служит ... окончательной целью и результатом философского исследования: сомнение в возможности знать истину есть последнее и окончательное слово его».<sup>5</sup>

Профессор отмечает, что есть две формы положительного скептицизма: относительный и абсолютный. Относительный скептицизм, в сущности, является косвенным доказательством какой-либо положительной философской теории, ведь сомнение в одной части человеческого познания ведет к большей уверенности в другой. Относительный религиозный скептицизм, где ставятся под вопрос истина учений философских и достоверность разума человека, чтобы утвердить положение, что человек лишь в истинной религии находит твердые начала нравственности и знания и успокоение от сомнений. Есть относительный скептицизм эмпирический и идеалистический, есть скептицизм, где за сомнениями не делается положительных выводов. «Абсолютный скептицизм от относительного отличается тем, что останавливается на одном отрицании достоверности знания вообще и не ведет ни к какому положительному мирозерцанию; он решительно отрицает даже возможность подобного мирозерцания».<sup>6</sup> Это своего рода отчаяние в желании достигнуть абсолютного знания при виде противоречий и разногласий в философских умах. Отсюда положение Горгия, представителя школы софистов, что «ничего не существует», софиста Протогора, который придал истине субъективный характер: истина — то, что считает истиной субъект, скептика Енезидема, который говорил, что не знает ничего, даже того, что он ничего не знает.<sup>7</sup> Положение, что истину знать невозможно, отмечает В. Д. Кудрявцев-Платонов, может быть недостоверным или достоверным, то же самое касается и доказательств данного положения. Но «в обоих случаях скептицизм впадает в противоречие себе: если достоверно, значит есть достоверное знание; если недостоверно — падает вся скептическая философия, как основанная на сомнительных и нетвердых аргументах».<sup>8</sup> Здесь для нас важно то, продолжает профессор, что скептицизм, выдвигая свое положение о невозможности истинного знания, тем самым признает эту самую идею об истинном знании. Подвергая какое-либо положение сомнению, скептик автоматически признает, что это положение могло бы быть истинным, если бы имело в основании свои твердые доказательства. Исследуя мысль, скептик необходимо различает ложное и истинное, а это истинное и является абсолютным знанием. «Отсюда видно, что самим сомнением своим скептик показывает, что он знает, в чем должно состоять истинное знание, что заслуживает его имени и что нет».<sup>9</sup> Как отмечает В. Д. Кудрявцев-Платонов, скептицизм, в сущности, появляется по причине несоответствия познания нашего и безотчетно нами принимаемой нормой знания. Здесь и заключается вся несостоятельность и односторонность скептицизма, ведь логический вывод из вышеуказанного несоответствия — невозможность или недостоверность истинного знания, а несовершенство и ограниченность нашего познания. «Ограниченное знание не есть то же, что знание ложное; невозможность знания абсолютного не есть невозможность знания относительного».<sup>10</sup> Таким образом мы приходим к мысли об ограниченности познания человеческого.

<sup>5</sup> Там же. С. 37.

<sup>6</sup> Там же. С. 38.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 39.

<sup>8</sup> Там же. С. 41.

<sup>9</sup> Там же. С. 42.

<sup>10</sup> Там же. С. 42.

Доведенный же до предела скептицизм приводит к отрицанию не только возможности истинного знания, но и действительности, которое является для нас совершенно неестественным и невозможным. Хотя, подчеркивает профессор С. С. Глаголев, несомненно, что «наше мышление со всеми его приемами и методами носит на себе печать ограниченности и условности».<sup>11</sup>

Критический анализ вышеуказанных направлений привел нас к тому, что ни одно из них не является состоятельным. «Если ... ни излишняя доверчивость, ни излишнее недоверие одинаково неуместны в философии, если ни простое принятие на веру известных истин, ни отрицание возможности найти их одинаково не удовлетворяют идее философского знания, то остается одно — обратиться к самому разуму...»<sup>12</sup>. Есть ли в разуме искомые нами несомненные истины? Они должны быть в нем, заявляет В. Д. Кудрявцев-Платонов, потому что если мы и в разуме не найдем ничего несомненного, то придем опять к бессмысленному абсолютному скептицизму. На это указывает и профессор П. И. Линицкий, указывая в своих рассуждениях на уже упомянутого нами Рене Декарта, который признавал «мышление единственным источником и вместе основанием всякого достоверного познания, причем строго разграничивает мышление от чувств внешних и воображения, из которых, по его мнению, проистекают все заблуждения».<sup>13</sup> Но, глядя в историю, мы видим, что нет такой мысли, которая не подвергалась бы сомнению, даже если что-то является для нас несомненным, то истинно несомненным оно будет только тогда, когда никто не будет в этом сомневаться.

Для поиска несомненной истины профессор Кудрявцев-Платонов подвергает анализу формулу скептиков о сомнении во всем, выводя из входящих в нее понятий самое общее понятие. «Самое общее между ними останется, очевидно, лишь то, что все они существуют, имеют бытие; с этим, конечно, согласится и скептик; ибо говоря: я сомневаюсь, он утверждает уже тем самым бытие чего-либо».<sup>14</sup> Бытием самого сомнения доказывается существование чего-либо — это самая несомненная, самая общая истина. Подвергая что-то сомнению, мы необходимо имеем представление о том, в чем сомневаемся, следовательно, это «что-то» должно необходимо существовать хотя бы в наших мыслях. Бытие «чего-либо» в нашей мысли отрицаться не может, может только отрицаться существование объективное этого «чего-либо». «Следовательно, если и нет предметов существующих, во всяком случае есть наши мысли о них, есть что-либо имеющее бытие».<sup>15</sup> Отрицая предмет, мы предлагаем его бытие в мысли нашей, как нечто положительное. Профессор делает вывод, что «нечто» есть, оно существует. Но данная формула скудна и неопределенна, она не может быть принципом философии. Нам необходимо найти какое-нибудь определенное бытие, которое, являясь несомненным, могло бы стать основой философских исследований. Для этого Кудрявцев-Платонов снова обращается к формуле скептиков.

«... Скептик, говоря: “Я сомневаюсь во всем”, — утверждает бытие не просто чего-либо, но собственного существования».<sup>16</sup> И данная истина действительно ни откуда не выводится, ничем не доказывается и не может быть опровергнута, ведь для существования собственного сомнения, необходимо предположить эту истину в качестве несомненной. «Отвергать субстанциональное бытие нашего “я” при желании мыслить до конца, мы логически не в состоянии»,<sup>17</sup> подчеркивает профессор В. И. Несмелов. А вывод и доказательство своего существования предполагают доказывающего (выводящего), коим оказывается снова тот, кто доказывает (выводит) собственное существование. Декарт выводит из мышления существование себя, но также можно,

<sup>11</sup> Глаголев С. С. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. Сергиев Посад, 1900. С. 71

<sup>12</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания. С. 44–45.

<sup>13</sup> Линицкий П. И. Обзор философских учений. С. 77.

<sup>14</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания. С. 45–46.

<sup>15</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания. С. 46.

<sup>16</sup> Там же. С. 47.

<sup>17</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб, 2015. С. 98.

отмечает русский философ, сказать, что я желаю, чувствую, двигаюсь, следовательно, существую. «Понятие собственного существования вовсе не выводится из какого-либо другого, более достоверного понятия, а есть простой, первоначальный и несомненный факт самосознания».<sup>18</sup> Далее, исследуя формулу скептиков, мы признаем в качестве истины несомненной собственное сомнение, что следом за собой ведет признание реальности нашего психологического состояния, ведь сомнение — состояние мышления. Утверждая же одно состояние, продолжает В. Д. Кудрявцев-Платонов, невозможно отвергнуть другие состояния, как зрение, слух, желания и чувства. Можно сомневаться, соответствуют ли наши ощущения и представления реальности, «но существование своих представлений, мыслей, психических состояний, как субъективных состояний своего “я”, скептик оспаривать не станет».<sup>19</sup> Отсюда следует признание бытия психических феноменов — так называемого субъективного мира. Наше «я» всегда связано с психическими его состояниями, поэтому мы и признаем существование данных состояний. Так же скептик подвергает сомнению истинность чужих мнений, подвергает сомнению истинность наших ощущений, которые должны соответствовать действительному бытию вещей. Следовательно, есть бытие не только своего «я», но и бытие «не я», которое отличается «мнениями и убеждениями, принадлежащими не нашему “я”, а другим, реально существующим лицам; предметами, отличными от субъективных представлений их в нашем духе, которые, по мнению нашего “я”, не соответствуют им».<sup>20</sup> Понятие о собственном «я» предполагает наличие чужого «я», иначе бы понятия о собственном «я» не было.

Наконец, отмечает профессор Кудрявцев-Платонов, когда скептик подвергает сомнению истинность какой-либо вещи и познания, он тем самым признает идею истинного бытия и знания, ведь сомнение возникает при сравнении с чем-то, действительно существующем. «Чтобы иметь право ... говорить о недостаточности и ограниченности познания, нужно иметь представление или предположение какого-то совершенного и идеального знания, с которым каждое данное знание не сходится, так как в каждом есть нечто несовершенное, т. е. сомнительное».<sup>21</sup> А признавая наличие истинного бытия и знания, отмечает профессор С. С. Глаголев, «своему ограниченному и темному познанию предносит абсолютное знание как идеал и стремится к нему».<sup>22</sup> Сама критика скептицизма основывается на том, что тот или иной предмет не удовлетворяет признакам истинного бытия, которое должно быть, в свою очередь, неизменным и постоянным.

Таким образом, мы видим, что и скептицизм приводит нас к необходимости существования знания абсолютного, истинного, которое, несомненно, мыслится только вместе с бытием абсолютным, в которое это знание включается. Об этом говорит еще один русский философ, профессор А. И. Введенский, который подчеркивал, что «исканию истины должно предшествовать некоторое предварительное обладание ей».<sup>23</sup> Абсолютное бытие вместе с истинным знанием является еще одним основным началом познания, как и уже выведенные ранее истины объективного («не я») и субъективного («я» и состояния «я») бытия. Профессор П. И. Линицкий в своих рассуждениях разделяет позицию профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова, отмечая, что, подвергая сомнению действительность знания достоверного, скептицизм тем самым подтверждает наличие стремления к познанию, а это стремление заключает в себе уверенность, «что всякое познание, согласное с требованиями и законами его, необходимо должно быть достоверно».<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания. С. 48.

<sup>19</sup> Там же. С. 49.

<sup>20</sup> Там же. С. 50.

<sup>21</sup> Там же. С. 51.

<sup>22</sup> Глаголев С. С. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. С. 73.

<sup>23</sup> Введенский А. И. Речь перед защитой диссертации «Вера в Бога, ее происхождение и основания» // Прибавления к Творениям Св. Отцов. Сергиев Посад, 1891. Ч. 47. Т. II. С. 470.

<sup>24</sup> Линицкий П. И. Обзор философских учений. С. 134.

Нам необходимо как можно более конкретно понимать эти основные истины познания, несомненные и всеобщие начала. В этом нам помогает опять же философия. Само понятие «начало» говорит нам, что будет последующее определение и раскрытие путем анализа, что и составляет следующую задачу философии. Учитывая результаты развития системы философии, отмечает В. Д. Кудрявцев-Платонов, можно выделить «первоначальные и коренные истины в виде трех несомненных положений: существует мир духовный, существует мир физический, существует абсолютно совершенное Существо, совмещающее в себе полную истину бытия и знания, — Бог».<sup>25</sup>

## Источники и литература

1. *Введенский А. И.* Речь перед защитой диссертации «Вера в Бога, ее происхождение и основания» // Прибавления к Творениям Св. Отцов. Сергиев Посад, 1891. Ч. 47. Т. II. С. 461–482.
2. *Глаголев С. С.* Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию. Сергиев Посад, 1900. 95 с.
3. *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об основных началах философского познания // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893. Т. I. С. 1–66.
4. *Линицкий П. И.* Обзор философских учений. Киев, 1874. 245 с.
5. *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. 119 с.

---

<sup>25</sup> *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Об основных началах философского познания. С. 53.

А. Г. Павлов

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ М. А. БАКУНИНА

Политическая теология — это часть и политической философии, и теологии, которая исследует пути, которыми теологические понятия или способы мышления касаются политики, общества и экономики<sup>1</sup>.

Когда речь заходит о политической теологии, то всегда вспоминают Карла Шмитта (1888–1985) — немецкого теолога, философа, и политического теоретика XX века. Ему обычно и приписывают введение данного термина в оборот. Но мало кто знает, что на самом деле термин был употреблен за 50 лет до Карла Шмитта русским анархистом, философом и идейным вдохновителем революции М. А. Бакуниным.

Несколько слов скажем о нем. Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) изначально пошел по военному пути. В 18 лет, в наказание за ругань с начальством, он был отправлен на фронт. Через несколько лет после ранения М. Бакунин поселился в Москве. В этот период он знакомится и общается со многими известными представителями Русской интеллигенции, такими как Николай Станкевич, Михаил Катков, Василий Боткин и многими другими. С 1840 года М. Бакунин живет за границей. В Германии он слушает учеников Гегеля, присутствует на лекциях Шеллинга. Здесь М. Бакунин начинает свою научную деятельность: выпускает небольшую брошюру против философии Шеллинга. Тут же он знакомится с Гервегом, популярным в то время революционно-демократическим поэтом. С этого момента жизненный путь М. Бакунина определился, и в Швейцарии он присоединяется к кружку революционеров. В 1848 году он принимает активное участие в Пражском восстании, в 1849 году в Дрездене является одним из руководителей восстания, за что приговаривается к смертной казни, но она заменяется на пожизненный тюремный срок, однако впоследствии его отправляют на родину. С 1857 до 1861 он провел в острогах Сибири, но, совершив побег, Бакунин эмигрирует в Лондон. До самой смерти Михаил Александрович активно проповедует анархизм и идею революции. Принимает участие в различных восстаниях, пишет книги, вдохновляющие на революцию, переводит Карла Маркса. Умер М. Бакунин в Швейцарии в обычной больнице для чернорабочих, куда сам попросил себя привезти.

Книга, которую написал Михаил Бакунин, называется «Политическая теология Мадзини и Интернационал». Она была написана в 1871 году на французском языке. По объему книга — небольшая, всего 111 страниц, и, по-видимому, является незаконченной, так как в предисловии Бакунин говорит, что будет в следующих главах разбирать по порядку все идеи Мадзини, но в самой книге присутствует только одна глава.

В книге он акцентирует внимание на том, что будет рассматривать политические и религиозные взгляды Мадзини. «Мы должны искать основную причину в религиозных и политических теориях Мадзини»<sup>2</sup>, — М. Бакунин даже ставит религиозный аспект на первое место. Сам Михаил Александрович являлся сторонником интернационала, он придерживался и продвигал идею об одновременной всемирной революции, против чего выступал Мадзини. Со слов русского анархиста, у Мадзини получалось это неплохо, но М. Бакунин настолько стоял на своем, что даже

Артем Геннадьевич Павлов — СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> См. Политическое богословие.

URL: <http://ru.knowledgr.com/04243328/ПолитическоеБогословие> (Дата обращения: 15.03.2019).

<sup>2</sup> Bakounine M. La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. *Commission de propagande socialiste*, 1871. P. 18–19.



в этой проигрышной ситуации он видел плюсы. Обращаясь к соратникам Мадзини, он пишет: «именно вы, дорогие невольные союзники, в ваших жестоких преследованиях и гнусных клеветнических поступках, делаете пропаганду в пользу Интернационала гораздо более грозную, чем та, которую наши бедные средства позволили бы нам сделать»<sup>3</sup>. М. Бакунин признавал, что у интернационалистов не было достаточно денег, чтобы тягаться с Мадзини, но он, с помощью своей апологии, переводил все внимание на то, что он хотел представить читающим.

Развивая эту тему, автор задается вопросом, откуда такие большие деньги имеют в распоряжении их противники. Ответ является очевидным для человека, стремящегося покончить с классовостью и буржуазией. Он говорит, что деньги собраны с обычных работяг: подати, взносы и другие виды налогов. На этом он легко играет в свою пользу и говорит о том, что надо избавляться от текущей формы правления. Более того, он не скрывает своих надежд и чаяний на то, что наступит время, когда идеи русского революционера воплотятся в жизнь.

«Оружием» для достижения своей цели Михаил Бакунин ставит не что иное, как революцию. Делая акцент на том, что все деньги находятся у правительства, предпринимателей и банкиров, которые в свою очередь со временем не увеличивают зарплату рабочим, а только ее уменьшают, Михаил Александрович призывает к действию: «Если пролетариат не защитит себя энергией отчаяния, он окажется в состоянии рабства хуже, чем в Средние века»<sup>4</sup>. Автор хорошо понимает, какую цену придется заплатить за реализацию его идей. Ценой является жизнь человека! Он прямо и без тени сомнения пишет об этом. «Забастовки и все неслыханные бедствия такие как: жестокие страдания, голод, болезни и часто смерть, это — неизбежные последствия, которые являются самыми могущественными и самыми ужасными пропагандистами социалистических идей в массах»<sup>5</sup>. Михаилу Бакунину, как идейному вдохновителю и агитатору, не важно, чьи жизни будут прерываться за скорейшую реализацию его идей. Эти слова являются олицетворением всей сущности как самого Михаила Александровича, так и в целом идеи революции и формирования Интернационала.

Посмотрим теперь, что Михаил Бакунин говорит о социальных аспектах. Объясняя почему у интернационала мало денег, он говорит, что разные страны помогают друг другу, порой даже беря на себя бремя долгов и займов. Но что интересно, М. Бакунин сразу показывает, что все то, что они делают, они делают «не ради Бога»<sup>6</sup>, а по простому непреодолимому человеческому импульсу. Это он называет настоящим человеческим братством без абстракций. Все поддерживают друг друга в общей идее, для достижения одной цели. И дальше автор дает высокий статус обычным работягам. Он называет их: «борцами, жертвами настоящего и основателями будущего»<sup>7</sup>. Как мы можем увидеть, он высоко ценит тех, кого подбивает идти на верную смерть, возвышенно их называет, чтобы опьянить их и дезориентировав, воспользоваться их силой. Он красиво играет на человеческих слабостях, таких как тщеславие и чувство собственной важности. Он знает, как привлечь и чем удержать в этой жестко организованной организации.

Но, грамотно расположив приманку, М. Бакунин захлопывает ловушку, и излагает то, что требуется от тех, кто будет состоять в Интернационале. Люди, вступающие в Интернационал должны работать руками и производить что-то полезное для всей организации. «Интернационал требует от каждого работника полной отдачи своей работе»<sup>8</sup>, — говорит автор. Он также упоминает людей, которые ничего не производят для общества, но говорят, что они работают. Для таких людей, Михаил Александрович

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid. P. 21.

<sup>5</sup> Ibid. P. 21.

<sup>6</sup> Ibid. P. 22.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. P. 24.

не гнушается даже употребить цитату из послания апостола Павла: «кто не работает тот и не ешь» (2 Фес. 3:10). Для человека, отрицающего религию в принципе и считающего ее вымыслом священников, чтобы засорить людям мозги, М. Бакунин является непоследовательным и прибегает к аргументу не авторитетного в своей среде источника. Хотя именно их таких мелких деталей видно, что даже анархисты, которые отрицают религию, власть и хотят сделать все по-своему, все равно базируются и черпают аргументацию для обустройства своей организации из общих христианских принципов.

Переходя к теме религии и всему, что с ней связано, необходимо сразу сказать, что Михаил Бакунин отрицательно относился, как к Православной вере, так и ко всем остальным верованиям и религиям. Выше было представлено, как автор использует цитату из послания апостола Павла. Но это единственное место во всей книге, где используется Библия и упоминание о чем-то религиозном в позитивном ключе. Все остальные высказывания носят саркастичный или критический характер.

Например, говоря о логике Мадзини, М. Бакунин утверждает, что она хуже чем «жестокая и откровенная логика абсурда как у профессиональных богословов»<sup>9</sup>. В другом месте автор утверждает, что великая интуиция Мадзини искажена теологией. Из таких высказываний можно увидеть, что М. Бакунин с презрением относится к теологии, однако свою книгу Бакунин назвал «Политическая теология», и нам остается, конечно, только догадываться, почему, но, возможно, это было проявлением его сарказма.

Говоря непосредственно о Боге, Михаил Бакунин удивляется, почему Мадзини называет Бога именно Бог, а не Абсолют как, например, называют Его метафизики. Почему М. Бакунин задается этим вопросом, не совсем понятно из общего контекста. Сам он склоняется больше к термину Абсолют, потому что данный термин пытается установить середину между «разумом и верой, научной истиной и теологическими вымыслами, и реальным миром и богом-призраком»<sup>10</sup>.

«Бог — это идеализированный эгоизм, это человеческое Я, возведенное в бесконечную силу»<sup>11</sup>, — говорит Бакунин. Через такое утверждение он приходит к выводу о том, что все истинно верующие люди служат только для себя и удовлетворения своих страстей. Но с таким утверждением никак нельзя согласиться. Из многовековой истории известно множество людей глубоко и искренне религиозных, которые жили для других и во многом отказывали себе, чтобы принести пользу и радость другим людям, часто совершенно им незнакомым. Таким образом, М. Бакунин хочет показать, что верующие люди зациклены только на себе и думают о Боге, которого сами и выдумали. Людям, малознакомым с религией или не хотящим разобрататься в данном вопросе, такой аргумент может показаться весьма убедительным.

Выше речь шла именно о людях верующих, дальше М. Бакунин говорит о лицемерах. Они религию и верующих используют в своих целях, прикрывают свои дела маской религии и, если нужно, жертвуют другими, но не собой. По словам Михаила Александровича, лицемеры не основывают своих религий, они пользуются готовыми. Лицемеры религии, и лицемеры политики — почти всегда союзники. Так как эти и те — лицемеры, значит, у них есть схожие интересы, которые проще выполнять сообща.

М. Бакунин выделяет несколько групп верующих людей: фанатики веры, верующие влюбленные и обычные верующие, или, как их назвал автор, машины. Первый тип: это — единичные фанатики, которые доказывают правильность своей религии. Третий тип — основная масса религиозного народа. Второй тип немногочислен, он дружелюбен, но не менее опасен. К этому типу автор относит Иисуса Христа. Данный тип служит медиатором между Богом и людьми. «Когда общество, уставшее от лжи и жестокости других, кажется, хочет испытать отвращение к религии, которая

<sup>9</sup> Ibid. P. 39.

<sup>10</sup> Ibid. P. 39.

<sup>11</sup> Ibid. P. 43.

производит столько страданий и ужасов, она показывает ему какого-то святого — простого и доброго человека, и тогда все подозрения и обиды пропадают»<sup>12</sup>.

Политическая теология Бакунина обозначает такие аспекты религиозности как:

- гуманистическая польза религии
- социальная критика религиозного лицемерия.

Говоря о гуманистической пользе религии, М. Бакунин утверждает, что религия не является необходимой для создания государства или его поддержания в надлежащем состоянии. Религия и для человека не является чем-то первостепенным и важным. Но если человек является религиозным, то он просто отсталый и его разум находится в помутнении. Для М. Бакунина такой человек не является авторитетом, и он не может быть благонадежным.

М. Бакунин много раз повторяет, что вся религия сводится к удовлетворению человеком собственных страстей. Он критикует политических деятелей, которые являются верующими, за их лицемерие и за то, что они скрываются за невидимым Богом. М. Бакунин называет таких людей лицемерами, которые используют религию в своих корыстных целях.

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что, говоря о Михаиле Бакуине, «речь идет о ренегате, знавшем учение Христа и сознательно ставшем противником Церкви»<sup>13</sup>. Михаил Александрович, став на путь анархизма, всячески отрицает и умаляет значение религиозной самоидентификации человека. Он также всячески пытается показать, что люди, имеющие в своей основе религиозные принципы и строящие на них свою политику, не придут к успеху, а если такое произойдет, то их обязательно сменят подобные М. Бакунину. Хотя если посмотреть на историю разных государств, можно увидеть, что государства, основывающие свои принципы и идеалы на вере в Бога, дольше находятся на пике развития и процветания, чем государства, имеющие сугубо материальные ориентиры.

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013. 1376 с.
2. Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б., Андрианов И. А. Политическая философия Римского императора Флавия Клавдия Юлиана: у истоков византизма. // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 133–149.
3. Bakounine M. La théologie politique de Mazzini et l'Internationale. *Commission de propagande socialiste*, 1871. 111 p.
4. Политическое богословие. URL: <http://ru.knowledgr.com/04243328/ПолитическоеБогословие> (Дата обращения: 15.03.2019).

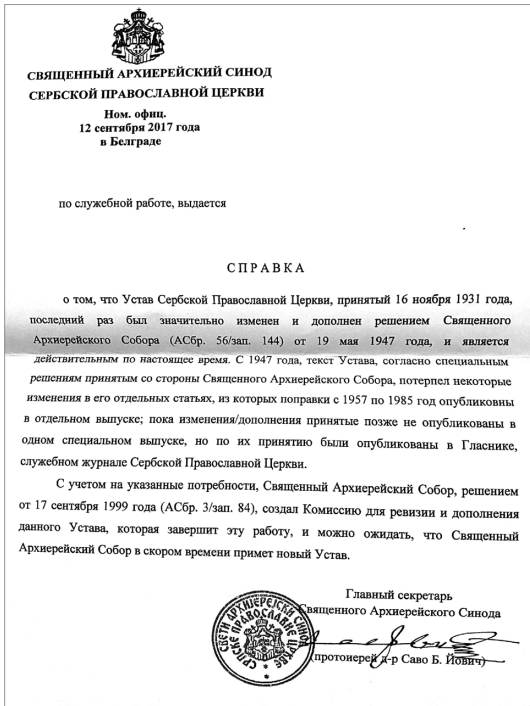
---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Иванов И., свящ, Гаврилов И. Б., Андрианов И. А. Политическая философия Римского императора Флавия Клавдия Юлиана: у истоков византизма. // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 135.

Николай Сансай

## НА ПУТИ К НОВОМУ УСТАВУ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ с 1931 по 2018 гг.



О необходимости Устава Сербской Православной Церкви начали говорить ещё в 1921 г<sup>1</sup>. Однако процесс его принятия длился почти десять лет<sup>2</sup>. Патриарх Сербский Димитрий<sup>3</sup> оставил нерешённым этот вопрос своему преемнику — Патриарху Варнаве (Росичу)<sup>4</sup>, который был выпускником Санкт-Петербургской Духовной Академии. Патриарх Варнава, по сравнению с его предшественником, первым делом хотел решить вопрос об организации и устройстве СПЦ, в связи с чем по его инициативе на Архиерейском Соборе того же года (1930 г.) был принят проект Устава, который отправили министру юстиции<sup>5</sup>. Однако данный проект не был одобрен правительством, которое в ответ отправило свой радикально изменённый вариант Устава. Однако поскольку ни Архиерейский Собор, ни правительство не собирались менять свои проекты, из-за невозможности прийти к решению

вопроса об Уставе СПЦ путем компромисса, Король 16-го ноября 1931 г., без предварительной консультации с Патриархом и Священным Синодом<sup>7</sup>, своим указом принял

Николай Сансай — Православный богословский факультет Белградского Университета, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Процесс принятия Устава был начат еще 1921 г. (Перић Д., *прот.* Законодавство Српске православне цркве од стварања Југославије до новијег времена — прилог проучавању односа цркве и државе. Торонто, 1995. С. 26)

<sup>2</sup> В ходе подготовки к принятию Устава СПЦ Освященный Архиерейский Собор в 1928 г. утвердил Устав Сербской православной епархии в США и Канаде (Перић Д., *прот.* Законодавство. С. 48).

<sup>3</sup> Патриарх Димитрий (Павлович) (1846–1930), Патриарх Сербский с 12 ноября 1920 г. по 6 апреля 1930 г.

<sup>4</sup> Патриарх Варнава (Росич) (1880–1937), Патриарх Сербский с 12. апреля 1930 г. по 24. апреля 1937 г.

<sup>5</sup> Перић Д., *прот.* Црквено Право. Београд, 1999. С. 210.

<sup>6</sup> До этого с 1922 по 1925 гг. Святейший Синод отправил три проекта Устава СПЦ, однако правительство не приняло ни одного (Перић Д., *прот.* Црквено Право. С. 251).

<sup>7</sup> Перић Д., *прот.* Црквено Право. С. 253; Новаковић Д. Српска Православна Црква у Законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије. Београд, 2015. С. 121.

Устав СПЦ<sup>8</sup>. Такое решение в Церкви приняли крайне отрицательно, но официального возражения или критики со стороны СПЦ на принятие таким образом Устава СПЦ не последовало<sup>9</sup>. Однако, несмотря на такое завершение вопроса об Уставе СПЦ, Церковь и правительство наконец-то смогли мирно направить свои усилия на решение проблем в своих ведомствах и приступить к выполнению новых задач.

### Редакция Устава СПЦ 1947 г.

После принятия Устава СПЦ появилась необходимость в его дополнении и изменении. В связи с этим была сформирована Законодательная комиссия Архиерейского Собора. Позже её возглавлял и будущий Патриарх Гавриил (Дожич<sup>10</sup>)<sup>11</sup>. Однако из-за Второй мировой войны деятельность комиссии была прекращена в марте 1941 г. Свою деятельность комиссия частично продолжила в марте 1944 г., когда были рассмотрены предложения о внесении поправок в Устав СПЦ. Из-за невозможности принять необходимые изменения и дополнения комиссия постановила, что вопрос редакции нового Устава СПЦ будет рассмотрен, когда это позволят обстоятельства<sup>12</sup>.

Решить вопрос новой редакции Устава СПЦ стало возможным лишь после 14-го ноября 1946 г., когда Патриарх Гавриил вернулся из-за рубежа в Белград<sup>13</sup>. Прибытие Патриарха на родину дало возможность восстановить общение иерархов Церкви с новым правительством ФНР Югославии<sup>14</sup>. Вернувшись на Патриарший престол, Патриарх Гавриил первым делом хотел решить многие проблемы, которые накопились за время его отсутствия в церковной жизни и её устройстве. В связи с этим в 1947 г. он созывает Архиерейский Собор. Поскольку Собор долго лет уже не проводился, то на повестке дня, помимо внутрицерковных, были исторические и актуальные политические вопросы, имеющие отношение к Церкви. Здесь важно отметить, что с десятого по двадцатое заседание Архиерейского Собора 1947 г. были рассмотрены предложения об изменениях и дополнениях Устава СПЦ из 1931 г. и прочих устаревших и недействующих<sup>15</sup> церковных законодательных актах<sup>16</sup>. Изменения

<sup>8</sup> Устав Српске Православне Цркве, од 16. новембра 1931, Службене новине Краљевине Југославије бр. 275, Београд, 24. новембар 1931.

<sup>9</sup> Следују статье 267 данног Устава, со стороны СПЦ было лишь подписано приложение к Уставу — “Спроведена наредба”, т. е. Исполнение приказа, дабы провести организацию подведомственных Священному Синоду церковных органов (Подробнее: Спроведена наредба, Гласник — Службени лист Српске Православне Цркве, бр.4, Сремски Карловци, 15. (28.) фебруар 1932; *Перић Д., прот.* Црквено Право. С. 252–253.)

<sup>10</sup> Патриарх Гавриил (Дожич) (1881–1950), Патриарх Сербский с 21. февраля 1938 г. по 7. мая 1950 г.

<sup>11</sup> *Радић Р.* Избор патријарха Српске православне цркве у XX веку. Београд, 2009. С. 20.

<sup>12</sup> *Јањић Ј.* Српска црква у комунизму и посткомунизму: (1945–2000). Београд, 2018. С. 81.

<sup>13</sup> Во время Второй мировой войны Патриарх Гавриил был арестован немецкими властями. Был заключен в нескольких сербских монастырях, а потом отправлен в концлагерь Дахау. После окончания войны оставался за рубежом, поскольку новые власти не сразу разрешили ему вернуться (*Радић Р.* Живот у временима: патријарх Гаврило (Дожић) 1881–1950. Београд, 2011. С. 353–447).

<sup>14</sup> По окончании Второй мировой войны на Балканах из Королевства Югославия в 1945 г. образовалось новое государство — Федеративная Народная Республика Югославия. Однако церковные иерархи не хотели вести общение с новым правительством, пока оно не одобрило возвращение Патриарха (*Слијепчевић Ђ.* Историја Српске православне цркве. Књ. III, за време другог светског рата и после њега. Београд, 2002. С. 111–112).

<sup>15</sup> Принятый новой властью Закон о недействительности юридических актов, принятых до 6-го апреля 1941 г. (Закон о неважности правних прописа фонетих пре 6. априла 1941. и за време непријатељске окупације. “Службени лист ФНРЈ”, бр. 86, од 25. октобра 1946. године) объявил и церковные акты недействительными, тем самым, в какой-то мере, выставил Церковь за пределы закона.

<sup>16</sup> *Пузовић П.* Рад светог архијерејског сабора 1947 г., Богословље 1, Београд, 2011. С. 160; *Перић Д., прот.* Устројство, организација и рад на законодавству Српске православне цркве у првој

касались в основном тех областей, которые нуждались в пересмотре: отношение Церкви и государства; избрание на церковно-административные должности; финансирование; состав церковных органов управления; единство Церкви<sup>17</sup>. Итогом этих десяти собраний стало появление и принятие дополненной и изменённой редакции Устава СПЦ<sup>18</sup>. В преамбуле нового законодательного акта прописано, что разрабатывал этот документ Освященный Архиерейский Собор, без какого-либо упоминания об участии государственных структур. Также указано, что некоторые решения и положения предыдущего Устава 1931 г. утратили свою силу в связи с изменением отношений Церкви и государства, т. к. Церковь стала отделённой от государства<sup>19</sup>. Также учитываются последствия войны и послевоенные обстоятельства, в которых оказались Церковь и государство. Однако можно сказать, что новую редакцию Устава из 1947 г. стоит рассматривать не как совершенно новый документ, но как новую редакцию прежнего Устава 1931 г.

### Устав СПЦ 1957 г. и последующие изменения и дополнения

После смерти Патриарха Гавриила<sup>20</sup> новым Патриархом Сербским был избран Викентий (Проданов)<sup>21</sup>. При Патриархе Викентии в 1957 г. было опубликовано второе издание Устава СПЦ<sup>22</sup>. С тех пор до сего дня было несколько поправок и дополнений Устава, однако они не внесены в текст Устава, но опубликовались в виде отдельного приложения<sup>23</sup>.

Дальнейшие изменения имели место быть при преемнике Патриарха Викентия — Патриархе Сербском Германе (Джориче<sup>24</sup>)<sup>25</sup>. Однако были и недоброжелательные попытки изменить Устав СПЦ. В 1960-х такую попытку предпринял Союз православного священства ФНРЮ<sup>26</sup>. В документе “Примечания на Устав Сербской Православной Церкви 1947 г.” члены Союза предъявили замечания на Устав и предложили свои

---

половини 20. века (1901–1950), докторска дисертација, Београд, 1990. С. 431–438; *Радић Р.* Живот у временима. С. 507.

<sup>17</sup> Пузович П. Рад светог архијерејског сабора 1947 г. С. 161.

<sup>18</sup> Устав Српске Православне Цркве, Гласник бр. 7–8, Београд, 1 август (19 јул) 1947.

<sup>19</sup> В Уставе ФНР Југославије 25-й статьей прописано, что Церковь отделена от государства (Устав Федеративне Народне Републике Југославије, Службени лист Федеративне Народне Републике Југославије, бр. 10, Београд, 1. фебруар 1946).

<sup>20</sup> Правительство не одобряло самовольную деятельность Патриарха вкупе с Архиерейским Собором. Попытки “мирного давления” на Патриарха со стороны правительства оказались тщетными, что привело к масштабным репрессиям по отношению к Сербской Церкви (*Перић Д.* „*прот.* Црквено Право. С. 225). В такой напряжённой ситуации между Церковью и правительством 7-го мая 1950 г. скончался Патриарх Гавриил (*Слијепчевић Ћ.* Историја Српске православне цркве. Књ. III. С. 111–112.).

<sup>21</sup> Патриарх Викентий (Проданов) (1890–1958 гг.), Патриарх Сербский с 1. июля 1950 г. по 5. июля 1958 г.

<sup>22</sup> Устав Српске православне цркве, II издање Светог архијерејског синода. Београд, 1957 (*Перић Д.* Законодавство. С. 47–48).

<sup>23</sup> Измене и допуне Устава Српске православне цркве од 1957. до 1970, односно 1985. године сређене према одлуци Светог архијерејског сабора АС бр. 31/зап. 51 од 19. маја 1970, као и одлуци Син. бр. 2645/зап. 1010 од 26. новембра 1985, Устав Српске православне цркве. Београд, б. г. С. 126–133.

<sup>24</sup> Патриарх Герман (Джорич) (1899–1991) Патриарх Сербский с 13. сентября 1958 по конец ноября 1990 г.

<sup>25</sup> *Радић Р.* Избор патријарха Српске православне цркве у XX веку. С. 27.

<sup>26</sup> Союз православного священства был внутренней раной в церковном устройстве СПЦ. Сложность заключалась в том, что эти группировки священников имели собственную структуру своей организации и особые правила, которые высшее церковное управление СПЦ не признавало. Именно через эти группировку государство успешно парализовывало устройство СПЦ (*Слијепчевић Ћ.* Историја Српске православне цркве. Књ. III. С. 183).

нововведения<sup>27</sup>. Патриарх Герман на это сказал, что их дело рассмотрит и изучит<sup>28</sup>, хотя, конечно, не дал делу ход. Однако, на самом деле, чрезвычайно важные изменения последовали позже, на Освященном Архиерейском Соборе в 1967 г., когда было принято решение редактировать и изменить статьи (с 42-й по 52-ю) об устройстве высшего церковного управления<sup>29</sup>. Данное действие Собора не было согласовано с государственными органами, поскольку, как потом оправдывал это действие Патриарх Герман, вопрос был поднят на том же Соборе, который принял эти изменения<sup>30</sup>. Однако главной причиной было то, что в том же в 1967 г. образовалась раскольническая, самопровозглашенная «автокефальная» Македонская Православная Церковь<sup>31</sup>, которая при этом не получила автокефалию ни от кириархальной Сербской Православной Церкви, ни от какой-нибудь другой Поместной Православной Церкви.

Стоит упомянуть, что все корректировки и изменения Устава СПЦ 1947 г., которые были приняты в период патриаршества Патриарха Германа, не были помещены в текст Устава. Однако их (также) можно найти в сборнике «Изменения и дополнения Устава Сербской Православной Церкви»<sup>32</sup>. Можно предположить, что данный подход — менять и редактировать статьи Устава СПЦ на Соборе и помещать их в отдельный документ, но при этом не менять содержимое официального издания Устава СПЦ — в какой-то мере было попыткой не допустить нововведений, которые были в интересах недоброжелателей Сербской Церкви.

### Вопрос об Уставе СПЦ после 90-х и в наши дни

В 1989 году Патриарх Герман тяжело заболевает и уходит на покой. На Патриарший престол избрали Патриарха Павла<sup>33</sup>. Приступить к вопросу новой редакции Устава СПЦ в новом государстве<sup>34</sup> удалось лишь со стабилизацией ситуации на Балканах<sup>35</sup>. Учитывая, что многие постановления Устава СПЦ устарели и нуждались в переработке, Освященный Архиерейский Собор, решением от 17 сентября 1999 года, создал Комиссию для ревизии и дополнения Устава 1931 года. Целью Комиссии было выработать новый Устав в соответствии с каноническим преданием Церкви<sup>36</sup>. Одним из этапов для реализации законодательной реформы должен был стать богословский диалог касательно существенных элементов, на которых зиждется церковно-каноническое право. В связи с новыми историческими обстоятельствами, в которых оказалась Церковь, сформировалась потребность изменить не только некоторые статьи в Уставе, но и провести более доскональный анализ и проверить соответствие каноническому преданию Церкви. Для осуществления богословского диалога о каноническом пре-

<sup>27</sup> Јањић Ј. Српска црква у комунизму и посткомунизму. С. 295.

<sup>28</sup> Там же. С. 294.

<sup>29</sup> Основные изменения касались процесса избрания Патриарха.

<sup>30</sup> Јањић Ј. Српска црква у комунизму и посткомунизму. С. 298

<sup>31</sup> Слијепчевић Ђ. Историја Српске православне цркве. Књ. III. С. 150.

<sup>32</sup> Измене и допуне Устава Српске православне цркве од 1957. до 1970. до 1970. године сређење према одлуци Светог архијерејског сабора АС бр. 31/зап. 51 од 19. маја 1970, као и одлуци Син. бр. 2645/зап. 1010 од 26. новембра 1985, Устав Српске православне цркве, Београд, б. г., С. 126–133.

<sup>33</sup> Патриарх Павел (1914–2009), Патриарх Сербский с 1. декабря 1990 г. по 15. ноября 2009 г. Особенность избрания Патриарха Павла была в то, что его, в соответствии с изменённой процедурой избрания Патриарха из 1967 г., избрали жребием. (Подробнее на русском: Ларше Ж.-К. Патриарх Павел, Сербский (Стойчевич). М., 2015, С. 106–113).

<sup>34</sup> В 1992 г. образовалась Союзная Республика Югославия.

<sup>35</sup> Лишь после окончания войны и боев между бывшими республиками Югославии (1991–2001).

<sup>36</sup> О деятельности Комиссии можно посмотреть в документах, которые находятся в Патриархии. Однако доступ к ним возможен лишь с благословения Святейшего Синода, и то к их краткой форме, которую представители Комиссии представляют Архиерейскому Собору в виде отчета.

дании Церкви, по инициативе данной Комиссии в 2003 г. был организован научный симпозиум по теме: “Проблематика современного церковного законодательства”<sup>37</sup>. На нём также приняли участие представители многих Поместных Церквей, в том числе Русской Православной Церкви. В ходе трехдневного собрания вопрос о составлении и содержании одного современного церковного Устава стал причиной обсуждения многих современных экклезиологических вопросов в Православии<sup>38</sup>. Данный симпозиум явился весьма важным шагом к формированию нового Устава. Получив советы и наставления более опытных в данной области представителей Поместных Церквей, руководство Комиссии учло все рекомендации церковно-канонического собрания. Однако никаких конкретных постановлений относительно изменения самого Устава СПЦ не последовало.

При ныне здравствующем Патриархе Иринее<sup>39</sup> также было принято несколько поправок и дополнительных решений касательно Устава<sup>40</sup>. Однако самым значимым достижением на пути к принятию нового Устава СПЦ явилось создание Комиссией для ревизии и дополнения Устава 1931 г. проекта нового Устава СПЦ. Данный проект Устава на прошлогоднем заседании Освященного Архиерейского Собора Сербской Православной Церкви был представлен членам Собора и внесён в список разбираемых вопросов на предстоящем Соборе<sup>41</sup>, проведение которого намечено в мае текущего года.

## Заключение

Обобщив все вышеизложенное, можно сказать, что Устав Сербской Православной Церкви нуждается в переработке по нескольким причинам:

– Устав СПЦ в 1931 г. был принят Королем без особого участия священноначалия, из чего возникает вопрос, в какой мере Устав соответствовал потребностям Церкви, а в какой интересам государства;

– Последующие дополнения и изменения были в основном ответной реакцией священноначалия на новые исторические обстоятельства, причем сама структура и содержание официального Устава Сербской Православной Церкви оставалась без каких-либо значительных изменений;

– Действия, которые использовались для защиты от внешнего влияния на церковное устройство, со временем стали восприниматься как норма. Поэтому официальный текст Устава из 1947 г. был актуален более 70-ти лет, однако за это время появилась практика параллельного, тоже официального, причем действующего церковного законодательства, что нередко приводило в диссонанс не только мирян, но и клириков;

– новый Устав СПЦ даст возможность упорядочить устройство Церкви, стать более самостоятельной в управлении и активной в своем служении в современном динамичном и активно меняющемся мире.

---

<sup>37</sup> Проблематика савременог црквеног законодавства. [http://www.bfspc.bg.ac.rs/blog/dogadjaji/2003/Savremeno\\_crkveno\\_zakonodavstvo.pdf](http://www.bfspc.bg.ac.rs/blog/dogadjaji/2003/Savremeno_crkveno_zakonodavstvo.pdf)

<sup>38</sup> См. <http://www.pravoslavie.ru/> Поместные Церкви/ Сербская Православная Церковь намерена пересмотреть свой Устав. <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40455.htm>

<sup>39</sup> Патриарх Ириней (Гаврилович) (1930–), Патриарх Сербский с 22. января 2010 г.

<sup>40</sup> Все изменения и дополнения Устава опубликованы в официальном журнале Сербской Православной Церкви: *Службени Гласник Српске Православне Цркве*

<sup>41</sup> Саопштење за јавност Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве, [http://www.spc.rs/sr/saopshtenje\\_za\\_javnost\\_svetog\\_arhijerejskog\\_sabora\\_srpske](http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost_svetog_arhijerejskog_sabora_srpske)



## Источники и литература

1. Измене и допуне Устава Српске православне цркве од 1957. до 1970, односно 1985. године сређене према одлуци Светог архијерејског сабора АС бр. 31/зап. 51 од 19. маја 1970, као и одлуци Син. бр. 2645/зап. 1010 од 26. новембра 1985, Устав Српске православне цркве, Београд, б. г., С. 126–133.
2. Јањић Ј. Српска црква у комунизму и посткомунизму: (1945–2000). Београд: Новости, 2018.
3. Ларше Жан-Клод, Патриарх Павел, Сербский (Стойчевич), М. Изд. Сретенский монастырь, 2015.
4. Закон о неважности правних прописа фонетих пре 6. априла 1941. и за време непријатељске окупације. “Службени лист ФНРЈ”, бр. 86, од 25. октобра 1946. године
5. Новаковић Д. Српска Православна Црква у Законодавству Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и Краљевине Југославије. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за теолошка истраживања, 2015.
6. Перић Д., прот. Устројство, организација и рад на законодавству Српске православне цркве у првој половини 20. века (1901–1950), докторска дисертација, Београд, 1990.
7. Перић Д., прот. Законодавство Српске православне цркве од стварања Југославије до новијег времена – прилог проучавању односа цркве и државе. Торонто, 1995.
8. Перић Д., прот. Црквено Право. Београд: Правни факултет Универзитета, Центар за публикације: Досије, 1999.
9. Православие.ru/ Поместные Церкви/ Сербская Православная Церковь намерена пересмотреть свой Устав. [Електронни ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40455.htm>
10. Проблематика савременог црквеног законодавства. [Електронни ресурс]. Режим доступа: [http://www.bfspc.bg.ac.rs/blog/dogadjaji/2003/Savremeno\\_crkveno\\_zakonodavstvo.pdf](http://www.bfspc.bg.ac.rs/blog/dogadjaji/2003/Savremeno_crkveno_zakonodavstvo.pdf)
11. Пузовић П. Рад Светог архијерејског сабора 1947. године, Богословље 1, 2011.
12. Радић Р. Живот у временима: патријарх Гаврило (Дожих) 1881–1950. Друго проширено и допуњено издање, ПБФ, Београд, 2011.
13. Радић Р. Избор патријарха Српске православне цркве у XX веку. Београд: Институт за новију историју: Југославија – држава, друштво, политика (број 147043), 2009.
14. Саопштење за јавност Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве, [Електронни ресурс]. Режим доступа: [http://www.spc.rs/sr/saopshenje\\_za\\_javnost\\_svetog\\_arhijerejskog\\_sabora\\_srpske](http://www.spc.rs/sr/saopshenje_za_javnost_svetog_arhijerejskog_sabora_srpske).
15. Слијепчевић Ћ. Историја Српске православне цркве. Књига III, за време другог светског рата и после њега. Београд, 2002.
16. Спроведена наредба, Гласник – Службени лист Српске Православне Цркве, бр.4, Сремски Карловци, 15. (28.) фебруар 1932.
17. Устав Српске православне цркве, II издање Светог архијерејског синода, Београд, 1957.
18. Устав Српске Православне Цркве, Гласник бр. 7–8, Београд, 1 август (19 јул) 1947.
19. Устав Српске Православне Цркве, од 16. новембра 1931, Службене новине Краљевине Југославије бр. 275, Београд, 24. новембар 1931.
20. Устав Федеративне Народне Републике Југославије, Службени лист Федеративне Народне Републике Југославије, бр. 10, Београд, 1. фебруар 1946.

Г. В. Агонов

## К ВОПРОСУ О ДУХОВНОМ РОДСТВЕ КАК ПРЕПЯТСТВИЮ К БРАКУ

Брак как богоустановленный институт занимает важное место в жизни Церкви. По словам Самого Бога, брак соединяет мужчину и женщину так, что они уже не представляют собой двух разных людей, но являются новой единой плотью (Быт 2:24). Церковь всегда свидетельствовала о святости брака и осуждала мнения, отрицающие его значение.

Отношение к браку в Церкви не могло не стать предметом канонической составляющей ее жизни, так как по слову преподобного Иустина Поповича, «...святые каноны — это святые догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина, они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов — солнечно-лучных небесных истин, присутствующих в земном мире благодаря Богочеловеческому телу Христовой Церкви»<sup>1</sup>. Признавая такое высокое положение брака, Церковь также призвана и охранять это Таинство. Свое отношение к браку Церковь выражает не только в признании святости брака, но и в выявлении препятствий к заключению брака. Такая строгость вызвана рядом неурядиц, имевших место в истории Церкви, а также искренним желанием оградить своих членов от возможных негативных последствий, связанных с профанацией Таинства Брака.

Одним из препятствий к заключению брака является так называемое духовное родство, которое возникает между восприемником и крещаемым во время Таинства Крещения. Отношению к данному виду родства менялось на протяжении всей истории Церкви и даже в настоящее время имеются различия в понимании духовного родства в практике Русской Православной Церкви и других Поместных Церквей, что и будет рассмотрено в данном докладе.

Духовное родство возникает при совершении Таинства Крещения. Исходя из этого, неизбежно возникает вопрос об институте восприемничества, функциях и обязанностях восприемников и связи с людьми, вступающими в Церковь. Под восприемниками понимаются крестные родители, «лица, которые при крещении взрослых становятся свидетелями и поручителями за серьезность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больных, лишенных дара речи, дают за них крещальные обеты и произносят Символ веры»<sup>2</sup>. Протопресвитер Николай Афанасьев, исследуя возникновение института восприемничества, говорит о том, что «...восприемник способствовал духовному рождению новокрещенного»<sup>3</sup>. Также он ссылается на апостола Павла, который писал в своем послании к Галатам: «дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос» (Гал 4:19).

Продолжая свою мысль, отец Николай говорит о том, что изначально для крещения детей не было необходимости в наличии восприемников. Детей приводили к епископу и после крещения их воспитанием занимались сами родители. Изначально

Георгий Владимирович Агонов — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> Цит. по: Цыпин В., *прот.* Курс церковного права. Клин, 2002. С. 41.

<sup>2</sup> Цыпин В., *прот.* Восприемники // Православная Энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/155356.html> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>3</sup> Афанасьев Н., *протопресв.* Вступление в Церковь // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0_8) (дата обращения: 15.03.2019).

функции восприемника сводились к тому, что он приводил потенциального христианина в общину и свидетельствовал о его желании вступить в Церковь. То есть восприемник становился поручителем за желающего принять крещение. Изначально Церковь не требовала наличия именно двух восприемников (об этом можно судить из сочинения «О церковной иерархии», где говорится лишь об одном восприемнике<sup>4</sup>), так как с точки зрения практики крещения взрослого человека в этом не было нужды. Главным условием для восприемника был один и тот же пол с крещаемым (можно сказать, что это условие вытекало из естественного чувства стыдливости<sup>5</sup>).

Также нельзя оставить без внимания вопрос о педобаптизме, то есть крещении детей. Библейские свидетельства крещения целых домов (Деян 10; 16:15; 16:33, 18:8; 1Кор 1:16) не дают как основания полноценно утверждать о крещении детей, так и основания полноценно отрицать это. Однако, протопресвитер Николай Афанасьев, ссылаясь на церковных писателей послеапостольского периода, таких как Ориген, Тертуллиан, священномученик Ириной Лионский, сообщает, что крещение младенцев было распространенной практикой (споры возникали лишь относительно конкретного возраста, в котором следовало бы допускать детей ко крещению)<sup>6</sup>. Если при вступлении в Церковь взрослых людей была необходимость практики оглашения, то как бы ее было возможно осуществлять при крещении детей? Таким образом, кроме практических функций принятия младенцев из купели восприемником, на него ложилась задача духовно-нравственного воспитания ребенка в духе и традиции Церкви. Практика же возникновения двух восприемников не была одобряема Церковью на заре своего появления. Если говорить о крещении взрослых, то, конечно же, необходимость восприемника одного пола обусловлена чувством нравственности, но касательно крещения детей такого быть не должно. Отсюда возникла практика отсутствия строгого требования обоего пола между восприемником и крещаемым. Однако со временем в практику крещения вошел обычай наличия восприемников обоего пола и хотя поначалу отношение к нему было негативным, со временем он все же утвердился окончательно.

Отсюда и появляется учение о духовном родстве, которое «...связывает при крещении восприемников их крестниками, родителями крестников, а также в соответствии с византийским правом детей и более отдаленных потомков крестников и восприемников, крестников и крестниц одного восприемника и их потомков между собой»<sup>7</sup>.

Впервые духовное родство как препятствие к браку было отмечено императором Юстинианом, который «...запретил брак между восприемником и воспринятой»<sup>8</sup>. Развивая мысль императора, отцы Трулльского Собора в своем 53 правиле запрещают восприемникам вступать в брак с вдовствующими матерями воспринятых и прилагают к таковым епитимью для блудников<sup>9</sup>. Также в этом правиле говорится о том, что духовное родство выше плотского. Вследствие этого к нему применяются те же правила касательно препятствий вступления в брак, что и к кровному родству, то есть запрет на брак вплоть до седьмой степени родства. Об этом же говорит

---

<sup>4</sup> Дионисий Ареопагит, *сщмч.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 583, 591.

<sup>5</sup> См.: Цыпин В., *прот.* Восприемники // Православная Энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/155356.html> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>6</sup> См.: Афанасьев Н., *протопресв.* Вступление в Церковь // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: [https://azбука.ru/otechnik/Nikolaj\\_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0\\_8](https://azбука.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0_8) (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>7</sup> Цыпин В., *прот.* Духовное родство // Православная Энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/180661.html> (дата обращения: 15.03.2018).

<sup>8</sup> Цыпин В., *прот.* Брак // Православная Энциклопедия / URL: [http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part\\_9](http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part_9) (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>9</sup> См.: Шестой Вселенский Собор — Константинопольский // Канон. Свод законов православной церкви / URL: <http://www.agioskanon.ru/vsobor/006.htm#53> (дата обращения: 15.03.2019).

и священноисповедник Никодим (Милаш): «...в духовном родстве степени считаются только в прямой нисходящей линии, т. е. от восприемника к его прямым потомкам; в восходящей линии стоит только мать восприятого, с которою восприемник и его нисходящие родственники не могут вступить в брак. Счисление степеней одинаково со счислением их в кровном родстве, а духовное рождение считается так же, как и телесное, следовательно, сколько рождений между данными лицами, столько и степеней»<sup>10</sup>. В настоящее время «...определением Константинопольского Синода, имевшем место при Патриархе Николае III Грамматике (1084–1111), наличие духовного родства до 7-й степени включительно, подобно кровному родству, признано препятствием к браку. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и восприятого, а по восходящей линии лишь в 1-й степени — мать крестника и восприемник или отец крестницы и восприемница»<sup>11</sup>. Из этого видно, что византийское право весьма строго относится к духовному родству и данный подход до сих пор имеет место во многих Поместных Церквях.

Однако другой подход к духовному родству как к препятствию к заключению брака действует в Русской Православной Церкви. Так «...в указе Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 19 января 1810 года отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и восприятым и между восприемником и восприятым. Синод находит препятствие к браку лишь в отношениях между восприемницей и отцом ее крестницы, а также между восприемником и матерью крестника»<sup>12</sup>. В силу того, что данное постановление не было отменено, то оно остается актуальным и в наши дни. Таким образом, отрицается практика Константинопольской Церкви и появляется свое, уникальное разрешение вопроса о духовном родстве как препятствии к заключению брака. Ober-секретарь Святейшего Синода Сергей Григоровский писал, что в силу указа Святейшего Синода от 31 декабря 1837 года «...официально было объявлено несуществующим родство между восприемником и восприемницею»<sup>13</sup>. Возвращаясь к практике Константинопольской Церкви, можно сделать вывод, что разница между их подходом и подходом Русской Церкви основывается на различии акцентов в понимании 53 правила Трулльского Собора. Константинопольская практика акцентирует внимание на словах, что духовное родство выше родства кровного. Русская же практика сделала акцент именно на запрете вступления в брак между восприемником и вдовствующей матерью восприятого.

Известный русский канонист Алексей Степанович Павлов предлагал все же пересмотреть практику Русской Церкви касательно вопроса о духовном родстве между крестными родителями и восприятым от купели крещения. Рассматривая 53 правило Трулльского Собора и решения Святейшего Синода, он выражает сомнение касательно отсутствия родства между восприемницей и восприятым, как и в обратном случае: между восприемником и восприятой. Также Павлов говорит об отсутствии духовного родства между крестными родителями и считает, что супружеская пара вполне может стать крестными родителями для крещаемого ребенка и это не повлечет за собой никаких прещений. Помимо этого он представляет и неоспоримые запреты на брак в силу духовного родства, а именно<sup>14</sup>:

1. Между восприемником и дочерью восприятого или восприятой.
2. Между детьми восприемника и восприятыми.
3. Между крестниками и крестницами одного и того же лица как духовными братьями и сестрами.

<sup>10</sup> Никодим (Милаш), *сцисп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 618.

<sup>11</sup> Цыпин В., *прот.* Брак // Православная Энциклопедия / URL: [http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part\\_9](http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part_9) (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Григоровский С. П. Препятствия к Венчанию и к восприемничеству при Крещении. М., 2008. С. 10.

<sup>14</sup> См.: Павлов А. С. Курс церковного права. М., 1902. С. 349–353.

Таким образом, профессор Павлов выступает с критикой, как русской, так и константинопольской традиции, считая запрет в последней вплоть до 7-й степени духовного родства необоснованно ригористичным<sup>15</sup>.

Также свое недоумение касательно русской практики выражал и профессор Николай Семенович Суворов. Размышляя над возможностью вступления в брак восприемника и воспринятой (равно как и восприемницы и воспринятого), он пишет: «...наша нынешняя практика устранила не только запрещения, установившиеся после трулльского собора, но и юстиниановское запрещение, которое собственно и было исходным пунктом в истории духовного родства, — мало того, отступила даже и от 53 правила Трулльского Собора, которое вообще запрещает брак восприемников с вдовствующими матерями воспринятых, не содержа в себе ни малейшего намека на то, что тут речь идет только о восприемниках мужского пола»<sup>16</sup>. Продолжая свои размышления, профессор Суворов поднимает вопрос элементарной нравственности относительно такой практики, ссылаясь на толкование 53 правила Трулльского Собора Вальсамона и покаянные номоканоны, по мысли которых, брак восприемника с крестницей есть более тяжкий грех, чем кровосмешение. В заключение он пишет: «Было бы последовательнее совсем упразднить духовное родство, чем оставлять родство и препятствие к браку там, где не только никаких серьезных поводов к возмущению нравственного чувства и здравого смысла не представляется, но напротив представлялось бы вполне естественным и целесообразным чтобы овдовевшая родная мать и крестный отец соединились браком для воспитания мальчика»<sup>17</sup>.

В то же время другой известный русский канонист Илья Степанович Бердников выражал недовольство по поводу мнения профессора Павлова о духовном родстве. Бердников, в первую очередь, критикует взгляд Павлова на возникновение института восприемничества, которое последний видел как аналогию с гражданским усыновлением. Бердников же считает, что единственным общим моментом у этих двух институтов, усыновления и восприемничества, является лишь возникновение препятствия к заключению брака, но не более. Также важно его замечание касательно мнения профессора Павлова о статусе крестных родителей: «...рождение духовных чад совершается самой Церковью, а не восприемниками, хотя бы их было и пара, — что восприемники называются духовными отцами воспринятых детей не потому, что их родили, а потому, что приняли на себя обязанности воспитателей и руководителей в деле веры и благочестия христианского, значит, называются отцами и матерями не в собственном, а в переносном смысле»<sup>18</sup>. Далее профессор Бердников приводит аргументацию в пользу понимания женщины при крещении не более как той, кто лишь приносит младенца, а истинным восприемником же остается только мужчина. Таким образом, женщина не становится восприемницей в строгом смысле этого слова. Подводя итог касательно запретов вступления в брак, профессор Бердников приводит следующую информацию: «...на востоке теперь требуется один восприемник при крещении; один же и употребляется, кроме редких, исключительных случаев. Употребление пары восприемников хотя и встречается в некоторых случаях и местах...не имеет значения института, санкционированного церковной властью, а терпится, как народный обычай, трудно искоренимый»<sup>19</sup>. Также он говорит и о русской практике, которая не признает духовного родства между восприемником и восприемницей: «Действующая практика, разрешая браки

<sup>15</sup> См.: Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. С. 162–183.

<sup>16</sup> Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1908. С. 244.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Бердников И. С. О восприемничестве при Крещении и о духовном родстве, как препятствии к браку. Казань, 1892. С. 19.

<sup>19</sup> Бердников И. С. О восприемничестве при Крещении и о духовном родстве, как препятствии к браку. С. 42.

между восприемником и восприемницей одного и того же крещаемого младенца, естественного идет вместе с тем и против самого обычая двувосприемничества. Разрешение подобного брака мотивируется именно тем, что по правилу Требника нужен только один восприемник, а присутствие другого составляет излишество, допускаемое обычаем. Если же признать и другого восприемника в равном значении с первым, то конечно не представлялось бы возможным разрешение и брака между ними»<sup>20</sup>.

Еще одно мнение, заслуживающее внимания, находится в «Настольной книге священнослужителя». Так, в 17 разделе изложено определение духовного родства как препятствия к браку: «Поскольку, согласно канонам, при Крещении требуется один восприемник того же пола, что и крещаемый, второй восприемник является данью традиции и, следовательно, нет канонических препятствий для заключения церковного брака между восприемниками одного младенца. Строго говоря, по той же причине между крестным отцом и его крестницей и между крестной матерью и ее крестником также не существует духовного родства. Однако благочестивый обычай запрещает такие браки, поэтому во избежание соблазна в таком случае следует испросить специальных указаний от правящего архиерея»<sup>21</sup>.

## Заключение

1. Наличие двух восприемников не имеет под собой канонического основания и существует как обычай, который, однако не находил одобрения со стороны церковной иерархии как в Константинопольской, так и в Русской Церквях (однако же в последней этот обычай стал повсеместным и уже не вызывает порицания).
2. При крещении восприемником является только лишь один человек (однако же, противоположного мнения придерживался А. С. Павлов). При крещении младенцев не имеет важного значения пол восприемника, тогда как при крещении взрослого, он должен одного пола с крещаемым. Отсюда следует вывод об отсутствии между крестными родителями духовного родства.
3. Практика Константинопольской Церкви запрещает вступление в брак лицам, находящимся в духовном родстве вплоть до 7-й степени. Степени являются нисходящими (кроме родителей воспринятого). Практика же Русской Церкви свидетельствует о запрете вступления в брак восприемнику и родителю воспринятого (хотя и вступление в брак между восприемником мужского пола и крестницы признается нежелательным, в то время как в Константинопольской практике это считается даже хуже кровосмешения).

Исходя из этого, все же остается непонятным такой либеральный, по сравнению с практикой Церкви прошлых веков, подход к духовному родству в Русской Православной Церкви. Думается, что имеющееся в современности отношение к духовному родству может вызвать ряд вопросов и недоумений со стороны членов Церкви: например, если вопрос о вступлении в брак между крестными родителями вполне ясен, то как быть с возможностью брака между восприемником и крестницей или же каково должно быть отношение между детьми восприемника и воспринятого? Данные вопросы требуют более детального изучения, так как мнения авторитетных канонистов касательно духовного родства различаются, а практика прошлых веков и современной Константинопольской Церкви отличается от практики Церкви Русской.

---

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Настольная книга священнослужителя // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/17\\_6\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/17_6_4) (дата обращения: 25.04.2018).

## 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. *Афанасьев Н., протпресв.* Вступление в Церковь // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Afanasev/vstuplenie-v-tserkov/#0_8) (дата обращения: 15.03.2019).
3. *Бердников И. С.* О восприемничестве при Крещении и о духовном родстве, как препятствии к браку. Казань, 1892. 67 с.
4. *Григорьевский С. П.* Препятствия к Венчанию и к восприемничеству при Крещении. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 56 с.
5. *Дионисий Ареопагит, сщмч.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; изд-во Олега Абышко, 2002. 854 с.
6. Настольная книга священнослужителя // Православная энциклопедия «Азбука веры» / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/17\\_6\\_4](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/nastolnaja-kniga-svjashennosluzhitelja/17_6_4) (дата обращения: 25.04.2018).
7. *Никодим (Милаш), сщисп.* Православное церковное право. СПб., 1897. 726 с.
8. *Павлов А. С.* 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. 460 с.
9. *Павлов А. С.* Курс церковного права. М., 1902. 548 с.
10. *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 1908. 348 с.
11. *Цыпин В., прот.* Брак // Православная Энциклопедия / URL: [http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part\\_9](http://www.pravenc.ru/text/153321.html#part_9) (дата обращения: 15.03.2019).
12. *Цыпин В., прот.* Восприемники // Православная Энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/155356.html> (дата обращения: 15.03.2019).
13. *Цыпин В., прот.* Духовное родство // Православная Энциклопедия / URL: <http://www.pravenc.ru/text/180661.html> (дата обращения: 15.03.2019).
14. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права. Клин: Изд-во Фонда «Христианская жизнь», 2002. 703 с.
15. Шестой Вселенский Собор — Константинопольский // Канон. Свод законов православной церкви / URL: <http://www.agioskanon.ru/vsobor/006.htm#53> (дата обращения: 15.03.2019).

Д. В. Спицын

## СЮЖЕТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ИСААКА: ВОЗМОЖНЫЕ ИСТОКИ ЕГО ЭКЗЕГЕЗЫ В ВЕЛИКОМ ПОКАЯННОМ КАНОНЕ

Великий покаянный канон — гимнографическое произведение, принадлежащее перу святителя Андрея, архиепископа Критского († 740). Сочинение, в котором развертывается картина пламенного диалога грешной души со своим Создателем, как и всякое произведение, несомненно, испытало на себе влияние предшествующей святоотеческой литературы. Его изучение позволит понять, с творениями каких святых авторов и идеями каких традиций святой Андрей был знаком. Поскольку песнопений в Великом каноне больше 250 и всех их сразу рассмотреть не представляется возможным, можно остановиться, к примеру, на песнопении о жертвоприношении Исаака. Но прежде всего необходимо вспомнить само библейское событие.

Однажды Господь повелел Аврааму на одной из гор в земле Мориа принести в жертву (ἀνένευκον εἰς ὄλοκάρλωσιν<sup>1</sup> — Быт. 22:2) своего сына Исаака (см. стихи 1–2). Авраам вместе с ним три дня идет до указанного места: сын несет на себе дрова, а патриарх держит в руках нож и огонь (очевидно, какой-то факел) (см. стихи 3,6). Исаак интересуется, где овен для жертвоприношения, если все необходимое у них уже есть (см. стих 7b). На это Авраам отвечает тем, что Всевышний Сам усмотрит его (см. стих 8a). Придя на место, Авраам подготовил и жертвенник, и жертву для соответствующего акта приношения Богу (см. стих 9), но в самый последний момент, когда патриарх уже занес нож над сыном, Ангел Господень повелел ему остановиться, ибо Бог убедился в его верности (см. стихи 10–12). Вместо сына Авраам принес в жертву стоящего неподалеку овна, запутавшегося рогами в кустах (см. стих 13). Данное событие из жизни патриархов встречается в 18-м тропаре 3-й песни последования утрени четверга 5-й седмицы Великого поста.

Песнопение обращено к несчастной душе (τάλαινα ψυχή<sup>2</sup>) молящегося человека. Ей напоминает, что она знает новую жертву Исаака, о чем говорят слова: «γνοῦσα», причастие аориста активного залога женского рода единственного числа звательного падежа от глагола «γινώσκω» «знать», и «καὶνὴν» (определение существительного «θύσιον» «жертва»), прилагательное женского рода единственного числа винительного падежа от слова «καὶνῆ», означающего не только «новый» (как переведено в славянском тексте канона — «новую жертву<sup>3</sup>»), но и «странный, удивительный»<sup>4</sup>. Скорее всего, последние значения больше всего подходят для перевода греческого текста: Исаак был не новой жертвой, а необычной, ведь ни до, ни после этого события, Бог не требовал человеческих жертвоприношений ни вообще, ни для проверки добродетели Своего благочестивого последователя! Уже само происшествие выделяется на фоне Священной Истории своей удивительностью.

Далее указывается, что эта жертва была таинственно (μυστικῶς) принесена в жертву (ὄλοκαρλόμεινον) Богу. Видимо, святой Андрей считает, что хотя физически Исаак

Дмитрий Владимирович Спицын — СПбДА, аспирантура, 2 курс.

<sup>1</sup> Греческий текст Священного Писания приводится по: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. I. Genesis. Göttingen, 1974.

<sup>2</sup> Греческий текст указывается по: Magnus Canon in commentario Acacii Sabaitae // Giannouli A. Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Wien, 2007. S. 179–224.

<sup>3</sup> Службы Великого поста. М., 2010.

<sup>4</sup> См.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2-х т. Т. 1. М., 1958. С. 857.



остался в живых и был заменен на овна, в духовном смысле его покорность отцу и послушание Богу Авраама Господь счел жертвой (ср. Пс. 50:19а «Жертва Богу — дух сокрушенный»).

В заключении песнопения содержится призыв к молящемуся человеку подражать решению (τὴν προσίρεσιν — сознательный выбор<sup>5</sup>) Исаака. Вероятно, имеются в виду смирение и покорливость Исаака отцу и Богу во время пути к горе и самого жертвоприношения.

Таким образом, в данном тропаре с нравственной позиции осмысливается событие жертвоприношения Исаака: акцентируется внимание на его самоотверженности, а кротость и послушание ставятся в пример христианину. Отсюда можно предположить, что событие жертвоприношения для святого Андрея означает трудности и искушения, встречающиеся на пути христиан, учиться претерпевать которые они призваны, взирая на пример сына Авраама.

Интересно, что в русских комментариях Великого канона этот акцент песнопения по какой-то причине рассматривается наряду с типологическим толкованием жертвы Исаака: епископ Костромской Виссарион (Нечаев) подробно сравнивает Исаака с Христом, после чего добавляет рассуждения о подражании смирению Исаака в перенесении скорбей и самоотвержению в борьбе со страстями и искушениями<sup>6</sup>; игумен Филипп (Симонов) приводит размышления о жертве Исаака как искушении в добре Авраама, принадлежащие святителю Филарету Московскому, при этом он не забывает упомянуть о послушании Исаака, связывая их со словами апостола Павла «Представьте тела ваши в жертву ... Богу» (Рим. 12:1), послушание Исаака, по мысли игумена Филиппа, научает христиан отдаваться в руки Господа<sup>7</sup>; одна из недавних работ по комментированию Великого канона — «Уроки покаяния в Великом покаянном каноне» священника Константина Веремеенко, также следует за своими предшественниками<sup>8</sup>. Такой небольшой обзор истолкований изучаемого тропаря показывает определенную тенденцию смешивать содержащийся в песнопении мысли с экзегетическими идеями церковной традиции, что неоправданно: в тропаре, как выше было показано, нет речи ни о типологическом толковании жертвы, ни о вере Авраама, ни о его искушении.

В церковной традиции этот эпизод практически всегда рассматривался через призму типологического толкования жертвы Исаака прообразом крестных страданий Спасителя, либо как призыв подражать вере и послушанию Богу Авраама<sup>9</sup>. Впервые призыв уподобиться послушанию и добровольной жертве Исаака встречается в межзаветной литературе.

В апокрифической 4-й Маккавейской книге, относительно датировки которой в науке нет единого мнения (спектр мнений: после 100–90 гг. до Р. Х. — нач.

<sup>5</sup> См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961. P. 1133.

<sup>6</sup> См.: *Виссарион (Нечаев), еп.* Уроки покаяния по библейским сказаниям. М., 1998. С. 109–112.

<sup>7</sup> См.: *Филипп (Симонов), игум.* Училище покаяния: Схолии на полях Великого канона. М., 2007. С. 250–254.

<sup>8</sup> См.: *Веремеенко К., свящ.* Уроки покаяния в Великом покаянном каноне. М., 2013. С. 62.

<sup>9</sup> Иудейское толкование см.: *Hayward R.* Targums and the Transmission of Scripture Into Judaism and Christianity. Leiden, Boston, 2010. (Studies in the transmission of scripture into Judaism and Christianity; 10). P. 72–87; *Tzvetkova-Glaser A.* Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt am Main, 2010. (Early Christianity in the Context of Antiquity; 7). S. 186–195; *Целезнев М. Г.* Исаак. Исаак в еврейской традиции // ПЭ. Т. 26. М., 2011. С. 671–672; *Schoenfeld D.* Isaac on Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria. New York, 2013. P. 88–123. Церковную экзегезу см.: *Brock S.* Genesis 22 in Syriac Tradition // *Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes a l'Occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire / eds. par P. Casseti, O. Keel et A. Schenker.* Göttingen, 1981. P. 1–30; Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12–50. Тверь, 2005. С. 126–139; *Tzvetkova-Glaser A.* Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. S. 195–202; *Петров А. Е.* Исаак. Исаак в экзегезе древней Церкви // ПЭ. Т. 26. М., 2011. С. 673; *Даниелу Ж.* Тайнство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке. М., 2013. (Б-ка сб-ка «Богословские труды»). С. 133–151.

II в. по Р. Х.)<sup>10</sup>, рассказывается о гонении Антиоха Епифана на иудеев во II в. до Р. Х. и мученичестве семи братьев Маккавеев и их матери Соломонии, а также их учителя Елеазара. При описании мучений последнего акцент делается на его *ὁ λογισμὸς* (мысль, решение, рассуждение), которым он победил бушующие волны страстей (*τοὺς ἐπιτανομένους τῶν παθῶν κλύδωνας*)<sup>11</sup>. Он пострадал за соблюдение Закона Моисея (*τὴν εὐνομίαν*)<sup>12</sup> и благочестие (*δι' εὐσέβειαν*)<sup>13</sup>. Старец духом рассудительности (*τῷ πνεύματι διὰ τοῦ λογισμοῦ*) и решимостью Исаака (*τῷ Ἰσακίῳ λογισμῷ*) победил многоглавое мучение (*τὴν πολυκέφαλον στρέβλαν*)<sup>14</sup>. Итак, он осознанно, не зная страха, пошел на страдание за веру отцов. Мужество Елеазара сравнивается с решимостью Исаака, послужившей для него примером для подражания в деле верности Закону Моисея.

Еврейский историк I в. по Р. Х. Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» пишет, что Исаак спокойно выслушал слова отца о том, что ему суждено быть принесенным в жертву Богу, Который некогда дал его Аврааму в ответ на его горячие молитвы<sup>15</sup>. Историк, комментируя поведение Исаака, отмечает, что при праведном отце иначе быть и не могло<sup>16</sup>. Далее Иосиф Флавий приводит слова Исаака о том, что его рождение было бы незаконным, если бы он полностью не повиновался отцу и Богу, представив свою жизнь в качестве жертвы Всевышнему<sup>17</sup>. Иными словами, здесь подчеркивается кротость и послушание Исаака отцу земному и Небесному.

Преподобный Антоний Великий в своем 18-м послании замечает, что невозможно духовно возрастая без повиновения своим духовным отцам, поскольку они сами духовно возросли и стали наставниками только благодаря послушанию своим учителям. Святой призывает подражать тем людям, кто был покорен своим отцам и слушался их, среди лиц в списке встречается и Исаак. Исаак, как и прочие люди из этого перечня, слушался отца, исполнял его волю, следовал его указаниям и поэтому стяжал Святого Духа и познал истину<sup>18</sup>.

В конце второго слова из четырех «О перемене имен» святитель Иоанн Златоуст призывает слушателей подражать кротости (*τὴν πραότητα*), благожелательности (*τὴν ἐπιείκειαν*) и всякой добродетели (*τὴν φιλοσοφίαν*) Исаака для того, чтобы по его молитвам и милостью Божьей христиане могли достичь «недра Авраама»<sup>19</sup>.

В слове «На слова, сказанные Господом: «В мире скорбни будете» (Ин. 16:33), и о том, что человеку должно быть совершенным», которое приписывается преподобному Ефрему Сирину, но относится к творчеству условного автора — т. н. «греческого Ефрема»<sup>20</sup>, который прямо подмечает добродетель Исаака — послушание (*τὸ ὑπήκοον*). Когда отец вел его на жертву (*πρὸς θυσίαν*), он с большим желанием шел

<sup>10</sup> См.: Брагинская Н. В. Маккавейские книги // ПЭ. Т. 42. М., 2016. С. 692–693.

<sup>11</sup> 4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus, 7.5 / ed. D. A. deSilva. Leiden, Boston, 2006. (Septuagint commentary series). P. 22.

<sup>12</sup> Ср.: Ibid. 7.9.

<sup>13</sup> Ibid. 7.16. P. 24.

<sup>14</sup> Ibid. 7.14.

<sup>15</sup> См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х т. Т. 1. Кн. 1. 13,3. М., 2002. (Классическая мысль). С. 62.

<sup>16</sup> См.: Там же. 4. С. 63.

<sup>17</sup> Ср.: Там же.

<sup>18</sup> См.: Наставления святого отца нашего Антония Великого о жизни во Христе ... 56 // Добротолюбие. В 5 т. Т. 1 / Пер. с греч. свт. Феофана Затворника. М., 2010. С. 45–46. Номер послания взят из: PG 40. Col. 1047B, а рассматриваемое место см.: Ibid. Col. 1050 B-D.

<sup>19</sup> Греческий текст приведен по: *Joannes Chrysostomus. De mutatione nominum. Ad eos qui reprehendebant eum ob prolixitatem eorum, quae dicta fuerant...* 4 // PG 51. Col. 132. Перевод *τὴν φιλοσοφίαν* добродетелью взят из: Иоанн Златоуст, свт. Беседа к роптавшим на продолжительность поучений и к тем, которые недовольны были краткостью их... 4 // Творения. В 12 т. Т. 3, кн. 1. СПб, 1897. С. 120.

<sup>20</sup> См.: *Clavis Patrum Graecorum. Vol. II. Ab Athanasio ad Chrysostomum.* Brepols, 1974. P. 427. № 4030.

на смерть (προθυμότερος ... πρὸς τὸν θάνατον), отчего он и стал прообразом (τύπος) Иисуса Христа. Далее он призывает слушателей стяжать его послушание и его рвение (τὴν προθυμίαν), а также слушаться отцов (τοῖς πατράσιν ὑπακούμεν)<sup>21</sup>, чтобы получить от Спасителя Христа награду за послушание<sup>22</sup>.

Сирийский поэт Иаков (451/2 – 521 гг.) в своей мемре «Об Аврааме и Исааке» отмечает: «Когда Исаак увидел, что агнца нет, он спросил, где он; как только он узнал, что он жертва, то не смутился»<sup>23</sup>. В другом месте он приводит слова Исаака, обращенные к отцу: «Исполни свою волю: если нож заточен против меня, я не отпряну; если ради меня зажжен огонь, я буду стоять на своем; если агнец должен идти связанным, вот мои руки, но если ты собираешься убить меня несвязанным, я не сопротивляюсь этому»<sup>24</sup>.

Как видно, тема послушания, кротости и смирения патриарха — иудейского происхождения, в церковной традиции укоренившаяся, как и следовало ожидать, в письменности авторов, так или иначе связанных с сирийским регионом, через который, по всей видимости, и произошла ее рецепция христианами. Присутствие данной идеи в Великом каноне можно объяснить знакомством святого Андрея Критского с одним из указанных источников, однако, установить, с каким конкретно, невозможно, ввиду отсутствия текстуальных и терминологических совпадений. Имеется только идейное сходство.

## Источники и литература

1. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том II: Книга Бытия 12–50 / Пер. с англ., греч., лат., сир., ред. тома Марк Шеридан. Ред. русского издания Ю. Н. Варзониин и С. С. Козин. Тверь: Герменевтика, 2005. 512 с.
2. *Веремеенко К., священник*. Уроки покаяния в Великом покаянном каноне. М., 2013. (Православие в жизни). 176 с.
3. *Виссарийон (Нечаев), еп.* Уроки покаяния по библейским сказаниям. М.: Фонд содействия книгопечатанию «Русская миссия», 1998. 543 с.
4. *Даниелу Ж.* Таинство будущего: Исследования о происхождении библейской типологии / Пер. с фр. В. Н. Генке. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с. (Б-ка сб-ка «Богословские труды»).
5. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. 1: А-Л. М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
6. Добротолюбие. В 5 т. Т. 1 / пер. с греч. свт. Феофана Затворника. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 608 с.
7. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2-х т. Т. 1. Кн. 1–12. М.: АСТ, Ладомир, 2002. 784 с. (Классическая мысль).
8. Православная энциклопедия. Т. XLII : «Львовский собор — Максим, блаженный, Московский». М., 2016. 752 с.
9. Православная энциклопедия. Т. XXVI: «Иосиф I Галисиот — Исаак Сирий». М., 2011. 752 с.
10. Службы Великого поста. М.: Даниловский благовестник, 2010. 256 с.
11. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 3. Кн. 1, 2. СПб., 1897. 962 с.

<sup>21</sup> *Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου*. Εἰς τὸν λόγον, ὃν εἶπεν ὁ Κύριος, ὅτι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ θλίψιν ἔξετε... // Ὁσίου Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου ἔργα. Т. 4 / К. Г. Θραντζολᾶς. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 360.

<sup>22</sup> Αὐτόθι. Σ. 361.

<sup>23</sup> Цит. по: Brock S. Genesis 22 in Syriac Tradition. P. 12.

<sup>24</sup> Цит. по: Ibid.

12. *Φιλίππ (Симонов), ιεζυμ. Училище покаяния: Схолии на полях Великого канона. Μ.: Παλομνικ, 2007. 864 σ.*
13. 4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus / ed. D. A. deSilva. Leiden, Boston: Brill, 2006. 303 p. (Septuagint commentary series).
14. *Brock S. Genesis 22 in Syriac Tradition // Mélanges Dominique Barthélemy. Études bibliques offertes a l'Occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire / eds. par P. Casseti, O. Keel et A. Schenker. Göttingen, 1981. P. 1–30.*
15. *Clavis Patrum Graecorum. Vol. II. Ab Athanasio ad Chrysostomum / M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1974. XXII, 688 p.*
16. *Giannouli A. Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. 427 s.*
17. *Hayward R. Targums and the Transmission of Scripture Into Judaism and Christianity. Leiden, Boston, 2010. (Studies in the transmission of scripture into Judaism and Christianity; 10). 432 p.*
18. *Joannes Chrysostomus. De mutatione nominum. Ad eos qui reprehendebant eum ob prolixitatem eorum, quae dicta fuerant... // PG 51. Col. 131 – 144.*
19. *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1568 p.*
20. *Schoenfeld D. Isaac on Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria. Fordham Series in Medieval Studies. New York: Fordham University Press, 2013. IX, 229 p.*
21. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum. Vol. I. Genesis. Göttingen, 1974. 508 s.*
22. *St. Antonius Abbas. Epistola XVIII // PG 40. Col. 1047 B – 1051 B.*
23. *Tzvetkova-Glaser A. Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen. Frankfurt am Main, 2010. (Early Christianity in the Context of Antiquity; 7). 467 s.*
24. *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Σε 4 τ. Τ. 4 / Κ. Γ. Θραντζολᾶς. Θεσσαλονίκη: Τὸ Περιβόλι τῆς Παναγίας, 1992. 414 σ.*

Священник Иоанн Никитин

## О ВОЗМОЖНОСТИ СОВЕРШЕНИЯ МОЛЕБНОГО ПЕНИЯ В СЕДМИЧНЫЕ ДНИ ВЕЛИКОГО ПОСТА

За каждой Божественной Литургией на проскомидии совершается поимённое поминовение живых и усопших. В течение всего года, за исключением праздничных дней, Устав также дважды в день предусматривает совершение заупокойной литии: по отпуске вечерни и по отпуске 1-го часа<sup>1</sup>. И при этом только на заупокойной литии поимённое поминовение совершается гласно, то есть во всеуслышание, тогда как на проскомидии чтение заздравных и заупокойных записок мирянам не слышно. Ввиду этого, в качестве исключения, гласное поминовение совершается на сугубой и на заупокойной ектениях по прочтении Евангелия. Каких либо других заздравных чинов, на которых поимённо можно было бы помянуть сродников и произнести на различную потребу особые прошения, Уставом не предусматривается, хотя потребность в этом ощущается. Поэтому по просьбе верующих священнослужители совершают различные молебные пения, на которых появляется возможность присокупить особые прошения и услышать дорогие уху имена сродников, нуждающихся в молитвенной поддержке. В виду того, что литургия в седмичные дни Великого поста не совершается, гласное поминовение живых в эти дни отсутствует, и сохраняется лишь гласное поминовение усопших дважды в день на заупокойной литии<sup>2</sup>. В этой связи именно в седмичный день Великого поста особо ощущается потребность в совершении молебного пения.

Но возникает вопрос: можно ли совершать молебное пение в будние дни Великого поста, когда строй богослужения отличается от обычного? Ведь молебен в основе имеет структуру утрени с пением «Бог Господь» и чтением Евангелия, а в седмичный день Великого поста утрени совершается с пением «Аллилуия». Не будет ли отправление такого молебного пения диссонировать с общим настроением Великого поста, когда службы имеют сугубо покаянное содержание? Ведь богослужение в седмичный день Великого поста исключает многие элементы, без которых совершение молебного пения будет затруднительно. Например: пение «Бог Господь» и тропарей; чтение Евангелия; произнесение сугубой ектении. Или молебен в седмичный день Великого поста нужно рассматривать как повышение статуса богослужения, по аналогии с полнелейными праздниками 24 февраля и 9 марта?

Типикон не содержит ответа на эти вопросы. Если для светлой седмицы, когда строй богослужения отличается от обычного, в Уставе имеется особое последование молебного пения<sup>3</sup>, то в период пения Постной Триоди Устав не предлагает такого последования. Только в субботу первой седмицы святой Четыредесятницы имеется так называемый молебный канон вмч. Феодору Тирону, который совершается накануне на Вечерне с Литургией Преждеосвященных Даров после заамвонной молитвы. Структура этого молебного пения схожа с обычным последованием, но она значительно сокращена: нет катавасий, прокимна, Евангелия и ектений<sup>4</sup>. Но в этот день такое последование не выбивается из общей канвы богослужений суточного круга, так как в этот день уже положено пение «Бог Господь». В Неделю Торжества

Священник Иоанн Михайлович Никитин — СПбДА, аспирантура, 3 курс.

<sup>1</sup> Типикон, сиесть Устав. М., 2011. Глава 9-я.

<sup>2</sup> Типикон глава 49-я, начало Святаго и Великаго поста, в понедельник первыя седмицы.

<sup>3</sup> Типикон, глава 50-я, подобает ведати, како поется молебен на Святую Пасху.

<sup>4</sup> Типикон, глава 49-я, в пяток вечера во светильничное, по обычном стихословии.

Православия после Божественной Литургии совершается особое последование<sup>5</sup>, не вошедшее в корпус современной Постной Триоди, но в этот день также положено пение «Бог Господь».

В различных руководствах по изучению Церковного Устава<sup>6</sup> вопрос о совершении молебного пения в седмичный день Великого поста никак не освещается. Поэтому в приходской богослужебной практике у священнослужителей возникает недоумение, совершать молебное пение в седмичный день святой Четырдесятницы или нет. Разрешение этого вопроса можно встретить различное. Некоторые совершают молебное пение как обычно, без каких либо изменений. Иные отказывают верующим в совершении молебна и предлагают перенести его на субботний или воскресный день. Можно встретить практику совершения молебна по структуре, схожей с заупокойной литией. В таком случае последование состоит из «начала обычного», тропарей, ектении, молитвы и отпуста. Монастырская практика совершения братских молебнов в период Великого поста также разнится. К примеру, в Свято-Троицкой Александро-Невской лавре молебны отменяются, а в Троице-Сергиевой лавре совершаются обычным чином. Из исторических литургических памятников, мы имеем свидетельства, что на Руси молебные пения могли совершаться несколько раз в неделю или даже ежедневно, но примера совершения молебного пения именно в седмичный день Великого поста мы также не находим<sup>7</sup>. Напротив, встречаются указания не совершать молебное пение при «Аллилуйном» богослужении в понедельник, среду и пятницу<sup>8</sup>.

Другое решение поставленного вопроса мы находим в заметках литургиста и исповедника XX в., святителя Афанасия, епископа Ковровского. Он является автором-составителем различных молебных пений<sup>9</sup>, многие из которых привязаны к конкретным календарным дням и поэтому содержат особенности, присущие именно тому или иному периоду богослужебного года. Поэтому мнение святителя в этом вопросе видится нам авторитетным.

До нас дошли описания архиерейских богослужений, которые святитель Афанасий совершал в Троицкой церкви г. Владимира в период с 1922 по 1926 гг., исключая время заключений и ссылки, эти заметки до сих пор не опубликованы и хранятся в архивных документах Владимиро-Суздальской епархии. Описание начинается с вечерни Недели сыропустной и заканчивается утреней Великой субботы. Автор скрупулёзно расписывает особенности почти всех служб, указывает время совершения тех или иных последований, цвет богослужебных риз, а так же обязанности священно- и церковно-служителей<sup>10</sup>.

На протяжении всего периода святой Четырдесятницы святитель Афанасий в Троицкой церкви совершал молебные пения местночтимым святым обычным чином. В Неделю Торжества Православия по отпусте вечерни совершался молебен с акафистом святому благоверному великому князю Александру Невскому. В седмичные дни молебные пения совершались в корпусе великого повечерия. По прочтении «Слава в вышних Богу» при пении стихиры храма архиерей в малом облачении

<sup>5</sup> Чиновник архиерейского священнослужения, книга 2. М., 1983. С 71–79.

<sup>6</sup> Иоанн (Маслов), архим. Практическое руководство для священно-церковнослужителей при совершении богослужений в двенадцатые праздники, дни Постной и Цветной Триоди. Киев, 2007.; Никольский К., прот. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907 (Репр.: М., 1995); Розанов В. Богослужебный Устав Православной Церкви. Опыт изыскательного изложения порядка богослужения Православной Церкви. М., 1902; Шиманский Г. И. Литургика. М., 2002.

<sup>7</sup> Голубцов А. П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908. С. 4, 12–15, 18, 21, 71; Лаврский устав нач. XVII в., РГБ. Ф. 304/1. 248. Л. 72 об. – 79 об.; Псалтирь XVI в., РНБ. Соф. 61. Л. 236 об.

<sup>8</sup> Например см. Лаврский устав нач. XVII в., РГБ. Ф. 304/1. 248. Л. 79 об.

<sup>9</sup> АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 11.

<sup>10</sup> АВЕ, ф. ЕА(С), оп. № 1.2. УП. № 85. д. 12. С. 1–6.

выходил к иконе. Диакон возглашал «Бог Господь» и пелся обычным порядком молебн с чтением канона и акафиста. По прочтении молитвы пелось величание, во время которого архиерей целовал икону и помазывался елеем от лампады. По окончании величания, отпуста молебна не было, но сразу читался канон Богородицы из Октоиха и вычитывались службы святых, память которых выпадала на период от Лазаревой субботы до Недели Антипасхи и на те дни периода Четыредесятницы и Пятидесятницы, когда минея оставляется<sup>11</sup>.

Вопреки общепринятому мнению о нежелательности чтений акафистов в период Великого поста, святитель Афанасий также совершал и их. Но необходимо отметить, что святитель не заменял акафистами уставных частей богослужения, а использовал их в качестве дополнения. Именно такой подход был рекомендован на Поместном соборе 1917–1918 гг. когда рассматривался вопрос об употреблении акафистов за богослужением<sup>12</sup>. В течение Великого поста святитель Афанасий совершал следующие молебные пения с акафистами в корпусе великого повечерия:

В понедельник: канон чудотворцам Владимирским, а акафисты кн. Георгию Владимировскому и мч. Авраамии Болгарскому попеременно.

Во вторник: акафисты Владимирской, Боголюбской, Всех скорбящих радости и Иверской иконам Божией Матери попеременно.

В среду: прп. Сергию Радонежскому и свт. Николаю попеременно.

В четверг: особый чин литии составленный свт. Афанасием, на котором попеременно пелись:

Акафист Пресвятой Троице во 2 и 5 седмицы.

Акафист Иисусу Сладчайшему в 3 седмицу.

Акафист Божественным Страстям в 4 и 6 седмицы<sup>13</sup>.

Совершаемый по четвергам чин литии, только с чтением других канонов, был приурочен песнописцем изначально для воскресных дней. В самом названии указывается, когда его необходимо совершать: «Чин литии, совершаемой после вечерни в воскресные дни святой Четыредесятницы и во иное время». Данное последование представляет из себя пение трёх антифонов, состоящих из псалмов 6-го, 101-го, 129-го. К каждому антифону припевается особый тропарь. После первого антифона, как на вечерне праздника Пятидесятницы, в корпусе малой ектении коленопреклонно читается молитва, адресованная ко Господу. После второго антифона коленопреклонно читается молитва, адресованная ко Пресвятой Богородице. После третьего антифона поётся 50-й псалом и далее обычный молебен с каноном<sup>14</sup>. Составленный святителем чин напоминает по своей структуре чин *πρεσβεῖα*, который встречается в Типиконе монастыря св. Спасителя в Мессине, отражающем южноиталийскую практику XII в., и отголоски которого можно найти в русских служебниках XIII–XIV вв., в которых священнические молитвы кафедральной панихис помещены после вечерни с заглавием «егда поют канон». Такое последование является комбинацией служб из кафедральной (песенное последование) и монастырской практик<sup>15</sup>. Впрочем, несмотря на схожую с этими древними чинами структуру, источник составленного святителем чина остается неизвестен.

За исключением этого чина литии, молебные пения совершались святителем Афанасием в течение Великого поста без каких либо великопостных особенностей. В воскресные дни молебен совершался после вечерни как самостоятельное последование, а в седмичные дни совершался в корпусе великого повечерия.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. / Публикация А. Г. Кравецкого // Богословские труды. Сб. 34, М., 1998. С. 306.

<sup>13</sup> АВЕ, ф. ЕА(С), оп. № 1.2. УП. № 85. д. 12. С. 1–6.

<sup>14</sup> Славь Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова) / Авт.-сост. Г. И. Катъшев. М., 2006. С. 291–339.

<sup>15</sup> Желтов М., свящ. Молебен // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 46. С. 482–483.

Богослужебная практика святителя Афанасия показывает, что совершение молебнов и даже акафистов в седмичные дни в период Великого поста возможно. Исключением является только первая и страстная седмицы. Это логично, так как на первой седмице по современному Уставу никогда не совершаются богослужения с «Бог Господь», а на Страстной седмице не только не совершаются службы святым, но и не поминаются святые дня и храма на отпусте.

Так как святитель Афанасий еще при жизни являлся авторитетным пастырем и совершителем богослужений, знатоком тонкостей устава и составителем различных чинов, в том числе и молебных пений, кажется, что его практика совершения молебнов Великим постом может послужить примером для современных пастырей в осуществлении приходского служения.

## Источники и литература

1. АВЕ, ф. ЕА(С). Оп. № 1.2. УП. № 85. Д. 12. — Архив Владимирской епархии. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Оп. № 1.2. УП. № 85. Д. 12.
2. АВЕ. Ф. ЕА(С). Оп. III/1. Д. 11. — Архив Владимирской епархии. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Оп. III/1. Д. 11.
3. Голубцов А. П. Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908.
4. Желтов М., свящ. Молебен // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 46. С. 482–483.
5. Иоанн (Маслов), архим. Практическое руководство для священно-церковнослужителей при совершении богослужений в двенадцатые праздники, дни Постной и Цветной Триоди. Киев: Общество любителей православной литературы; Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2007. 314 с.
6. Лаврский устав нач. XVII в., РГБ. Ф. 304/1. 248.
7. Никольский К., прот. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. (Репр.: М., 1995).
8. Псалтирь XVI в., РНБ. Соф. 61.
9. Розанов В. Богослужебный Устав Православной Церкви. Опыт изъяснительного изложения порядка богослужения Православной Церкви. М., 1902.
10. Священный Собор Православной Российской Церкви. Из материалов Отдела о богослужении, проповедничестве и храме. / Публикация А. Г. Кравецкого // Богословские труды. Сб. 34, М., 1998. С. 202–388.
11. Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова) / Авт.-сост. Г. И. Катъшев. М.: Сретенский монастырь, 2006. 496 с.
12. Типикон, смесь Устав. 2-е изд. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1200 с.
13. Чиновник архиерейского священнослужения. Кн. 2. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1983. 176 с.
14. Шиманский Г. И. Литургия. М., 2002.



Священник Михаил Проходцев

## ДЖОН МЕЙСОН НИЛ – ПЕРВЫЙ ПОПУЛЯРИЗАТОР ПРАВОСЛАВИЯ В АНГЛИИ

«Его святейшему Филарету, митрополиту Московскому и священно-архимандриту Свято-Троицко-Сергиевой Лавры, с глубоким уважением к Его служению и особе, и в благодарном памятовании о Его благословении на труды писателя, как одного из тех, которые ищут церковной, древле-преданной истины, к миру и чаемому соединению Святых Божиих Церквей, настоящие опыты посвящаются. Неделя Православия, 17 февраля, 1862 год»<sup>1</sup>. Так начинается труд английского священника, литургиста и гимнографа Джона Мейсона Нила (1818–1866) под названием «Эссе по литургиологии и церковной истории». Эта работа положила начало сравнительной литургики как науки<sup>2</sup>, а сам Нил стал первым английским ученым, который обратил внимание на богатейшее наследие Православной Церкви. Именно он открыл красоту и глубину православных богослужебных текстов англичанам и за ними всему Западному миру.

Джон Мейсон Нил, выпускник Кембриджа, был вдохновлен Оксфордским (Трактарианским) движением, которое восстало против обмирщения Церкви и явилось началом литургического возрождения в Англии. С одной стороны неравнодушные англиканские богословы пытались решить свои внутренние проблемы. Проблемы эти были созданы отменой ограничений, которые касались католиков и протестантов (1828–1829), и парламентской реформой (1832). Все три реформы вносили изменения в Конституцию. Первые две уравнивали католиков и протестантов в правах с англиканами, и таким образом Церковь Англии теряла свою исключительность, был риск того, что она растворится среди многочисленных протестантских сект (диссентеров)<sup>3</sup> того времени. Парламентская реформа 1832 года стала результатом растущего обмирщения английского общества. Дух секуляризма<sup>4</sup> пришел в консервативную Англию из Франции и заставил общественное сознание пересмотреть положения о «целесообразности государственной церкви и необходимости освящения религиозной жизни государства»<sup>5</sup>. С другой стороны по-прежнему заявлял о своих правах на духовное покровительство Англии Рим. Англиканской церкви было всё трудней сохранять своё исключительное положение в обществе. Поэтому представители Оксфордского

Михаил Сергеевич Проходцев – иерей, СПбДА, аспирантура, 1 курс.

<sup>1</sup> Neale J. M., *Rev. Essays on Liturgiology and Church History*. London, 1863, p. xi.

<sup>2</sup> Маркович К., *протоиак*. Сравнительная литургика в системе богословского образования // Доклад на XXV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 2.12. 2014 г. / URL: <http://spbda.ru/publications/sravnitelnayaliturgiika-v-sisteme-bogoslovskogo-obrazovaniya/> (дата обращения: 13.01.19).

<sup>3</sup> Диссентер (англ. англ. dissenters – от лат. dissentire – не соглашаюсь) – в Англии помимо сторонников католицизма было много тех, кто не согласен с Англиканской Церковью. Это были приверженцы протестантизма, которых отличали радикальные религиозные взгляды. Эти люди по политическим или иным взглядам отказывались становиться членами Церкви Англии, которая была связана с государством. Иное название – диссиденты.

<sup>4</sup> Протопресвитер Александр Шмеман определяет Секуляризм следующим образом – это в первую очередь идея, опыт жизни, видящий свой смысл и свою ценность в самой жизни, без отнесения к чему-либо, что может быть названо «потусторонним» (*Шмеман А., протопресв. Литургия смерти и современная культура*. М., 2013. С. 27).

<sup>5</sup> Соловьева Т. Оксфордское движение: Борьба за церковное возрождение в Англии // Альманах «Альфа и Омега». 2000. № 3(25). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/025/025-solov.htm> (Дата обращения: 12.03.19).

движения поставили вопрос о том, какая Церковь истинная и где критерии истинности христианской Церкви. В этих условиях часть представителей и последователей Трактариянского движения обратили свой взгляд на Восток и стали искать убежища и защиты там. Необходимо было доказать своим современникам, что Англиканская Церковь имеет своим основанием «неподвижную крепость Православия»<sup>6</sup>.

По словам Н. Д. Тальберга, в XIX веке «многие ученые-богословы, сознавая ненормальное положение своей церкви, устремились к изучению древних отцов и учителей Церкви и вообще всей христианской древности, чтобы там найти разрешение вопроса об истинно-церковном вероучении и устройстве»<sup>7</sup>. Некоторые из церковных ученых Англии, таким образом, пришли к выводу, что именно Православная Церковь осталась верной истинному христианскому учению. Отсюда начинается изучение Восточной Православной Церкви, её вероучения и богослужения<sup>8</sup>. Джон Мейсон Нил, наравне с англиканским архидиаконом Вильямом Палмером (1811 — 1879), стал первопроходцем на этой ниве. И если Палмера больше интересовало вероучение, то Нил сосредоточил всё своё внимание на истории Восточных Церквей, их богатой гимнографии и литургических текстах.

Любовь Джона Мейсона Нила к Православной Церкви была выражена в следующем панегирике: «В сиянии и великолепии Византийской славы, в бурях Восточного Средневековья, в запустении под гнётом турецкой тирании свидетельство Святой Православной Церкви остаётся неизменным. От Охотского моря до дворцов Венеции, от ледяных полей Соловецкого монастыря до жарких джунглей Малабара, охватывая огромное множество народов, связывая их золотой нитью единой веры, совершая сотни литургий, предлагая Жертву, устанавливая кафедры святителей в городах, назвавшись христианами сначала в Антиохии, а затем в Иерусалиме и по всей земле, простая в своей вере, сложная для незнакомых с ней, но легко уразумеваемая для своих сыновей, широко распространённых в её ветвях, одолеваемая врагами, но всё же всё та же, какой Она называет себя — Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь»<sup>9</sup>.

Английский литургист нашел доброго друга и верного соратника в лице выпускника Санкт-Петербургской Духовной Академии священника Евгения Попова<sup>10</sup>. Он был назначен настоятелем Посольской Церкви в Лондоне в 1840 году. Нил консультировался с образованным русским священником в работе над своим фундаментальным многотомным трудом под названием «История Святой Церкви Востока»<sup>11</sup>. Ученый, будучи смотрителем богодельни в Восточном Гринстед, часто бывал в Лондоне, где посещал православные богослужения. Переписка Нила с отцом Евгением говорит о живом интересе англичанина к литургии. В подтверждение этому можно привести одно из писем Попова к Нилу: «Буду рад видеть Вас в любой из дней! Воскресное богослужение начинается в 11 часов утра, хотя часы мы начинаем читать раньше. Будет совершаться литургия святителя Василия Великого, как это принято делать во все воскресные дни Великого поста. Она отличается от литургии святителя Иоанна Златоуста главным образом в пении. Это пение старинное и беспримесное. В понедельник, вторник и среду Страстной седмицы будет совершаться литургия Преждеосвященных Даров (в Церкви Англии у Вас к этому времени будет Светлая седмица)»<sup>12</sup>.

Через отца Евгения книги Джона Мейсона Нила попадали в Россию. Ими была обогащена библиотека Санкт-Петербургской Духовной Академии. С ними имели возможность ознакомиться и первые лица Российского государства, а так же митрополит

<sup>6</sup> Towle E. A. *John Mason Neale D. D. A Memoir*. London, 1906, p. 46.

<sup>7</sup> Тальберг Н. Д. История Церкви. Ч. 2. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Istorija\\_Tserkvi/istorija-tserkvi-talberg/2\\_90](https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-tserkvi-talberg/2_90) (Дата обращения: 15.03.19).

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Neale J. M., Rev. *A History of the Holy Eastern Church: General introduction*. London, 1850, p. 3.

<sup>10</sup> Попов, Евгений Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1890–1907.

<sup>11</sup> Neale J. M., Rev. *A History Of Holy Eastern Church*. 5 v. London, 1847–1874.

<sup>12</sup> Towle E. A. *John Mason Neale D. D. A Memoir*, p. 175.

Московский Филарет (Дроздов), которому Нил посвятил один из своих трудов<sup>13</sup>. «История Святой Церкви Востока» — труд, который по достоинству оценили не только отец Евгений Попов и святитель Филарет. Эта фундаментальная работа так же снискала одобрение и Российского императора Николая I. В одном из писем Попов пишет Нилу следующее: «Мой дорогой друг! Его Превосходительство Посол Российской Империи в Великобритании барон де Бруннов любезно поручил мне передать Вам, что Его Величество Российский Император признаёт ценность Вашей трудной и полезной работы “История Святой Церкви Востока”, а так же высылает Ваш денежное поощрение в размере 100 фунтов стерлингов для продолжения трудов»<sup>14</sup>.

Помимо «Истории Святой Церкви Востока» Джону Мейсону Нилу принадлежит множество переводов лучших образцов церковной гимнографии с греческого и латинского языков. Если переводы с латинского осуществлялись английскими литургистами и до Нила, то в переводах греческих литургических текстов и песнопений он был первым. Одним из выдающихся трудов Джона Мейсона Нила стал сборник под названием «Гимны Восточной Православной Церкви» (1862)<sup>15</sup>. В собрание вошли ярчайшие примеры византийской гимнографии, созданные в течение первого тысячелетия христианства. «Гимны» — это собрание стихир, тропарей и канонов Православной Церкви с краткими комментариями. Через этот труд Нил познакомил своих соотечественников с лучшими образцами православной гимнографии авторства святителя Анатолия Константинопольского, преподобных Андрея Критского и Космы Маюмского, святого Романа Сладкопевца, святителя Тарасия и святителя Германа Константинопольских, преподобного Иоанна Дамаскина и др.

Во введении Нил рассказывает основных принципах византийской церковной гимнографии и о разнообразии и широте форм, ей присущих. Он последовательно объясняет читателю, что такое тропарь, кондак, стихира, кафизма, канон, катавасия. Также Нил даёт краткую характеристику основным книгам, которые используются за богослужением в Православной Церкви. Основная часть сборника посвящена выдающимся византийским гимнографам и их творчеству. Она открывается периодизацией развития церковной гимнографии в первое тысячелетие христианства. О каждом авторе Нил приводит краткие биографические сведения, отмечает заслуги гимнотворцев перед Церковью и далее рассказывает о созданных ими произведениях.

В качестве примера можно привести главку о преподобном Андрее Критском, одном из самых плодовитых православных гимнографов. Нил перевел на английский язык Великий покаянный канон, стихиру Второй недели Великого поста, стихиру на Вербное воскресенье и Стихиру Великого Четверга авторства преподобного Андрея. Великий покаянный канон <sup>16</sup>Нил называет «Царём канонов». В краткой аннотации к переводу ученый сообщает о том, что канон читает в первую седмицу и в середине Великого Поста. Нил пишет, что это произведение особой красоты представляет собой сборник библейский примеров, обращающих душу к покаянию<sup>17</sup>.

После каждого гимна следует информация о том, подходит ли данное произведение для пения в Церкви Англии. Если подходит, приводятся ноты, краткие комментарии и имя композитора. В некоторых случаях Нил приводит иное название для определенного произведения, под которым оно уже известно англичанам. В отдельных случаях к гимнам приводятся краткие разъяснения. «Гимны Восточной Церкви» представляют собой своеобразную хрестоматию византийской гимнографии первого тысячелетия жизни Церкви.

Помимо византийской гимнографии Нил занимался переводом на английский язык чинопоследований восточных литургий. К этому ученого подтолкнула церковная

<sup>13</sup> Neale J. M., *Rev. Essays on Liturgiology and Church History*, p. xi.

<sup>14</sup> Towle E. A. *John Mason Neale D. D. A Memoir*, p. 175.

<sup>15</sup> *Hymns of The Eastern Church*. Translated with notes and introduction by the Rev. John Mason Neale, D. D. Fifth edition. London, 1862.

<sup>16</sup> Великий канон. Творение преподобного Андрея Критского. М., 2016. С. 200–204.

<sup>17</sup> Ср.: *Hymns of The Eastern Church*, p. 71–72.

общественность. В 1859 году Нил издаёт «Собрание древних литургий»<sup>18</sup> — греческие тексты Божественных литургий восточного обряда. Книга представляет собой собрание литургий святого Марка, святого Климента, апостола Иакова, святителя Иоанна Злаотоуста, святителя Василия Великого согласно тому, как они служатся в Александрийской, Иерусалимской и Константинопольской Православных Церквях. «Перевод древних литургий»<sup>19</sup> это издание фактически впервые познакомило христиан Англии с чинопоследованиями православных литургий. Но поскольку греческий язык знали далеко не все, Нил издал работу под названием «Перевод Древних литургий», куда вошли переведенные чинопоследования, ранее опубликованные в «Собрании». Переводы древних литургий стали для верующих англичан настоящим путеводителем в мир Православия. Православным является и её посыл, поскольку в расширенном введении Нил фактически провозглашает Евхаристию главным Таинством Церкви. «Переводы» вдохновили многих людей по всему миру на знакомство с православным богослужением, на изучение его многообразия. К примеру, редакторы и сотрудники журнала Санкт-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение» составили «Собрание Древних Литургий» на русском языке. При составлении данного фундаментального труда они руководствовались и работами Джона Мейсона Нила, о чём свидетельствует текст «Собрания» и библиография.

Труды Нила на благо просвещения своих соотечественников не прошли даром. В 1864 году Нил, совместно с отцом Евгением Поповым и греческим архимандритом Константином Стратулиасом, основал Англикано-восточно-православный союз<sup>20</sup>. Целью данной организации стал поиск путей к сближению Церкви Англии и Православной Церкви. Со временем союз вырос в Ассоциацию Англиканской и Восточно-Православной Церквей (англ. The Eastern Churches Association), которая существует и по сей день. А затем, в 1928 году, сторонники сближения Церквей Востока и Запада создали Содружество святого Албания и преподобного Сергия<sup>21</sup>, которое после Второй мировой войны пригласило в Лондон молодого иеромонаха Антония (Блума). Постепенно в храм начали приходить англичане и англоговорящие эмигранты. Это послужило поводом начать совершать богослужения не только на церковнославянском, но и на английском языках<sup>22</sup>. Вполне вероятно, что за богослужением в то время использовались переводы Божественной литургии, сделанные Джоном Мейсоном Нилом. После епископской хиротонии Антоний (Блум) стал главой новообразованной Сурожской епархии. При нём Православие на британской земле достигло небывалого расцвета.

Сегодня Сурожская епархия Русской Православной Церкви включает в себя несколько десятков приходов и объединяет тысячи православных христиан на Британских островах. Это заслуга многих потрудившихся на благо распространения Православия в Великобритании. Протоиереи Яков Смирнов, Евгений и Василий Поповы, Евгений Смирнов, митрополит Антоний Сурожский и другие — все эти люди сделали очень много. Но огромный труд проделал и Джон Мейсон Нил. Именно он сделал православие доступным и привлекательным для англичан. И именно он стал одним из тех, кто дал возможность православным христианам понять устремление «Высокой Церкви»<sup>23</sup> Англии к Православной Церкви.

---

<sup>18</sup> *The Liturgies of S. Mark, S. Clement, S. Chrysostom, and the Church of Malabar*. Translated with Introduction and Appendices by the Rev. J. M. Neale. London, 1859.

<sup>19</sup> *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil: Or, According to the Use of the Churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople and the Formula of the Apostolic Constitutions*. Translated with Introduction and Appendices by the Rev. J. M. Neale. London, 1875.

<sup>20</sup> Ср.: Маркович К., протодиак. Сравнительная литургия в системе богословского образования.

<sup>21</sup> Кырлежев А. И. Албания святого и преподобного Сергия Содружество // Православная Энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/64032.html> (дата обращения: 13.03.19).

<sup>22</sup> Сарни М. Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. М., 2012. С. 53–55.

<sup>23</sup> Стенцевич М. С. Высокая Церковь // Православная Энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/161081.html> (дата обращения: 13.03.19).

## Источники и литература

1. Великий канон. Творение преподобного Андрея Критского. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016.
2. Кырлежев А. И. Албания святого и преподобного Сергия Содружество // Православная Энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/64032.html> (дата обращения: 13.03.19).
3. Маркович К., протодиак. Сравнительная литургика в системе богословского образования // Доклад на XXV Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 2.12. 2014 г. URL: <http://spbda.ru/publications/sravnitel'naya-liturgika-v-sisteme-bogoslovskogo-obrazovaniya/> (дата обращения: 13.01.19).
4. Попов, Евгений Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. СПб., 1890—1907.
5. Сарни М. Русская церковь в Лондоне. От Петра Великого до наших дней. М.: Арета, 2012. 84 с.
6. Соловьева Т. Оксфордское движение: Борьба за церковное возрождение в Англии // Альманах «Альфа и Омега». 2000. № 3(25). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/025/025-solov.htm> (Дата обращения: 12.03.19).
7. Тальберг Н. Д. История Церкви. Ч. 2. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Istorija\\_Tserkvi/istorija-tserkvi-talberg/2\\_90](https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-tserkvi-talberg/2_90) (Дата обращения: 15.03.19).
8. *Hymns of The Eastern Church*. Translated with notes and introduction by the Rev. John Mason Neale, D. D. 5th edition. London: Spottiswoode & CO, 1862.
9. Neale J. M., Rev. *Essays on Liturgiology and Church History*. London: Saunders, Otley, 1863.
10. Neale J. M., Rev. *A History Of Holy Eastern Church*. 5 v. London: J. Masters, 1847–1874.
11. *The Liturgies of S. Mark, S. Clement, S. Chrysostom, and the Church of Malabar*. Translated with Introduction and Appendices by the Rev. J. M. Neale. London: J. T. Hayes, 1859.
12. *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil: Or, According to the Use of the Churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople and the Formula of the Apostolic Constitutions*. Translated with Introduction and Appendices by the Rev. J. M. Neale.: London: J. T. Hayes, 1875.
13. Towle E. A. *John Mason Neale D. D. A Memoir*. London: Longmans Green & CO, 1906.

Ю. Н. Антипина

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЕВХАРИСТИИ В ТРУДАХ ПРОТОПР. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

К настоящему времени наследие известного богослова и литургиста XX века протопресвитера Александра Шмемана опубликовано практически полностью. Проповедью евхаристического возрождения о. Александра была вдохновлена значительная часть христиан на Западе, а начиная с 1990-х годов, когда его труды стали публиковаться в России, труды о. Александра получили отклик и в Русской Православной Церкви. На практике вдохновение идеями о. Александра выразилось в стремлении «вернуться к истокам», в желании разобраться в истории и практике древнехристианского литургического служения, в т. ч. возродить служение древних литургий ап. Иакова, ап. Марка, выделить и восстановить наиболее значимые элементы чинопоследования, зачастую утраченные. Несмотря на эти практические достижения, создается впечатление, что остается еще значительный — богословский — пласт в его трудах, который требует своего осмысления и церковной рецепции.

Заслуга о. Александра в разработке проблематики евхаристии состоит в том, что, опираясь на богословие парижской школы, которое представлено в работах «Евхаристия» прот. Сергия Булгакова и «Трапеза Господня» протопр. Николая Афанасьева, а также в курс лекций «Евхаристия» архим. Киприана (Керна), протопр. Александр Шмеман создал собственное толкование евхаристии как «небесного восхождения Церкви», которое не встречается прежде как среди классических, так и современных литургических толкований. О. Александр предлагает увидеть в евхаристии «шествие или странствие»<sup>1</sup>, «переход... из “мира сего” в мир будущего века»<sup>2</sup>, цель которого — «восхождение народа Божьего, Церкви на небо, в то небесное святилище, куда вознесся Христос и нас совознес с Собою»<sup>3</sup>. Восхождение Церкви, по мнению о. Александра, начинается с момента собирания христиан в храме и заканчивается после причащения и отпуста «выходом в жизнь для свидетельства и исполнения своего призвания»<sup>4</sup>.

Образ евхаристии как мессианской трапезы о. Александр воспринял от своего учителя протопр. Николая Афанасьева, для которого мессианский характер евхаристии основывался на присутствии за ней сходящего с небес Христа<sup>5</sup>. В отличие от него, о. Александр утверждает восхождение церковного собрания на небо вслед за вознесшимся Христом. В докладе мы предлагаем рассмотреть это новое прочтение евхаристического служения через обсуждение несколько положений о. Александра, а именно: рассмотрение евхаристии как «многосоставное» таинство, актуализация вертикального измерения евхаристии, уникальная интерпретация приношения, акцент на эсхатологическом переживании евхаристии.

Юлия Николаевна Антипина — Свято-Филаретовский православно-христианский институт, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Шмеман А., *протопр.* За жизнь мира. Электросталь, 2009. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

<sup>4</sup> Шмеман А., *протопр.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 301.

<sup>5</sup> «...мы каждый раз в Евхаристии ждем Его пришествия к нам. “Ей, гряди, Господи Иисусе” (Лк 22:20) — такова наша евхаристическая молитва...» (Афанасьев Н., *протопр.* Трапеза Господня. Киев, 2003. С. 24).

## 1. Рассмотрение евхаристии как «многосоставного» таинства

О. Александр предлагает всю литургию рассматривать как «единое, хотя и многочастное, священнодействие»<sup>6</sup>, многосоставное таинство, называя различные части литургии отдельными, пусть и связанными друг с другом, «Таинствами» с заглавной буквы, и перечисляет их в оглавлении: «Таинство Соборания», «Таинство Входа», «Таинство Слова», «Таинство Приношения», «Таинство Единства», «Таинство Возношения», «Таинство Благодарения», «Таинство Воспоминания», «Таинство Святого Духа» и «Таинство Причастия».

Судя по всему, так о. Александр намеренно отказывается привязывать понятие «таинство» к традиционному учению таинствах (крещение, миропомазание и др.), где евхаристия оказывается в ряду остальных таинств как одно из семи. Для о. Александра «таинством является, прежде всего, сама Церковь»<sup>7</sup>, которая для него есть «живой опыт новой жизни»<sup>8</sup>. Наиболее полно Церковь «созидает, являет и исполняет себя» в «святейшей Евхаристии»<sup>9</sup>. Именно потому «Таинством» с заглавной буквы о. Александр называет те части литургии, которые связаны с собиранием, единением, служением Церкви: для него они являются отдельными событиями, имеющими время, место и условия совершения. Эти события выстраиваются в определенную последовательность, которая образует «многочастность» литургии. Тем не менее, все они наделены таинственным смыслом только благодаря своей причастности к осуществлению главного таинства — явления Церкви, и поэтому сами по себе они не могут считаться отдельными таинствами.

Таким образом, когда о. Александр называет части Божественной литургии «Таинствами» с заглавной буквы, он предлагает новый способ рассмотрения евхаристии, выводящий ее за пределы традиционного учения о таинствах. Через идею многосоставного таинства о. Александр пытается преодолеть влияние западного схоластического богословия, сводящего евхаристию к моменту преложения св. даров, а смысл приобщения Телу и Крови — к индивидуализированному восприятию момента причащения как средства личного освящения и спасения.

## 2. Вертикальное измерение евхаристии

Толкование евхаристии как восхождения во Христе и в Святом Духе на мессианскую трапезу Христа в трактовке о. Александра актуализирует ее вертикальное измерение и сходно с тематикой восходящего эпиклесиса, основанного на переживании евхаристии как жертвы.

Хотя о. Александр не упоминает факта существования различных исторических форм евхаристического эпиклесиса, следует отметить, что вариант эпиклезы как призывания сошествия Св. Духа (с которым мы чаще всего имеем дело в нашей литургической практике), т. н. «нисходящий эпиклесис», не был единственным в литургической практике Церкви. В восточных анафорах александрийского типа призывание обращено к Богу-Отцу или Св. Троице и звучит как просьба о принятии евхаристических даров в жертву или о вознесении их к Небесному Престолу. Такой вариант эпиклесиса еп. Ван дер Менсбрюгге назвал «восходящим»<sup>10</sup>. В анафоре древней медиоланской литургии эпиклесис выглядит следующим образом: «Мы приносим Тебе сию жертву, сей святы́й хлеб и сию чашу вечной жизни. И молим и просим: прими сие приношение на горный жертвенник руками ангелов Твоих...»<sup>11</sup>. По мнению прот. Ливерия Воронова, форма «восходящего» эпиклесиса свидетельствует о том, что «древняя Церковь содержала

<sup>6</sup> Шмеман А., *протопр.* Евхаристия. С. 198.

<sup>7</sup> Там же. С. 36.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 37.

<sup>10</sup> Цит. по: Воронов Л., *прот.* Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» (1, 23) // Собрание древних литургий. Сб. 6. М., 1971. С. 213.

<sup>11</sup> Цит. по: Там же. С. 214.

апостольское учение о Евхаристии не только как о таинстве причащения, но и как о бескровной Жертве»<sup>12</sup>. Такое понимание евхаристии в полной мере согласуется с видением о. Александра, который делал особый акцент на жертвенном характере евхаристии. В его понимании литургия предполагает «принесение себя и своей жизни и всего мира в жертву»<sup>13</sup>, которую нужно вознести к Престолу Божьему.

### 3. Уникальная интерпретация приношения

О. Александр хлеб и вино толкует не просто как вещество, «материал» для совершения таинства, но как «дары Творения, <...> приведенные к своему изначальному назначению — служить Богу, быть хлебом жизни, питьем спасения»<sup>14</sup>. Такое толкование приношения, по мнению Х. К. Фельми, является реакцией о. Александра на потребительское отношение современного цивилизованного человека к природе и миру. О. Александр подчеркивает, что мир не должен «использоваться» для совершения евхаристии. Этот тезис о. Александра разделяет также Павел Евдокимов, полагая, что плоды земли не следует рассматривать как «химические агрегаты», они суть «живой дар, участвующий в литургическом таинстве»<sup>15</sup>. Как пишет К. Х. Фельми, Шмеман подчеркивает «мотив эсхатологического освящения мира-космоса на Божественной литургии»<sup>16</sup>, когда в таинстве приношения совершается «сбережение творения и его принесение в жертву»<sup>17</sup>, а мир «возводится к Новому Творению»<sup>18</sup>.

Итак, под хлебом и вином о. Александр подразумевает весь тварный мир, который приносится на небесный престол, через жертву Христову возвращается Отцу и тем самым становится новым творением. О. Александр доводит это приношение до полноты, утверждая, вместе с пищей и миром мы также приносим самих себя, свои жизни<sup>19</sup>. Таким образом, смысл приношения даров к евхаристии, предложенный о. Александром, согласуется с заключительным прошением великой ектении: «...самих себя, и друг друга, и всю жизнь нашу через Христа Богу посвятим»<sup>20</sup>. Служение евхаристии, согласно о. Александру, есть вознесение мира и себя к Престолу Божьему, а возвращение обратно в «мир сей» есть «выход в жизнь для свидетельства и исполнения своего призвания»<sup>21</sup>.

Можно предположить, что жизнь каждого члена собрания, служащего Евхаристию, также рассматривается как часть этой общей жертвы. Таким образом, каждый член собрания призван к тому, чтобы посвящать себя, свою жизнь через Христа Богу, и через этого посвящения Богу жизнь его и он сам могут быть преображены и могут стать новым творением.

### 4. Эсхатологическое переживание евхаристии

О. Александр стремился актуализировать эсхатологическое переживание при-близившегося Небесного Царства и единства Церкви в противовес индивидуализированному отношению к евхаристии как средству освящения жизни. Он считал,

<sup>12</sup> Там же. С. 215.

<sup>13</sup> Шмеман А., *протопр.* За жизнь мира. С. 19.

<sup>14</sup> Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. С. 278.

<sup>15</sup> Цит. по: Там же. С. 279.

<sup>16</sup> Там же. С. 278.

<sup>17</sup> Там же. С. 279.

<sup>18</sup> Там же. С. 278.

<sup>19</sup> «Поэтому принося её (хлеб и вино, нашу пищу — *комм. ЮА*) Богу, мы приносим Ему самих себя, свою жизнь...» (Шмеман А., *протопр.* За жизнь мира. С. 25).

<sup>20</sup> Православное богослужение: в пер. с греч. И церковнослав. яз. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста / Пер. свящ. Георгия Кочеткова и др. М., 2015. С. 39.

<sup>21</sup> «Мы исходим в жизнь, чтобы свидетельствовать и исполнять свое призвание. Оно у каждого свое, и оно есть наше общее служение, общая Литургия — “во единого Духа причастие”» (Шмеман А., *протопр.* Евхаристия. С. 301).



что эсхатологическое переживание способно обновить христианское самосознание и дать вдохновение для миссии.

Как утверждает о. Александр, вся уникальность христианской литургии заключается именно в «эсхатологической её сущности как “парусии” будущего, явления грядущего, причастия Царству будущего века»<sup>22</sup>. Отец Александр отмечает редукцию<sup>23</sup> этого эсхатологического переживания у современных христиан, которая выражается в том, что о Царстве Божьем говорится «скупо, вяло и скучно»<sup>24</sup>, оно «отодвинуто на конец мира, в таинственную и непостижимую даль времени»<sup>25</sup>; в личном опыте верующих эта эсхатология «сузилась до предельного индивидуализма <...> до интереса к “посмертной” судьбе»<sup>26</sup>.

О. Александр считал, что именно потеря эсхатологического переживания является причиной современного кризиса в Церкви, и перспективу преодоления этого кризиса он связывал с обновлением и возрождением этого переживания<sup>27</sup>, которое предполагает также и совершение евхаристии как Дня Господня. В служении евхаристии о. Александр предлагает нам пережить «вечную небесную Евхаристию, <...> ту надмирную Пасху, которую “желанием возжелал” вкушать с учениками Своими Христос»<sup>28</sup>. Следуя о. Александру, получается, что, участвуя в евхаристии, мы можем в земном веке приобщиться к «мессианской трапезе Христовой, во Царствии Его».

Однако, мессианская трапеза в данной трактовке не является в полноте завершением христианской истории. Небесное восхождение предполагает возвращение после трапезы в мир, и о. Александр совершает этот переход, указывая, что «мы снова в начале, где началось наше восхождение к Трапезе Христовой в Его Царствии»<sup>29</sup>.

В желании идти в мир и свидетельствовать ему о его призвании к тому, чтобы стать новым творением, современный православный богослов проф. П. Василиадис видит один их аспектов царственного священства народа Божьего<sup>30</sup>. По его мнению, священство народа Божьего не должно ограничиваться только сакраментальным аспектом христианской жизни, т. е. сугубо богослужебным опытом, но оно призвано распространяться за пределы евхаристии, в том числе раскрываться в миссионерском служении.

Стремясь поделиться собственным евхаристическим переживанием мира и жизни, «чувством вечности, благодарности, ощущением близости того, что одно важно <...> — вверх, горé»<sup>31</sup>, о. Александр утверждает возможность «прорваться» в Царство Божие еще в этой, земной жизни, в каждой совершаемой евхаристии. Животворящая радость переживания Царства, по мнению о. Александра, способна дать силы и вдохновение христианам для свидетельства в этом мире о Боге, о Церкви, о призвании человека, то есть способна возродить миссионерское служение<sup>32</sup>.

<sup>22</sup> Там же. С. 47.

<sup>23</sup> «...Уже одно то, что из опыта и из объяснений и определений Евхаристии просто *выпали* ее начало, т. е. “собрание в Церковь”, и *ее конец и исполнение*, т. е. претворение её в то, что она есть — явление и присутствие Царства Божьего, показывает поистине трагическую *ущербность* этого подхода и заключенной в нем редукции» (Там же. С. 29).

<sup>24</sup> Там же. С. 46.

<sup>25</sup> Там же. С. 45.

<sup>26</sup> Там же. С. 46.

<sup>27</sup> «В действительности же всё христианское богословие эсхатологично, как эсхатологично и всё христианское переживание жизни» (Шмеман А., *прот.* Богослужение и эсхатология // Шмеман А., *протопр.* Собрание статей. 1947–1983. 2-е изд. М., 2011. С. 303).

<sup>28</sup> Шмеман А., *протопр.* За Жизнь мира. С. 25.

<sup>29</sup> Шмеман А., *протопр.* Евхаристия. С. 301.

<sup>30</sup> Василиадис П. Библейские основания православной экклезиологии и их воплощение в настоящем и будущем // Международная научно-богословская конференция «Современная православная экклезиология, природа Церкви и ее границы» (28–30 мая 2018 г. Москва — Подмоскowie).

<sup>31</sup> Шмеман А., *протопр.* Дневники. С. 560. (24.01.1984).

<sup>32</sup> «Это восхождение Церкви в “вожделенное отечество” Царства Божия — основное условие христианской миссии в мире...» (Шмеман А., *протопр.* За жизнь мира. С. 20).

## Источники и литература

1. *Афанасьев Н, протопр.* Трапеза Господня. Киев: Храм прп. Агапита Печерского, 2003. 176 с.
2. *Воронов Л, прот.* Литургия по «*Testamentum Domini nostri Jesu Christi*» (1, 23) // Собрание древних литургий. Сб. 6. М.: Издание московской патриархии, 1971. С. 207–219.
3. Православное богослужение: в пер. с греч. Кн. 2: Последование таинства евхаристии: Литургия св. Иоанна Златоуста: С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. Я. Каячева, Н. В. Эппле; сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2015. 288 с.
4. *Шмеман А., протопр.* Богослужение и эсхатология // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947 – 1983. 2-е изд. М.: Русский Путь, 2011. С. 299–306.
5. *Шмеман А., протопр.* Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; Предисл. С. А. Шмемана; Примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд., испр. М.: Русский путь, 2005. 720 с., ил.
6. *Шмеман А., протопр.* Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992. 304 с.
7. *Шмеман А., прот.* За жизнь мира. Электросталь, 2009. 85 с.
8. *Фельми К. Х.* Введение в современное литургическое богословие. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. 352 с.

В. Б. Алякин

## МОЛЕБНЫЙ КАНОН ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА КАК ПРИМЕР СОВРЕМЕННОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

Канон преподобному Порфирию Кавсокаливиту был написан греческим гимнографом XXI века монахом Патапием, насельником скита Святой Троицы Кавсокаливты Великой Лавры Святой Горы Афон с 1992 года. В 2006 году он окончил факультет богословия в университете им. Аристотеля в Салониках, являлся членом-корреспондентом филологического общества «Парнас» (Афины 2006 г.), занимался строительством и украшением святых храмов и монастырей как в Греции, так и за границей. Параллельно он занимался исследованием и изучением общей Святогорской истории, жизнеописанием афонских святых и искусства Святой Горы. Поскольку отец Патапий много и серьезно занимался гимнографией, он и сам составлял службы святым, в частности — канон преподобному Порфирию Кавсокаливиту<sup>1</sup>.

Представляется, что сравнение службы, составленной отцом Патапием, с иными гимнографическими произведениями может дать представление об особенностях современного гимнографического творчества. Для сравнения вспомним, что составителем канона преподобному Иоанну Лествичнику является Игнатий, митрополит Никейский (785–845). Митрополит Игнатий до 830 года являлся диаконом и сосудохраниателем великой Софийской церкви. У патриарха Тарасия он слушал наставления в поэзии и жизни и был его домашним секретарем. От него он воспринял лучшие уроки о триметрах, тетраметрах, трохеях, анапестях и героиках. На никейской кафедре он стал приемником св. Феофана Начертанного. В Минеях митрополиту Игнатию приписывается авторство канонов мученицы Татиане, Амморейским мученикам и исповеднику Иакову Епископу. Также в славянской Минее именем иеромонаха Игнатия надписан канон Одигитрии: «Радостное чистая ныне наставшее хваление»<sup>2</sup>. Еще один образец, интересный для сравнения — текст службы преподобному Серафиму Вырицкому — был составлен в XX веке, канонизирован святой в 2000 году. Автор текста канона неизвестен.

Канон прп. Порфирию соответствует структуре типичного канона. Но в современном творчестве уже практически нет связи смысла тропарей песни с тем событием или лицом, которому эта песнь канона посвящена. В каноне прп. Иоанну это структура отчасти соблюдается. Например, в 8-й песни канона, которая посвящена вавилонском отрокам, в первом тропаре говорится: «жесло́м догма́тов зве́ри отгна́в ересей».

У преподобного Иоанна Лествичника в 3-м тропаре 4-й песни используется образ сравнения его с библейским героем: «Яко Моисея ты и Давида воистину стяжавше, отче, убогаем»<sup>3</sup>. В каноне преподобного Порфирия Кавсокаливита в богородичном тропаре 7-й песни Богородица сравнивается с ключевыми событиями библейской

Владислав Борисович Алякин — СПбДА, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> На основе материалов из личных бесед с монахом Патапием Кавсокаливитом.

<sup>2</sup> *Филарет (Гумилевский) свт.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860. С. 254–258.

<sup>3</sup> Триодь Постная. Службы от Недели мытаря и фарисея до субботы Лазаревой, ч. 1. М., б/г. Л. 271. Греческий текст: «Ὡς Μωσῆν σε καὶ Δαυὶδ ἀληθῶς, κεκτῆμένοι Πάτερ μακαρίζομεν ...» ΤΡΙΩΔΙΟΝ. Τῆς ἀγίας καὶ μεγαλῆς θεσσαρακοστῆς. Αὐτοῦ τῆς Κυριακῆς τοῦ τελεῶνου καὶ τοῦ φαρισαίου μετρί τοῦ ἁγίου καὶ μεγαλοῦ Σαββατοῦ. Αθῆναι 1992 Αὐτοῦ τῆς γραφικῆς τεχνῆς Δ. Μαυρομματῆ γιὰ λογαριασμὸ τῶν ἐκδοσῶν «ΦΩΣ-ΧΕΕΝ». Σ. 271–275.

истории: «Ты Мати Богородице святая, твоим неизреченным<sup>4</sup> рождеством прообразила еси купину на Синаи, и гору приосенненную<sup>5</sup> древняго знамения реченную Аввакумом, лествицу Иаковлю, яко небесный столп».

Также в них встречается образ столпа. У преподобного Иоанна Лествичника в 3-м тропаре 5-й песни: «*Ἀνεδείχθης στῦλος, καρτερίας στηρίζων τὴν ποίμνην σου, βακτηρία θεῖα, ἐπὶ νομάς τῆς ἐγκρατείας, καὶ ἐφ' ὕδωρ ἐκτρέφων Μακάριε*», «Явился еси столп терпения, утверждая стадо твое палицею божественною, на пажити воздержания, и на воде воспитовая блаженне», и также в 1-м тропаре 8-й песни: «*Στήλην σε ἔμπλουον ὡς ἀληθῶς καὶ εἰκόνα ἐγκρατείας Πάτερ*», «Столп ты одушевленный яко воистинну и образ воздержания отче стяжавше». В каноне преподобного Порфирия Кавсокаливита этот образ встречается в 3-м тропаре 9-й песни: «*Бог даде ти дарование, отче Порфирие, освящати<sup>6</sup> и просвящати нас, яко новый столп света, ведущий нас ко спасению*».

Далее образ — лествицы добродетелей. Встречается он только в каноне преподобного Иоанна Лествичника и в русском каноне преподобного Серафима Вырицкого. У преподобного Иоанна Лествичника он выражается эпитетом в седальне по 3-й песни: «*Κλιμαξ ἀρετῶν*» «лествице добродетелей», а в каноне преподобного Серафима Вырицкого во 2-м тропаре 4-й песни выражен сравнением: «*Темже лествицею добродетелей к совершенству многотрудне восходил еси*<sup>7</sup>».

Следующий образ — светильника или света. Этот образ выражен эпитетом и определением у всех 3-х святых. У преподобного Иоанна Лествичника в 1-м тропаре 5-й песни: «*ἐγκρατείας λύχνον, καὶ φωτισμὸς τῆς ἀπαθείας, καὶ ἡμέρας υἱὸς ἐχηριάτισας*», «воздержания светильник и просвящение безстрастия и дне сын был еси». Важно отметить, что слово *ἐγκρατεία* — «воздержание» в каноне преподобного Иоанна Лествичника используется 3 раза, в других канонах оно не встречается вообще. В каноне преподобного Порфирия Кавсокаливита этот эпитет встречается в 6-ой песни 3-го тропаря: «*новое светило*», а в 1-м тропаре 7-й песни: «*звезда Христова*» и «*светле Порфирие*». В каноне преподобного Серафима Вырицкого в тексте икоса встречается: «*радуйся, светильниче веры Православных и благочестия*».

При текстуальном сравнении была выявлена важная особенность современных канонов, заключающаяся в том, что в них подробно указывается география местности и имена людей, которые были непосредственно связаны с жизнью и подвигом святых, что совершенно отсутствует в каноне прп. Иоанну. Приведем примеры использования таких эпитетов и выражений в каноне преподобного Порфирия Кавсокаливита. Во 2-м тропаре 3-й песни: «*Божественная звезда Оропа*<sup>8</sup>», в 1-м тропаре 5-ой песни: «*Места, иже ты, отче, просвятил еси окрест Калифею<sup>9</sup> и Оропа<sup>10</sup>, возмеша славу досточудную*<sup>11</sup>», в 3-м тропаре 6-й песни: «*Скит Кавсокалии и Каливу святого Георгия Победоносца, в ниже подвизался еси*». В каноне преподобного Серафима Вырицкого также довольно часто встречаются локализация и персонализация, например, в 1-м

<sup>4</sup> ἄ-φραστός 2 — невыразимый.

<sup>5</sup> κατά-σκίος 2 — осеняющий, пышный (дата обращения: 10.03.2019).

<sup>6</sup> λαμπρύνω — verb., part., perf., sin., acc. — делать блестящим, быть великолепным, блистающим.

<sup>7</sup> Служба святому преподобному Серафиму Вырицкому. Сайт «Московской Патриархии» / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609329> (дата обращения: 10.03.2019).

<sup>8</sup> Эпитет, относящийся к преподобному Порфирию Кавсокаливиту. Долгое время отец Порфирий трудился в районе города Оропа, помогая страждущим людям — прим. автора.

<sup>9</sup> В греческом оригинале стоит слово — Καλιόσια. Современное название города в Греции Καλλιθέα (область Аттики). Город находится рядом с Афинами. В этом городе в храме святителя Николая Чудотворца в подворье Пендельского монастыря служил и принимал людей отец Порфирий Кавсокаливит — прим. автора.

<sup>10</sup> Ороп (Ὠρωπός) — небольшой город в Греции, расположенный на побережье залива в 46 километрах к северу от Афин. Также Ороп является административным центром на севере периферийной единицы Восточной Аттики. Отец Порфирий долгое время трудился в районе Оропа в городе Милеси. Там он построил исихастирион в честь Преображения Господня — прим. автора.

<sup>11</sup> ἄξι-ἄχαστός 2 — достойный удивления, удивительный.

тропаре 3-й песни: *Верным чадом преподобнаго старца Варнавы Гефсиманскаго явился еси, святе... или в иконе встречается: «Радуйся, Александрo-Невския лавры чудное прозябение; радуйся, веси Вырицкия Божие благословение».*

Итак, рассмотрев употребление литературных приемов в текстах рассмотренных канонов, можно заключить, что благодаря достаточно частому использованию общих библейских образов и выражений в каноне прп. Порфирию Кавсоливиту отражается древняя преемственность в составлении литургических текстов. А также выявлена особенность современного гимнотворчества — частое указание на географические места и имена, т. е. больший акцент на исторические события святого согласно его житию, в отличие от древних канонов, которые сосредотачивались на описании аскетических подвигов и добродетелей святых.

## Источники и литература

1. *Триодъ Постная*. Службы от Недели мытаря и фарисея до субботы Лазаревой, ч. 1. М., б/г. 375 л.
2. *ΤΡΙΩΔΙΟΝ*. Της αγιας και μεγαλης τεσσαρακοστης. Αλο της Κυριακης του τελωνου και του φαρισαιου μεχρι του αγιου και μεγαλου Σαββατου. Αθηναи 1992 Αλο τις γραφικες τεχνες Δ. Μαυρομματη για λογαριασμο των εκδοσεων «ΦΩΣ-ΧΕΕΝ». 536 σ.
3. Служба святому преподобному Серафиму Вырицкому. Сайт «Московской Патриархии». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3609329> (дата обращения: 10.03.2019).
4. *Филарет (Гумилевский) свят.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой церкви. СПб., 1860. 358 с.

К. А. Бочко

## ЛИЧНОСТНО-ОРИЕНТИРОВАННЫЙ ПОДХОД В ОРГАНИЗАЦИИ ВОЛОНТЁРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В последнее время Церковь государство и общество всё более обращают свой взор на нарастающее в нашей стране волонтерское движение. Святейший Патриарх Кирилл в докладе на Архиерейском собрании 2 февраля 2015 года выразил убеждение в том, что «развитие волонтерского движения в Церкви <...> является важнейшим фактором развития жизни общин и, как следствие — развития церковной жизни в целом»<sup>1</sup>. 27 декабря 2018 года прошло заседание Государственного совета, на котором была утверждена Концепция развития добровольчества до 2025 года, а также дан перечень поручений Правительству РФ относительно развития волонтерства. Ещё ранее были внесены новые поправки в закон «О благотворительной деятельности и добровольчестве (волонтерстве)»<sup>2</sup>. Отныне государственные органы и органы местного самоуправления получили возможность привлекать волонтеров к осуществлению своей деятельности, а вузам предписывается организовывать социальную практику в виде волонтерской деятельности.

В своем докладе на конференции «Теоретические и практические механизмы развития добровольческой деятельности в социальной сфере», прошедшей в Санкт-Петербурге 14 декабря 2018 года директор Центра исследований гражданского общества и некоммерческого сектора Ирина Мерсиянова отметила, что, по данным опросов, от 60 до 80 % граждан РФ считают, что волонтеры должны участвовать в решении серьезных проблем общества (в разных областях). Всё это не только придает волонтерскому движению большие перспективы для развития, но таит немало опасностей. Одна из таких опасностей заключается в формализации волонтерского труда, прагматического использования волонтеров в качестве бесплатной рабочей силы. Экономические эффекты волонтерской деятельности<sup>3</sup> могут стать серьезным искушением без понимания того, что волонтеры – это не бесплатная рабочая сила, которую можно использовать на свое усмотрение, а полноценные соучастники в деле решения задач, стоящих перед обществом. Риск неправильного отношения к волонтерам увеличивается тем фактором, что государственные организации, которые получили право официально привлекать волонтеров и организовывать их труд, в большинстве своем не имеют достаточного опыта в решении данной задачи. Если раньше посредниками между государственным учреждением и волонтерами были НКО, у которых существовали наработанные механизмы взаимодействия, то теперь стало возможно обойтись без этого промежуточного звена. К этому необходимо добавить то, что в стране

---

Константин Александрович Бочко — РГПУ, аспирантура.

*Научный руководитель: д. п. н., профессор Антуанетта Георгиевна Козлова.*

<sup>1</sup> Святейший Патриарх Кирилл: Волонтерские движения должны развиваться на каждом приходе. Официальный сайт Московского Патриархата URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3977072.html> (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>2</sup> Федеральный закон от 11 августа 1995 года N 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» (ред. 18.12.2018) // URL: <http://www.consultant.ru>. (дата обращения: 14.03.2019).

<sup>3</sup> Оценка экономической и социальной эффективности добровольческой деятельности: методические подходы и проблемы реализации: учеб. пособие / под ред. И. В. Мерсияновой. М., 2018.

намечается тенденция к профессионализации деятельности НКО, которые стали зачастую отказываться от использования волонтерского труда.

Опасность утилитарного подхода к волонтерам не ограничивается только границами светского мира, она может возникнуть и в церковном сообществе. Как отмечает Предстоятель Церкви: «К сожалению, сегодня нередко можно встретить искажённое понимание выражения «во славу Божию», при котором добровольный помощник, трудящийся действительно ради прославления имени Бога и Спасителя нашего, воспринимается как бесплатная рабочая сила. Такое отношение в скором времени может демотивировать тех, кто добровольно желает помогать»<sup>4</sup>.

Помимо выше обозначенной проблемы, существуют и другие, свойственные для волонтерской деятельности: выгорание волонтеров, отсутствие поддержки, несоответствие ожиданий и действительности, специфичный характер неоплачиваемого труда, отсутствие каких-либо жестко закрепленных обязательств, непостоянный характер деятельности.

По нашему мнению, решение этих проблем можно осуществить с помощью личностно-ориентированного подхода. Данный подход впервые был раскрыт в трудах психолога Карла Роджерса<sup>5</sup>, который обосновал его использование не только в психотерапии, но и в педагогике. Согласно этому подходу, основная движущая сила функционирования личности – это стремление к самоактуализации и реализации потенциальных возможностей. В этой концепции, важно вдохновить человека на свершения, а не пытаться «переделать» его на свой вкус. Основная задача состоит в том, чтобы создать условия для полноценного роста и развития личности, а не в том, чтобы направить какое-либо воздействие на человека. Нам представляется уместным, предложить использование данного подхода в организации волонтерской деятельности. Выделим, на наш взгляд, ключевые положения данного подхода относительно организации волонтерской деятельности:

- учёт индивидуальных особенностей волонтеров при организации труда;
- поддержка и сопровождение волонтеров с целью решения возможных трудностей и обретения компетенций в избранной области деятельности;
- обеспечение становления личностной позиции и открытие личностного смысла волонтерской деятельности;
- создание условий для самоактуализации и личностного роста волонтеров;
- создание условий для общения волонтеров и их взаимообогащения опытом, знаниями, навыками и умениями.

Целью настоящего исследования было выяснить отношение волонтеров к личностно-ориентированному подходу и некоторым формам его осуществления на практике. Был использован метод Интернет-опроса, участникам предлагалось заполнить электронную форму опроса на платформе Google. Респондентам нужно было ответить на 17 вопросов разного характера. Само участие было анонимным. В опросе участвовало более 300 человек, большинство из которых занимаются или занимались волонтерской деятельностью. Участие в опросе приняли как крупные волонтерские организации «AdVita», «Волонтеры в помощь детям-сиротам», «Перспективы», «Счастливый мир» и др., так и объединения волонтеров на местах (городские и региональные сообщества) – Волонтеры из Рязани, Королева, Ярославля, Санкт-Петербурга, Челябинска, Ижевска, Ростова на Дону; волонтеры-студенты из РГПУ, МПГУ, ВятГУ; волонтеры ряда православно-ориентированных организаций – Православная Детская миссия, Милосердие-Подольск, БФ Матроны Московской, Подворье Валаамского монастыря; некоторые другие объединения – Социальный Петербург, Мозаика помощи, Белый Цветок (Липецк), Эко-Порядок (РнД).

---

<sup>4</sup> Святейший Патриарх Кирилл: Волонтерские движения должны развиваться на каждом приходе...

<sup>5</sup> Роджерс К., Фрейберг Д. Свобода учиться. М., 2002.

## Результаты исследования

**Социальный портрет респондентов.** В данном блоке представлен социальный портрет участников опроса. Возрастной состав респондентов: 70 % — 18–35 лет; 21 % — 35–50 лет; 8 % — 50–65 лет; свыше 65 — 1 %. Мужчины — 15 %, женщины — 85 %.

Ниже приводятся данные о социальной принадлежности респондентов относительно вида основной деятельности (рис. 1).

Таким образом мы видим, что большинство респондентов или работает, или учится. В основном волонтеры — люди среднего возраста, и количество женщин значительно превышает количество мужчин. Респонденты являются активными пользователями социальных сетей.

### Участие в волонтерской деятельности

По вопросу принадлежности к волонтерской организации, частоты и продолжительности деятельности были получены следующие результаты, представленные на рис. 2.

### 3. На данный момент Вы

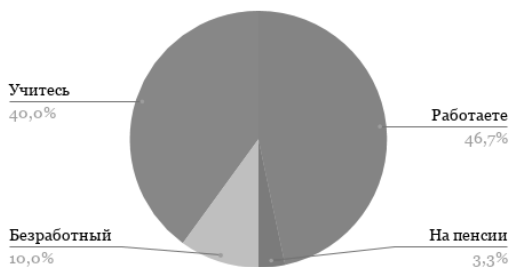
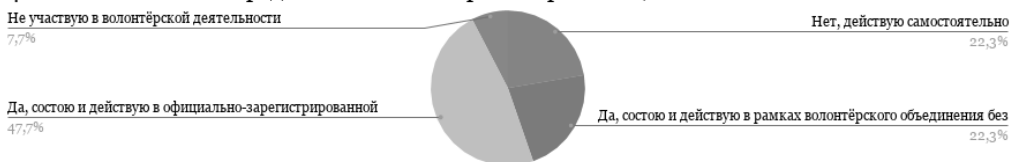
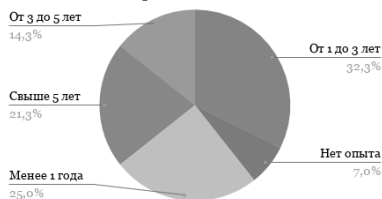


Рис. 1 — Социальная принадлежность

### 4. Состоите ли вы в определенной волонтерской организации? – количество



### 6. Ваш опыт добровольческой



### 7. Как часто Вы участвуете в добровольческой деятельности? –

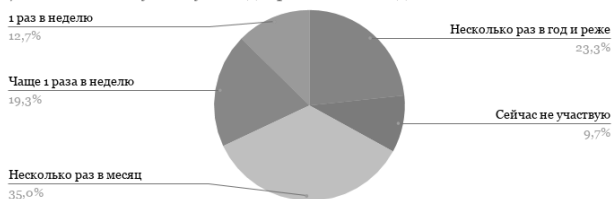


Рис. 2 — Вовлеченность в волонтерскую деятельность

Таким образом, мы видим, что большинство респондентов состоит и действует в рамках определенной организации или объединения. Это хороший показатель для данного исследования, так как мы изучаем возможности лично-ориентированного подхода в рамках организации. Частота волонтерской деятельности также достаточно регулярная — хотя бы несколько раз в месяц участвуют в волонтерской деятельности около 70 % респондентов. Опыт участия в волонтерской деятельности разделил участников на несколько категорий, которые примерно соотносятся друг с другом. Всё же определим некоторую тенденцию — около 60 % респондентов имеют малый опыт участия в волонтерской деятельности (от 0 до 3 лет).

Больше всего участники опроса знакомы с практиками социального волонтерства (65%); степень знакомства со спортивным, экологическим, событийным и волонтерством в сфере культуры составляет порядка 30–40%; медицинским, виртуальным,



работой в волонтерских лагерях — 10–20%; корпоративным, серебряным, в сфере ЧС — 5–10 %. Также респонденты самостоятельно выделяли православное<sup>6</sup> (религиозное, христианское) добровольчество — около 5 %, педагогическое — 1 %. Около 1/3 респондентов участвуют в педагогической работе с детьми.

**Удовлетворенность волонтерской деятельностью.** Чтобы выяснить степень удовлетворенности волонтерской деятельностью был предложен ряд вопросов. На прямой вопрос в этом направлении исследования были получены следующие ответы (рис. 3).

10. Удовлетворены ли Вы тем, как организован в данное время волонтерский труд? –

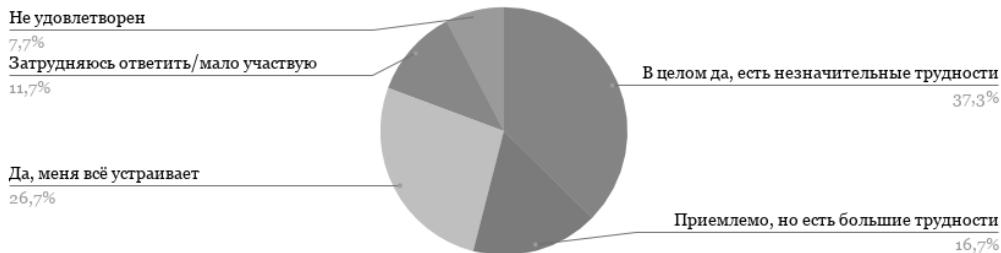


Рис. 3 – Удовлетворенность организацией волонтерского труда

Участники оптимистично оценивают эффективность собственного волонтерского труда. Около 40 % респондентов ответили на этот вопрос утвердительно, ещё около 40 % – утвердительно с небольшими оговорками, и только 11 % респондентов ставят под сомнение или отрицают эффективность собственной деятельности.

Вопрос о трудностях, с которыми приходится сталкиваться волонтерам, позволил выделить основные проблемы (рис. 4). Традиционно высокий процент трудностей связан с недостатком свободного времени — около 70%. Лишь 3% волонтеров не испытывают никаких трудностей. Также участники опроса обозначили такие трудности как: усталость, плохую организацию труда, конфликты, неправильное восприятие деятельности волонтеров.

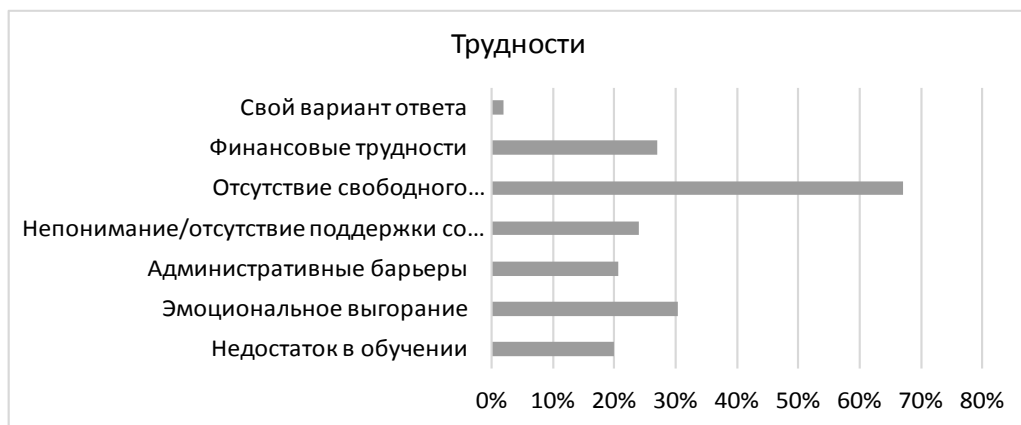


Рис. 4 – Испытываемые трудности

<sup>6</sup> Бочко К. А. Православное добровольчество как культурный феномен в Церкви и обществе // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 г.: сборник докладов. СПб., 2018. С. 364–370.

Можно выделить ряд тенденций, свойственных для степени удовлетворённости волонтерской деятельности. Во-первых, участники в целом удовлетворены своей деятельностью и тем как она организована, а во-вторых — считают её эффективной. Относительно организации деятельности — свыше половины респондентов указывают на наличие трудностей разного характера, а общая трудность для самих волонтеров — недостаток свободного времени, который косвенно может свидетельствовать о невысоком месте волонтерства в системе жизненных ценностей.

**Отношение к личностно-ориентированному подходу.** В данном блоке волонтерам было предложено выразить свое отношение к личностно-ориентированному подходу. 55 % респондентов выразили безусловное согласие с тем, что индивидуальный подход к каждому волонтеру со стороны волонтерской организации может повысить эффективность волонтерской деятельности. Ещё около 30 % ответили, что «скорее да, чем нет», и лишь около 8 % респондентов ответили отрицательно (в той или иной степени). На вопрос о возможности лично поучаствовать в различных видах деятельности, предлагаемых волонтерской организацией были получены следующие ответы (табл. № 1).

Табл. 1 — Возможность принять участие в дополнительной деятельности

<i>Степень возможности участия волонтеров в видах деятельности, предложенных организацией, помимо основной.</i>	
<b>Вид деятельности</b>	<b>% согл.</b>
Интересные мероприятия и поездки для личного развития	67
Регулярное обучение (очное или дистанционное)	44
Регулярное общение с другими волонтерами в социальных сетях	40
Начальное тестирование в целях определения способностей к волонтерскому труду	39
Частые собрания волонтерских групп для общения и обмена опытом	38
Психологическое консультирование (организованное лично для Вас)	36
Составление индивидуального плана волонтерской деятельности	28
Работа по заданной программе волонтерской деятельности	27
Ведения личного дневника волонтерской деятельности	26
Ведение отчетной деятельности	16
Ничего из перечисленного	5
<i>% согл. — процент согласившихся бы поучаствовать в этих видах деятельности</i>	

Следующий вопрос касался необходимых видов помощи волонтерам со стороны волонтерской организации. В чем-то он перекликался с предыдущим, но акцентировал большее внимание на основной деятельности волонтеров. Результаты представлены в табл. 2.

Табл. 2 - Необходимые виды помощи волонтерам

<i>Необходимые волонтерам виды помощи со стороны волонтерской организации</i>	
<b>Вид</b>	<b>% респондентов</b>
Возможность работы в команде	53
Консультирование	42
Супервизия (наставничество опытного специалиста в деле)	38
Методические материалы (пособия, программы, книги)	33
Дистанционное обучение	25
Очное обучение	23
Не нужна помощь или поддержка	10
Другое (указать)	2

Таким образом, можно сделать вывод о том, что личностно-ориентированный подход в той или иной форме находит поддержку со стороны волонтеров. Лишь 5–10 % респондентов не видят перспектив его внедрения и не готовы к тесному взаимодействию с волонтерской организацией и другими волонтерами. Наибольшей популярностью из возможных форм личностно-ориентированного подхода пользуются «Интересные мероприятия и поездки для личного развития», на втором месте — обучение, собрания, консультирование, возможность общаться с другими волонтерами. Формы, связанные с большей профессионализацией волонтерского труда, и предполагающие выполнение заданных, регулярных и малоинтересных действий (дневник, отчетность, работа по программе, составление индивидуального плана) не находят особой поддержки (лишь около четверти респондентов готовы принять их), тогда как данные формы могут помочь волонтерской организации наладить обратную связь, придать деятельности волонтеров системный характер, помочь в решении возникающих проблем и т. д.

Наиболее востребованная помощь со стороны волонтерской организации — возможность работать в команде — она нужна половине респондентов. Консультирование, супервизия и методические материалы также являются необходимыми для многих волонтеров. Менее всего нужно обучение. Примечательно, что, если организация предлагает обучение, его готовы принять около 44 % респондентов, но только для 22–24 % оно является необходимостью, и примерно такое же количество волонтеров указало недостаток в нём как трудность в осуществлении деятельности. Можно предположить: либо волонтеры занимаются трудом, который не требует специальных навыков, либо есть уверенность в собственных силах и знаниях.

**Саморефлексия.** Последний блок включал в себя два вопроса, которые раскрывали отношение волонтера к собственной деятельности и волонтерству в целом. В одном из вопросов нужно было выбрать фразу, которая характеризовало представление респондента о волонтерстве. Результаты приведены в таблице 3.

Таблица 3 – Отношение к волонтерской деятельности

<i>Какая из фраз характеризует Ваше отношение к волонтерской деятельности (можно выбрать несколько)</i>	
<b>Вид</b>	<b>%</b>
Волонтерство — это способ решения серьезных проблем общества и окружающего мира	63
Волонтерство — возможность оказать помощь конкретному человеку	54
Волонтерство — это возможность для личного развития	53
Волонтерство — это способ завязать новые знакомства и пообщаться в кругу единомышленников	46
Волонтерство — это почувствовать себя в центре общественно-значимого события	32
Волонтерство — это способ хорошо провести время и получить приятные бонусы	26
Волонтерство — это способ общественного служения по религиозным убеждениям	19
Волонтерство — это способ уйти от собственных проблем и внести разнообразие в жизнь	18
Волонтерская деятельность — это занятие выходного дня, серьезно к нему относиться не стоит	4
Ни одна из них	2

Анализ данных выражений, может много сказать о мотивах участия в волонтерской деятельности. Рассматривая этот вопрос, необходимо учитывать современные тенденции исследования мотивационной сферы волонтеров, согласно которым волонтер может иметь разные виды мотиваций, и степень их влияния на волонтера зависит от ситуации<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Уилсон Ж. Исследование Добровольчества: Обзорное Эссе // Некоммерческий и Добровольческий сектор. № 41(2). С. 176–212.

Восприятие волонтерства как способа решения проблем общества для большинства респондентов является знаковым, а вместе с высоким процентом популярности ответа «оказать помощь конкретному человеку» говорит о доминировании идеалистических (альтруистических) мотивов ведения деятельности<sup>8</sup>. Мотивы личного роста и расширения социальных связей также популярны среди волонтеров (около 50 %). Наименее популярны мотивы выгоды (26–32 %) и компенсаторные (19 %). Невысок процент волонтерства по религиозным соображениям, но на фоне столь малого влияния религии в современном обществе, эта цифра кажется весьма даже существенной.

При анализе данных можно заметить некоторые противоречия. Большинство респондентов волонтерство воспринимается как способ решения серьезных проблем, однако к системно-организационному подходу с обратной связью (работа по программе, индивидуальный план, дневник, отчетность) в целом волонтеры не готовы. Можно предположить, что основной интерес направлен на возможность собственного развития, а не на повышение эффективности волонтерской деятельности, тем более, что, большинство и так считают её эффективной. Встает закономерный вопрос, сможет ли волонтерство участвовать в решении серьезных проблем общества, если многие не готовы к системному подходу или тесному сотрудничеству с организаторами волонтерской деятельности?

Ответ на последний вопрос анкеты нужно было дать в свободной форме. Респонденты делились своими мыслями относительно волонтерства. Первая группа ответов касалась необходимых нужд волонтерства: информационное развитие (оповещение, создание баз данных), системный подход, популяризация, сотрудничество с государством, объединение усилий. Вторая группа ответов обозначала текущие проблемы: неправильное восприятие волонтеров как бесплатной рабочей силы, выгорание, неудовлетворенность отдачей (необходимость вознаграждения). В третьей группе ответов участники опроса делились своим личным восприятием волонтерства и его значением в собственной жизни — героизм, служение на благо ближним, помощь в жизненном устройстве, удовлетворение духовных и социальных потребностей.

## Заключение

Данное исследование выявило отношение волонтеров к личностно-ориентированному подходу в организации волонтерской деятельности. При использовании этого подхода, волонтер – это не безликая рабочая сила, а полноценный субъект взаимодействия при решении общих задач. Было обнаружено, что в целом подход находит отклик среди волонтеров. Те его формы, которые направлены на удовлетворение потребностей в общении, индивидуальном росте и развитии, не требуют больших усилий со стороны волонтера, находят максимальную поддержку. Формы же, призванные положительно влиять на профессиональные компетенции участников или работу организации в целом, на улучшение обратной связи — обучение, работа по программе, составление плана, ведение дневника менее популярны и востребованы. На это может влиять несколько факторов — недоверие к организации, нежелание заниматься рутинной, неверие в эффективность профессиональных методов организации волонтерской деятельности, малый опыт волонтерской деятельности. Для уточнения требуются новые исследования. Исследование выявило позитивное восприятие волонтерства и оптимистичный взгляд на него, веру в его большие возможности. Результаты могут быть использованы как организаторами волонтерской деятельности, так и самими волонтерами.

---

<sup>8</sup> Козлова А. Г. Жизненный опыт учащейся молодежи как фактор духовно-нравственного воспитания личности // Духовно-нравственное воспитание человека: традиции и современность. Материалы международной научно-практической конференции (11–12 декабря 2018 г. Пюхтицкий Успенский монастырь). Куремзя, 2018. С. 460–466.

## Источники и литература

1. Бочко К. А. Православное добровольчество как культурный феномен в Церкви и обществе // Материалы X Международной студенческой научно-богословской конференции 25–26 апреля 2018 г.: сборник докладов. СПб., 2018. С. 364–370.
2. Роджерс К., Фрейберг Д. Свобода учиться. М.: Смысл, 2002. 527 с.
3. Козлова А. Г. Жизненный опыт учащейся молодежи как фактор духовно-нравственного воспитания личности // Духовно-нравственное воспитание человека: традиции и современность. Материалы международной научно-практической конференции (11–12 декабря 2018 г. Пюхтицкий Успенский монастырь). Куремяэ (Эстония), 2018. С. 460–466.
4. Святейший Патриарх Кирилл: Волонтерские движения должны развиваться на каждом приходе. Официальный сайт Московского Патриархата URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3977072.html> (дата обращения: 14.03.2019).
5. Федеральный закон от 11 августа 1995 года N 135-ФЗ «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» (ред. 18.12. 2018). URL: <http://www.consultant.ru>. (дата обращения: 14.03.2019).
6. Оценка экономической и социальной эффективности добровольческой деятельности: методические подходы и проблемы реализации: учеб. пособие / под ред. И. В. Мерсияновой. М.: Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», 2018. 198 с.
7. Вилсон Ж. Исследование Добровольчества: Обзорное Эссе // Некоммерческий и Добровольческий сектор. № 41(2). С. 176–212.

Д. А. Николаева

## ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ МЕЖВУЗОВСКОЙ АССОЦИАЦИИ «ПОКРОВ» В РАЗВИТИИ ЖИЗНЕННОГО ОПЫТА СТУДЕНТОВ

Приоритетная задача Российской Федерации — формирование новых поколений, обладающих знаниями и умениями, которые отвечают требованиям XXI века, разделяющих традиционные нравственные ценности, готовых к мирному созиданию и защите Родины.<sup>1</sup> Духовно-нравственное воспитание граждан России является одной из приоритетных задач современной образования как светского, так и религиозного. Стоит привести один из уникальных примеров общения представителей Церкви и современной интеллигенции Санкт-Петербурга. Таким проектом стало создание в 2002 году по инициативе Совета ректоров вузов СПб Межвузовской Ассоциации духовно-нравственного просвещения «Покров» (далее Ассоциации «Покров»). В настоящее время она объединяет 25 гражданских и военных вузов Санкт-Петербурга, Межвузовский студенческий городок и Тверской государственный университет.

Цель Ассоциации «Покров» — возрождение в студенческой среде традиционных ценностей православия, организация духовно-нравственного просвещения молодежи. Характер жизнедеятельности студентов в Ассоциации «Покров» носит педагогический аспект. Формы работы организации разнообразны и обширны: от научных исследований до социально-благотворительной работа.

Структура организации работы Ассоциации «Покров» включает Правление, Исполнительную дирекцию, Попечительский совет, Координационный совет, Студенческий совет, Научно-методический совет, Клуб ветеранов и Творческий центр. В. И. Слободчиков пишет, что наследование культуры, ее нравственных установок и ценностей осуществляется в «живом взаимодействии, со-бытии взрослых и молодежи».<sup>2</sup> Совместная работа преподавателей и студентов в деле целенаправленного духовно-нравственного воспитания учащейся молодежи активно набирала обороты, и важным этапом в развитии Ассоциации стало официальное утверждение в октябре 2008 года Покровского студенческого совета, созданного по инициативе самих студентов.<sup>3</sup> Структура студенческого совета: Председатель студенческого совета, заместители председателя студенческого совета (2), секретарь студенческого совета, главы Духовного, культурно-досугового отдела, добровольческого отдела, медиа-центра отделов и отдела развития Покровских команд. По мере создания студенческого совета воплотился в жизнь важнейший фактор духовно-нравственного воспитания личности студента — это ответственность через трудовую деятельность — организацию больших мероприятий студентами.

Необходимо выделить те основные направления, в русле которых развивается работа:

1. *Научная и образовательная деятельность*, подразумевающая духовно-нравственное просвещение в студенческой молодежной среде.

---

Дарья Андреевна Николаева — РГПУ им. А. И. Герцена, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. Интернет-портал «Российской газеты». URL: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> (дата обращения 14.03.2019)

<sup>2</sup> Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Учебное пособие. М., 2013.

<sup>3</sup> Немчикова Л. А. Организация работы с подростками и молодежью в Русской Православной Церкви / Под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб., 2017.

По разнообразию образовательных форм с 2007 года Покровские чтения приобрели статус Форума, а позже Студенческий совет инициировал выезд молодежи разных вузов для проведения 3-х дневного форума на областных площадках. В программу Форума входят круглые столы, дискуссии, мастерские, образовательные и просветительские семинары, тренинги, квесты, встречи с известными людьми, творческие вечера, просветительские, паломнические и социальные поездки, студенческие балы. Значительное место в процессе научного осмысления происходящих процессов с 2005 года занимает научно-исследовательская лаборатория христианской (православной) педагогики, возглавляемая НИЛ доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики Козлова А. Г.

Ключевым событием стало открытие в 2008 году в РГПУ им. А. И. Герцена магистерской образовательной программы «Духовно-нравственное воспитание», первыми магистрантами которой стали студенты из Ассоциации.

*Информационная и издательская деятельность* включает в себя издание ежегодных научных сборников по результатам проведенных Чтений, студенческой газеты, ведение группы в социальной сети в Вконтакте студенческого совета #ПокровЖизнь. В мае 2008 года по инициативе и при непосредственной организации Покровского студенческого совета начала развиваться и приобрела высокую популярность такая форма информационного студенческого взаимодействия, как проведение телемостов, на которых студенты обменивались опытом работы с церковной и светской молодежью, рассказывали о своих программах и проектах, и даже дарили друг другу музыкальные подарки. Проведены телемосты с молодежью из Томска, Челябинска, Кемерово, Новокузнецка, Рязани, Москвы, Нью-Йорка.

*Праздничная культура.* Основной целью работы по данному направлению является внедрение церковных праздников в светскую студенческую среду. Главным межвузовским праздником является День святой Татьяны, покровительницы Российского студенчества. Этот праздник на городском уровне вновь стал широко отмечаться в Санкт-Петербурге с 25 января 1997 года. В этот день в Смольной соборе проходит торжественное богослужение, церемония вручения наград и почетных знаков Святой Татианы наставникам молодежи и представителям студенчества за просветительскую и социальную деятельность и Татьянинский бал для студентов.

Традиция проведения балов продолжается с октября 2007. Сегодня в Ассоциации проходит три бала в год, на каждый из которых собираются до 300–500 студентов вузов Санкт-Петербурга и других городов: Осенний бал (в октябре), Зимний Татьянинский бал (25 января), Весенний бал Победы совместно с ветеранами Великой Отечественной войны (в мае).

*Студенческие культурно-Просветительские поездки («Покровский Подорожник») и труднические отряды.* Просветительские поездки начались в октябре 2004 года с места рождения св. Цесаревича Алексея и экскурсии по бывшей Михайловской даче. Затем состоялись поездки в Старую Ладугу и Великий Новгород, соединившую интересную экскурсионную программу и паломничество. С тех пор несколько раз в год студенты и преподаватели отправлялись в путешествие по святым местам нашей Родины. Основными маршрутами поездок являются пригороды Санкт-Петербурга, города России. Участники поездок — это светские и воцерковленные студенты. По многочисленным отзывам в процессе поездок многие из них приходили к выводу, что православная вера объединяет радостных людей.

Покровские студенческие отряды волонтеров участвуют в работах по восстановлению храмов нашего Северо-Западного региона, помогают монастырям. В 2018 году студенты-покровцы ездили в Свято-Введенский женский монастырь в д. Владимирец (Псковская обл.) для помощи в благоустройстве территории. По словам участников поездки, у каждого из них был определенный мотив: стремление к познанию Бога и самого себя, отстранение от городской суеты, помощь обители и насельникам монастыря.

*Социальная работа* студентов направлена на организацию добровольческой помощи в разных сферах современной жизни.

С 2005 году совместная группа студентов и курсантов начала посещать детский дом в Петербурге с оказанием помощи: прогулки и общение с детьми, помощь в организации праздников, уборка снега на территории и т. п., и сегодня добровольческая деятельность студентов заключается в проведении праздников для детей и бездомных людей. Кроме этого в вузах действуют акции «Открытка маме» и «Открытка папе», направленные на укрепление семейных ценностей.

Студенчество — это пора роста жизненного оптимизма, формирования мировоззрения, активной жизненной позиции. В деятельности ассоциации «Покров» студенты находят широкое поле для реализации себя в активной жизнедеятельности на основе традиционных для нашей страны духовно-нравственных ценностей и установок православной культуры, на основе богатства русской культуры и народных традиций жизни, что позволяет им приобретать богатый и необходимый им в дальнейшем жизненный опыт. Л. В. Сурова пишет, что «педагогика — это духовный процесс, отражающий связь внутриличностной жизни человека с окружающим его общественным пространством и природой». Поэтому важным направлением в деятельности ассоциации становится так же забота о воссоздании духовно-нравственного пространства жизни студентов и всего общества.<sup>4</sup> Активная коллективная жизнедеятельность студентов в рамках работы ассоциации «Покров» на протяжении всех лет ее существования позволяла молодежи создавать, получать и передавать жизненный опыт активной творческой заботы об улучшении окружающей жизни на традиционных духовно-нравственных началах православной культуры.

Для того чтобы определить, каков жизненный опыт студентов, входящих в студенческий совет Ассоциации «Покров», был проведен анализ мемуаров студентов. Всего было проанализировано 20 работ. Приведем несколько высказываний из работ студентов:

1) «Покров» организует мероприятия различного характера. Это даёт возможность попробовать себя в различных направлениях. А на форумах можно участвовать в различных мастерских, которые дают новые эмоции, вдохновение и попытку самовыражения» Аня Синяева, Горный университет

Комментарий: Ассоциации «Покров» — это площадка для саморазвития студентов, приобретения ими жизненного опыта.

2) «Думаю, что пора моего пребывания в составе Покрова, это время моего роста. Вырос я и как дизайнер, и духовно. Но главное, что я приобрёл, это люди. Мы стали больше чем команда Покрова, мы стали близкими друзьями. Сейчас дружим семьями, поддерживаем друг друга, отмечаем совместно праздники и ездим в поездки» Андрей, СПбПУ

Комментарий: Ассоциации «Покров» — это площадка для саморазвития студентов, приобретения ими жизненного опыта.

3) «Предновогодний поход в онкоотделение в одну из детских больниц, то событие, как и многое, что делают в Покрове, учило меня милосердию и заботе о других, что напрямую идет как стихотворный рефрен с христианскими заповедями, которые способны научить добру: сначала чувствовать его, а потом и творить!» Дарья Скрыминская, СПбГУПТД

Комментарий: Участие студентов в деятельности Ассоциации «Покров» формирует духовно-нравственное пространство в личности каждого студента.

Таким образом, в деятельности ассоциации «Покров» происходит духовно-нравственное воспитание студентов и развитие их жизненного опыта на основе традиционных для нашей страны духовно-нравственных ценностей и установок православной культуры.

---

<sup>4</sup> Сурова Л. В. Искание высот. Сборник статей по вопросам духовного воспитания и развития личности. Клин, 2004.



## Источники и литература

1. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года. Интернет-портал «Российской газеты». URL: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> (дата обращения 14.03.2019).
2. Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
3. Немчинова Л. А. Организация работы с подростками и молодежью в Русской Православной Церкви / Под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб.: РХГА, 2017.
4. Сурова Л. В. Искание высот. Сборник статей по вопросам духовного воспитания и развития личности. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2004. 158 с.

М. В. Шутко

## РАБОТА С МОЛОДЕЖЬЮ НА ПРИМЕРЕ СТУДЕНЧЕСКОГО СОВЕТА АССОЦИАЦИИ «ПОКРОВ»

Ассоциация «Покров» существует в Санкт-Петербурге с 2002 года, объединяет 26 ВУЗов и Межвузовский Студенческий Городок. Цель организации: духовно-нравственное просвещение молодежи.

Эта организация имеет три органа управления:

1. Координационный совет,
2. Научно методический совет,
3. Студенческий совет.

Студенческий совет — был окончательно создан и организован, а также начал свою работу в полную силу на первом выездном семинаре. Он проходил в декабре 2016 года. Цель данного выезда была в том, чтобы ребята с разных вузов могли создать свою команду и начать работу по цели самой организации: духовно-нравственное просвещение молодежи в вузах. Именно благодаря этой цели данная организация является в своем роде уникальной.

Студсовет в процессе семинара приобрел определенную структуру. Это четыре отдела разной направленности, каждый из которых отвечал за ту или иную часть работы студенческого совета:

1. Духовный отдел
2. Культурно-досуговый отдел
3. Добровольческий отдел
4. Медиа отдел

Стоит добавить, что студенты имеют право выбирать тот отдел, который им кажется более подходящий для своей дальнейшей организационной работы. Также можно входить не только в один отдел.

### 1. Духовный отдел

Отдел, занимающийся проектами духовной направленности. Также этот отдел создан для регулирования и сохранения духовного контекста в проектах других отделов. Этот отдел нужен для того, чтобы сохранялась цель самой организации.

Проекты:

1. День снятия блокады, акция, приуроченная дню снятия блокады Ленинграда. В этот день организовывается панихида в память об усопших в дни блокады, а также памятная акция 900 ударов в колокол возле Смольного собора. За день до этого студентами, уже традиционно, организовывается встреча для просмотра и обсуждения фильма по данной тематике.
2. Покровский подорожник. Это мероприятие, которое позволяет студентам на бесплатной основе поехать большой компанией в путешествие в пригороды Санкт-Петербурга. Цель данного проекта посетить как объект культурного значения (это может быть музей), так и объект духовного значения (это может быть известный монастырь или храм).
3. Евангельские чтения (мероприятие, на котором студенты имеют возможность прикоснуться к словам Истины Священного Писания.)

4. Заметки о храме. Этот проект связан с культурным времяпрепровождением студентов. Студентами из духовного отдела выбирается храм с какими-нибудь особенностями: историческими, архитектурными. Для того, чтобы заинтересовать не только верующую молодежь, но также и других студентов, которые имеют желание культурно образовываться. Студенты небольшой группой выезжают в определенный храм, где их ждет настоятель храма для экскурсии. Во время всей поездки уже делается работа для дальнейшего медиа освещения в соцсетях: это и написание заметки, также фото и видеосъемка.
5. Ночные литургии.

## 2. Культурно-досуговый отдел

Отдел в студенческом совете, который следит за организацией мероприятий культурного и досугового значения. Некоторые мероприятия, которые принадлежат этому отделу, проводятся на городском уровне, такие как: форум (два в год); бал (в год проводится три бала). К тому же этот отдел привлекает больше студентов благодаря своей тематике, которая является наполовину светской.

Проекты:

1. Покровский Осенний форум. Форум, направленный на сплочение каждой команды в отдельности, также имеет цель обучению студентов новыми навыками. На этом форуме каждая команда разрабатывает свои годовые планы, куда вносит проекты, которые они прорабатывают на протяжении 3 дней, в чем им помогают профессиональные тренеры.
2. Покровский Весенний форум. Цель второго форума за учебный год— подведение итогов и презентация результатов каждой команды. Также этот форум не зря назван обновлением, так как на нем происходит обновление сил и мотивации студентов, которые к концу года начинают уставать.
3. Акция «Открытка маме». Проект, нацеленный больше на иногородних студентов, которые далеки от родителей, и благодаря этой акции у них появляется сделать приятный сюрприз своим мамам. Акция, приурочена к дню мам. Эта акция является одной из рекламных проектов Ассоциации «Покров», ведь эта работа тоже немало важна в данной сфере.
4. Осенний бал. Каждый бал, проведенный ассоциацией, носит духовно-нравственный контекст, этим покровские балы и отличаются от привычных светских балов. Открытие любого из трех балов сопровождается привлечением внимания студентов к одной из человеческих добродетелей, которая может быть раскрыта через определенную личность.
5. Татьянинский бал.
6. Покровский бал победы.
7. Татьянинский творческий конкурс.

## 3. Добровольческий отдел

Студенты в нем занимаются организацией как волонтерской, так и добровольческой деятельности. Вначале этот отдел являлся только волонтерским. Это конечно тоже важная деятельность в организации, но для целого отдела, для людей, входящих в него, стало не хватать творчества в проектах. Тогда стали появляться проекты социальной направленности.

Проекты:

1. Акция «Зимняя сказка» (проект, где студенты разных вузов собираются и приготавливают подарки и разыгрывают сценку для детей, попавших в больницы во время новогодних праздников).

2. Акция «День с ветераном» (акция, которая позволяет не забыть тех, кого осталось уже совсем мало. Суть проекта состоит в том, что студенты приходят в гости к ветеранам, где те в неформальной обстановке могут наслаждаться беседами о подвигах или просто о жизни).
3. Акция «Тепло ваших рук» (в вузах в определенное время начинается сбор вещей для неимущих людей, а затем собранные вещи раздаются людям, оставшимся на улице).

#### 4. Медиа отдел

Этот отдел связан с работой, освещающей все мероприятия покровской деятельности. Перед студентами из медиа-отдела стоит несколько задач:

1. освещение мероприятий Ассоциации «Покров» в СМИ;
2. создание проектов для медиа сферы и их реализация;
3. создания качественного бренда данной Ассоциации;

Вышеперечисленные отделы работали и работают на протяжении двух с половиной лет и улучшение качества их работы заметно по реализации проектов.

В дальнейшем, когда работа стала развиваться сильнее, стали образовываться команды в вузах, которые входят в Ассоциацию. Для этого были организованы выездные семинары. Каждый семинар занимал три дня. За это время студенты успевали с помощью тренеров и экспертов, во-первых, стать командой; во-вторых, понять общее видение организации; в-третьих, создать годовой план проектов, которые они смогут реализовать. Выездной семинар имеет структуру, как выезд студенческого совета. Каждая команда получает определенные навыки для работы в вузе и организации проектов.

Благодаря такой активной работе с вузовскими командами на последнем выездном семинаре студенческого совета появилась идея и надобность создания «пятого отдела» (он так и называется).

Цель: развитие покровских команд в ВУЗах.

Задачи:

- организационная и методическая помощь в выездных семинарах;
- методическое сопровождение команд до и после выездного семинара;
- анализ деятельности Покровских команд перед форумом, разработка методики работы на форуме;
- обучающие семинары по направлениям.

Как мы видим на примере данной молодежной организации, студенты Санкт-Петербурга заинтересованы в организаторской деятельности и, что немаловажно, начинается заинтересованность духовной сферой христианской жизни. Хотя Ассоциация «Покров» и не имеет официально религиозного подтекста, но ввиду окормления православным духовенством и сотрудничества с Санкт-Петербургской Духовной Академией, студенты получают необходимые знания в деле просвещения. Еще немаловажный факт, который мог заметить каждый: студент в ассоциации «Покров» является организатором, это говорит о том, что каждый может взять на себя ответственность в проведении мероприятия. Именно этого зачастую не хватает молодежи в обычных организациях, где они могут проявить себя лишь исполнителями, без всякого проявления творчества.

*И. А. Черных*

## РОЛЬ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ВИРТУАЛЬНОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

В современном информационном обществе социальные сети всё больше и больше входят в жизнь каждого из нас. Сейчас практически каждый человек, живущий в той или иной стране или городе, имеет аккаунт в какой-нибудь из социальных сетей, из чего можно заключить, что виртуальное общение — неотъемлемая часть в жизни многих людей.

Так получается, что сегодня интернет нередко является основным местом общения детей и молодежи. Как известно, «социальные сети» (от англ. social networking service — «социально-сетевая услуга») начали появляться в середине 90-х, начале 2000-х годов и за период своего существования набрали высокую популярность в обществе. По статистике, в 2019 году в мире насчитывается около 3,48 миллиарда пользователей, зарегистрированных в социальных сетях, что без малого составляет половину населения нашей планеты. Только за последние 12 месяцев в социальных сетях было зарегистрировано 288 миллионов новых аккаунтов<sup>1</sup>.

По итогам опроса Левада-Центр в России пользуются популярностью следующие социальные сети (перечислено в порядке убывания рейтинга): ВКонтакте, Одноклассники, Instagram, Facebook, Google+<sup>2</sup>. По результатам опроса, которое было проведено всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ), 45% опрошенных россиян старше 18 лет хотя бы раз в день пользуются социальными сетями. Что касается возрастной аудитории, то здесь следующие результаты: ВКонтакте — 40% пользователей в возрасте от 25 до 34 лет. Среди пользователей Instagram 38% — в возрасте от 18 до 24 лет, 37% — в возрасте 25–34 года. Среди ежедневной аудитории Одноклассников самая распространенная группа — также от 25 до 34 лет (28%)<sup>3</sup>. Самый высокий уровень вовлечённости — молодёжь в возрасте от 18 до 24 лет — 91%.

Общение в Интернете, особенно в различных социальных сетях, имеет определенные отличия от общения в реальной жизни. Легкий доступ к интернет-ресурсам особенно привлекателен для пользователей юношеского возраста. Как известно, юношеский период — это время наиболее активного развития нравственных и эстетических чувств, и именно этот жизненный период представляет собой исключительный этап в развитии и становлении человека; именно в этот период молодые люди выступают в качестве активных пользователей ресурсов Сети для решения различного рода проблем самоопределения и удовлетворения когнитивных, социальных, коммуникативных и социогенных потребностей.

К сожалению, настала необходимость говорить об исключительном влиянии киберпространства и социальных сетей на формирование сознания молодежи.

---

*Иван Анатолиевич Черных — СПбДА, магистратура, 1 курс.*

<sup>1</sup> Вся статистика интернета на 2019 год — в мире и в России. URL <https://www.web-canape.ru/business/vsya-statistika-interneta-na-2019-god-v-mire-i-v-rossii/> (дата обращения: 25.02.2019)

<sup>2</sup> Итоги репрезентативной всероссийской выборки городского и сельского населения на тему: «Пользование интернетом». URL <https://www.levada.ru/2018/01/18/polzovanie-internetom/> (дата обращения: 26.02.2019)

<sup>3</sup> Данные исследования ВЦИОМ на тему: «Какими социальными сетями и мессенджерами пользуются россияне». URL <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116691> (дата обращения: 28.02.2019)

Они диктуют мотивы поведения, ценностные ориентации, стиль жизни, выбор цели и путей ее реализации, сопутствуемые процессу социализации. Сейчас всё чаще можно слышать о появлении различных сообществ в социальных сетях, которые призывают к различным протестам, суициду, экстремизму, бандитизму, различного рода насилию.

В 2016 году группой учёных КубГУ<sup>4</sup> было проведено социологическое исследование «Молодёжь Краснодарского края: интересы, ценности, протестный потенциал и конфликты». В этом опросе приняли участие 2467 респондентов. Исследование охватило 20 сетевых сообществ социальной сети «ВКонтакте», затрагивающих вопросы национальных, политических и социальных отношений. Все рассматриваемые ресурсы были разделены, в зависимости от направленности размещённых материалов, на три блока: 1) русский национализм; 2) черкесский национализм; 3) радикальный ислам. Проанализировав контент всех групп, относящихся к тому или иному блоку, выяснилось, что в них идёт акцентирование темы социального протеста, с которым вместе постулируется возможность улучшения мира через борьбу (идеалы «воина»), а также прогивопоставление «сильных» — «слабым»<sup>5</sup>.

В последнее время, в СМИ очень часто можно увидеть новости, в которых общается о детских суицидах. Когда начинают разбираться и выяснять причину, оказывается, что большая часть детей, закончивших жизнь так трагично, были зарегистрированы в социальных сетях и состояли в сообществах, ведущих пропаганду преждевременной смерти и говорящих о ней, как о великом избавлении от всех проблем и временных трудностях.

Известный французский писатель Оноре де Бальзак в своём произведении «Утраченные иллюзии» пишет: «Идеи могут быть обезврежены только идеями»<sup>6</sup>. И здесь мы подходим к ключевому моменту — как можно решить назревшую проблему? Ответ находим только один — исключительно инструментами культуры или мировоззрения, которые по своей сути выступают против экстремизма, насилия, терроризма и т. д.

В этой связи нужно сказать, что Православная Церковь, как любящая мать, не может оставаться в стороне, проходить мимо, делать вид, что всё хорошо и ничего плохого не происходит. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на Архиерейском соборе 2013 года сказал: «Миссия Церкви может и должна быть широко распространена в интернет-пространстве. Блоги, социальные сети — все это дает новые возможности для христианского свидетельства. Не присутствовать там — значит, расписаться в собственной беспомощности и нерадении о спасении собратьев»<sup>7</sup>.

Для Церкви информационное пространство — это пространство для благой вести, цель которой направлена на спасение человека, а это накладывает на служение и миссионерство особую ответственность. Также это касается и выбора языка для общения, и внимательный выбор тем для беседы и самих собеседников. Религиозные сообщества, находящиеся в социальных сетях, представляют собой перспективные средства для православной миссии и коммуникации, которые способствуют интеграции между представителями различных социальных групп.

В мае 2011 года начал работу интернет-проект «Батюшка онлайн»<sup>8</sup>, являющийся, на сегодняшний день, одним из крупнейших проектов РПЦ, который ведёт миссионерско-просветительскую деятельность в социальных сетях. За короткое время проект

<sup>4</sup> КубГУ — Кубанский Государственный Университет

<sup>5</sup> Экстремизм и этносоциальные конфликты в молодёжной среде полиэтнического региона. Опыт эмпирического исследования. Коллективная монография / Под научн. ред. Т. А. Хагурова. Краснодар, 2016. С. 148.

<sup>6</sup> Оноре де Бальзак. Утраченные иллюзии. СПб., 1992. С. 437.

<sup>7</sup> Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ 2 февраля 2013 г. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html> (дата обращения: 01.03.2019)

<sup>8</sup> О деятельности всероссийского интернет-проекта «Батюшка онлайн». URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/4224544.html> (дата обращения: 01.03.2019)

стал известен не только в России, но и за рубежом. У проекта «Батюшка онлайн» сотни тысяч подписчиков в самых известных социальных сетях. За время существования проекта его участники ответили более чем на 500 тысяч вопросов. Успешную работу этого проекта отметил Святейший Патриарх Кирилл в своём докладе на Епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2011 года<sup>9</sup>.

Помимо социальных сетей обширную просветительскую деятельность Церковь ведёт и в интернете. В наше время появилось огромное количество православных интернет порталов, из которых наиболее крупные: «Православие.ру» и «Православие и мир». На этих порталах размещаются новости православного мира, аналитические статьи, ведутся различные полемике, обсуждаются вопросы, интересующие современное общество. Также сейчас у каждой епархии есть свой официальный сайт, помимо этого существуют сайты епархиальных отделов, духовных учебных заведений и гимназий, благочиний и приходов. Кроме того, у многих священнослужителей есть собственный ютуб-канал, где они ведут активную просветительскую деятельность, отвечают на вопросы слушателей. Немалая доля священства выкладывает в информационное пространство свои проповеди.

В заключение нужно отметить, что социальные сети и интернет предоставляют дополнительные возможности для проповеди, просветительской деятельности и образования в современном информационном обществе. С их помощью мы можем: вести личное общение с православными христианами (мирянами и священнослужителями) как в реальном времени, так и в виде просмотра прежде состоявшихся бесед и ответов на вопросы; распространять фото и видеоматериалы, дающие эффект личного присутствия и помогающие визуализировать часть информации; выкладывать огромный массив книг и справочной информации для возможности быстрого поиска.

Таким образом, можно заключить, что виртуальное пространство — это хорошее место для распространения информации духовного содержания. Как было сказано выше, социальные сети и интернет представляют собой неотъемлемую часть российской действительности, а их влияние на все сферы жизнедеятельности с каждым годом растут. Поэтому, задача православной общественности — овладеть техническими навыками и языком общения в интернете, чтобы проповедуя христианские ценности, они представляли интерес для всей аудитории.

## Источники и литература

1. Вся статистика интернета на 2019 год — в мире и в России. URL <https://www.web-scanare.ru/business/vsya-statistika-interneta-na-2019-god-v-mire-i-v-rossii/> (дата обращения: 25.02.2019)

2. Данные исследования ВЦИОМ на тему: «Какими социальными сетями и мессенджерами пользуются россияне». URL <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116691> (дата обращения: 28.02.2019)

3. Итоги репрезентативной всероссийской выборки городского и сельского населения на тему: «Пользование интернетом». URL <https://www.levada.ru/2018/01/18/polzovanie-internetom/> (дата обращения: 26.02.2019)

4. Кирилл, патриарх Московский и всяя Руси. Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ 2 февраля 2013 г. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html> (дата обращения: 01.03.2019)

---

<sup>9</sup> Кирилл, патриарх Московский и всяя Руси. Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2011 г. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/1852197.html> (дата обращения: 01.03.2019)

5. Кирилл, патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2011 г. URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/1852197.html> (дата обращения: 01.03.2019)

6. О деятельности всероссийского интернет-проекта «Батюшка онлайн». URL <http://www.patriarchia.ru/db/text/4224544.html> (дата обращения: 01.03.2019)

7. *Оноре де Бальзак*. Утраченные иллюзии. СПб., 1992. 656 с.

8. Экстремизм и этносоциальные конфликты в молодёжной среде полиэтнического региона. Опыт эмпирического исследования. Коллективная монография / Под научн. ред. Т. А. Хагурова. Краснодар: Парабеллум, 2016. 270 с.



А. М. Наклеушев

## ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И ПЕНИТЕНЦИАРНОЙ СИСТЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Уголовно-исполнительная система в России имеет богатую историю. Меры воздействия на осуждённых неоднократно менялись в зависимости от эпохи. Последние радикальные изменения наметились в 1998 году, когда уголовно-исполнительная система (УИС) оказалась в ведении Главного управления исполнения наказаний Министерства юстиции Российской Федерации. Это ведомство, в тесном сотрудничестве с европейскими партнёрами, начало активную работу по гуманизации УИС. Результатом данного взаимодействия становится опубликованная в 2010 году Концепция развития УИС до 2020 года. Несмотря на то, что многие положения Концепции до сих пор не удалось реализовать, сейчас можно с уверенностью сказать, что стремление руководства ФСИН РФ к преобразованиям в системе действительно отражает тенденции современности: исполнение европейского законодательства по реализации прав человека в условиях лишения свободы.

Сотрудничество УИС с Церковью играет важную роль в процессе преобразования системы. Так, Концепция развития УИС предполагает *«активизацию взаимодействия с традиционными конфессиями, в частности, обеспечение осужденным возможности участия в религиозных обрядах, реализация совместных с традиционными конфессиями гуманитарных проектов»*<sup>1</sup>. Руководство ФСИН видит в Церкви потенциал, который можно использовать в пенитенциарных и постпенитенциарных процессах, а именно *«в духовно-нравственном просвещении и воспитании осужденных и работников уголовно-исполнительной системы, а также для социальной адаптации лиц, освободившихся из мест лишения свободы»*<sup>2</sup>.

ФСИН РФ сегодня декларативно заявляет в качестве цели работы со спецконтингентом исправление осуждённого. Уже на этом этапе возникают проблемы. Нормативным документом, отражающим деятельность УИС, является Уголовно-исполнительный кодекс России. Понятие *«исправление»* в нём характеризуется следующим образом: *«исправление осужденных — это формирование у них уважительного отношения к человеку, обществу, труду, нормам, правилам и традициям человеческого общежития и стимулирование правопослушного поведения»*<sup>3</sup>. Данное определение допустимо, но недостаточно. Уважение к обществу не всегда означает отказ от преступлений,

Алексей Михайлович Наклеушев — ИДО ПСТГУ им. свт. Феофана Затворника, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 14 октября 2010 г. N 1772-р г. Москва. III. 4 Социальная, психологическая, воспитательная и образовательная работа с осужденными. <https://rg.ru/2011/03/08/penitenciariya-site-dok.html> (дата обращения: 1.04.2019).

<sup>2</sup> Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года. III. 6 Привлечение общественности к оказанию социальной помощи осужденным и воспитательной работе с ними, совершенствование сотрудничества с институтами гражданского общества. Создание условий для осуществления общественного контроля за деятельностью уголовно-исполнительной системы.

<sup>3</sup> Уголовно-исполнительный кодекс Российской Федерации от 08.01.1997 N 1-ФЗ (ред. От 27.12.2018), п. 1 ст. 9. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=315084&fld=134&dst=100032,0&rnd=0.33431152591706037#05964378468412006> (дата обращения: 1.04.2019).

уважение к труду не всегда ведёт к осознанию необходимости собственного труда. Казалось бы, вопрос чисто терминологический. Но неправильная постановка задачи уводит нас от решения действительно необходимых вопросов. Правопослушное поведение также не означает чистоты ума: повреждённый ум обязательно склонен к нарушению законодательства.

В Концепции развития УИС до 2020 года в качестве одной из основных задач указано «*изменение идеологии применения основных средств исправления осуждённых в местах лишения свободы с усилением психолого-педагогической работы с личностью и подготовки ее к жизни в обществе*»<sup>4</sup>. Само название пенитенциарной системы связано с термином *poenitentia* (лат.), что означает «*раскаяние*», а по-гречески этот термин знают все богословы — «*μετάνοια*», то есть «*перемена ума*». И действительно, исправление осуждённого должно означать именно перемену ума, в результате которой человек качественно меняется, чтобы, во-первых, включить себя в общественную социальную модель, а во-вторых, прийти к убеждению о невозможности возврата к совершению преступлений, причём не столько из страха неотвратимого наказания, сколько по несовместимости преступного умысла с приобретёнными моральными качествами. В этом случае резко снижается вероятность совершения преступлений, поскольку уже не общество говорит человеку о недопустимости нарушения закона, но человек собственным умом осознаёт эту недопустимость. Такое понимание закреплено в документе Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: «*Смысл наказания состоит в исправлении человека, нарушившего закон, а также в ограждении общества от преступника и в пресечении его противоправной деятельности. Церковь, не становясь судьей человеку, преступившему закон, призвана нести попечение о его душе. Именно поэтому она понимает наказание не как месть, но как средство внутреннего очищения согрешившего*»<sup>5</sup>.

Таким образом, мы должны если не требовать изменения УИК РФ в целях приведения в соответствие с православным вероучением, то хотя бы принимать во внимание данное несоответствие при выстраивании взаимоотношений с органами уголовно-исполнительной системы.

Очевидно, что столь качественная перемена ума подразумевает покаяние в предшествующих преступлениях. Также понятно, что содействие в принятии такого решения может оказывать Церковь, повторяя евангельский призыв: «*Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф. 3:2). Вообще, следует отметить, что большинство лиц, отбывающих наказания за уголовные преступления, находясь в постоянной стрессовой ситуации (некомфортные условия существования, всевозможные ограничения), представляют собой широкое поле для миссионерской деятельности Церкви. Почему же тогда, в соответствии с Концепцией УИС, не реализовать совместно с Церковью проект по воцерковлению и катехизации осуждённых?

К сожалению, ситуация на сегодня такова, что механизмы миссионерской деятельности в местах лишения свободы не отлажены и носят стихийный характер. Например, налицо проблема окормления священнослужителями отдельных учреждений УИС, а также отсутствия чёткой схемы их взаимодействия со спецконтингентом. Относительно недавно вышла новая версия Концепции развития УИС, теперь до 2025 года. Новый документ направлен в основном на приведение в надлежащий вид бытовых норм. В этом смысле он весьма неутешителен, поскольку это означает, что многие положения, предписываемые старой Концепцией остались нереализованными. Так, в соответствии с федеральной целевой программой «*Развитие уголовно-исполнительной системы (2017–2025 годы)*», к началу 2017 года констатировалось

<sup>4</sup> Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 14 октября 2010 г. N 1772-р г. Москва. II. Общие положения, цель и задачи Концепции.

<sup>5</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 августа 2000 г. IX. Преступность, наказание, исправление. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 1.04.2019).

«несоответствие условий содержания под стражей в следственных изоляторах, расположенных в 22 субъектах России [...] законодательству России, самым важным из которых является санитарная норма площади»<sup>6</sup>. Таким образом, приведение в соответствие с законодательством санитарной нормы площади является приоритетной задачей ФСИН на ближайшие годы, а вся Концепция заключается, по сути, в строительстве новых площадей. Это, с одной стороны, справедливо, поскольку напрямую связано с гуманизацией отбывания наказания. С другой стороны, несоответствие санитарных норм площади законодательству имеет лишь косвенное отношение к делу исправления осуждённого, а также к той роли Церкви, которую она могла бы играть в пенитенциарном процессе.

Также Концепцией 2020 предписывается:

- *разработка форм проведения воспитательной работы, организации образовательного процесса и трудовой занятости осуждённых в новых условиях отбывания наказания;*
- *изменение идеологии применения основных средств исправления осуждённых в местах лишения свободы с усилением психолого-педагогической работы с личностью и подготовки ее к жизни в обществе;*
- *разработка форм проведения воспитательной работы, организации образовательного процесса и трудовой занятости осуждённых в новых условиях отбывания наказания*<sup>7</sup>.

Краеугольными камнями в деле исправления осуждённых руководство ФСИН видит труд, образование и работу с психологом. Концепцией предписано «закрепление в уголовно-исполнительном законодательстве Российской Федерации форм социальной, психолого-педагогической работы с осуждёнными в качестве основного средства исправления осуждённых»<sup>8</sup>. В качестве новых форм и методов исправительного воздействия на осуждённых нам хотелось бы указать руководителям ФСИН РФ на Церковь, которая способна эффективно работать с внушительным числом осуждённых.

Руководство ФСИН, исходя из содержания Концепции 2025, видит приобщение осуждённых к труду одним из наиболее важных этапов в деле их исправления: «обязательное привлечение осуждённых к общественно-полезному труду является одной из мер реализации уголовно-исполнительной политики государства, способствует их исправлению, ресоциализации и правопослушному поведению в период отбывания наказания, создаёт предпосылки для успешной адаптации после освобождения»<sup>9</sup>. Там же отмечается, что в настоящее время в исправительных учреждениях содержится 290 тыс. осуждённых, не обеспеченных работой. О роли Церкви в новой Концепции не сказано ни слова. А между тем, попечение о части не занятых на работах осуждённых могла бы взять на себя именно Церковь. Это было бы даже технически проще, чем создание сотен тысяч новых рабочих мест, хотя и не является полноценной альтернативой труду.

<sup>6</sup> Концепция федеральной целевой программы «Развитие уголовно-исполнительной системы Российской Федерации (2017 – 2025 годы)» / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 23 декабря 2016 г. N 2808-р г. Москва. 1. Обоснование соответствия решаемой проблемы и целей Программы приоритетным задачам социально-экономического развития Российской Федерации. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=210073&fld=134&dst=100008,0&rnd=0.7055035521109234#0969726978623334> (дата обращения: 1.04.2019).

<sup>7</sup> Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 14 октября 2010 г. N 1772-р г. Москва. II. Общие положения, цель и задачи Концепции.

<sup>8</sup> Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 14 октября 2010 г. N 1772-р г. Москва. III. Основные направления развития уголовно-исполнительной системы.

<sup>9</sup> Концепция федеральной целевой программы «Развитие уголовно-исполнительной системы Российской Федерации (2017–2025 годы)» / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 23 декабря 2016 г. N 2808-р г. Москва. 1. Обоснование соответствия решаемой проблемы и целей Программы приоритетным задачам социально-экономического развития Российской Федерации.

Конечно, Концепцией 2020 предписывается и активизация сотрудничества с представителями традиционных конфессий, однако в чём конкретно заключается это сотрудничество, не сказано. На практике оказывается, что тюремная психологическая служба является неравноценной подменой тому, чем должна заниматься Церковь. Место психолога в пенитенциарном учреждении всегда строго определено, место священника — всегда разное, в зависимости от конкретной ситуации. Нормативных документов, регламентирующих деятельность священника в пенитенциарном учреждении, положения которых были бы обязательны для выполнения и священнослужителями, и сотрудниками учреждений, не существует. В их отсутствие от священника в конкретных ситуациях может потребоваться проявление широкой инициативы, чтобы его мнение обрело значимость у сотрудников учреждения. Положительный момент заключается в том, что священник как лицо, не находящееся в должностном подчинении у руководства учреждения, имеет реальную возможность для проявления этой инициативы, не опасаясь, в отличие от любого сотрудника ФСИН, санкций со стороны руководства учреждения.

Мы уверены, что для плодотворного содействия с ФСИН РФ Церковь должна войти в пенитенциарное пространство наравне с сотрудниками УИС, отвечающими за воспитание осуждённых. Неправильно, что священнослужитель, выполняющий тюремное служение, работает изолированно от других сотрудников, выполняющих воспитательную работу. Вот как происходит адаптация к воспитательной колонии (ВК — это пенитенциарное учреждение для несовершеннолетних преступников от 14 до 18 лет): *«Между воспитателем отряда, социальным работником, психологом и другими специалистами происходит обмен мнениями, в ходе которого согласуется объем необходимой помощи каждому подростку и направления дальнейшего сопровождения. Сотрудники колонии выделяют группы ребят с однотипными проблемами, например, находящимися в состоянии депрессии, агрессии, с низкими адаптационными способностями, склонными к суициду и т. д. Таким образом, именно с карантина заинтересованные сотрудники стремятся установить тесный эмоциональный контакт с осужденным, чтобы в дальнейшем у воспитанника было желание обсуждать и решать волнующие его вопросы»*<sup>10</sup>. Очевидно, в эту парадигму должен быть включён священнослужитель, окормляющий конкретную колонию. Необходимо полноценное взаимодействие священников с сотрудниками воспитательных отделов и тюремными психологами. Священник своим присутствием в кругу данных профессионалов имеет возможность смещения акцентов в позитивную сторону. В противном случае в общении осуждённого со священником происходит обнажение существующего у него в голове противостояния «я — сотрудники УИС», а священник становится заложником ситуации и в глазах своего подопечного противопоставляется «негативному» тюремному персоналу.

Священник имеет возможность сглаживать острые вопросы во взаимодействии собеседников. Хорошим примером здесь является взаимодействие общественно-наблюдательных комиссий с пенитенциарными учреждениями. Как известно, ОНК контролирует соблюдение прав человека в местах лишения свободы, поэтому, очевидно, взаимоотношения сотрудников этих учреждений с сотрудниками ОНК не всегда основаны на понимании: *«Порой данное взаимодействие не обходится без взаимных упрёков и критики. Наивно было бы полагать, что структуру, занимающуюся изоляцией преступников от общества, содержанием их в местах лишения свободы, не найдётся кому поругать»*<sup>11</sup>. Стороны, зачастую обосновано, подозревают друг друга в ангажированности, тем более что многие члены ОНК имеют уголовное прошлое. Священник, осознавая своё пастырское служение, может быть предвзят менее, чем остальные участники сторон. Он может не дать спровоцировать открытый конфликт,

<sup>10</sup> Нилова Л. А. Воспитание начинается с карантина // Преступление и наказание. 2011. № 11. С. 37.

<sup>11</sup> Колесник Н. В. Взаимодействие с институтами гражданского общества // Преступление и наказание. 2014. № 3. С. 26–27.

исключающий дальнейший диалог; видя явные нарушения законодательства, священник может открыто озвучить эти факты, но он сделает это «в духе кротости» (Гал. 6:1). Пользу присутствия священнослужителей в ОНК признают и сами участники комиссии.

Не дают крупного положительного эффекта (а местами приводят к печальным последствиям) «топорные» методы просвещения осужденных, характерные для иных конфессий, такие как, например, повсеместное распространение Евангелия. Очевидно, что во избежание недоразумений или откровенного глумления над Священным Писанием, его распространение должно производиться адресно и сопровождаться всесторонней просветительской деятельностью.

Таким образом, очевидно, что без участия Церкви невозможно выполнить задачу по исправлению осуждённых: «без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5) — говорит Христос. Карательные меры приносят определённый результат: психически здоровому человеку не хочется в тюрьму, однако, в перемене ума должна активно помогать именно Церковь. В этой ситуации должны быть тщательно проанализированы существующие механизмы взаимодействия Церкви и Уголовно-исполнительной системы. На основании этого анализа следует выработать конкретные меры по улучшению взаимодействия. Развитие отношений Церкви и Пенитенциарной системы может и должно привести к образованию новых общественных институтов, направленных на работу со спецконтингентом. В основе надёжного функционирования этих систем будет лежать глубокое понимание процессов, происходящих в них самих.

## Источники и литература

1. Концепция развития уголовно-исполнительной системы Российской Федерации до 2020 года / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 14 октября 2010 г. N 1772-р г. Москва. URL: <https://rg.ru/2011/03/08/penitenciariya-site-dok.html>
2. Концепция федеральной целевой программы «Развитие уголовно-исполнительной системы Российской Федерации (2017 — 2025 годы)» / Распоряжение Правительства Российской Федерации от 23 декабря 2016 г. N 2808-р г. Москва. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=210073&fld=134&dst=100008,0&rnd=0.7055035521109234#0969726978623334>
3. Уголовно-исполнительный кодекс Российской Федерации от 08.01.1997 N 1-ФЗ (ред. От 27.12.2018). URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=315084&fld=134&dst=100032,0&rnd=0.33431152591706037#05964378468412006>
4. *Нилова Л. А.* Воспитание начинается с карантина // Преступление и наказание. 2011. № 11.
5. *Колесник Н. В.* Взаимодействие с институтами гражданского общества // Преступление и наказание. 2014. № 3.

Е. Д. Позднякова

## УБИЙСТВО НА ВОЙНЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВОЕННОСЛУЖАЩИХ: ГРЕХ ИЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ?

Вопрос греховности убийства на войне — один из самых сложных в богословии. Когда и почему произошло первое убийство, первое упоминание греха и раскаяния. Согласно Книге Бытия, первым убийцей в истории человечества, стал Каин. Авель (его родной брат) — первой жертвой убийства. Мотивацией на первое в истории убийство послужила зависть. Авель был скотоводом, Каин — земледельцем. Каин принес в дар Богу плоды земли, Авель же принес в жертву первородных животных своего стада. Каин, рассердившись, что Бог отдал предпочтение жертве Авеля, убил своего брата (Быт. 4:1–15). Это первое появление слова «грех» в Библии. Грех Каина особенно поражает воображение, потому что это не просто убийство, а братоубийство. Постепенно вражда семейная переросла в общественную, родовую, этническую, а потом — и государственную. Таким образом, война является прямым следствием греха.

Очевидно, что убийство на войне стало необходимостью с древних времен<sup>1</sup>. В книге Бытия описывается, как после грехопадения Адама и Евы отношения любви и доверия между Богом и человеком сменились взаимоотношениями власти и подчинения, построенными на силе. Мы видим, что наказание за насилие стало главной причиной Всемирного потопа (Быт. 6:11): «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:6). Такое указание было дано родоначальнику послепотопного человечества — Ною. Это важное место Священного Писания, в котором заключена фундаментальная истина: убийство существа, носящего образ Божий, приравнивается к попытке убийства самого Бога. Потом через Моисея Израиль принял Закон Божий, где и написана всем известная шестая заповедь: «Не убий!» (Исх. 20:13). Рассмотрим эту заповедь с точки зрения других религий.

Убийство человека в Исламе является вторым по тяжести грехом после ширка. Ширк — самый тяжкий грех в Исламе, проявление неверия и обречения себя на вечные муки в аду. Шариат — свод мусульманских законов не даёт никакого права на убийство человека, кроме отдельных случаев, когда иначе невозможно оградить людей и общество в целом от опасности для их жизни и от нравственного разложения религии, исходящей от него. В Коране говорится: «Даже право на месть включает в себя жизнь для вас, обладатели разума!». Это означает, что человек, намереваясь убить другого, знает, что сам тоже будет убит. Осознание того, что убийство другого влечёт за собой собственную смерть, удерживает разумного человека от этого преступления<sup>2</sup>.

Особую категорию образуют святые князья и воины, например Александр Невский, Даниил Московский, Федор Ушаков, Димитрий Донской. Все они воевали, и с долей условности их можно признать выразителями образа сильной руки<sup>3</sup>.

*Екатерина Дмитриевна Позднякова* — Специализированный учебно-научный центр Новосибирского государственного университета.

<sup>1</sup> Соловьев А. Палеолит. Оружие каменного века. <http://history.novosibdom.ru/node/25> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>2</sup> Курамухаммад-хаджи Рамазанов. Убийство — тягчайший грех, 2018. <http://islam.ru/content/veroeshenie/43640>, <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/25359> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>3</sup> Список канонизированных русских князей и княгинь. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%BA\\_%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D1%85\\_%D1%80%D1%83%D1](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%BA_%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D1%85_%D1%80%D1%83%D1)

Однако титулование их «благочестивыми» отсылает опять-таки не к воинской славе, а к заслугам в сохранении и укреплении веры. Таким же примером является святой царь и пророк Давид Псалмопевец, который славился своею воинственностью. Давид победил Голиафа, защищая имя Бога<sup>4</sup>. О святости некоторых воинов нам говорит епископ Ириней (Тафуне) в своей книге «Религиозный взгляд на ключевые проблемы современности»: «Святой — это тот, кто сам способен освящать и передавать святость, сообщаемую ему Богом, для того, чтобы вокруг него расширялась область священника. Так, нередко святыми становились воины, которые, приняв присягу защищать Родину до готовности отдать за нее свою жизнь, с честью исполняли ее. Если рубежи Отечества священны, то для их защиты необходим жертвенный подвиг. Это еще не Крестная Жертва, причастниками которой христиане становятся во время Божественной литургии, но то, что невыразимо близко к ней, ибо Сам Спаситель говорит, что нет больше любви, аще кто положит душу за други своя (Ин. 15, 13)...».[3]

Во время военных действий Церковь никогда не отказывала военным служащим в поддержке: всегда исповедовали воинов, причащали, крестили, если надо было. Но после войны налагали епитимью от года до трех лет. Какая бы ни была война — по византийской традиции обязательна была епитимья<sup>5</sup>. Почему? На войне есть угроза твоей жизни, ты в любой момент можешь погибнуть — и тебя исповедуют и причащают, чтобы подготовить к смерти. В условиях войны еще глубже, чем в мирной жизни, раскрывается смысл любви, милости, жертвы и правды Христовой. Но на войне ты проливаешь человеческую кровь, пусть и защищая себя и свое Отечество, — и это невольное убийство все равно преступление, грех, который ты должен изгнать покаянием, понеся епитимью.

Убийство на войне с целью защиты государственных интересов, территориальной целостности, безопасности человечества преследует благородные цели, но покаяние необходимо. В раскаянии происходит признание чувства вины с просьбой о прощении. Так, например, в трилогии Сергея Галицкого «Из смерти в жизнь»<sup>6</sup>, и сборнике «Христоролюбивое воинство»<sup>7</sup> участники боевых действий, пройдя испытания военной службы, становились священниками и монахами. Надо помнить, что убийство на войне отличается от умышленного убийства (преступления). Война — это общественное зло, но, в то же время, война есть и великое бедствие, с точки зрения некоторых богословов, попускаемое Богом для вразумления и исправления народа<sup>8</sup>. Подобно войне, попускаются эпидемии, голод, пожары и другие несчастья.

Христианство исторически занимает особое положение в российской культуре, а армия сегодня — один из самых активно взаимодействующих с Русской Православной Церковью социальных институтов. Мною был проведен опрос, для того, чтобы определить, как в наше время военные относятся к тому, что перед боем их благословляет священник? Считают ли они убийство на войне грехом? Связано ли их отношение с религиозными взглядами, степенью участия в религиозной жизни своей конфессии? В опросе принимало участие 140 человек. 90% участвующих были военными служащими. Из этих военнослужащих 71% новобранцы. Из всех тестированных 80% считает убийство грехом. Среди людей, которые имеют срок службы в армии больше года, нет таких, которые не считают убийство грехом.

Из всех опрошенных 67% положительно относятся к тому, что воинов перед битвой благословляет священник, 26% затрудняются ответить на этот вопрос, остальные 7%

---

81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85\_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B7%D0%B5%D0%B9\_%D0%B8\_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D1%8C (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>4</sup> Грелихес Л., прот. Святой царь и пророк Давид. <http://matronamoskov.cerkov.ru/2015/01/11/svyatoj-car-i-prorok-david-psalmorevec/> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>5</sup> Стеняев О., свящ. Библиейские законы о войне, 2015. <http://www.pravoslavie.ru/88784.html> (дата обращения: 15.03.2019)

<sup>6</sup> Галицкий С. Г. Из смерти в жизнь. От Кабула до Цхинвала. 2017.

<sup>7</sup> Христоролюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии. СПб., 2000.

<sup>8</sup> Макарий (Булгаков), митр. <http://ansobor.ru/library.php?chapter=219> (дата обращения: 15.03.2019).

относятся к этому отрицательно. Стоит заметить, что не все опрошенные относят себя к какой-либо религиозной конфессии. Только 25% относят себя к религиозным людям. 53% из всех читали Библию или Евангелие. Получается, что всего четверть всех опрошенных относят себя к религиозной конфессии и около половины имеют представления о христианской вере. Можно заметить, что многие положительно относятся к благословию, независимо от своей религиозной конфессии, от своего вероисповедания.

Одним из значимых вопросов исследования был: «Может ли убийство быть во благо?». 44% ответили, что убийство во благо быть не может. Ответ: «Да, если это связано с защитой близких и Отечества», выбрали 53%, а ответ: «Да, если это профессиональное требование», отметили 0,7%. Остальные дали свой вариант ответа. Таким образом, больше половины считают убийство грехом, почти половина говорит, что убийство может быть во благо, если это связано с защитой близких и Отечества. Для того, чтобы сделать вывод о том, может ли убийство быть во благо, мы сравнили результаты военнослужащих и людей, не относящихся к армии. Результаты военнослужащих и граждански принципиально не отличаются — в обеих группах большинство считает, что убийство может быть во благо, если это связано с защитой близких или Отечества.

В ходе исследования вопрос о греховности убийства на войне мне удалось задать двум героям России — Поташову Валерию Серапионовичу и Кузнецову Александру Васильевичу, с которыми я общалась на встрече «Наши герои — герои России» в НГУ г. Новосибирска. Валерий Серапионович — заслуженный летчик-испытатель Российской Федерации, Александр Васильевич — разведчик. В ходе опроса я узнала, что они не считают убийство на войне грехом, если это связано с защитой близких или Отечества. Так же они сказали, что во время боевых действий не приходится задумываться над этим, так как перед тобой стоит противник, которого ты должен победить любым способом, защищая свою страну и народ.

Вопрос греховности убийства на войне посчастливилось мне задать и Агафье Лыковой — известной отшельнице из семьи староверов во время летней экспедиции 2018 года. Специально я не задавала этот вопрос Агафье Карповне, но отношение к убийству удалось узнать, когда на ее заимке закололи козу. Оказалось, что в убийстве некоторых копытных животных нет греха. Как она рассказала, после потопа Господь разрешил использовать в пищу мясо некоторых животных и птиц. Агафья и сама может заколоть козу, что ей уже не раз приходилось делать. Отшельница так же сказала, что человеческое убийство в любой форме — грех, потом необходимо покаяние. На человека, совершившего убийство, налагается епитимья, длящаяся до 20 лет. А на защиту Отечества выходили князья и цари, в этом случае за убийство тоже налагалась епитимья, но не такая длинная. Агафья Карповна воспитана на Евангелии, и ее любое мнение сводится к заповедям Божиим.

В ходе исследования, хотелось узнать, а как к убийству на войне относятся священники Русской Православной Церкви? В храме Равноапостольных князей Константина и Елены города Абакана я взяла интервью у клирика Абаканской Епархии протоиерея Геннадия Фаста. Вот что он сказал: «Убийство — это всегда зло, оно не может быть иным. “Бог смерти не сотворил” — сказано в Библии. Библия говорит о бранях Господних. Брани Господни ведет царь Давид. И часто он был не защищающимся, он был нападающим. Он расширял пределы, границы земли. И это было установление Господа. Самсон — яркий пример человека, который вел брани Господни с филистимлянами, и делал он это с помощью Божьей силы. Таким образом, священная война — брань Господня. То есть на тебя нападают — ты защищаешься. Новый завет — Евангелие, здесь все совершенно изменяется. Христос в своей нагорной проповеди закладывает иную основу: “Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, молитесь за обижающих вас, подставьте другую щеку, если получили по первой...”. Таким образом, полностью исключается брань Господня, как брань физическая, есть только брань Господня — невидимая брань, не против плоти и крови, а против духов земли поднебесной, против пороков и страстей.



Оборона и защита Отечества в христианстве никогда не упразднялась. Но это уже не те брани Господни. Брани господни мы ведем только духовные. А защита Отечества — это необходимость. Князь Святослав Киевский, зайдя на великий престол Киева, объявил: “Иду на Вы”. Вот этими “Вы” были все его соседи с востока, с запада, с юга. Он не оборонялся. Сейчас в христианстве осталось понятие только обороны, как необходимости. Не случайно главное военное ведомство страны называется Министерство Обороны. Никакой брани наступательной христианский мир не знает, если иметь в виду брань мячом. Наступательная, духовная брань с Евангелием в руках в христианстве осуществляла миссионерскую деятельность. И здесь оно было очень активно. Другие религии никогда не проявляли такой миссионерской активности. Они не распространяли это среди других народов. Миссионерство, как агнец среди волков, не с мячом.

Оборона благословлялась, как необходимость. Исполнение слов Христа: “Нет большей любви, как если душу отдать за други своя...”. Если все же кровь пролилась на войне, используется канон Святого Василия Великого, в нем убийство на войне не считается грехом. Но Афанасий Великий пишет: “Если ты вернулся, то трехлетняя епитимья...”. Получается так: накануне сражения священник причащает воина, а после битвы вернувшийся живым воин получает трехлетнюю епитимью...».

Таким образом, убийство — это всегда зло, оно осуждается во всех мировых религиях! В мирные времена совершаются брани Господни — невидимые брани. В войне же духовная брань переходит в брань с мячом в руках и физическое насилие. Убийство в любой форме является противоестественным насильственным действием, лишаящим жизни человека. Какая бы ни была мотивация на убийство, это всегда грех! Но убийство с целью обороны и защиты Отечества является необходимостью и готовностью «положить душу за други своя» (Ин. 15:13). Мудрость будущего поколения состоит в умении решать спорные вопросы мирным путем.

## Источники и литература

1. Галицкий С. Г. Из смерти в жизнь. От Кабула до Цхинвала. 2017.
2. Грилихес Л., прот. Святой царь и пророк Давид. <http://matronamosckov.cerkov.ru/2015/01/11/svyatoj-car-i-prorok-david-psalmorevec/> (дата обращения: 15.03.2019).
3. Ириней (Тафуня), еп. Религиозный взгляд на ключевые проблемы современности», 2017.
4. Курамухаммад-хаджи Рамазанов. Убийство — тягчайший грех, 2018. <http://islam.ru/content/veroeshenie/43640>, <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/25359> (дата обращения: 15.03.2019).
5. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. [<http://ansobor.ru/library.php?chapter=219>] (дата обращения: 15.03.2019).
6. Соловьев А. Палеолит. Оружие каменного века. <http://history.novosibdom.ru/node/25> (дата обращения: 15.03.2019).
7. Список канонизированный русских князей и княгинь. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%BA\\_%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D1%85\\_%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85\\_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B7%D0%B5%D0%B9\\_%D0%B8\\_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D1%8C](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%BA_%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8B%D1%85_%D1%80%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B7%D0%B5%D0%B9_%D0%B8_%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D1%8C) (дата обращения: 15.03.2019).
8. Стеняев О., свящ. Библейские законы о войне, 2015. <http://www.pravoslavie.ru/88784.html> (дата обращения: 15.03.2019)
9. Христолюбивое воинство: Православная традиция Русской Армии: 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2000.

*Иеродиакон Агафангел (Кочетков)*

## СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ СРЕДИ КУРСАНТОВ ВОЕННО-МЕДИЦИНСКОЙ АКАДЕМИИ

Военно-медицинская академия является одним из крупнейших высших учебных заведений в Российской Федерации — число учащихся превышает 14 000 человек. В ней проходят профессиональную подготовку будущие офицеры-врачи всех родов войск. Выпускники Военно-медицинской академии принимают непосредственное участие в современных вооруженных конфликтах.

Существуют социокультурные потребности общества, которые призывают Церковь к активному служению среди молодежи. В числе основных доцент кафедры социологии РГПУ И. В. Астэр выделяет обретение человеком своей идентичности, семейную сферу, рост всеобщего отчуждения и недоверия, существующую идеологию лидерства, организацию досуга<sup>1</sup>. Имея ввиду современные мировоззренческие тенденции, на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви в апреле 2000 г. была принята «Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви». Текст документа отражает основные задачи в организации общения молодых людей и их всестороннем образовании<sup>2</sup>.

Возрождение церковноприходской деятельности в Военно-медицинской академии началось в 2001 г., с момента передачи Русской Православной Церкви здания, в котором до 1917 г. находилась часовня для отпевания умерших при Анатомическом корпусе Императорской Военно-медицинской академии. Сегодня на месте часовни располагается храм святителя Николая Чудотворца. В 2006 г. руководством Академии было принято решение о восстановлении храма иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в восточном крыле клиники психиатрии. 8 сентября 2015 года начальником Военно-медицинской академии генерал-майором м/с А. Н. Бельских был подписан рапорт от членов комиссии по восстановлению храмов и святынь Военно-медицинской академии, в котором утверждалось открытие храма святых первоверховных апостолов Петра и Павла в историческом месте. 30 октября 2015 года открылся Научный духовно-просветительский центр имени святого праведного Лазаря при храме святых первоверховных апостолов Петра и Павла в Военно-медицинской академии<sup>3</sup>. Руководителем центра и настоятелем Петропавловского храма 4 февраля 2016 года был назначен выпускник Военно-медицинской и Духовной Академий, заведующий лазаретом Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат медицинских наук, капитан медицинской службы, магистр богословия иеромонах Виталий (Морозов). В этой статье речь пойдет о Петропавловском храме, как наиболее связанном с учащими и учащимися.

Еще до открытия Петропавловского храма по благословию архиепископа Амвросия (Ермакова) в 2008 г. было образовано Братство великомученика и целителя

---

*Иеродиакон Агафангел (Павел Сергеевич Кочетков)* — СПбДА, магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> Астэр И. В. Молодежь России: потенциал церковного служения // Организация работы с подростками и молодежью в Русской Православной Церкви: коллективная монография / под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб., 2017. С. 24.

<sup>2</sup> Концепция молодежного служения в Русской Православной Церкви // Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви / URL: <https://pravoslavmolodezh.ru/wp-content/uploads/2018/06/Концепция-молодежного-служения-РПЦ.pdf> (дата обращения: 11.03.2019).

<sup>3</sup> Гордиенко А. В. Духовное наследие Императорской Военно-медицинской академии. СПб. С. 139.

Пантелеймона, которое возглавил студент IV факультета Дмитрий Морозов, ныне настоятель храма. Молодые курсанты собирались на квартире, вместе молились, устраивали чаепития, беседы. В тот же период Дмитрий Морозов начал проводить духовно-нравственные встречи в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии, посещать академический храм. Члены братства знакомились с семинаристами. Курсанты совершали паломничество по святым местам.

Ко времени открытия храма святых апостолов Петра и Павла многие курсанты успели стать офицерами, защитить кандидатские диссертации, получить наградные знаки отличия. Многие из офицеров сегодня несут службу в армии, принимают участие в вооруженных конфликтах, работают в медицинских учреждениях. Те, кто продолжают профессиональное обучение в стенах ВМА, являются активными прихожанами храма и берут на себя многие организаторские и административно-хозяйственные поручения. За годы существования Братства были образованы молодые семьи, на свет появились дети.

В октябре 2015 г. в Петропавловском храме началась богослужбная жизнь. Певчие курсанты Академии вместе с прихожанами и студентами других ВУЗов города составили хор. Совместными трудами была устроена звонница, появилась школа чтецов и пономарей. Офицеры и курсанты стали участвовать в храмовых дежурствах, совместно с прихожанами устраивать общие трапезы, самостоятельно благоустраивать храмовые помещения, проводить уборки, заведовать церковным убранством. Нарождается церковноприходская традиция: курсанты самостоятельно обучают друг друга различным церковным служениям и ремеслам.

Отец Виталий вместе с преподавателями и курсантами Академии совершают панихиды по почившим профессорам и офицерам, участвуют в мемориальных встречах. Как правило, молитва предваряется выступлением от профессорско-преподавательского состава, а завершается словом настоятеля. Курсанты поют военные песни. Случается, что после молитвы пришедшие преподаватели и ученики собираются в храме за поминальной трапезой. Так, церковное общение, которое включает в себя совместную молитву, трапезу, несет в себе воспитательные смыслы, собирает и объединяет разные эпохи и поколения людей, помогает формированию новой социокультурной среды ВУЗа.

До 1917 г. Военно-медицинская академия имела кафедру богословия, история которой описана в книге прот. А. Лебедева<sup>4</sup>. С открытием Петропавловского храма начал работу Научный духовно-просветительский центр святого праведного Лазаря Четверодневного, который на сегодняшний день является ее приемником. В Центре ежемесячно проводятся научно-практические встречи со слушателями и курсантами с участием профессорско-преподавательского состава Военно-Медицинской Академии и Санкт-Петербургской Духовной Академии в Большом зале клуба Академии. Встречи сопровождаются выступлением военных и гражданских творческих коллективов города и других регионов страны и зарубежья. На них проходят конференции, которые бывают посвящены значимым событиям и лицам Церкви и государства. Преподаватели Военно-медицинской академии выступают по научно-практическим и военно-патриотическим темам, преподаватели, студенты Санкт-Петербургской Духовной Академии и приглашенные гости по богословским и церковно-общественным.

Научный центр начинает свою издательскую деятельность. В настоящее время силами прихода изданы: брошюра «Любви свирель. Пастырь добрый...» о жизни и служении священномученика Алексия Ставровского; брошюра «Святой Лазарь. Друг Христов», в которой представлен перевод канона святого с греческого на церковно-славянский и русский языки. К изданию готовятся материалы о служении сестер милосердия, деятельности кафедры богословия, праведном враче Евгении Боткине и ряд других научно-исследовательских работ.

<sup>4</sup> Лебедев А., прот. Исторический очерк кафедры богословия в Императорской Военно-Медицинской Академии. СПб., 1989.

Помощник начальника по работе с верующими военнослужащими и настоятель храма святых апостолов Петра и Павла иеромонах Виталий (Морозов) вместе с курсантами посещают различные культурные мероприятия, ездят в паломнические поездки, культурно проводят выходные дни. По воскресным и праздничным дням за общей трапезой настоятель храма и активные члены прихода организуют музыкальные и научно-популярные выступления, презентации, просмотр православных фильмов. Они часто касаются смежных тем знания: науки и богословия, медицины, здорового образа жизни и благочестия, патриотизма. Со словом приглашаются выступить сотрудники Академии и гости прихода. На приходе отмечаются дни воинской славы России и значимые государственные и церковные праздники. О значимых исторических событиях курсантами Академии могут делаться доклады. Случается, что настоятель просит обратить внимание курсантов и прихожан на какую-либо статью из интернета. Своего рода это домашнее задание, но выполнять его нужно по желанию.

31 января 2018 по благословению Высокопреосвященнейшего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Варсонофия (Судакова) при Петропавловском храме ВМА было образовано Общество сестер милосердия. Образец деятельности Сестричества был взят за основу в практической деятельности Царской семьи. Во время Первой Мировой войны Царь Николай II со своей четой посещал госпитали и поддерживал больных и раненных воинов. Святая царица Александра и святые княжны Ольга и Татьяна во имя служения ближним в столь тяжелое время стали сестрами милосердия<sup>5</sup>. Они вышивали и организовывали распродажу продукции, общались с больными на фронтах и помогали в лазаретах, организовывали благотворительные концерты. Сестры Петропавловского храма проводят свою деятельность с курсантами, больными, сотрудниками Академии, а также с прихожанами. Вступление в общину основывается на добровольных началах. Высокое звание сестры милосердия призвано стать воплощением женского христианского служения ближним через личную жизнь.

Отец Виталий вместе с членами Братства и Сестричества навещают больных, проходящих лечение в клиниках Академии. Эти встречи сопровождаются утешительными беседами, социальной поддержкой, музыкально-эстетическими минутами. Курсанты посещают хосписы для пожилых людей, больницы города, детские дома, в которых проводят встречи на военно-патриотические темы, устраивают благотворительные концерты памяти святых людей, Царской семьи в связи с датой их мученической кончины. Нуждающихся людей поддерживают общением, едой и одеждой.

При храме начали проводить семинары по научно-практической и социально-педагогической сторонам сестринского служения. В Сестричество входят члены руководства, профессорско-преподавательского состава и курсантки Академии.

По академической традиции курсанты, решившие вступить в брак, представляют свою половинку руководству Академии. В свое время верующие идут в храм, где скрепляют брачные узы молитвой в таинстве венчания. Глядя на молодые семьи, родилась идея об образовании воскресной школы памяти цесаревича Алексея. Главной задачей появления школы было поставлено церковное воспитание детей вместе со взрослыми. Началось устройство детского городка. Во время богослужения с детьми проводятся занятия соответственно их возрасту. В методике используются элементы рисунка, аппликации, лепки, игры, труда. Школу посещают воспитанницы социального приюта «Маша». Многие девочки со сложной судьбой. Взаимодействуя друг с другом, дети получают христианские навыки любви и добра. Члены Братства и Сестричества навещают юных прихожанок в приюте, помогают им делать уроки и культурно проводить время.

Подводя итог настоящей статьи, стоит отметить, что на базе Военно-медицинской академии идет возрождение церковной жизни в студенческой среде согласно направлениям, предлагаемым «Концепцией молодежного служения в Русской Православной

<sup>5</sup> Группа в ВКонтате: Храм Петра и Павла ВМедА. Запись в ВКонтате: 17 июля 2018 года в 16:58. / URL: <https://vk.com/hram.petrapavla> (дата обращения: 28.09.2018).

Церкви». Здесь присутствуют разные формы служения Церкви, которые в общих принципах отвечают специализации ВУЗа и включают в себя благочестие, образование, практику и общение. Такие формы призваны помочь современному студенту осмысленно прийти к вере и христианскому мировоззрению.

### **Источники и литература**

1. *Гордиенко А. В.* Духовное наследие Императорской Военно-медицинской академии. СПб., б/г. 160 с.
2. *Лебедев А., прот.* Исторический очерк кафедры богословия в Императорской Военно-Медицинской Академии. СПб.: «Народная польза», 1989. 31 с.
3. Организация работы с подростками и молодежью в Русской Православной Церкви: коллективная монография / Под ред. прот. В. Хулапа, И. В. Астэр. СПб.: РХГА, 2017. 303 с.
4. Синодальный отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви / URL: <https://pravoslavmolodezh.ru/wp-content/uploads/2018/06/Концепция-молодежного-служения-РПЦ.pdf> (дата обращения: 11.03.2019).
5. Группа в ВКонтакте: Храм Петра и Павла ВМедА / URL: <https://vk.com/hram.petraipavla> (дата обращения: 11.03.2019).

К. В. Алексин

## ЧИТАЯ Э. ДАЛЛЕСА ЧЕРЕЗ Г. ШИЛЬДЕРМАНА: РАЗРАБОТКА МОДЕЛИ ДЛЯ АНАЛИЗА ПАСТЫРСКОГО ДЕЙСТВИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Современная церковная жизнь ставит серьезные вопросы перед духовным образованием. Жизнь быстро меняется, одни вызовы сменяют другие, а система богословско-пастырских школ не всегда реагирует на эти вызовы своевременно и дальновидно. Для того чтобы принять участие в практико-богословском рассмотрении этой сферы нашей церковной жизни, в ПСТГУ был предпринят исследовательский проект, посвященный повседневности российских священников. Уже были рассмотрены вопросы о трансформации образа священника в нормативном дискурсе Русской Церкви<sup>1</sup> и изменениях в практической сфере на уровне повседневного распределения времени<sup>2</sup>. В настоящем докладе мы попытаемся описать существующие подходы к типологизации установок священников и способов их действия и предложить модель для анализа российских случаев. В качестве примеров западной практики я приведу исследования Пауля Цуленера (Австрия), Эвери Даллеса (США) и Ганса Шильдермана (Нидерланды), как представителей разных школ католического пастырского/практического богословия.

### *Имплицитная теология (П. Цулнер)*

Само понятие *имплицитной теологии* имеет более чем вековую историю. Под ней различные западные исследователи понимали и понимают богословские предпосылки, лежащие в основе целостных концепций тех или иных философов<sup>3</sup>, а также феноменов религиозной жизни<sup>4</sup> или массовой культуры<sup>5</sup>. Некоторые авторы подчеркивают, что передача богословских взглядов среди церковных практиков происходит часто не посредством систематического обучения, а «случается в ученичестве», так что неявная богословская концепция известного пастыря может оказать на взгляды его учеников довольно значительное влияние. Пауль Цулнер в своей монографии «Священник в стрессе модерна»<sup>6</sup> в результате попытки построения имплицитной теологии своих информантов выделяет четыре типа священников (*Amtstypen*): 1) *вневременные клирики* (*zeitlose Kleriker*), 2) *современные руководители общин* (*zeitgemäße Gemeindeleiter*), 3) *актуальные люди Церкви* (*zeitnahe Kirchenmänner*) и 4) *открытые времени служители Бога* (*zeitoffene Gottesmänner*).

Кирилл Вадимович Алексин — Венский университет, аспирантура.

<sup>1</sup> Алексин К. В. Ускользящий священник: трансформация нормативного дискурса РПЦ о пресвитерском служении // Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ. 2017. Вып. 24. С. 136–169.

<sup>2</sup> Алексин К. В. «Литургии» и «Специалисты»: пришел ли «Новый» священник на смену традиционному? // Христианское чтение. 2018. Вып. 6. С. 157–171.

<sup>3</sup> Тиллих П. Систематическая теология. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Tillih\\_1/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Tillih_1/index.php) [19.06.2016]

<sup>4</sup> Percy M. Baptism as a Cultural Conversation: Explorations in Implicit Theology / Entering the New Theological Space: Blurred Encounters of Faith, Politics and Community, 2009. P. 177–196.

<sup>5</sup> Drexler C., Wandinger N. Leben, Tod und Zauberstab / Auf theologischer Spurensuche in Harry Potter, 2004.

<sup>6</sup> Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester, 2000 (Schwabenverl., 2001).

## Богословие служения нидерландских пастырей по Г. Шильдерману

Типологизацию различных аспектов богословия служения предлагает нидерландский исследователь Ганс Шильдерман в своей монографии о пастырях в контексте профессионализации «Религия как профессия»<sup>7</sup>. Это одно из многих современных исследований на подобную тему<sup>8</sup>. Шильдерман стремится определить богословские представления пастырей о своем служении. Совокупность этих представлений он называет *богословием служения* (*theology of ministry*), которое он определяет как «богословское размышление о пастырской работе, производимое в перспективе Церкви и христианской традиции» и играющее, в том числе, легитимирующую функцию<sup>9</sup>. Темы богословия служения разделяются Шильдерманом на находящиеся на пересечении с экклесиологией, сакраментологией и духовностью. На основании этого он выстраивает многомерную систему богословия служения, а затем проверяет и корректирует её с помощью количественных методов. Представим эту систему в виде таблицы:

**Таблица 1. Переменные «богословия служения» по Шильдерману**

Переменная	Значения
Авторитет	Иерархически-пирамидальный (теор, эмп <sup>10</sup> ) Эгалитарно-харизматический (теор) Транзитивно-функциональный (теор) Адаптивно-коммунитарный (эмп)
Апостоличность (/апостольское преемство)	Апостоличность служения/чина/ <u>должности</u> (office) Церковная апостоличность
Приходское лидерство	Сакраментальное Профессиональное Женское
Таинства, их действенность (efficacy)	Инструментальная Символическая Коммунитарная
Духовная роль пастыря	Условие для духовной активности Цель духовной активности
Вступление в должность (office): призвание и рукоположение	Персональное Религиозное Коммунитарное (теор), локальное (эмп) Относительная ординация (теор) Абсолютная ординация (теор) Супралокальное (эмп)
Источники духовности	Культурные Коммуникативные

<sup>7</sup> Schilderman H. Religion as a Profession, Empirical Studies in Theology. Leiden; Boston: Brill, 2005. V. 12.

<sup>8</sup> Deschwanden L. Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft // Religion im Umbruch, Hrsg. von J. Wossner, Stuttgart, 1972 г.; Siefer G. Sterben die Priester aus?, 1973; Lenz K. Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft (UVK, 2009).

<sup>9</sup> Schilderman H. Religion as a Profession. V. 12. P. 28, 114.

<sup>10</sup> Если по итогам факторного анализа значения переменных дали другую группировку, мы указываем изначальную переменную (теор) и эмпирически подтвержденную (эмп).

В качестве примера работы этой системы приведем раскрытие нидерландским исследователем своей классификации авторитета. В современной богословской литературе он выделяет три модели церковного (ecclesiastical) авторитета. Рассмотрим их ниже<sup>11</sup>.

### *Иерархически-пирамидальная*

Иерархический — авторитет основан на хиротонии.

Пирамидальный — власть распределяется сверху вниз определенным образом. Вертикальность (делегирование, а не распределение), территориальность, центральность (принятие решений внизу должно быть одобряемо сверху) и равномерность (бюрократизированность — документы, процедуры).

### *Эгалитарно-харизматическая*

Эгалитарный — все равны, все ответственны за все дела общины (вкл. богослужение), чины и должности вторичны, призвание от Бога так же важно, как и рукоположение.

Харизматический — власть в Церкви не от людей, но от Бога, который дает людям дары для их реализации в общине. Таланты распознаются общиной как дары Духа. Назначение на некоторое «послушание» — это распознавание дара общиной. Если Бог дал человеку талант — он может его реализовывать в общине, хотя он и не идеален (отсюда геи в церковных советах в Австрии).

### *Транзитивно-функциональная*

Функциональный — тот, который нужен сегодняшнему обществу. Формы и акценты могут меняться, главное — это благая весть, а структуры «не имеют универсальной валидности». Авторитет должен быть рационально проверяем.

Транзитивный — авторитет не обязан совпадать с функцией Церкви в целом. Церковное управление должно быть подчинено интересам роста общины. В действии управляющих общины она выражает свой частный опыт *communio*, который является лишь частью общего *communio* Церкви, выражением отдельной задачи. Поэтому авторитет проявляет себя в конкретном целевом служении миру.

В результате эмпирической проверки Шильдерман обнаружил, что эгалитарно-харизматический, транзитивно-функциональный типы авторитета на практике существуют в компромиссной форме. Для этого он выделяет третий тип авторитета.

### *Адаптивно-коммунитарный*

Адаптивный — адаптируемся к среде.

Коммунитарный — харизматические дары должны реализовываться в общине, и всякая церковная бюрократия должны быть отвергнута по религиозным мотивам.

В результате двухступенчатого факторного анализа полученных эмпирических данных Шильдерман выделяет четыре латентных установки в отношении пастырской должности.

Автор маркирует их следующим образом:

- ортодоксальная
- коммунитарная
- реляционная («отношенческая»)
- религиозная<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Schilderman H. Religion as a Profession. V. 12. P. 117.

<sup>12</sup> Ibid. P. 201–3, 392–293.



Для построения своей типологии он подвергает полученные установки паттерному анализу и выделяет на его основании четыре паттерна, в которые так или иначе встраиваются 90,7% или 354 респондента, сочетающих приверженность религиозным и коммунитарным установкам<sup>13</sup>.

**Таблица 2. Типология пастырей по установкам в отношении богословия служения**

	Неортодоксальные	Ортодоксальные
Ориентированные на отношения	1 тип (n=114; 29,2%)	4 тип (n=68; 17,4%)
Не ориентированные на отношения	2 тип (n=103; 26,4%)	3 тип (n=69; 17,7%)

### *Модели служебного священства кардинала Даллеса*

Другим автором, предложившим свою типологию пастырского действия, стал американский священник Эвери кардинал Даллес SJ. В своем выступлении 1990 года «Модели служебного священства»<sup>14</sup> он продолжает предложенную еще в 1974 году в книге «Модели Церкви» пятичастную экклезиологическую типологию, которую уже тогда он увязал с различными подходами к священству<sup>15</sup>. Главная идея заключается в том, что исследователь выделяет некоторое количество «идеальных типов», соответствующих возможным способам мышления (mindsets) относительно той или другой богословской проблемы.

Благодаря продолжающемуся опыту жизни Церкви она продолжает себя открывать по-новому в старых образах, переживает разные грани жизни и подвига Христа. Например, важность темы заместительной жертвы делает важными епитимии. Следствием этого стала институциональная модель Церкви, а практическим следствием — богословское обоснование индульгенций и сами индульгенции. Так одна теологическая концепция порождает на своей основе тотальную экклезиологию (а то и вовсе тотальную теологию). Такая доминирующая модель становится парадигмой. Затем приходит новая теория (вызов) и происходит «смена парадигмы». Каждая такая смена парадигмы — это еще и смена доминирующей модели Церкви. Даллес называет их по аналогии с научными<sup>16</sup> — «экклезиологическими революциями». Даллес отмечает, что каждая доминирующая модель соответствует какому-либо тренду в общественной жизни и причины её смены не столь умозрительны — они имеют практические и пастырские мотивы.

### *Институциональная модель Церкви и клерикальная модель служебного священства*

Первая модель Церкви, выделяемая Даллесом, названа «Церковь как институция». И Восточное и Западное богословие Нового времени оперировало определениями Церкви как «общества верующих». Католические авторы говорят о Церкви как о *societas perfecta*, совершенном обществе — никому не подчиненным и прекрасным в своей институциональной законченности. Уже Беллармин использует для рассуждения о Церкви аналогии, взятые из сферы политического. Такое понимание Церкви делает очень важными в ней видимые структуры, в особенности те, в которых выражаются властные отношения и статус церковных должностных лиц. Этот *институционализм* Даллес мыслит как искушение, деформацию богословского видения Церкви. Однако,

<sup>13</sup> Ibid. P. 207–13.

<sup>14</sup> Dulles A. Models for Ministerial Priesthood // Origins, vol. 18. P. 20.

<sup>15</sup> Dulles A. Models of the Church Expanded. New York, NY: Image Books, 2002. P. 152–166.

<sup>16</sup> Кун Т. Структура научных революций. URL: <https://books.google.ru/books?id=0ABRCgAAQBAJ> [19.03.2019].

замечает он, институционализм не равен принятию институционального измерения в жизни Церкви<sup>17</sup>. «Институционализм же подразумевает систему, в которой институциональных компонент мыслится как первостепенно-важный»<sup>18</sup>. Такой взгляд стал, по мысли Даллеса, реальным искушением для Церкви лишь в Новое время. Реформаторы, отвергая папство и иерархию, вызвали к жизни обратную тенденцию.

Способ пастырского действия, коррелирующий с этой моделью Даллес называет **клерикальным**. Центральной категорией клерикальной модели служения является категория *управления*. Пастырь мыслится как человек, имеющий власть (*authority*) формировать убеждения и давать приказания. Да и само осуществляемое или служение имеет силу постольку, поскольку осуществляется в рамках некоторой юрисдикции. Он учит, тайносовершает и управляет общиной верных, потому что имеет власть учить, тайносовершать и управлять. Это проявляется, в том числе в том, как организован доступ к таинствам. **Рукоположение** понимается в институциональной модели как передача власти «взять и решить», то есть делегирование полномочий совершать таинства. Даллес констатирует, что в настоящий момент в Западном обществе клерикальная модель священства находится в кризисе.

### *Коммунитарная модель Церкви и пастырская модель служебного священства*

Вторая предлагаемая Даллесом пара — Церковь как мистическое сообщество и пастырская модель священства. Выделение этой модели зиждется на оппозициях «общество (Gesellschaft) — сообщество (Gemeinschaft)»<sup>19</sup>, а также «организм — учреждение (institution)». Понимание Церкви как сообщества или организма широко распространено в современном богословии. Еще со времен романтиков, начиная с осмысления экклезиологии Шлейермахера Иоганном Адамом Мёлером органическая теория Церкви начинает набирать силу<sup>20</sup>. Эта тенденция стала особенно сильной благодаря трудам Рудольфа Зома. Вслед за ним Эмиль Бруннер<sup>21</sup> и Дитрих Бонхёффер<sup>22</sup> настаивали на не институциональной, а именно общинной природе ранней Церкви и противопоставляли церковный и новозаветный принцип *братства* ветхозаветному принципу Закона. Следует отметить преемственность русских богословов в развитии этих идей. Так, считается доказанной сильная зависимость тезисов славянофила А. С. Хомякова от И. А. Мёлера<sup>23</sup>, а на учение о Церкви протопресвитера Николая Афанасьева оказал влияние Р. Зом.

В этом смысле более подходящей для богословского размышления оказывается органическая метафора *Тела Христова* как основного образа Церкви. Имея новозаветное происхождение (ап. Павел), она уходит в тень в течение Контрреформации и возвращается в середине XIX века. Понимание Церкви как *Народа Божия*, характерное для богословия II Ватиканского собора, также встраивается в коммунитарную модель, как бы отменяя другие аспекты этого видения. Однако, постсоборное богословие стало понимать Церковь как общину в более социологическом (горизонтальном) смысле как место

<sup>17</sup> Dulles A. Models of the Church Expanded. P. 27.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Это противопоставление широко используется в социологии начиная с работы Фердинанда Тённиса (1955–1936) «Общность и общество» Ferdinand Tönnies, Community and Society (Transaction Publishers, 1988).

<sup>20</sup> Doyle D. M. Mohler, Schleiermacher, and The Roots of Communion Ecclesiology / Theological Studies, 1996. Vol. 57 — URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/57/57.3/57.3.4.pdf> [19.03.2019].

<sup>21</sup> Brunner E. The misunderstanding of the church. James Clarke & Co., 2002.

<sup>22</sup> Bonhoeffer D. Sanctorum communio: A theological study of the sociology of the church. Fortress Press, 1998. Vol. 1.

<sup>23</sup> Хондзинский П. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века, 2016. С. 189; Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler / Society for promoting Christian knowledge, 1946.

реализации «первичных отношений», «личных отношений, основанных на взаимном понимании и любви»<sup>24</sup>. Межличностные взаимоотношения, играющие большую роль в общинной модели, отвечают человеческим потребностям сегодняшнего дня, когда большие институции воспринимаются по меньшей мере как необходимое зло<sup>25</sup>.

**Пастырская модель священства**, соответствующая коммунитарному пониманию Церкви, видит *пастыря как лидера общины* (congregational leader), строящего Церковь как *сообщество* (loving, intimate community) или *сообщество сообществ*. Менее значимым оказывается в этой схеме чин (office) и бюрократические отношения, в то время как межличностные отношения и харизма служителя играют большую роль. Священник призван заниматься координацией различных харизм в своей общине и в этом состоит его собственная специфическая харизма.

**Рукоположение** понимается в пастырской модели уже не как наделение властью, но скорее, как *распознавание харизмы* или акт признания этой харизмы со стороны общины. Именно поэтому доступ к служению при пастырской модели оказывается несколько проблематизирован. Даллес подвергает эту модель частичной критике. Такого рода экклезиология по его мысли, упускает сакраментальное и мистическое измерение священнического служения и воспринимает его сквозь призму современного демократического мышления<sup>26</sup>.

### *Сакраментальная модель Церкви и служебного священства*

Третья модель Церкви и служебного священства — сакраментальная. Вероятно, наиболее значительный вклад в осмысление Церкви как Таинства / Тайны (Sacrament) сделал Анри де Любак. Согласно мнению французского теолога, всякое таинство есть таинство Церкви (а Евхаристия — особенно), имеет общественный характер и от Церкви получает свою действенность. В свою очередь, таинства строят Церковь и делают её саму таинством. Эту мысль Анри де Любака продолжают Карл Ранер<sup>27</sup>, Отто Земмельрот и далее — Эдвард Схиллебекс<sup>28</sup>, Ив Конгар и другие.

Раскрывая известное высказывание, восходящее еще к Августину, что таинство есть «видимая форма невидимой благодати», Даллес указывает, что *таинство* есть также *действующий (efficacious) символ*. Он *провоцирует или интенсифицирует то, что он обозначает*, «знак благодати, реализующей себя»<sup>29</sup>. Так, институциональный или структурный аспект Церкви — внешняя реальность — существенно важен, так как без него Церковь не может быть видимой (а это одно из существенных свойств таинства, что оно «*видимый знак...*»). При этом структура недостаточна для того, чтобы конституировать Церковь, так как все внешние проявления таинства должны соответствовать внутреннему содержанию (вере, надежде, любви принимающего). Без этого Церковь будет неаутентичным знаком (т. е. не соответствующим означаемому), а значит перестанет быть таинством. Также, сакраментальная экклезиология носит эксклюзивистский характер и не воспринимает в качестве принадлежащих к Церкви тех людей, которые не принимают в таинствах активного участия (не причащаются регулярно).

**Сакраментальная модель священства** акцентирует, согласно Даллесу, в священнике роль *посредника (sacred mediator)*. Его основная функция — принесение словесной или вещественной жертвы, передача даров от народа к Богу и благодати от Бога к народу. Современные богословы, отдающие предпочтение этой модели, обращают внимание на новозаветный образ Христа как первосвященника и утверждают,

<sup>24</sup> Dulles A. Models of the Church Expanded. P. 49.

<sup>25</sup> Ibid. P. 51.

<sup>26</sup> Ibid. P. 158.

<sup>27</sup> Rahner R. Theological Investigations. 1963, Vol. II: Man in the Church». P. 1–88.

<sup>28</sup> Schillebeeckx E. The Collected Works of Edward Schillebeeckx. Bloomsbury Publishing, 2014. Vo. 1: Christ the Sacrament of the Encounter with God. P. 33–56.

<sup>29</sup> Dulles A. Models of the Church Expanded. P. 58–61.

что Церковь себя актуализирует по преимуществу в служении таинств (sacramental worship), а священство оказывается видимым знаком и гарантом Евхаристического единства<sup>30</sup>. С другой стороны, священник также являет себя как (represents himself in the *image of Christ Intercessor*) *образ Христа* — ходатая, а не только как пастырь или пророк, возвещающий волю Бога. Особенное внимание вообще уделяется вообще Евхаристическому служению, как собиранию различных людей (plurality of men) вокруг Алтаря Господня, соединяя их одновременно и в вечности (перед лицом абсолютно трансцендентного Бога) и во времени (в конкретном евхаристическом собрании в конкретном месте и времени).

**Рукоположение** понимается в сакраментальной модели в первую очередь как сакральное действие, направленное на испрашивание благодати Святого Духа для несения служения. Будучи посвящен, человек оказывается призван практиковать священническую духовность, выделяться особой святостью жизни. Связь с сакральным одновременно является и сильной и слабой стороной сакраментальной модели. Как бы ни секуляризовался образ служителя Церкви, священник настолько остается священником, насколько его деятельность служит встрече людей с Богом. Если пропадает мистическое и символическое содержание — священник становится менеджером среди менеджеров, отличающемся лишь вывеской на двери своего кабинета. Поэтому акцент на посреднической функции оказывается сильной стороной сакраментальной модели. С другой стороны, она может провоцировать (само-) восприятие священника как человека наделенного магической или божественной силой, что приводит к изоляции священника от верных и не собиранию общины, а противопоставлению себя ей. Также сакраментальная модель может приводить священника и общину к нарциссическому эстетизму, сакраментализму в плохом смысле слова и недостаточному вниманию к миссии и диаконии.

Перейдем теперь к следующим двум типам, более характерных для протестантских богословов.

### *Керигматическая (Herald) модель Церкви и служебного священства*

Если сакраментальная модель мыслит Церковь как видимый знак благодати (т. е. таинство), то для следующей — керигматической — слово занимает первое место, а таинство — второе. Миссия Церкви в соответствии с этой моделью — возвещение Евангелия. Церковь есть глашатай, то есть человек, который принял от официального сообщения и доводит его до сведения народа. У этой модели много точек пересечения с коммунитарной, но все же значение сообщества и межличностных отношений в керигматической модели значительно меньше. Вся церковная жизнь мыслится через категорию возвещения (proclamation). Также керигматическая модель радикально христочентрична. Христос есть центр, а Библия — главное свидетельство о нём. Церковь «случается» везде, где дышит Дух, где Слово проповедует и принимается с верой. Церковь есть событие, точка встречи с Богом.

Однако в качестве первого значимого теоретика керигматической экклесиологии А. Даллес называет Карла Барта. Этот знаменитый богослов вводит в своих работах противопоставление *теологии славы* и *теологии креста*. Первая действует, когда Церковь позиционирует себя как вместилище божественного, соответствующее тому, что в ней проповедуется. Это позиция католичества и модернизма, которые Барт критиковал. *Теология креста* же действует подобно Иоанну Предтече, который указывал на Иисуса и говорил: «Вот Агнец Божий». Это правильная позиция Церкви — указывать на Христа, а не подменять Его собой. Именно такой — указующей на Христа являет себя Церковь в керигматической модели. Поэтому веровать в Церковь уже не значит для её сторонников обязательно верить в какую-то единую структуру, но в действие Духа Божия в конкретном собрании, «где двое или трое собраны во имя

<sup>30</sup> Ibid. P. 158.

Христово». Вслед за Бартом о соотношении Слова Божия и Церкви продолжает размышлять Рудольф Бультман. Для него Церковь — следствие проповеди Евангелия и среда, где оно возвещается. Причем, проповедь всегда есть событие, в котором Слово Божие возвещается, принимается и обретает себе новых возвещателей, которые будучи призваны непосредственно Богом через Его слово оказываются трансляторами этого слова, так как дальше уже они его возвещают и оно вновь оказывается словом Бога непосредственно. Именно это событие возвещения Слова и принятия его снова для возвещения — они делают Церковь Церковью. Институциональная же Церковь как социальный институт — есть не более, чем недоразумение или парадокс. Бультман считает, что Церкви не нужен институциональный элемент и, следовательно, не нужна историческая или географическая преемственность, протяженность. А потому, лишь конгрегационалистское устройство Церкви оказывается осмысленным с точки зрения рассматриваемой модели.

**Керигматическая** модель священства видит пастыря Церкви в первую очередь как проповедника. Служение таинства оказывается в этом случае продолжением служения слова. Однако, оба эти служения происходят в общине (community) и адресованы ей, как конкретному *свидетельствующему сообществу* (witnessing congregation). Безусловно, керигматическая модель характерна для евангелических общин, однако во второй половине XX века некоторые выдающиеся католические богословы старались адаптировать её и для Римской Церкви.

**Рукоположение** понимается, таким образом, как поручение проповедовать [некоторой общине] Слово Божие и им [Словом] менять материальный мир вокруг через таинства.

Таким образом, сакраментальное служение, служение слова (проповедь) и служение общине (управление) оказываются задействованы в рамках этой модели.

### *Служebная (Servant) модель Церкви и служebного священства*

Последнюю, пятую модель Даллес называет служebной. Она размышляет о Церкви в образе Слуги, «Отрока Господня». Все предшествующие модели представляют Церковь как посредника между Богом и миром. Начиная с эпохи Просвещения мы можем видеть как мир постепенно перестает чувствовать нужду в Церкви. Церковь с тех пор лишь увещевает мир, а тот действует в своей собственной логике. II Ватиканский собор провозгласил, что Церковь должна мыслить себя как часть «единой человеческой семьи» и разделять общие заботы человечества. «При этом Церковь <...> стремится только к одному: продолжать под водительством Духа-Утешителя дело Самого Христа, Который пришел в мир свидетельствовать об истине, дабы спасти, а не судить, послужить, а не чтобы Ему послужили»<sup>31</sup>. Модельным текстом можно назвать пастырское послание к Адвенту 1966 года, выпущенная Бостонским кардиналом Ричардом Джеймсом Кушингом (Cushing). «Иисус пришел не только для того, чтобы провозгласить грядущее Царство, но, и чтобы отдать себя ради того, чтобы оно стало реальным. Он пришел послужить, исцелить, примирить, перевязать раны. Иисус является Добрым Самарянином в наивысшем выражении этого образа. Лишь он пришла чтобы быть с нам в нашей нужде и в нашей скорби. Он расширяет себя ради нас. В поистине умирает для того, чтобы мы могли жить и служит нам, чтобы мы могли стать здоровыми»<sup>32</sup>.

Во второй части своего письма Кушинг пишет, что Церковь должна являть собой Тело Христа — страдающего раба (servant) и быть, таким образом Церковью-слугой. «Таким образом, Церковь благовествует пришествие Царства не только

<sup>31</sup> Пастырская конституция «Gaudium et Spes» II Ватиканского собора (1965), п. 3. URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html) [18.03.2019].

<sup>32</sup> Cushing R. The Servant Church: Pastoral Letter. Daughters of St. Paul, 1966. P. 6.

в слове — через проповедь и провозвешение — но и конкретнее — в деле: в своем служении примирения, перевязывания ран, страдающего служения, исцеления... <...> И как Господь был «человеком для других», так и Церковь должна быть «сообществом для других»<sup>33</sup>. Далее послание прилагает этот образ к жизни конкретного верного. Христианин должен быть, таким образом, *человеком для других*, который вместе со Христом участвует в соответствующих апостолатах (посланичествах): миротворчества, антирасизма, применения церковей, искоренения бедности и так далее.

После 1966 года эта модель являла себя во многих документах разных церквей и церковных общин. Из документов РКЦ это, в первую очередь, Меделлинский документ CELAM 1968 года<sup>34</sup> и итоговый документ Генеральной ассамблеи Синода епископов РКЦ 1971 года<sup>35</sup>. Конечно, документы не порождали идеи, а действовали в русле трендов, которые задали профессиональные богословы. В качестве наиболее влиятельных теоретиков рассматриваемой модели Даллес называет таких «властителей умов», как Тейяр де Шарден и Дитрих Бонхёффер. **Дитрих Бонхёффер** еще в своих ранних работах («Общение святых») понимал Церковь как сообщество людей, собранных вместе Христом. В более поздних работах, таких как «Этика» он приближался к керигматической модели. И, наконец, в самых поздних текстах («Письма из тюрьмы») он отходит от бартианского керигматизма и приближается к идее **смирненной и служащей Церкви**. Он пишет: «Церковь есть Церковь только тогда, когда существует для других»<sup>36</sup>. Мир, проходящий мимо Церкви, оказывается предметом заботы как де Шардена, так и Бонхёффера. Вопреки мнению современников они считали, что Церковь может ответить на вопросы человечества. Эти ответы сосредоточены на личности Христа. У де Шардена Он предстает как острое и стержень эволюции, а у Бонхёффера — как «Человек для других».

**Служebная** модель священства, описывает пастыря Церкви как, человека, обращенного вовне, к большому человечеству и занимающегося борьбой с разделением между людьми угнетением в любых его формах. Священники, видящие Церковь в образе слуги часто социально и, в особенности, политически активны и считают, что свой священнический авторитет они должны использовать в борьбе за лучшую жизнь людей. Однако, отмечая современность и большой легитимирующий потенциал служebной модели (если теперь непонятно зачем приводить людей ко Христу, то зачем бороться за справедливость — всем пока понятно), кардинал Даллес выделяет и слабые её стороны.

### **Модель для анализа**

Как видим, в современной научной литературе существует многообразие подходов к типологизации установок и способов действия священников. При построении нашей типологии мы также будем ориентироваться одновременно на должное (обоснованная в интервью имплицитная теология конкретных информантов, отношение к нормативному дискурсу), так и на сущее (самоописания и бюджеты времени). В основу предлагаемого метода мы положим «модельное» богословие Эвери Даллеса<sup>37</sup>. «Слагаемые» его моделей служebного священства мы постараемся концептуализировать, насколько это возможно, через параметры *установок богословия служения* из монографии Шильдермана. Затем мы предпримем соотнесение пяти выделенных моделей с данными из нашего поля. Для предполагается произвести кодирование

<sup>33</sup> Ibid. P. 7–8.

<sup>34</sup> CELAM II, The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council, ed. by Louis M. Colonnese, vol. 1. General Secretariat of CELAM, 1970.

<sup>35</sup> Итоговый документ Генеральной ассамблеи Синода епископов 1971 г. «JUSTICE IN THE WORLD», 1971 г. // Vatican.va. URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_19711130\\_giustizia\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html) [18.03.2019]

<sup>36</sup> Bonhoeffer D. Letters and papers from prison / Ed. by Eberhard Bethge. SCM Press, 1956. P. 300.

<sup>37</sup> Dulles A. Models of the Church Expanded. P. 58–61.

всего массива интервью священников из нашего поля категориями из «богословия служения» Шильдермана, на основании чего будет идентифицирована приверженность наших информантов конкретным моделям священства по Даллесу. В результате этого представляется возможным показать, что наши информанты не соответствуют каждый одной модели, но находятся «между» ними.

### **Заключение**

В результате предварительно рассмотрения нам удалось выяснить следующее:

- В России сегодня почти не представлены общины, принадлежащие в чистом виде служебной или коммунитарной (в понимании Даллеса) моделям;
- Коммунитарные общины тяготеют либо к институциональной модели, либо к сакраментальной («евхаристические общины»);
- Евхаристические общины обычно не привязаны к территории и существуют по сетевому принципу (пример — больничные приходы в Москве);
- В одном приходе могут сосуществовать общины, соответствующие разным моделям.
- В институциональном приходе могут существовать коммунитарные общины (покаяльные семьи отдельных духовников), нередко противопоставляющие себя приходскому руководству.
- Братства «Преображенского содружества» представляют собой общинное комьюнити со значительным сакраментальным компонентом и сильным отрицанием институционального. Это то, что их одновременно роднит и противопоставляет другим коммунитарно-сакраментальным сообществам.
- Акцентированные на Библии приходы, принадлежащие традиции прот. А. Меня, могут содержать в себе группы как сакраментально-керигматические (община свящ. В. Лапшина), так и керигматически-служебные («Друзья св. Эгидия» в храме свв. Космы и Дамиана в Шубине в Москве) сообщества.
- Керигматические общины обычно привержены экуменическим идеям (следствие конгрегациональности керигматической модели).
- Особенность керигматических сообществ — они меньше нуждаются в лидерстве священника (поэтому существуют внутрприходские меневские сообщества с мирянами во главе). Похожая модель существует в Феодоровском соборе СПб.
- В керигматических общинах как правило присутствует пафос «мы [священники, община] не должны заслонять собой Христа», который хорошо согласуется с бартианской *теологией креста*.
- Сама по себе приверженность диаконической работе не свидетельствует о принадлежности общины к служащей модели. Так, например, многие больничные приходы имеют в своем ядре крепкую евхаристическую общину и при этом совершенно аполитичны.
- Различное понимание хиротонии в разных экклезиологических моделях объясняет разные способы набора духовенства.

### **Что это значит для пастырской подготовки?**

Пастырская подготовка всегда существует в логике какой-то из моделей Церкви/ служебного священства / общины. Нельзя ответить, как приготовить просто хорошего священника. Можно ответить, как приготовить священника, максимально соответствующего той или иной модели. То есть, идеальный священник для служебной модели должен обладать другими компетенциями, чем священник для сакраментальной модели. Следовательно, чтобы ответить на вопрос о том, какие духовные школы нужны Церкви — нужно ответить на вопрос о том, приходские общины в рамках какой экклезиологии желательны для Русской Церкви сегодня.

## Источники и литература

1. Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler / Society for promoting Christian knowledge, 1946.
2. Bonhoeffer D. Letters and papers from prison / Ed. by Eberhard Bethge. SCM Press, 1956.
3. Bonhoeffer D. Sanctorum communio: A theological study of the sociology of the church. Fortress Press, 1998. Vol. 1.
4. Brunner E. The misunderstanding of the church. James Clarke & Co., 2002.
5. CELAM II, The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council, ed. by Louis M. Colonnese, vol. 1. General Secretariat of CELAM, 1970.
6. Cushing R. The Servant Church: Pastoral Letter. Daughters of St. Paul, 1966.
7. Deschwanden L. Die Rolle des Gemeindepriesters zwischen Kirche und Gesellschaft // Religion im Umbruch, Hrsg. von J. Wossner, Stuttgart, 1972 г.; Siefer G. Sterben die Priester aus?, 1973; Lenz K. Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft (UVK, 2009).
8. Doyle D. M. Mohler, Schleiermacher, and The Roots of Communion Ecclesiology / Theological Studies, 1996. Vol. 57 – URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/57/57.3/57.3.4.pdf> [19.03.2019].
9. Drexler C., Wandering N. Leben, Tod und Zauberstab / Auf theologischer Spurensuche in Harry Potter, 2004.
10. Dulles A. Models for Ministerial Priesthood // Origins, vol. 18.
11. Dulles A. Models of the Church Expanded. New York, NY: Image Books, 2002.
12. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress: Forschungsbericht der Studie Priester, 2000 (Schwabenverl., 2001).
13. Percy M. Baptism as a Cultural Conversation: Explorations in Implicit Theology / Entering the New Theological Space: Blurred Encounters of Faith, Politics and Community, 2009.
14. Rahner R. Theological Investigations. 1963, Vol. II: Man in the Church».
15. Schilderman H. Religion as a Profession, Empirical Studies in Theology. Leiden; Boston: Brill, 2005. V. 12.
16. Schillebeeckx E. The Collected Works of Edward Schillebeeckx. Bloomsbury Publishing, 2014. Vo. 1: Christ the Sacrament of the Encounter with God.
17. Алексин К. В. «Литургии» и «Специалисты»: пришел ли «Новый» священник на смену традиционному? // Христианское чтение. 2018. Вып. 6. С. 157–171.
18. Алексин К. В. Ускользящий священник: трансформация нормативного дискурса РПЦ о пресвитерском служении // Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ. 2017. Вып. 24. С. 136–169.
19. Итоговый документ Генеральной ассамблеи Синода епископов 1971 г. «JUSTICE IN THE WORLD», 1971 г. // Vatican.va. URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_19711130\\_giustizia\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html) [18.03.2019]
20. Кун Т. Структура научных революций. URL: <https://books.google.ru/books?id=0ABRCgAAQBAJ> [19.03.2019].
21. Пастырская конституция «Gaudium et Spes» II Ватиканского собора (1965), п. 3 – URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html) [18.03.2019].
22. Тиллих П. Систематическая теология. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/bogoslov/Tillih\\_1/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Tillih_1/index.php) [19.06.2016]
23. Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века, 2016.



С. Е. Залаутдинова

## КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИЗУЧЕНИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКИ

*«...у Церкви и светской педагогики, по большому счету, одна задача: воспитать не только знающего и работоспособного человека, но и полноценную личность, живущую осмысленно и одухотворенно, имеющую нравственное измерение своих слов и дел, приносящую пользу не только себе, но и ближним, равно как и своему Отечеству».*

*Из выступления Патриарха Кирилла на открытии XVII Рождественских чтений 15 февраля 2009 года*

Несмотря на кажущиеся отличия, у педагогики светской и педагогики православной очень много общего. Кроме того, православная педагогика является основополагающей педагогией с момента Крещения Руси. Православной Церковью были установлены высокие духовно-нравственные ориентиры в образовании, основанные на евангельских заповедях. В русском образовании долгое время приоритетным было именно духовное воспитание. Западные и европейские педагогические идеи светского характера были чуждыми и отвергались педагогами и деятелями церкви продолжительное время. Неиссякаемым источником для педагогики XIX века становится духовная мудрость православия, которая является нравственным стержнем и фундаментом в воспитании подрастающего поколения.

Параллельно друг с другом светские и православные педагоги вносят значительный вклад в отечественное образование в продвижении духовно-нравственного воспитания как основополагающего. Так К. Д. Ушинский, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, праведный Иоанн Кронштадтский, архиепископ Фаддей (Успенский), святитель Феофан Затворник, святитель Филарет (Дроздов) пишут о необходимости связи теории и практики в вопросах духовно-нравственного воспитания в системе образования русской школы. К. Д. Ушинский разрабатывает педагогическую концепцию, в которой уделяет место религиозной составляющей в воспитании человека при взаимодействии церкви, семьи и школы. Архиепископ Фаддей (Успенский) составляет «Записки по дидактике», в которых рассматривает образовательный процесс в церковноприходской школе в вопросах обучения и воспитания.

Еще одно очень важное составляющее светской и православной педагогики — это значимость воспитания в образовательном процессе. В педагогическом словаре читаем следующее определение термина «Православная педагогика» — педагогика, разрабатывающая вопросы воспитания и обучения подрастающего поколения в традициях православного христианства. Воспитание человека в канонах православной педагогики считается важнее, чем его образование: воспитание готовит душу для жизни вечной; образование нужно для приспособления ребенка к жизни временной, к жизни на земле. Значительное место в православном воспитании занимает семья<sup>1</sup>.

О главенствующем месте воспитания перед обучением говорил и основоположник российской педагогики К. Д. Ушинский. Педагог ставит высшей целью воспитания человека в человеке, научив ребенка различать добро и зло. В педагогике К. Д. Ушинского Христа нет на первом месте, но все о чем пишет в своих трудах Константин Дмитриевич, гармонично вписывается в предмет православной педагогики. Так, духовная составляющая человека заключается в стремлении постижения гармонии

*Светлана Евгеньевна Залаутдинова — РГПУ им. А. И. Герцена, аспирантура, 1 курс.*

<sup>1</sup> См.: Педагогический словарь. М., 2005.

в божественном мире, которую Ушинский называет природой. Народная, национальная, православная педагогика становится основополагающей и единственно верной и правильной для обучения и воспитания русского человека. Заимствования систем воспитания у других народов педагог считает невозможным. Подтверждение теории о главенствующей роли воспитания над обучением мы находим и у других мыслителей: С. А. Рачинского, Н. Х. Весселя, П. Ф. Каптерева, Н. И. Пирогова, В. Я. Стоюнина, М. А. Демкова, К. П. Победоносцева, В. В. Розанова.

Сегодня в порядке вещей услышать о том, что религия бесцеремонно вмешивается в воспитание и образование детей в светских учебных заведениях. Причина такого негодования следствие семидесятилетнего периода безбожия, когда идеологическая политика государства жестко перечеркнула весь предыдущий педагогический опыт, основанный на духовных христианских скрепах. Но, несмотря на суровые годы для духовности в педагогике, русская культура не переставала жить и находила выражение в трудах великих русских мыслителей: прот. С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве. Философы, писатели, педагоги, даже за пределами своей родины, сумели сохранить преданность истинной аутентичной интеллектуальной и духовной природе русского человека и оставить наследие своим потомкам. Позже, когда были открыты двери Западу и Европе, в образование хлынул информационный поток из различных систем, практик, методик, представляющих иную модель образования, не имеющую ничего общего с русским менталитетом.

Сегодня, обращившись на печальный опыт десятилетий, государство вновь обращается к Русской Православной Церкви за поддержкой в вопросах воспитания подрастающего поколения, признавая важность, необходимость изучения и использования исторического народного опыта в сфере духовно-нравственного воспитания. Так, 7 мая 2018 года президент Владимир Путин подписал Указ «О национальных целях и стратегических задачах развития Российской Федерации на период до 2024 года», в котором говорится о воспитании гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов Российской Федерации, исторических и национально-культурных традиций<sup>2</sup>.

Современная школа, благодаря изменениям в системе образования и принятым нормативно-правовым актам: Федеральный закон «Об образовании в РФ» от 29.12.2012 N 273-ФЗ; Федеральные государственные образовательные стандарты нового поколения (ФГОС); Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России, имеет возможность использовать православный опыт, опираясь на традиционную и религиозную культуру русского народа. Многие педагоги-исследователи и практики, как например: А. В. Абрамова, А. Б. Хохлов, С. В. Шевчук, описывают опыт использования православной педагогики в современной школе. В школах введены предметы: «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) модуль «Основы православной культуры» (ОПК), «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР). Главным условием преподавания православной культуры в школах остается использование культурологического подхода, который предполагает изучение любого явления из сферы жизни человека через систему культурологических понятий (культура, наследие, традиции, образы, среда, произведения), не касаясь догматических аспектов.

Удивительным образом строки из Колыбельной песенки своему сыну Иоанну Великого князя К. К. Романова можно считать примером культурологического подхода в православной педагогике, объединяющей воспитание и образование, подразумевающая передачу социального опыта старшего поколения младшему.

«Будь же ты верен преданьям  
Нашей простой старины,

<sup>2</sup> Вести образования. Образовательная политика. 12 приоритетов президента. URL: [https://vogazeta.ru/articles/2018/5/8/edpolitics/3153-12\\_prioritetov\\_prezidenta](https://vogazeta.ru/articles/2018/5/8/edpolitics/3153-12_prioritetov_prezidenta) (дата обращения 17.03.2019)

Будь же всегда упованьем  
Нашей родной стороны.  
С верою твердой слепою  
Честно живи ты свой век.  
Сердцем, умом и душою  
Русский ты будь человек.  
Пусть тебе в годы сомненья,  
В пору тревог и невзгод  
Будет примером терпенья  
Наш православный народ».

Если говорить о культурологическом подходе в педагогике в общем, мы можем обратиться к трудам О. А. Андреевой, Е. В. Бондаревской, А. В. Камкиной, В. А. Сластениной, Н. Е. Щурковой. Культурологом Н. В. Логиновой были определены культуролого-педагогические пути по формированию у школьников духовно-нравственных ориентиров: необходимость использования культурологического подхода; необходимость формирования в личности культурных и духовно-нравственных ценностей как главного ориентира современного образования; глубокое осознание педагогом понятия «образование» как обретение человеком своего образа, неповторимой индивидуальности, образование души<sup>3</sup>. Исследователь уточняет, что использование культурологического подхода позволит ребенку воспринимать целостность мира через все его многообразие, через приобщение к духовным ценностям. Особую роль необходимо уделить личности преподавателя его смыслообразующим и ценностным ориентирам.

К работам по изучению православной культуры в светской школе посредством культурологического подхода можно отнести труды: М. С. Кагана, А. А. Королькова, диак. А. Кураева, Д. С. Лихачёва, прот. А. Меня, М. С. Уварова, Н. Б. Крыловой, И. В. Метлика, Г. К. Щедриной. Большой вклад в изучение и развитие православной педагогики внесли С. А. Рачинский, прот. В. Зеньковский, прот. Е. Шестун. Главная мысль исследований в области преподавания православной культуры в светской школе это обращение к культурологии как к таковой. Важно объяснение самой религиозной культуры, ее содержания, характеристики, символики. Ценным является определение места человека в православной культуре, его роли. Объяснение нравственных и духовных норм, ценностей. Приобщение к православной культуре, воспитания уважения к ней как к традиционной русской культуре через исторические факты, предметы искусства, художественные произведения бесспорно благоприятно сказываются на воспитании подрастающих поколений.

На примере воспитания такой добродетели как милосердие опишем культурологический подход при изучении православной педагогики. Будем опираться на деятельностный метод, как самый подходящий для воспитания добродетели милосердия. Руководствуясь исследованиями, теоретическим и практическим опытом педагогов прошлого и современности определим основные этапы воспитательного процесса и назовем их в соответствии с основным функционалом: «узнать», «увидеть», «рассказать», «сделать».

На этапе «Узнать» целесообразно использовать информационные текстовые материалы для чтения вслух, самостоятельного прочтения или рассказа преподавателем. Необходимо провести работу с понятием «милосердие», найти трактовку слова в словарях, далее обратиться к первоисточнику — Евангелие. Объяснить, что милосердие — это добродетель. В Евангелии зачитать места с упоминанием слова «милосердие», прочитать притчу «О Милосердном Самарянине», слова из Писания (Мф.

<sup>3</sup> Логинова Н. В. Культурологическое обеспечение самоопределения личности при изучении предметов духовно-нравственной направленности. Автореф. дис. канд. культ. наук. М., 2003.. URL: <http://www.disscat.com/content/kulturologicheskoe-obespechenie-samoopredeleniya-lichnosti-pri-izuchenii-predmetov-dukhovno-#ixzz5iSXgKRIE> (дата обращения 17.03.2019)

25:40). Познакомить с житийными описаниями православных святых, прежде с теми, кого называют Милостивыми: Святитель Иоанн Милостивый, Вонифатий Милостивый, Филарет Милостивый. Разобрать, почему именно так называют этих святых, за какие качества, поступки. Познакомить со святыми и историческими личностями, совершавшими дела милосердия: Святитель Николай Мирликийский Чудотворец, св. прмц. Елизавета. На примере житийных историй постараться разобраться, почему для этих людей было важно совершать милосердные деяния, и почему очень важны составляющие милосердия любовь и жертвенность.

На этапе «Увидеть» используется любой наглядный материал. Это может быть рассматривание фотографий храмов, репродукций на евангельскую тематику, икон. Экскурсия на выставке в художественном музее или музее религий. Посещение храма, часовни, прогулки по историческим местам. Рассматривание фотографии, например Марфо-Мариинской обители в прошлом при Елизавете Федоровне Романовой и сейчас в современности. Просмотр фильмов о св. прмц. Елизавете, о деятельности приюта.

На этапе «Рассказать» нужно позволить обучающимся самим подготовить проект «О милосердии», систематизируя накопленные знания. Здесь очень правильно будет использовать проектную технологию с элементами поиска информации и самостоятельной работы. Этот этап может уже явиться переходным этапом к следующему заключительному. И быть репетиционной тренировочной площадкой для последующей реализации проекта.

Заключительный этап «Сделать» — то, ради чего и продумана вся предыдущая педагогическая деятельность. Слово «милосердие», так же как слово «любовь», означает действие, направленное на другого человека, это проявление сострадания, сочувствия, соучастие в делах помощи и поддержки ближнего. Это жертва своим личным временем, своими интересами ради другого человека, возможность что-либо изменить в социуме, шанс и возможность получить новый социальный опыт. На этапе «Сделать» происходит реализация разработанного социального проекта или осуществление новой идеи, возникшей в процессе предварительной деятельности, что стало бы наиболее ценным для темы «милосердие». Это может быть посещение дома престарелых или совместное мероприятие с детьми из детского дома, посещение приютов для животных, организация ярмарок или акций, производство социальных роликов или информационного материала для привлечения внимания к той или иной проблеме.

Таким образом, мы видим, что изучение православной педагогики посредством культурологического подхода возможно. Изучение через призму понятия «милосердия» делает православную культуру яркой, живой и деятельной. Систематизация учебного и воспитательного процесса и разбивка его на этапы позволяет целенаправленно двигаться «от слов к делу».

## Источники и литература

1. Вести образования. Образовательная политика. 12 приоритетов президента. URL: [https://vogazeta.ru/articles/2018/5/8/edpolitics/3153-12\\_prioritetov\\_prezidenta](https://vogazeta.ru/articles/2018/5/8/edpolitics/3153-12_prioritetov_prezidenta) (дата обращения 17.03.2019)
2. *Логинова Н. В.* Культурологическое обеспечение самоопределения личности при изучении предметов духовно-нравственной направленности. Автореф. дис. канд. культ. наук. М., 2003. URL: <http://www.dissercat.com/content/kulturologicheskoe-obespechenie-samopredeleniya-lichnosti-pri-izuchenii-predmetov-dukhovno-nravstvennoy-napravlennoy> (дата обращения 17.03.2019)
3. Педагогический словарь. М.: Академия. Г. М. Коджаспирова, А. Ю. Коджаспиров, 2005.

А. К. Свиридова

## КОНЦЕПЦИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ РУССКИХ ШКОЛЬНИКОВ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

«Каждое время имеет, в сущности, ту школу, которую она заслуживает», — говорит В. В. Розанов<sup>1</sup>. Наше время — это время неоднозначное, переходное, а о того и грубое, ложное, поверхностное, но именно сегодня стала падать уверенность в достаточности существующего образования. Образование стало больше формальным, и потому неполноценным. Разрушив сложившуюся систему образования, мы должны заново построить ей достойную замену, опираясь на вечные нравственные и духовные ценности человечества.

Итак, что же такое образование? Сразу стоит отметить, это такое сложное явление, как образование, не может сводиться только лишь к одной из педагогических категорий, как это делалось в последние время. Этимологически понятие «образование», связано со словом «образ», смысл которого многозначен. Сегодня интенсивно идут поиски целостного образа человека. В это емкое понятие вмещается большое количество составляющих: это и дух, душа, тело, вообще образ человека как образ любого неодушевленного предмета. Согласно Концепции, образом человека выступает высоконравственный, ответственный, творческий, инициативный и компетентный гражданин России.

Цель системы образования — это воспитание человека как субъекта культурно-исторического процесса, отражающего в себе исторический разум, культуру человечества, чувствующего свою ответственность перед будущим как перед своим будущим, зависящим от его действий в настоящем<sup>2</sup>. Система образования, таким образом, создается для человека, функционирует и развивается в его интересах. Образование по природе своей служит полному развитию личности и в идеале предназначается для того, чтобы человек и чувствовал себя, и был счастливым.

Актуальная проблема православной педагогики как системы духовно-нравственного становления личности связана с изменением законодательной базы российского образования. Закон Российской Федерации «Об образовании», вступил в силу в 1992 году, он основался на духовно-исторических переменах и укладах жизни народа и государства. В 1997 году был подписан очередной Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», где придается особое значение православию в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры. Эти законы ориентируют науку на исследование духовно-нравственных традиций отечественного образования и изучения традиций, уклада жизни и форм национального опыта. С целью воплощения данной концепции в жизнь, ведут свою деятельность различные духовно-просветительские центры, библиотеки, музеи, воскресные школы при православных храмах, и, конечно же, все образовательные учреждения.

В современных условиях, когда необходимость формирования духовно-нравственной культуры в системе общего школьного образования не подвергается сомнению, практически каждое учебное заведение ориентировано на создание системы духовно-нравственного воспитания для организации «процесса усвоения и принятия

---

Анна Константиновна Свиридова — Педагогический институт НИУ «БелГУ», (Белгород), магистратура, 2 курс.

<sup>1</sup> Русская школа. Духовно-нравственные проблемы воспитания. М., 1996. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

обучающимися базовых национальных ценностей»<sup>3</sup>. Основными видами деятельности обучающихся, в рамках которых общеобразовательное учебное заведение способно осуществлять духовно-нравственное воспитание являются урочная и внеурочная деятельность. Проанализировав их потенциал по духовно-нравственному становлению личности, мы рассмотрели основные школьные предметы, предлагаемые современной системой российского образования, их безусловные воспитательные возможности в вопросах формирования мировоззрения школьника.

Особое место в системе школьного образования занимает сегодня, такой предмет, как «Основы Православной культуры». Этот предмет является одним из главных в осуществление процесса духовно-нравственного воспитания личности через приобщение школьников к знаниям о величайшем наследии православной культуры и формирования на этой основе нравственных, эстетических, чувств, творческих способностей.

Основные задачи данного предмета:

1. Это приобщение к православным традициям религиозной жизни;
2. Знакомство с основными догматическими положениям вероучения Православной Церкви;
3. Развить нравственные чувства;

Введение данного предмета в урочную деятельность первой было поручено Белгородской области в 2002 году, и продолжается по настоящее время. Однако, с введением нового образовательного стандарта с 2012 года, данный предмет плавно перешел во внеурочную деятельность.

Также, наряду с данным предметом, обязательны для изучения следующие:

– Основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ), являющимся федеральным компонентом школьной программы и включающий в себя 6 модулей для изучения;

– Основы духовно-нравственной культуры народов России (ОДНКНР), также является обязательным предметом в структуре учебного плана образовательной организации. Изучение данного предмета должно обеспечить формирование мировоззренческой, ценностно-смысловой сферы обучающихся, личностных основ российской гражданской идентичности, приверженности ценностям, гражданской активной позиции общественной жизни.

Не стоит, конечно же, забывать, что на таких предметах, как «История России. Всеобщая история», «русский язык», «литература», «обществознание» педагогам нельзя забывать об их воспитательной функции и приобщении детей к духовно-нравственным ценностям. Таким образом, можно прийти к выводу, что воспитание целостной личности, основанное на духовных, нравственных ценностях, на любви и уважении к своей Родине является важным кирпичиком в строительстве нового, справедливого и совершенного российского общества.

## Источники и литература

1. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности. М.: Просвещение, 2009. 24 с.
2. Русская школа. Духовно-нравственные проблемы воспитания. М.: Русское слово, 1996. 110 с.

---

<sup>3</sup> Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности. М., 2009. С. 24.

Д. И. Ершова

## ПОИСК СОВРЕМЕННЫХ ПОДХОДОВ К ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМУ ВОСПИТАНИЮ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ НА ОСНОВЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ РУССКОГО НАРОДА

Проблема духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения является в настоящее время особо актуальной. В российском обществе после завершения почти века коммунистической идеологии, насаждения атеизма, попыток искоренить православие, утверждаются основы независимости мировоззренческого выбора, идейного многообразия, свободы вероисповедания, в образовательных организациях создаются системы духовно-нравственного развития и воспитания подрастающего поколения. Насущность этой проблемы напрямую связана с очевидным ухудшением духовного здоровья российского общества. Ситуация осложняется подменой идеологических понятий, которые обусловлены проникновением культа насилия, эгоизма, лжи, порнографии и т. д. посредством засилья западной коммерческой культуры. Низкий уровень развития духовно-нравственных качеств современной молодежи влечет за собой распространяющуюся грубость, нарушение законов, наркомания, алкоголизм, беспорядочные половые связи и многочисленные прочие пороки нашего времени — все это разрушает семью, общество и государство.

Разрушительная антидуховная пропаганда, которую ведут средства массовой информации, бесспорно, оказывает весьма негативное влияние на моральный климат общества и становится одной из предпосылок снижения уровня духовности и нравственности современной молодежи. «Иконой» современного мира становятся материальные ценности, то что можно приобрести за деньги. У подростков они преобладают над духовными ценностями, стираются представления о добре, милосердии, справедливости, патриотизме, и т. д. Мы не можем игнорировать существующий упадок в данных сферах. На мой взгляд, как наблюдающего молодого педагога, изнутри на данный момент, к сожалению, вопросы этики, эстетики, патриотизма не имеют должного внимания в процессе образования и воспитания. Что противоречит, на наш взгляд, всем принципам созидания личности.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл так характеризовал понятие «нравственности»: «Новейший философский словарь определяет «мораль (нравственность) как совокупность принятых в том или ином социальном организме норм поведения, общения и взаимоотношений». В целом определение приводится достаточно большое, но сводится к тому, что «нравственная регуляция осуществляется посредством ориентации людей на гуманные, добрые, честные, благородные, справедливые отношения, т. е. через то, что принято называть моральными ценностями»<sup>1</sup>.

Согласно стратегии развития и воспитания «в России на период до 2025 года в приоритете будет стоять задача развития и воспитания высоконравственной личности, которая будет разделять традиционные духовные ценности. Основной целью государственной образовательной политики Российского государства на сегодняшний день становится развитие нравственных ценностей у подрастающего поколения»<sup>2</sup>.

*Дария Игоревна Ершова* — РГПУ им. А. И. Герцена, магистратура, 1 курс.

<sup>1</sup> Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXI Международных Рождественских чтений. <http://www.pravoslavie.ru/59019.html> (дата обращения: 15.03.2019).

<sup>2</sup> Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования / Министерство образования и науки Российской Федерации. М.: Просвещение, 2010.

Весьма важно не забывать, что подрастающее поколение — это будущее нашего общества, нашей Родины. То, каким оно окажется, зависит, в том числе, от тех моральных качеств, которые мы вкладываем в наших детей. Как утверждал В. В. Зеньковский «нередко уже значительно позднее, когда из семени, попавшего в это время в душу ребенка, выросли уже плоды, мы начинаем понимать, что корни той или иной черты, нашедшей свое выражение ныне, уходят именно к раннему детству...»<sup>3</sup>.

Особенно благоприятным для развития нравственных ценностей является младший школьный возраст — возраст интенсивного умственного развития. Образовательная деятельность предполагает затрату значительных ресурсов всех сторон психики ребёнка. Именно поэтому, в процессе воспитания особое место приобретает внеурочная деятельность, которая является менее формализованной, чем урочная, что позволяет именно в этой форме наиболее эффективно применять инновационные технологии в систему образования и воспитания, предоставляет педагогу возможность творчески подходить к применению элементов инновационных технологий, учитывая возрастные особенности учащихся, вносить коррективы в сложившуюся систему.

Педагогу в процессе воспитания необходимо уйти от морализаторства, стать сотрудником ребёнка, искать пути соприкосновения и поиска нового для всех субъектов процесса образования. На формирование ценностно-смысловой сферы младших школьников, очевидно, оказывает воздействие совокупность различных внешних и внутренних факторов, как объективных, так и субъективных. К объективным факторам можно отнести материально-техническую базу образовательной организации, условия ближайшего окружения и прч., к субъективным — психофизические особенности детей, движущие мотивы и качества личности ребёнка.

В настоящее время проблема формирования нравственных понятий у младших школьников находит свое отражение в государственных документах, таких как: «Концепция духовно — нравственного развития и воспитания личности гражданина России»<sup>4</sup>, «Федеральный государственный образовательный стандарт»<sup>5</sup>, «Федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об Образовании в Российской Федерации»»<sup>6</sup>.

Проблема формирования нравственных понятий так же затронута в «Федеральной программе развития образования». В частности, отмечается, что «усиление воспитательной функции образования, направленной на развитие гражданственности, трудолюбия, нравственности, уважения к правам и свободам человека, любви к Родине, семье, окружающей природе»<sup>7</sup>. Таким образом, одна из главных целей школы — это развитие не только познавательной активности ребёнка, но и ценностно-смысловой сферы младших школьников.

Актуальность поднятой проблемы обусловила поиск образовательными организациями новых, нестандартных путей духовно-нравственного развития и воспитания младших школьников. В современной педагогической практике начальной школы появляется большое количество разнообразных подходов к развитию нравственных ценностей младших школьников. Например, игровые технологии, интерактивные технологии в образовательном процессе, формы, методы и приемы, благодаря которым развитие нравственных ценностей у младших школьников становится наиболее

<sup>3</sup> Столяренко Л. Д. Основы психологии. Ростов-на-Дону, 2009.

<sup>4</sup> Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М., 2009.

<sup>5</sup> Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования. М., 2010.

<sup>6</sup> Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся: Резолюция принятая участниками конференции // Вестник образования России. 2008. № 5. С. 71–74.

<sup>7</sup> Примерная основная образовательная программа начального общего образования. [http://минобрнауки.рф/документы/922/файл/227/10.07.20-Примерная\\_программа-НОО.pdf](http://минобрнауки.рф/документы/922/файл/227/10.07.20-Примерная_программа-НОО.pdf) (дата обращения: 15.03.2019).



эффективным. Некоторые из них: прием художественного творчества, инсценированные сказки, прием выразительного чтения произведения, прием театрализации.

Применение нестандартных методов (психологические сказки, элементы этнической культуры) и форм (урок-путешествие, внеклассные занятия на природе, интерактивный классный час, и проч.) развития и воспитания нравственных ценностей у младших школьников. Творческий подход педагога к применению таких форм, методов и приемов работы создаёт условия для развития нравственных ценностей младшего школьника (отзывчивость, эмпатия, равнодушие, совесть, ответственность и др.). В частности, использование богатейшего потенциала народной культуры, которая отражает многовековую мудрость поколений, в воспитательном процессе трудно переоценить. Стоит отметить, что через этнические песни, танцы проявляется душа человека, воспитываются основополагающие качества личности. Так, например, песни. С самого появления на свет мать окружает чадо звуками. Она поет ему колыбельные, в них рассказывает о природе, о добре и зле. Удивительно для нас сейчас, но оказывается, на Руси практически все обладали с детства хорошим слухом, умели петь на голоса. Песней сопровождалась праздники, гулянья, игры и даже труд.

В настоящее время наблюдается возрастающий интерес к этнике. Появляются молодые и энергичные люди, ищущие соприкосновение прошлого и настоящего. Ярким примером является фестиваль «Стереотипы будущего». Так, изучая народный фольклор, мы можем преподнести его в современной обработке. Опираясь на традицию, воплощая их через современные формы. Народная музыка и танцы, приобретая современные очертания, помогают стереть границы. Новое веяние — телесная перкуссия, например, является древней форм аккомпанемента пению почти во всех народах, и русский не исключение.

## Источники и литература

1. Государственные образовательные стандарты нового поколения в контексте формирования нравственных и духовных ценностей обучающихся: Резолюция принятая участниками конференции // Вестник образования России. 2008. № 5. С. 71–74.
2. Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М.: Просвещение, 2009. 23 с.
3. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXI Международных Рождественских чтений. <http://www.pravoslavie.ru/59019.html> (дата обращения: 15.03.2019).
4. Примерная основная образовательная программа начального общего образования. [http://минобрнауки.рф/документы/922/файл/227/10.07.20-Примерная\\_программа-НОО.pdf](http://минобрнауки.рф/документы/922/файл/227/10.07.20-Примерная_программа-НОО.pdf) (дата обращения: 15.03.2019).
5. Столяренко Л. Д. Основы психологии. Изд. 3, перераб. и доп. Ростов-на-Дону: Феникс, 2009. 246 с.
6. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования / Министерство образования и науки Российской Федерации. М.: Просвещение, 2010. 31 с.

И. В. Грищук

## ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ СТОРОНА ПРОБЛЕМЫ КУРЕНИЯ

Курение — одна из величайших проблем XX века. Конкретно о ней говорят поздние отцы Церкви, например, святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Так диавол ... обратил жизнь в курение и уста, долженствующие благодарить и славословить Господа, сделал печью дымяеюся»<sup>1</sup> или «Разве человек только ходячая кухня или самодвижущаяся дымовая труба, каковой по справедливости можно уподобить всех, занимающихся непрерывным курением? Какое удовольствие жить в непрерывном чаду, испарении и дыму? На что будут похожи жилища наши? Зачем мы будем заражать воздух смрадом и дышать им, а паче всего омрачать и подавлять душу, убивать ее последние духовные силы?»<sup>2</sup>.

На территорию современной Европы курение табака попало после экспедиций Христофора Колумба в конце XV века и стало быстро распространяться. В Россию табак попал в смутное время. При царе Михаиле Романове за хранение и продажу табака предусматривались суровые наказания вплоть до смертной казни<sup>3</sup>. Несмотря на подобные меры, табак распространялся все шире. В XX веке во время Первой мировой войны сигареты включались в солдатский рацион, и именно с тех пор курение стало повсеместным.

Часто в литературе рассматриваются тяжелые последствия курения для здоровья человека. Однако для пастырской помощи человеку в избавлении от никотиновой зависимости важно понимать как психологическую, так и физиологическую грани проблемы курения табака.

Зависимость от курения существует на уровне отдельных клеток человеческого организма и даже отдельных молекул и комплексов молекул. Никотиновая зависимость — это сложное психофизиологическое явление. По определению, курение — это вдыхание дыма тлеющих растительных продуктов<sup>4</sup>. Табачный дым содержит около 5000 компонентов<sup>5</sup>, среди которых есть ядовитые вещества и канцерогены (вещества, вызывающие онкологические заболевания). Эти вещества влияют практически на все системы организма, отрицательно влияют на развитие ребенка в утробе матери (достоверно известно, что курение вызывает уменьшение веса плода, может спровоцировать спектр заболеваний, в том числе самопроизвольный аборт<sup>6</sup>). Однако из этих компонентов только никотин вызывает привыкание.

Большинство тканей организма постоянно снабжаются молекулярным кислородом (O<sub>2</sub>). Из-за плохой растворимости в воде O<sub>2</sub> связывается и транспортируется в крови специальным белком-переносчиком — гемоглобином. Свойства гемоглобина таковы, что он не только обеспечивает транспорт кислорода, но и создает

*Иван Витальевич Грищук* — Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, бакалавриат, 4 курс.

<sup>1</sup> Иоанн Кронштадтский св. прав. Моя жизнь во Христе. Т. 1. М., 1998. С. 207.

<sup>2</sup> Иоанн Кронштадтский св. прав. Моя жизнь во Христе. Т. 2. М., 1998. С. 72.

<sup>3</sup> Соборное уложение 1649 года / Глава XXV. — Википедия <https://ru.wikisource.org/wiki/> (дата обращения 17.03.19)

<sup>4</sup> «Курение» — Большая российская энциклопедия <https://bigenc.ru/medicine/text/2125295> (дата обращения 13.03.19).

<sup>5</sup> Talhout R., Schulz T., Florek E., van Benthem J., Wester P., Opperhuizen A. Hazardous compounds in tobacco smoke. *Int. J. Environ. Res. Public Health*. 8 (2011), p. 613–628.

<sup>6</sup> Акушерство. Справочник Калифорнийского университета / Под ред. Нисвандера К. и Эванса А.: пер. с англ. М., 1999. С. 48.

благоприятные условия для связывания  $O_2$  в легких и передачи его тканям. Гемоглобин также транспортирует углекислый газ из тканей в легкие для выведения. Угарный газ (СО) — один из основных продуктов сгорания сигареты — связывается с гемоглобином подобно кислороду и переносится вместо кислорода по кровотоку всем клеткам организма, однако угарный газ непригоден для дыхания клеток, что вызывает их гибель (по существу, от удушья). Угарный газ связывается с гемоглобином в сотни раз крепче, чем кислород<sup>7</sup>.

Наиболее вредоносным веществом табачного дыма считается никотин, который вызывает привыкание организма. Чтобы лучше понять механизм возникновения зависимости, нужно знать некоторые детали строения нервной системы человека.

За передачу сигналов в нервной системе ответственны специальные клетки — нейроны. Типичный нейрон представляет собой тело (сому), короткие отростки, называемые дендритами, и один длинный отросток, который называется аксон. Внутри клетки сигнал передается посредством электричества. Электрический импульс — т. н. потенциал действия — быстро передается по аксону, передавая информацию на большие расстояния. Структура, через которую один нейрон передает информацию другому, известна как синапс (синаптическая щель). Передающий нейрон выделяет в синаптическую щель молекулы нейромедиатора, которые связываются с рецепторами (белками, специфично реагирующими на некоторые строго определенные вещества) на поверхности воспринимающего нейрона и вызывают биологический ответ — информация передается дальше. Существует достаточно широкий спектр нейромедиаторов. Они имеют различное химическое строение, выполняют различные функции, локализируются в разных местах организма. При изучении никотиновой зависимости в первую очередь следует обратить внимание на нейромедиатор ацетилхолин, так как он имеет сходное с никотином строение и может быть им “подменен”. Ацетилхолин очень распространен в организме, он отвечает за обеспечение работы внутренних органов, участвует в работе нейронных систем мозга и обеспечивает нервно-мышечную передачу.

Часть нервной системы, отвечающая за бессознательные действия (деятельность внутренних органов, желез, кровеносных и лимфатических сосудов) называется автономной, или вегетативной. Вегетативная нервная система подразделяется на парасимпатическую (система покоя, возбуждение парасимпатических нейронов вызывает сужение зрачка, замедление ритма сердца, усиление моторики кишечника и т. д.) и симпатическую (система “бей или беги”, активность ее нейронов влечет расширение зрачков, учащение сердцебиения, расширение сосудов в скелетных мышцах и т. д.). К большинству внутренних органов подходят как симпатические, так и парасимпатические нервные волокна, функционирующие в тесном взаимодействии и оказывающие на органы противоположный эффект. Ацетилхолин является одним из важнейших нейромедиаторов вегетативной системы в целом и основным медиатором парасимпатической нервной системы, то есть нейроны парасимпатической нервной системы имеют большое количество рецепторов к ацетилхолину. Если ацетилхолин регулярно подменяется никотином, то объем выработки ацетилхолина в организме снижается. Если теперь на длительное время прервать поступление никотина, то дисфункция парасимпатической нервной системы становится очевидной. Примером может служить тремор<sup>8,9</sup>, (непроизвольные стереотипные колебательные движения рук, ног или всего тела, возникающие в результате последовательного сокращения мышц<sup>10</sup>) после продолжительной паузы в потреблении никотина (например, утром) из-за вынужденного бездействия парасимпатической “системы покоя”.

<sup>7</sup> Черепенников А. А. Химия воздушной среды. Л., 1971. С. 55.

<sup>8</sup> Shiffman S. M., Gritz E. R., Maltese J., Lee M. A., Schneider N. G., Jarvik ME. Effects of cigarette smoking and oral nicotine on hand tremor. *Clinical Pharmacology and Therapeutics* 33(1983), 800–805

<sup>9</sup> Lippold O. C., Williams E. J., Wilson C. G. Finger tremor and cigarette smoking. *British Journal of Clinical Pharmacology* 10(1) (1980) 83–86

<sup>10</sup> «Тремор» — Большая российская энциклопедия <https://bigenc.ru/medicine/text/4200865> (дата обращения 17.03.19).

Ацетилхолин также работает в головном мозге, в частности, в структурах, составляющих т. н. центр удовольствия (набор структур мозга, стимулирование которых приводит к чувству наслаждения). Ацетилхолиновые рецепторы расположены на нейронах тегмента или покрышки мозга (одной из частей центра удовольствия). При естественной концентрации ацетилхолина возбуждение и подавление центра удовольствия сбалансированы. Но при регулярном употреблении на нейронах становится меньше рецепторов к ацетилхолину, приводящих к угнетению тегмента, в то же время число приводящих к его активации рецепторов остаётся прежним. То есть никотин, связываясь с рецепторами к ацетилхолину, вызывает приятные ощущения. Употребление никотина приводит к перестройке клеток, для исправления которой необходимо достаточно длительное время. Также важно, что никотин очень стабилен и приводит к гораздо более длительной стимуляции центра удовольствия, чем ацетилхолин, который в синапсах разлагается за считанные миллисекунды.

Центр удовольствия был открыт в 1954 году. Эксперимент был построен следующим образом: небольшое устройство для генерирования электрического тока было вживлено в четко определенную часть мозга крысы, электрический ток включался, когда крысы заходили в определённый угол клетки. Согласно теории, они должны были бы сторониться угла, если бы эффектом был дискомфорт. Однако эффект оказался противоположным, и они очень быстро возвращались обратно после первой стимуляции, и ещё быстрее после второй. В более поздних экспериментах крысы нажимали на рычаг стимуляции самостоятельно. В результате они начали стимулировать себя до семисот раз в час. Кроме того, если животному предоставляли выбор между приемом пищи и стимулированием одного из отделов центра удовольствия, то оно выбирало стимулирование в ущерб пище. Подопытные крысы полностью забывали о приеме пищи и воды и умирали от истощения<sup>11</sup>.

При появлении зависимости велика роль т. н. синдрома отмены. Именно из-за него люди, решившие бросить, часто срываются снова. Синдром отмены (результат прекращения приема вещества, к которому развилась зависимость) заключается в потере концентрации, тревожности, депрессии, бессоннице и повышенном аппетите при отказе от употребления никотина. Часто можно слышать, что сигареты помогают справиться со стрессом, но стресс и синдром отмены очень похожи с точки зрения физиологии, что заставляет усомниться в успокоительных свойствах никотина. На сегодняшний день точно не известно, как именно выведение никотина из организма приводит к синдрому отмены.

Курение стало распространено повсеместно около ста лет назад. Существование никотиновой зависимости было признано только в 1980 году. Итак, проблема курения имеет духовную, психологическую и физиологическую составляющие. Для того, чтобы понять состояние человека, желающего избавиться от никотиновой зависимости, и помочь ему, необходимо понимать и учитывать все стороны этой непростой проблемы.

## Источники и литература

1. «Курение» — Большая российская энциклопедия. <https://bigenc.ru/medicine/text/2125295> (дата обращения 13.03.19).
2. «Тремор» — Большая российская энциклопедия <https://bigenc.ru/medicine/text/4200865> (дата обращения 17.03.19).
3. Lippold O. C., Williams E. J., Wilson C. G. Finger tremor and cigarette smoking. *British Journal of Clinical Pharmacology* 10(1) (1980), p. 83–86.

<sup>11</sup> Olds J., Milner P. Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain. *Journal of comparative and physiological psychology* 47(6) (1954), p. 419–427.

4. Olds J., Milner P. Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain. *Journal of comparative and physiological psychology* 47(6) (1954), p. 419–427.
5. Shiffman S. M., Gritz E. R., Maltese J., Lee M. A., Schneider N. G., Jarvik M. E. Effects of cigarette smoking and oral nicotine on hand tremor. *Clinical Pharmacology and Therapeutics* 33(1983), p. 800–805.
6. Talhout R., Schulz T., Florek E., van Benthem J., Wester P., Opperhuizen A. Hazardous compounds in tobacco smoke. *Int. J. Environ. Res. Public Health*. 8 (2011), p. 613–628.
7. Акушерство. Справочник Калифорнийского университета / Под ред. Нисвандера К. и Эванса А.: пер. с англ. М.: Практика, 1999.
8. *Иоанн Кронштадтский св. прав.* Моя жизнь во Христе. Т. 1. М.: Фонд «Благовест» подворье Троице-Сергиевой лавры, 1998.
9. *Иоанн Кронштадтский св. прав.* Моя жизнь во Христе. Т. 2. М.: Фонд «Благовест» подворье Троице-Сергиевой лавры, 1998.
10. Соборное уложение 1649 года / Глава XXV. Викитека. <https://ru.wikisource.org/wiki/> (дата обращения 17.03.19).
11. *Черепенников А. А.* Химия воздушной среды. Л.: Стройиздат, 1971.

*Для заметок*

---



Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

## **Актуальные вопросы церковной науки**

№ 1, 2019

*Научный журнал*

Материалы XI Международной студенческой  
научно-богословской конференции 16–17 мая 2019 г.

ISSN 2618-9097

Адрес издательства СПбПДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Ответственный редактор Издательства:  
священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.

Главный редактор журнала: протоиерей Константин Костромин,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия.

Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: Константин Пешков.

Подписано в печать: 29.04.2019. Дата выхода в свет: 14.05.2019.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 30 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»  
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.  
Тел.: (812) 207-58-43.  
Заказ № 34. Тираж 200 экз.