

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ



**Материалы VIII международной студенческой
научно-богословской конференции**

Сборник докладов

Санкт-Петербург
18–19 мая 2016 г.

УДК 26(063)
ББК 86.372
М34

М34 Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции 18–19 мая 2016 г. : сборник докладов / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2016. — 520 с.

ISBN 978-5-906627-24-7

Тексты докладов печатаются в авторской редакции.

УДК 26(063)
ББК 86.372

ISBN 978-5-906627-24-7 © Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Антропология

<i>Диакон Антоний Афанасьев.</i> Вильгельм Шмидт и критика панвавилонизма.....	8
<i>Диакон Иван Евдокимов.</i> Антропологические взгляды главных направлений суфизма IX–XIII вв.....	11
<i>Н. А. Козачук.</i> Антропологические исследования в Казанской духовной академии в конце XIX – начале XX века (психологический аспект).....	17
<i>Священник Максим Кузнецов.</i> Природа человека в богословии преподобного Максима Исповедника.....	26
<i>И. В. Малий.</i> Характерные особенности учения о человеке святителя Григория Нисского.....	31
<i>М. А. Хланта.</i> Малоизвестные для большинства христиан причины для радости в православной антропологии.....	40

Библистика

<i>А. О. Давиденко.</i> Тема обращения Израиля: национальный вопрос или полемика с иудейскими заблуждениями? (Рим. 9–11).....	52
<i>К. Джункова.</i> Влияние чешского перевода Библии на другие славянские, а также венгерские библейские переводы.....	58
<i>А. А. Залесный.</i> «Приклоняю колена сердца»: покаяние царя Манассии в православном богослужении.....	74
<i>Ю. А. Кондратьев.</i> Смысл выражения «τὰς στούχαια τοῦ κόβου» в послании к Галатам святого апостола Павла.....	79
<i>А. В. Малышев.</i> Гефсиманское моление Христа в толкованиях прп. Максима Исповедника и свт. Иннокентия Херсонского.....	84
<i>К. Р. Нехамийа.</i> К вопросу о противоречиях синоптических Евангелий и Иоанна относительно времени Тайной Вечери.....	92
<i>Иеромонах Кирилл (Порубаев).</i> Проблематика датировки Исхода в свете современных археологических данных.....	99
<i>Диакон Петр Пчелинцев.</i> Образ царицы Иезавели в Библии, его использование в святоотеческой литературе и православных богослужебных текстах.....	108
<i>С. В. Соловьев.</i> «Злое миссионерство»: экзегеза Мф. 23:15.....	117

Богословие

<i>Иеромонах Афанасий (Букин).</i> Totus Christus.....	122
<i>И. В. Головина.</i> Богословское и гуманистическое понимание личности человека и их влияние на методы и цели образования.....	130
<i>А. А. Евдокимов.</i> Учение о предопределении Апостола Павла в свете творений отцов и учителей Церкви II – VIII вв.	135
<i>Священник Евгений Игнатов.</i> Соотношение свободы воли и естественного нравственного закона в творениях святителя Феофана Затворника.....	142
<i>П. А. Кузьмин.</i> Применимость семиозиса Умберто Эко в богословии.....	146

<i>А. А. Солонченко.</i> Понятийная система тринитарного персонализма митр. Иоанна (Зизиуласа)	156
<i>Е. С. Старцев.</i> Вопрос о соотношении Божественного Промысла и человеческой воли в деле спасения	162
<i>Т. А. Сысоев.</i> Апофатическое богословие блаженного Августина	175
<i>И. С. Сысуев.</i> Экология в христианском богословии	181

История Русской Православной Церкви

<i>Священник Марк Александров.</i> Из истории духовных и научных связей Санкт-Петербурга и Казани: священник Василий Александрович Смирнов (1852 — после 1918) — выпускник СПбДА и законоучитель в г. Казани	188
<i>Д. С. Белошенков.</i> Книга «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России...», как один из основных источников в процессе преподавания истории Русской Православной Церкви	193
<i>А. И. Власенко.</i> Профессора Императорского Московского университета из духовного сословия: путь в университет (первая половина XIX в.)	199
<i>М. Г. Воробьев.</i> Роль Московской епархии в борьбе с захватчиками	207
<i>С. А. Гусев.</i> Деятельность Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области с 1954 года по 1964	215
<i>Священник Павел Кадосов.</i> Механизм передачи священнослужителями приходских мест по наследству в Синодальный период (на примере истории храма Святого пророка Божия Илии на Пороховых в Санкт-Петербурге)	220
<i>Н. В. Кияшко.</i> Система церковного управления и положение духовенства на Юге России в 1918–1919 гг.	226
<i>Священник Денис Лёвин.</i> Павел I и Священный Синод. История взаимоотношений	234
<i>Е. И. Лютко.</i> Митрополит Платон (Левшин) и епископат второй половины Александровского царствования	240
<i>Священник Владислав Малышев.</i> Роль монашества в церковно-бытовой жизни, отраженная в церковно-общественной публицистике второй половины XIX века	246
<i>С. В. Новиков.</i> О некоторых святых Екатеринбургской епархии (на примере Свято-Троицкого кафедрального собора города Екатеринбурга)	253
<i>Священник Сергей Подопрелов.</i> Обзор миссионерской просветительской системы Николая Ивановича Ильминского: историография вопроса	258
<i>А. В. Сартаков.</i> «Вы — моя похвала о Господе»: феномен ученой дружбы И. С. Бердникова и Н. Ф. Красносельцева	265
<i>М. А. Сафин.</i> Священномученик Мефодий (Красноперов) – святитель северного Казахстана	272
<i>А. С. Сорвачев.</i> Авель (Македонов) и митрополит Никодим (Ротов). Вехи духовной дружбы	277
<i>М. А. Тарасов.</i> Антисектантская деятельность Киевского Религиозно- Просветительного Общества	282
<i>С. Б. Шкурко.</i> Взаимоотношения православных с католиками на территории Японии в конце XIX начале XX вв. (По материалам дневников святителя Николая Японского)	288
<i>Е. А. Шмаков.</i> О проблеме изучения церковного некрополя города Хабаровска	298

Каноническое право

- М. Г. Воробьев.* Ретроспективный анализ процесса возвращения имущества религиозного назначения..... 304
- С. А. Федоров.* К вопросу о возможности вступления в брак между собой восприемников одного ребенка..... 310

Культурология

- Л. А. Гастоль.* Этикет в социокультурном взаимодействии..... 317
- Д. В. Петров.* Проблема феномена традиции в православной педагогике..... 321

Литургия и литургическое богословие

- А. А. Андреев.* Библийские песни в неосавваитском богослужении: по материалам ирмологиев XVI в. 324
- С. С. Забавнов.* Литургическое освещение памяти местночтимых святых: опыт составления, редакции и утверждения службы Собору Казанских святых..... 336
- Н. Т. Карамышев.* Основные тенденции в статьях литургической тематики журнала «Христианское чтение» 1821–1855 гг..... 343
- Иеромонах Лука (Пронских).* Обзор истории совершения проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV век..... 351
- Игумен Михаил (Киселев).* Liber Sacramentorum Алкуина: состав и принципы формирования вотивных месс 355
- И. М. Никитин.* Литургическое творчество или традиция? Величания и псалмы избранные по архивам святителя Афанасия, епископа Ковровского 365
- М. С. Проходцев.* Понятие и структура церковного года в современной православной и католической традициях..... 377

Общecerковная история

- А. В. Артемьев.* Исторические источники о великомученице Ирине Македонской 385
- С. М. Джусоев.* Папа Лев Великий (440–461) его роль в развитии идеи о папском примате 390
- Д. С. Козачек.* Тридентский собор и его значение в истории западного христианства.... 395
- Б. К. Момбаев.* Памятники христианства на территории Средней Азии и Казахстана ... 403

Патрология

- А. Д. Бурдин.* Святитель Григорий Нисский: учение о Божественной Премудрости в контексте книг Соломона..... 411
- М. А. Гусарев.* Проблема зла в творениях святителя Григория Нисского..... 418
- А. И. Гутынин.* Патриотические идеи в проповеди священномученика Иоанна Восторгова 423
- В. В. Кричфалуший.* Критика языческого политеизма у Марка Минуция Феликса 432

Политология

- И. Д. Кашицын.* Анализ деятельности экстремистских группировок в отношении христиан Сирии и Ирака в 2013–2015 гг. 438

Религиоведение и философия религии

- Е. В. Кротов.* Нетрадиционные религиозные культы как тенденция постсекулярной эпохи 446

Религиозная философия

- Ю. А. Бекетов.* Проблема соотношения закона и благодати в трудах русских и западных философов и религиозных мыслителей 453
- А. Ф. Буслаев.* Протоиерей И. Л. Янышев в культурном диалоге Церкви и интеллигенции 459
- М. Л. Втюрин.* Анализ религиозных воззрений Даниила Андреева 468
- Священник Евгений Мельников.* Philosophia est ancilla theologiae: О философии и философской подготовке в богословии и богословском образовании 476

Социология религии

- М. Е. Гошев.* Социально-миссионерское служение студентов СПбДА в тюрьмах на примере окормления заключенных в СИЗО № 4 в г. Санкт-Петербурге 479
- К. В. Кузнецова.* Педагогика материи в богословской антропологии святого праведного Иоанна Кронштадтского 485
- Священник Сергей Ладанов.* Современные нанотехнологии изучающие человеческий мозг: Их роль, польза и риски для общества 489
- И. В. Моисеев.* Проблемы современной педагогики в свете христианского мировоззрения 495
- Диакон Антоний Молоток.* Разработка материала для преподавания основ православной веры инвалидам по слуху с учетом их психологических и физиологических особенностей 501
- Л. П. Павлова.* Воспитание и образование как важнейшие аспекты раскрытия образа Божия в человеческой личности 506
- Ю. А. Фатхуллин.* Участие национально-культурных объединений в процессе социальной адаптации мигрантов 512

Филология и русская литература

- И. М. Аникин.* Проблема милостивого Царя в творчестве А. С. Пушкина 515

Диакон Антоний Афанасьев

ВИЛЬГЕЛЬМ ШМИДТ И КРИТИКА ПАНВАВИЛОНИЗМА

В данном докладе будет представлена критика теории панвавилонизма, которую дает выдающийся немецкоязычный религиовед и этнограф первой половины XX века, католический священник Вильгельм Шмидт. Сделаем сразу некоторые ограничения. Мы не будем излагать здесь всей сути теории панвавилонизма, а представим изложение её Шмидтом, и затем покажем, на какие места данной теории направлена его критика.

Говоря о трудах Вильгельма Шмидта по сравнительному религиоведению, то нужно отметить, что его очень интересная полемика на тему о происхождении религии с религиоведами и богословами западного мира весьма мало известна русскоязычному читателю. Довольно часто она не учитывается при разработке тех или иных вопросов, связанных с религией или этнологией (в тех пунктах, где она непосредственно примыкает к религиоведению), хотя мнение Шмидта по многим проблемам и вопросам, относящимся к обозначенной выше области человеческого знания, и сегодня не теряет своей важности и актуальности.

Возвращаясь к панвавилонизму, кратко укажем, что это направление мысли, возникшее на рубеже XIX-XX веков, и претендовавшее на то, чтобы на основе своих исследований показать, что возникновение всякой религии и мифологии имеет своим источником Вавилон. И сегодня панвавилонизм имеет популярность в определенных кругах исследователей. Для более детального ознакомления с содержанием этого движения, можно посмотреть соответствующие работы главных представителей этого направления мысли, а именно Иеремиаса (A. Jeremias), Штукена (E. Stucken) и Винклера (H. Winckler).

Нам в данном случае более интересен взгляд на панвавилонизм самого Шмидта. Вначале изложим его, а затем перейдем к критике рассматриваемой системы.

В. Шмидт очень кратко, но насыщенно резюмирует содержание панвавилонизма. Он говорит о том, что: а) панвавилонизм настаивает на утверждении, будто вся мифология обращена исключительно на процессы, происходящие на небе, в особенности она исследует движение солнца, луны и некоторых других небесных тел. А процессы, происходящие на небе, различные соотношения между небесными телами, в свою очередь, являются мерой и правилом для всех событий и соотношений, имеющих место на земле; б) это разглядывание небесных тел является одновременно и религией, так как подразумевается, что небесные тела и их передвижения по небу, являются самыми великими проявлениями силы и воли божества. В Вавилоне о том, что божество является чем-то отличным от самих небесных тел, знали люди посвященные, жрецы; а народ получал знание об этих астральных процессах в виде мифов. Особую роль в мифологии занимали числа и их комбинации, описывающие периоды

Диакон Антоний Афанасьев – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

обращения небесных тел. Отсюда появляются священные числа, и праздники на земле, связанные с ними; в) Исходным пунктом всей этой системы является Вавилон, где она обнаруживается в полностью развитом состоянии уже в 3000 г. Р. Х. Отсюда она распространяется по всему древнему Востоку, в Египет, Израиль, а позже в Грецию и Рим. По мнению идеологов данной системы также и всё христианское Средневековье находилось под влиянием данной системы. Более того, мифология всех народов без исключения обнаруживает влияние Вавилона. Первые люди, которые заселяли континенты, распространяли эту систему в местах своего обитания; г) Теория Бастиана об элементарных мыслях должна быть отвергнута. Напомним, что она подразумевает, что сущность всех людей в глубине своей одинакова, и всё человечество, обладая одинаковыми простейшими мыслями, развивало их примерно одинаковым образом в разных частях света, отчего и обнаруживается сходство между культурами разных народов. Эта теория должна быть отвергнута, потому что обширные астрономические познания вавилонской системы несоизмеримы с познаниями какой-нибудь низшей культуры. Также между содержанием различных культур имеется сходство в мельчайших подробностях, что может объясняться лишь только заимствованием их из общего источника, то есть из Вавилона; д) это сходство особенно ярко прослеживается в большом значении плеяд у самых различных народов; е) панвавилонизм выступает против теории анимизма, так как анимизм основывается на «элементарных мыслях», а вавилонская система ориентирована исторически. Анимизм руководствуется эволюционным принципом развития для объяснения происхождения религиозных взглядов в тех или иных культурах, тогда как школа панвавилонистов будто бы начинается у культурных народов, и выясняет влияние вавилонской мифологии на первобытные народы.

Теперь перейдем к критике, представленной Вильгельмом Шмидтом в отношении панвавилонизма.

Вначале Шмидт говорит об одном из достоинств рассматриваемой системы: воззрения, высказанные в пунктах а) и б) в широком объеме относятся не только к Вавилону и Древнему Востоку, но также и к неевропейским культурным народам Индии, Китая, Мехико, Центральной Америки и Перу. Довольно часто в этой системе предлагается демонстрация единства мифологии, религии, культа и правовых норм различных народов. Это является заслугой данного направления.

Однако утверждение, что вся эта система вышла из Вавилона, которое высказывают представители панвавилонизма, не имеет под собой основы. Это слабое положение было выдвинуто Винклером и Иеремасом, и они при этом не приводят никаких положительных свидетельств для аргументации этого тезиса. Также не всё в порядке с принципом, по которому осуществляется миграция мифов из одной культуры в другую. Штукен заявляет, что не все типы сказаний и образов мигрируют, а только лишь отдельные сюжеты, и только они могут привлекаться для сравнения. Но подобное утверждение оспаривает Эренрайх в своем труде «Мифы и легенды южноамериканских первобытных

народов». Он подмечает, что сюжеты должны быть не только внешне схожими, но также должны быть идентичными и в подтверждение этого они должны выступать всегда в одних и тех же комбинациях¹. То есть, при сравнении мифов должен использоваться двойной критерий формы и количества. Также для сравнения не достаточно иметь одного или нескольких сюжетов – необходимо, чтобы к сравнению привлекался целый ряд сюжетов, тогда можно будет избежать фальсификации.

Вильгельм Шмидт охотно соглашается с утверждением панвавилонистов о несостоятельности теории Бастиана об элементарных мыслях. Шмидт говорит, что желающие узнать больше о критике бастиановой теории, могут обратиться к его докладу «Панвавилонизм и этнологическая элементарная мысль» (*Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXVIII, 1908, S. 73 ff.*). Далее он указывает, что соответствия между астралмифологией первобытных народов с мифами Вавилона, заявленной панвавилонистами, вовсе не существует. Вдобавок, если обратить внимание на историческую сторону вопросу, то нужно признать следующее: из тех свидетельств о первобытных народах, которые имеются у нас, нельзя составить полной картины того, какова же была их культура. Поэтому нам весьма трудно сравнивать все эти свидетельства с замкнутой системой Вавилона. Ведь из имеющихся обрывков информации следует двоякий вывод: либо они являются обломками какого-то более раннего целого, либо представляют собой зачатки к еще формирующейся полноценной системе. До тех пор пока этот факт не прояснен, невозможно сказать, каков был уровень развития культуры, к которой они принадлежат.

Говоря о возрасте панвавилонизма Шмидт замечает, что здесь также имеются слабые места. Исследователь Куглер (P. Kugler) в нескольких своих работах показал, что утверждение о том, что вавилоняне уже в 3000 г. до Р.Х. знали о прецессии солнца в Зодиаке в определенные промежутки времени и благодаря этому знанию смогли провести соответствующую календарную реформу, является несостоятельным. Куглер говорит, что возраст вавилонской астрономии вовсе не столь высок, и только лишь в VIII веке здесь происходят перемены. Также и исследователь Бецольд (C. Bezold) согласен с приведенными замечаниями, касающимися возраста вавилонской астрономии.

Что касается оппозиции панвавилонизма к анимизму, то Шмидт говорит, что она не имеет какого-либо серьезного значения. К примеру, Винклер заявляет, что вавилонской высокой культуре долгое время должна была предшествовать более низкая культура. И надо заметить, что и Винклер, и Иеремиас и Штукен попросту избегают вопроса о происхождении как мифологии, так и религии. Исходя из данных замечаний можно сделать вывод, что между панвавилонизмом и анимизмом не просто нет противостояния, а напротив, обнаруживается даже некоторое сходство.

Вильгельм Шмидт завершает свои рассуждения по поводу панвавилонизма высказыванием о том, что надежды на освобождение истории религии от власти различных эволюционистских систем, пробужденные представителями рассматриваемой школы, на деле так и не смогли осуществиться.

¹ *Ehrenreich Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker. Berlin 1905, S. 71.*

Диакон Иван Евдокимов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ГЛАВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ СУФИЗМА IX–XIII ВВ.

В современном мире ислам несомненно играет важную роль. События новейшей истории показывают, что правильное восприятие мусульманского мира помогает дать адекватную оценку событиям современной истории как мирового масштаба, так и государственного уровня.

В исламе мистическое направление занимает далеко не последнее место, и современные суфийские тарикаты (мистические школы) являются неотъемлемой и важной составляющей мусульманского мира в XXI в. В частности, в России суфизм является весьма распространенным на территории Чеченской республики, Ингушетии и республики Дагестан. В этих регионах большое развитие получили тарикаты шазилийя, кадырия, накшбандийя.

Суфизм можно определить как «особое мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по пути к богу с любовью к нему в сердце»¹. Мистическое направление в исламе появляется в середине VII в. во время правления халифов Омара (634–644) и Османа (644–656)².

Всплеск и дальнейшее распространение мистических направлений в мусульманском обществе обусловлены аскетическими тенденциями, проявившимися в мусульманском мире в эпоху арабских завоеваний VII–VIII вв. Эти аскетическо-мистические сообщества в мусульманском обществе формировались под влиянием внутренних политических и религиозных конфликтов в халифате на фоне увеличивающейся секуляризации исламского общества и внешним культурно-религиозным влиянием оккупированных арабами территорий.

Первыми суфиями можно назвать «суровых ригористов ... мухаддисов, стоявших в оппозиции к феодализирувавшейся светской власти Омейядов»³.

При этом, ортодоксальный взгляд мусульманских историков и современных суфиев относит возникновение суфизма к Мухаммеду. Отмечая его возникновение, описанное в 17 суре Корана, прообразом восхождения мистика-аскета

Диакон Иван Евдокимов — Нижегородская духовная семинария, магистратура.

¹ Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. А. Ставской под ред. О. Ф. Акимускина. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 4.

² Биринджар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: в 3 ч. / пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. И общ. Ред. И. А. Таировой. — М.: ООО «Сарда», 2014. С. 207.

³ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. — М.: Наука, 1965. С. 17; Зарринкуб 'Абд ал-Хусайн, д.ф.н. Ценность суфийского наследия. // Иран-наме. — 2013. — № 1 (25). С. 6; Биринджар, Рида. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан: в 3 ч. / пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. И общ. Ред. И. А. Таировой. — М.: ООО «Сарда», 2014. С. 207.

по духовной лестнице к созерцанию божества, они на основании хадисов считают своего пророка совершенным человеком, образцом для любого мистика⁴.

Несомненно, появление суфизма связано с естественным выражением личной веры мусульман и является реакцией на внешний мусульманский рационализм. Суфизм в раннем исламе сформировался как течение, практиковавшее достижение мистического осознания божества. Первыми суфиями можно назвать искренне верующих аскетов-мусульман, уделявших внимание личной праведности, нравственной чистоте, трепету перед всемогуществом и величием Аллаха и строгому следованию предписаниям Корана и Сунны. Для достижения мусульманского идеала святости они занимались анализом мотивации поступков, размышляли над духовным смыслом Корана, тщательно исполняли религиозные предписания и стремились к самосозерцанию, духовному отречению от мира и сближению с Творцом. Очевидно, что методологически суфизм весьма схож с христианской аскетикой, имеющей целью обожение падшей человеческой природы. Гипотеза влияния христианской аскетики на исламский мистицизм подкрепляется фактом существования на территории Аравийского полуострова многочисленных христианских арабских общин, находившихся в культурном общении с исламской цивилизацией. В частности, можно отметить влияние христианской общины из Хиры на куфийских суфиев, таких как Абу Хашим⁵. Кроме христианского можно отметить еще и влияние буддизма, которое также подтверждается исторически⁶.

В раннем суфизме VII–VIII вв. не существовало четко оформленной концепции, тем более философско-богословской системы, выраженной в трудах подвижников-мусульман. Источники сформированного суфийского учения появляются в IX в. Из первых авторов-мистиков можно назвать Шакика ал-Балхи (ум. в 810 г.), который в труде «Адаб ал-идабат» («Правила богопочтения») разрабатывает учение о стадиях тарика, ведущего к познанию Аллаха. К XIII в. суфийская мысль начинает переживать стагнацию, существующие тарика отдельных суфиев фиксируются в форме уставов мистических школ, появляющиеся сочинения учителей аскетов утрачивают оригинальность.

В основе всех суфийских концепций лежит мистический союз человека и божества, который можно обозначить термином *unio mystica*. Для достижения этого мистического союза исламские аскеты создают так называемые тарика – пути к Аллаху. Путь суфия заключается в моральном очищении и совершенствовании, которое в совокупности с аскезой и, иногда, отречением от мирских дел приводит человека к постижению Бога в той или иной степени. При восприятии Аллаха как трансцендентной основы бытия возникает проблема познаваемости божества, а также – проблема связи Творца и творения. Первая проблема решается суфиями вариативно и не является предметом данного исследования. Можно лишь отметить особенность разделения суфийского

⁴ Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. С. 698.

⁵ Чистяков Н. Сведения о суфизме / Архив электронного журнала «Суфий»: URL: oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/01/17/ (2016. 15 марта).

⁶ Там же.

познания Аллаха на рациональное и мистическое. Возможность и способ соединения Бога, объекта мистического союза, и его субъекта, человека, разрабатывается в суфийской антропологии.

Антропология суфизма основана на кораническом представлении о человеке, но имеет ряд оригинальных особенностей, которые рассматривают человека как существо, призванное для соединения материального и духовного.

Анализируя суфийские антропологические представления, можно отметить особенность однообразного понимания исламскими аскетами человеческой природы, космологической роли и космогонического значения человека. За исключением некоторых различий в деталях все из рассмотренных в процессе исследования авторов придерживаются схожих антропологических воззрений.

Итак, суфизм рассматривает человека как существо двусоставное. Он состоит из тела и души. Но в душе есть часть, которую аль-Мухасибиде обозначает как дух (рух), а также – разум, воплощение божественного знания. Эту высшую часть души аль-Газали называет «спокойной душой»⁷. Ат-Тирмизи в своей интерпретации мифа об Адаме и Иблисе, изложенного в 15 и в 38 сурах Корана, пишет о творении человека, выделяя его из прочих творений. Если весь материальный мир Бог творил словом «будь!», которое можно в некоторой степени назвать и Его мыслью, то людей Он вылепил руками из глины (земли, смешанной с водой). При этом все они безо всякой причины и логики разделены на неверующих и верующих через неравномерное озарение божественным светом. В этом проявляется детерминизм ислама в отношении предопределения загробной участи людей. Изначально все сотворены неверующими, сомневающимися или верными, что, по мусульманскому богословию, и определяет существование людей после смерти. При этом в Коране (Коран 15:40; 38:83) и в интерпретации ат-Тирмизи выделяется небольшая группа избранных, друзей Божиих, над которыми Иблис не имеет власти и которые занимают особое положение среди людей по причине благословления правой рукой Бога.

Творение Адама произошло после создания первых людей и озарения их божественным светом. При этом Адам наделен Богом несколькими особыми свойствами: он сотворен «по образу и подобию»⁸ Бога, а также имеет дух и разум, который состоит из 5 частей (ум, память, понимание, пронизательность, знание). Т.о. человек обладает разумом, сообщающим ему знание о Боге и духом, божественным началом, приобщающим его к Богу. С помощью этих свойств души человек должен приобщаться божественной воле и приближаться к Богу через нравственное совершенство.

В суфийской антропологии, согласной с Кораном, Бог сотворил человека высшим из всего материального мира. Адам после божественного одухотворения и наделения разумом стал неким венцом творения, охватывающим

⁷ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. С. 141.

⁸ Хадис Муслима 4731. Цит. по Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., вводная статья и комментарии А. В. Смирнова. – М.: Языки славянской культуры : ООО «Сарда», 2014. С. 286.

божественное и тварное⁹. Человек в этом смысле является совершенной формой бытия в материальном мире, становлением мира в его бытии, по выражению аль-Араби, синтезирующим божественные и материальные атрибуты.

Человек, будучи высшим творением Бога, заключает в себе весь мир, являясь в этом смысле микрокосмом. Эта идея, присущая кроме ислама, греческой философии и даже даосизму¹⁰, присутствует у аль-Газали, аль-Араби, Руми. Это значит, что человек представляет собой сосредоточение материального бытия, и его составные части подобны составным частям тварного мира. Аль-Газали указывает на это: «кто расчленил образ большого мира, поделит его на части и также поделит на части Адама, мир ему, найдет, что оба образа тождественны»¹¹. А Руми сравнивает человека со стержнем этого мира с нанесенным на него «мельчайшим рисунком» мироздания¹².

Коран (2:30), а вслед за ним и суфии называют человека заместителем¹³, преемником¹⁴ Бога на земле. Он – господин материального мира, имеющий в себе часть его Творца, проявляющую атрибуты Бога. Богом человеку дарована свобода воли, как знак особого доверия и особой ответственности. В этом смысле весь мир творится для человека, как условия для его существования с целью через него прийти к соединению с Богом. Концепции единения мира с Богом через человека у представителей разных направлений суфизма различны. Но утверждение о человеке, как о связующем звене Бога и материального мира, которому Бог трансцендентен, присуще всем направлениям суфийской мысли. Человек, имея в себе и божественное и материальное начала, представляет множественное бытие для бытия единого – представляет мир в отношениях Творца и его творения. Особое положение человека между миром и Богом обуславливает «антропоцентрический характер суфийской концепции о человеке как месте самосознания Бога»¹⁵. И если человек, как сосредоточение тварного бытия, представляет мир в союзе с Богом, то все отношения твари и Творца, картина бытия в целом выстраивается вокруг отношений человека, тождественного в этих отношениях материальному миру, и Бога. Эта мысль приводит

⁹ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 149.

¹⁰ Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 20.

¹¹ Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере / пер. с араб. В. В. Наумкина – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1980. С. 302.

¹² Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимовича, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ., науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. С. 181.

¹³ Там же. С. 250.

¹⁴ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 149, 154.

¹⁵ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. С. 360.

к исключительной роли людей в союзе с Богом – через разумное творение, имеющее потенциальную возможность осветиться божественным «светом жизни»¹⁶ через правильное использование разума и духа, мир, содержащийся в человеке как в микрокосме, приходит к единению с Богом.

Имея в себе божественное начало, человек обеспечивает единство двух противоположных по сущности миров – временного и вечного, единого и множественного. С помощью двуединой человеческой природы устанавливается соответствие материального мира божественному, онтологическая связь между этими мирами. В связи с этим можно привести раннесуфийское осмысление Корана и хадисов: «единство следует понимать как двуединство, в котором две противоположности (божественное бытие и множественный мир) соответствуют друг другу и переходят друг в друга потому, что они являются разными ипостасями одного и того же единого бытия»¹⁷. Эту суфийскую онтологическую модель можно охарактеризовать как противоположную платонической, которая легла в основу христианской онтологии. Греческая модель основана на разделении бытия на абсолютное, подлинное и несовершенное, в некоторой степени иллюзорное. Между ними – громадная онтологическая дистанция¹⁸.

Само по себе бытие человека – дар Бога, выражение Его любви, которое ожидает ответной любви. И человек, как создание, в котором отражены божественные свойства, не чужд этой любви, присущей Богу. Эта любовь и объединяет человека и Бога, через нее происходит максимальное приближение высшего творения к своему Творцу, в котором к Богу приближается и весь мир, представленный в человеке как в микрокосме. Мир приближается к Богу через человека и в человеке. Аль-Мухасибиде определяет в этом цель человека: «Самый лучший человек – это тот, кто пребывает рядом с Богом, ибо тот, кто пребывает рядом с Ним, знает Его лучше. Человек обретает совершенство в соответствии с этим знанием»¹⁹.

Аль-Араби сравнивает человека со зрачком для глаза Бога – через человека осуществляется познание мира Богом, соединения с миром через человека²⁰. Но и познание Бога миром происходит через человека, которого можно называть зеркалом обоих миров – творения и Творца. «Самосознающий разум, Бог, может открыться только в человеческом осознании природы, мира»²¹. В связи

¹⁶ Ат-Тирмизи. Миф об Адаме и Иблисе. Цит. по Кныш. А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. С. 123.

¹⁷ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. С. 210.

¹⁸ Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. С. 210.

¹⁹ Аль-Харис аль-Мухасибиде. Правила поведения душ. Цит. по Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – М.: Языки славянских культур, 2009. С. 212.

²⁰ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 149.

²¹ Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 23.

с этим, Руми сравнивает человека с «астролябией тайн Господа»²². Т.о. человека можно назвать неким мостиком, соединяющим в онтологическом аспекте Бога и материальный мир и даже сохраняющим этот мир. Без него, как пишет аль-Араби, мировой порядок сместится в потусторонний мир, произойдут космологические коллизии, и во вселенной не останется ничего, «вложенного в нее Богом»²³.

Подводя итог проведенного исследования, можно сделать следующие выводы. Суфизм, выделившийся в исламе в виде аскетического течения с оригинальными мистическими целями познания божества через определенные методы тарика воспринимает человека в особом ключе. Если в традиционных религиозных течениях ислама значение имеют нравственные категории антропологии, то мистики уделяют внимание составу человека, его космогоническому и космологическому значению. В силу онтологической причастности материальному (тело) и духовному (дух), являясь зеркалом духовного и материального миров, человек соединяет их, соединяет творение с Творцом. Соединение это осуществляется через познание человеком Бога, через познание Его творения. Все это указывает на предназначение человека, а также – на его исключительную роль в мироздании. Суфизм т.о. можно назвать антропоцентричным направлением религиозной мысли.

При этом, суфийские авторы не уделяют много внимания разработке антропологии отдельно, в системном виде, что объясняется их направленностью на постижение божества. В связи с этой главной целью суфизма развивается мысль исламских мистиков, не отвлекаясь на прочие сферы религиозной философии. Антропологические категории, определяющие основание для реализации концепции *unio mystica* на практике, разрабатываются суфийскими авторами лишь в той степени, насколько они связаны с достижением главной цели исламского мистицизма.

²² Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ., науч. редакция и указ. А. А. Хисматулина. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007. С. 30.

²³ Ибн Араби. Фусус аль-хикам (Геммы мудрости). Цит. по Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) — М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993. С. 149.

Н. А. Козачук

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА
(ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)**

Проблема исследования и актуальность.

Историко-богословский контекст

Рубеж XIX – начала XX в. является одной из наиболее неоднозначно оцениваемых эпох в истории русского богословия. С одной стороны, русское духовно-академическое богословие развивалось очень бурно, с другой стороны, теряло свой авторитет в глазах общества, в особенности общества образованного. Ученых-богословов часто обвиняли в том, что они замкнуты на самих себе, решают свои мелкие проблемы и не в состоянии дать ответы на животрепещущие вопросы современности, ответы на которые так жаждало услышать общество. Церковь, казалось, уже не могла ответить ни на вызовы времени, ни на выпады науки, которая все больше отвергала Бога и приводила людей к атеизму.

Все это привело к 1880–90-м гг. к парадоксальной ситуации: на духовные искания общества отвечали – или, по крайней мере, стремились ответить, – не богословы, а философы и русские писатели. Не менее парадоксально и другое: даже сами богословы нового поколения призывали пастырей – действующих и готовящихся – изучать свою паству, ее искания, чаяния, проблемы по художественной литературе. Хрестоматийным является совет преосвященного Антония (Храповицкого) «пастырского изучения людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского»¹, но он очень показателен.

Именно в это время по понятным причинам и академическое богословие стало активно обращаться к «загадке человека», причем интерес этот рождался в разных областях: библеистике, догматике, патристике, философии, психологии, пастырском богословии и аскетике. Однако исследователей ждали немалые сложности, ибо «в области антропологии святоотеческая мысль не дала ясного синтеза и мало-мальски удовлетворительного аппарата формулировок и понятий»². Поэтому всякие попытки создать антропологическую систему или взглянуть на богословскую систему через призму антропологии таили в себе опасность неверных заключений и выводов.

Таким образом, тема доклада актуальна с точки зрения истории богословия и имеет практический аспект.

Тема сущности человека относится к вечным богословским вопросам. Время показало, что, если любое преобразование в социальной, экономической *Никита Андревич Козачук – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура.*

¹ Антоний (Храповицкий), архим. Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // Богословский вестник. 1893. № 10. С. 41–79.

² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996 г. С. 106.

или духовной сфере не соотнесено с человеком, то оно обречено на провал. Дознательство тому — это современное состояние нашего российского общества, с его духовной растерянностью и идеологической пустотой — следствием отсутствия общей духовной основы и системы ценностей.

Сама современность выдвигает требования глубокого изучения феномена человека. От того, в каком плане человек будет осознавать себя личностью, духовным существом, насколько верно он будет оценивать саму жизнь, осознавать подлинное значение и смысл человеческого бытия.

Поэтому обращение к отечественной религиозной антропологии и к наследию русских богословов в этой области представляет интерес как с историко-богословской, так и с церковно-практической точек зрения.

Географические рамки доклада будут ограничены Казанской духовной академией. Эта академия выбрана для изучения антропологических исследований в русской духовно-академической традиции по нескольким причинам. Во-первых, именно здесь был совершен «прорыв» в духовно-академической антропологии. Во-вторых, можно предположить, что этот «антропологический поворот» в русском богословии был так или иначе связан с ректором КазДА преосвященным Антонием (Храповицким) (1895–1900), на «антропоцентризм» и «психологизм» которого исследователи неоднократно обращали внимание³.

Целью доклада является выявление основных работ и концепций казанских богословов по антропологической тематике через призму психологии на рубеже XIX – XX вв.

«Ключевым» автором по теме доклада является преподаватель Казанской духовной академии (далее: КазДА) В. И. Несмелов, т.к. именно он «вывел на поверхность» антропологию как особое направление духовно-академических исследований. «Наука о человеке» Несмелова явилась, пожалуй, одним из первых систематических подходов к философскому обоснованию учения о человеке.

Основополагающий принцип учения состоит в том, что объяснить загадку человека можно только исходя из человека, потому что иначе человек превращается лишь в один предмет из ряда предметов.

Единственный путь, который является оптимальным для человеческого существа, исходя из условий его жизни как личности, Несмелов видел в разгадке его собственной тайны.

Цель и задача всех построений Несмелова сводится к тому, чтобы с помощью рациональных методов доказать истины христианского вероучения.

Основное положение богопознания автора, на наш взгляд, заключается в следующем: он утверждает, что библейское учение о человеке, как образе Божиим, есть неотъемлемая собственность человеческого сознания, которое

³ См., например: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 4 ч. Ч. III: Период систем. Гл. IV. С. 559–560. Следует иметь в виду, что уже первая работа преосвященного Антония – магистерская диссертация, представленная и защищенная в СПбДА, имела характерную тематику: *Антоний (Храповицкий) иером.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1888; включена в Полное собрание сочинений преосвященного Антония: Т. 3. Казань, 1900. С. 489–942.

легко может опознать мыслитель, созерцающий основные законы своей собственной самосознающей личности.

В. И. Несмелов трактует представление о человеке как сложном симбиозе тела, души и духа. Но это единство не представляет собой стройную целостность. Наоборот, соединение в человеке телесной и духовной природы представляет фатальное противоречие, таинственное и до конца необъяснимое.

Антропология В. И. Несмелова строится на противоречивости природы человека, являющего собой образ Божий, которая трагически не совместима с его телесным и моральным существованием. Однако, в своем вечном стремлении к Богоподобию человек прилагает усилия, чтобы избавиться от этой противоречивости, и христианство, по мнению Несмелова, дает возможность человеку достичь этой целостности.

Взгляды Несмелова и его трактовка процесса познания постепенно претерпевают изменения, и акцент делается на данных внутреннего опыта, на том, что Несмелов называет «непосредственные интуиции ума». Выбраться из «круга субъективного идеализма» Несмелову удастся тем же образом, что и Канту: утвердить бытие Бога с помощью своего «психологического доказательства».

«Наука о Человеке» начинается с глав, которые почти целиком посвящены психологическим вопросам и к метафизике имеют лишь косвенное отношение. Порою даже создается впечатление, что саму метафизику и веру Несмелов пытается объяснить через многообразие психической деятельности субъекта.

В духовно-академической среде взгляды Несмелова представляют собой варианты философско-религиозной антропологии, при этом ее характерной чертой стало обращение к данным психологической науки для того, чтобы обосновать метафизику из природы человека. Этот путь «психологического исследования» был необходим, чтобы с помощью научных методов, опытным путем объяснить тайну человеческой сущности.

Несмелов не был одинок в своих антропологических поисках. Во многом, он отвечал на те вызовы, которые давало время. Многие до него и после пытались ответить на те вечные вопросы, о которых он рассуждал. Поэтому этот период православного богословия требует внимательного, скрупулезного изучения и разрешения тех непростых вопросов, которые это время ставит перед нами.

Говоря о формировании философской системы Несмелова и о становлении православной антропологии в целом, нельзя не сказать о **преосвященном Антонии (Храповицком)**. Его деятельность и труды не только оказали значительное влияние на формирование взглядов Несмелова, но и вложили значительное лепту в богословскую мысль всего Православия России.

В докладе будут кратко рассмотрены основные идеи преосвященного Антония касательно природы человека, которые он разработал в своем философском трактате – магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности»⁴, чтобы сравнить их с идеями Несмелова.

⁴ Антоний (Храповицкий), еп. — Полное собрание сочинений. Т. 3. Казань, 1900.

Главным исходным пунктом, с которого начинает исследователь гласит, что само наличие идеи свободы свидетельствует о том, что человеческая свобода реальна. Ссылаясь на достижения европейских философов, преосвященный Антоний доказывает реальность свободы воли человека.⁵ Из этого следует, продолжает исследователь, что свобода не может мыслиться вне субъекта. Поэтому свобода самым тесным образом связана с субъектом, она прямо зависит только от человека.⁶

Но это также значит, что субъекту присуще сомнение и скепсис к получаемому знанию. В этой связи становится понятным обращение к Канту и его философии.⁷ Преосвященный Антоний пытается понять, насколько критика чистого разума и учение немецкого философа применимо для понимания свободы воли. В отличие от Несмелова, он смотрит на учение Канта намного более критично. Так, он приходит к выводу, что кантовский анализ не может быть применим здесь, так как речь идет о практическом, а не чистом разуме.⁸

Так как подход Канта в вопросе свободы воли, веры и нравственности не представляется возможным принять, продолжает исследователь, необходимо понять, как воля соотносится в душой. Он приходит к выводу, что в основании всех душевных явлений лежат влечения воли, которые связаны с пониманием и осознанием свободы и нравственности. Воля является тем элементом, который открывает возможность свободе воли и душевным порывами.⁹

Но так как воля является важнейшим элементом души, ее нельзя выводить из познания, которое якобы и есть основа формирования и деятельности воли.¹⁰ При этом, и другая крайность, утверждающая, что жизнь души – это лишь бессознательное развитие уже данного характера, не является правдивой. Такая постановка вопроса совершенно отрицает всякую свободу человека и наличие у него воли. Если все уже дано, значит все предопределено. А если все предопределено, значит никакой свободы нет.¹¹

Объективное существование личного Бога может быть доказано из двух психических законов: 1) закона олицетворения – заставляющего нас представлять за реальностями мира внешнего наличие такого же «я», какое мы ощущаем в себе за реальностями мира внутреннего, и 2) закона «безусловного» – приводящего нас логически от навязывания вещам наивного антропоморфизма к представлению о единой творческой воле, созидающей мир.¹²

Понятие свободы так глубоко в сущности человека, что оно обитает на двух уровнях его сознания – на уровне сознания и на уровне бессознательном. Это значит, что любая деятельность, включая познание, в основании содержит веру. А вера является свидетельством работы воли и свободным выбором человека

⁵ Там же. С. 512.

⁶ Там же. С. 535.

⁷ Там же. С. 536.

⁸ Там же. С. 552.

⁹ Там же. С. 561.

¹⁰ Там же. С. 580.

¹¹ Там же. С. 599.

¹² См.: Там же. С. 742.

(и признанием существования Бога). Поэтому признание свободы воли не разрушает монизм мироздания. Это признание указывает на то, что люди соединены через свободное нравственное единение свободно действующих индивидов.¹³

В таком понимании сущности человека и свободы воли преосвященный Антоний значительно отличается от Несмелова и его философии. Антоний видит несколько иные основания для понимания человека, свобода воли для него – это важнейший, краеугольный камень человеческого существования и бытия. Кроме того, он не отрицает тех наработок науки и позитивистской философии, которые доказали свою состоятельность. Он пытается показать, что даже эти достижения не являются идеальными. Они содержат погрешности и ошибки, которые не могут быть решены в пределах научного мышления. В конечном счете только Православие, как истинная религия спасения, способная дать человеку знание спасения, счастья и умиротворения.

Говоря о становлении философской антропологии и формировании взглядов Несмелова, необходимо проанализировать философские изыскания **В. А. Снегирева**, учителя Несмелова. Именно благодаря Снегиреву, Несмелов перешел с «исторической почвы на психологическую», положив в основу всей своей системы концепцию развития сознания. Собственно, вся система Несмелова есть логическое продолжение учения Снегирева.

Снегирев придавал большое значение понятию «душа», пытаюсь понять ее с точки зрения православной психологии. Психология определяется В. А. Снегиревым как «наука о душевных явлениях, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма и в их основе или последней причине».¹⁴

В своем труде «Науки о человеке» Снегирев окончательно формирует задачу и содержание предмета психологии, которая по его мнению должна заниматься явлениями духовной жизни человека, которая дана ему во внутреннем и внешнем опыте. Этот внутренний опыт также подчиняется определенным законам существования.¹⁵

Снегирев выделяет три области психологии, которые должны изучаться в равной степени и разделяет психологию на три области, которые можно назвать частными науками¹⁶.

Первая – это субъективная психология: ее предметом является человеческая душа и ее проявления. Специфика субъективной психологии в том, что она изучает душу посредством внутреннего наблюдения, т.к. внешнему наблюдению она недоступна.

Вторая – психофизиология, психофизика. Она имеет своей задачей точно определить и обследовать те изменения в организме, с которыми связано каждое из данных во внутреннем опыте душевных явлений. Эту область

¹³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М., 2009. С. 638.

¹⁴ Снегирев В. А. Психология. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. С. 49.

¹⁵ Снегирев В. А. Науки о человеке // Православный собеседник. 1876. № 3. Сентябрь. С. 62–89.

¹⁶ Снегирев В. А. Психология. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. С. 52.

можно назвать «физиологией духа». Она превращается в физиологию нервной системы, головного мозга.

И, наконец, метафизическая психология. Имеет своей целью исследование самой основы и носителя душевных явлений, открывающихся с субъективной и физиологической сторон и исследованных в каждой из них подробно. Эта область плотно соприкасается с метафизикой.

Однако при этом Снегирев полагает, что эта «метафизическая психология» не может быть умозрительной, а должна быть так же опытной, как и другие области (субъективная и физиологическая), потому что исследование души может опираться только на внутренний опыт.

«В науках о душевных явлениях, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма и в их основе, или конечной причине», В. А. Снегирев видит разгадку природы личности, как верно подметил В. Несмелов, «эмпирической проекции трансцендентной основы в эмпирическом феномене человеческого сознания». Таким трансцендентным коррелятом сознания личности, как мыслящей, чувствующей и волящей, выступает идея Личного Бога, без которой невозможно единство сознания, тождество сознания и жизни. Поэтому-то психология выступает исходным началом и «опытной опорой» метафизики духа.

Под несомненным влиянием изысканий Несмелова **Алексей Аронов** написал свою работу «Психологические основания нравственности»¹⁷. Он анализирует в начале своей работы Канта и Шопенгауэра, показывая, что только христианский православный идеал нравственности является наиболее верным и правильным.¹⁸ Он видит христианский идеал в двух аспектах. Первый, формальный, означает «безусловный долг человека, его высшее назначение, его совершенство».¹⁹ Материальный аспект христианского морального идеала выражается в любви в Богу. Нравственность отличает человека от животного и возносит его к небу, делает его ближе к Богу. Нравственность есть обязательное условие существования человека.

Как же в человеке возникает это нравственное чувство? Откуда оно берется?

Аронов, делает попытки обобщить свои наблюдения о теории эволюции и выяснить, какое значение это теория имеет для религии.²⁰ А именно то, что эволюционизм не является состоятельной теорией. Он пишет, что выводив свои положения идеи наследственности и научения, Дарвин игнорирует Божественное Провидение и свободу воли человека, которая была дарована Богом. Дарвин, а вместе с ним и Спенсер, смотря на человека, как на нечто механическое, как на автомат, который, ослепленный собственным эгоизмом и страстями, начинает следовать нравственности в пользу обществу. Между тем, утверждает Аронов, человек обладает свободой воли и стремлением к Божественной

¹⁷ Аронов А. Психологические основания нравственности. (канд. соч.) 1900. 128 л. // НАРТ. Ф.10/2. № 972.

¹⁸ Там же. С. 9–11.

¹⁹ Там же. С. 10.

²⁰ Там же. С. 112.

сущности, поэтому он видит дальше, чем свой собственный интерес и хочет достичь нравственной состояния как для себя, так и для всего общества. Поэтому-то «цивилизованные» народы Европы очень часто оказываются менее нравственны, чем «дикие» народы Австралии. Отвергая Бога эти ученые не смогли создать убедительных теорий, а значит Христианство в очередной показало свою внутреннюю необходимость для достижения человеческого счастья и благополучия на основе нравственности. И эта нравственности – результат свободной воли человека, который следует заветам Христа.

Другой замечательный автор **Петр Колотинский** ставит целью психологическое изучение религиозного чувства.²¹ Является ли это чувство врожденным или приобретенным, рассуждает он. При этом он указывает на важность учета историчности религиозного чувства. Это чувства дикаря, который беспомощен перед стихией и мощью природы, будет качественно другим по сравнению с религиозным чувством современного человека, который смог победить природу и стать ее властелином. Основа нынешнего религиозного чувства, поэтому не благоговейный страх, а любовь к ближнему своему.²²

Именно христианство, пишет автор, дало миру настоящие и сложные религиозные чувства, которые и являются истинными религиозными чувствами. Они приближают человека к Богу, дают ему истинную возможность ощущению Бога в своей жизни.

Религиозные чувства, прежде всего, это чувства живой связи с Богом, ведь всякий религиозный человек хочет выйти на общение с Богом. Поэтому это чувство присуще любой религии, начиная от самой примитивной и заканчивая Христианством. Если человек не чувствует живой связи с Богом, если он потерял эту связь или желание иметь эту связь, то и религиозное чувство его тоже пропадает и уже не может быть названо религиозным чувством. В примитивных религиях эта связь выражалась в бессознательном тяготении к Богу. Это заставляло его искать Божественное в окружающем его мире. И если он не может найти его напрямую, то он не отказывается от Бога, но старается обнаружить другого Бога, которая смог бы обеспечить ему эту связь, которая так ему необходима. Когда Бог становится для человека чем-то большим, чем он сам, тогда эта связь превращается в зависимость от Божества. В этом случае страх является главным двигателем такой веры. Человек боится Бога и его могущества, впадает в зависимость от его воли, и потому делает все, чтобы обрести с ним контакт и так обрести покой.

Но христианство, утверждает он, открыло совершенно новый вид отношений между человеком и Богом, а значит и новый связи между ними. Это отношения всепоглощающей любви, в которой нет места страху и боязни. И настоящий христианин никогда не испытывает страх, ибо в любви нет страха. И если

²¹ Колотинский П. Психологическое учение о религиозном чувстве. (канд. соч.) 1900 г. 129 с. // НАРТ. Ф.10/2. № 927.

²² Там же. С. 10.

христианин боится Бога, значит он понял что-то неправильно и его отношение с Богом должны измениться.²³

Но христианин может испытывать благоговение, которое нельзя смешивать со страхом. Это чувство очень сложно и характерно только для развитых религий. В это чувство входит чувство таинственности. Всегда Бог – это тайна, непостижимая для человека. Он стремится ее узнать, но тайна навсегда будет сопутствовать желанию человека иметь крепкую связь с Богом и благоговеть перед ним. Кроме того, чувство благоговения связано также с чувством высокого. Бог – это нечто непостижимое для человека, нечто, что выше его понимания и разума. Это вызывает в нем чувство почтительного преклонения перед Богом.

Любовь к Богу порождает в человеке чувство близости Бога. Молитва является тем средством, которое порождает это чувство близости Божества. Опять же эти чувства неведомы дикарям, которые зависимы от своих богов и чувство, которое руководит ими, – это чувство ничтожества перед Божеством. В Христианстве же – это чувство смирения перед Богом и презрение всего земного.²⁴

Для дикарей также характерно чувство подавленности Богом, так как они верят, что Бог может их наказать, наслать на них ураган или бурю, оставить без урожая или наслать засуху. Они совершенно беззащитны перед ним и потому подвержены апатии и страху перед ним. Между тем в Христианстве – это чувства покорности и преданности Богу, который любит людей. И если люди грешат и совершают плохие поступки, то они все равно не чувствуют подавленности. Они знают, что Бог – это воплощение любви, и поэтому испытывают чувство раскаяния и надежды на Бога, верят в его всепрощение и милость. Это совершенно другие чувства!

Автор также выделяет и другую категорию, а именно религиозную настроенность. Это более глубокое чувство, которое означает, что человек постоянно чувствует Бога в своей жизни, его присутствие очевидно для него, поэтому он всегда соотносит свою жизнь в соответствии с заветами Бога и его установлениями. В отличие от религиозного чувства, настроенность не имеет разной степени проявленности, она всегда одинакова. А также, в отличие от временного характера религиозного чувства, религиозная настроенность присутствует в человеке всегда.

Однако, как уже много раз было доказано, религиозные чувства коренятся внутри человека, составляет его сущность и неотъемлемы от него. Они не могут быть сведены к набору чувств человека, так как по сути своей являются крайне сложной субстанцией, которая формируется исходя из религиозного опыта человека. Тем более, что и сама религия не есть нечто внешнее для человека. Она прежде всего явление внутреннего порядка, а потому и религиозные чувства – явления такого же порядка.²⁵

²³ Там же. С. 100.

²⁴ Там же. С. 104.

²⁵ Там же. С. 114.

Выводы

Решая тайну человека, казанские ученые увязывали ее с антропологией и психологией. Они считали возможным (начиная с Снегирёва) создание единой «науки о человеке», с соединением собственно философии человека и философии познания. Вершиной подобного синтеза и явилось философско-религиозное учение В. И. Несмелова, которое было, на наш взгляд, наиболее значительным явлением в русской духовно-академической философии конца XIX – начала XX вв.

Казанские мыслители в своей православной метафизической психологии строили систему доказательств, подтверждающих духовность и бессмертие человеческой души.

В понимании казанских авторов основным объектом толкования теистической философии должен являться человек в его возвышенном стремлении к совершенству.

По мысли казанских богословов, единение людей с Богом невозможно без единения людей между собой, основанного на идее церковности, т.е. на взаимной любви. По мысли казанских авторов, внутри человека присутствует драма как результат столкновения его потенциального совершенства и актуального несовершенства. Человек совершенствует себя в действительной жизни, но добиться полноты своего бытия он не может. Противоречивость человека проистекает из несовершенства его природы.

Заключение

Вопросы о том, кто такое человек, зачем и для чего он существует, и как себя представляет относятся к вечным богословским вопросам. Время показывает, что, если реформы во всех сферах человеческой жизни (социальной, экономической и духовной) не отрефлексированы с точки зрения влияния этих реформ на человека, то они могут нанести значительно больше вреда, чем пользы. Как писали многие русские философы, основу общества составляет именно дух, душа человека. В этом мы лишний раз убеждаемся, когда анализируем то, что происходит с современным российским обществом.

В условиях кризиса личности, повсеместной потери идентичности и своих корней, люди не могут найти ответы на самые главные, экзистенциальные вопросы своего бытия. Культура потребления, и вседозволенность разрушают душу человека, отдаляют его от Бога. Казанские богословы со своими изысканиями в области душевной деятельности человека пытаются найти лекарство от всех этих губительных явлений. Обратившись к их сочинениям, современный исследователь обнаружит, что идеи казанских мыслителей удивительным образом помогают сориентироваться в современном мире, найти себя и свою веру, обрести покой и приблизиться к Богу.

Священник Максим Кузнецов

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В БОГОСЛОВИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Прп. Максима Исповедника с полным основанием можно считать «подлинным отцом византийского богословия». Именно он впервые заложил основы целостной мировоззренческой системы, которая смогла стать серьезной альтернативой оригенизму. В рамках богословской системы преподобного Максима важнейшее место занимает христология, а также теснейшим образом связанная с ней христианская антропология. Связь христологии и антропологии становится особенно значимой у святого, потому что для него «воплощение есть средоточие мирового бытия, — и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане» [3, с. 200].

Главными чертами всего учения прп. Максима являются христоцентричность, иерархичность и аскетическая ориентация.

Особенное значение имеют догматико-полемиические сочинения прп. Максима. В некоторых из них он полемизирует с еретиками-монофизитами и развивает теорию о двух природах во Христе (это в основном письма или «послания», — к некоему «знаменитому» Петру, к александрийскому диакону Косме, одно из писем к Иоанну Кубикулярию, письма к Юлиану, схоластику александрийскому). В других произведениях прп. Максим развивает учение о двух волях и действиях во Христе, направленное против монофелитов. Это, конечно, известнейший «Диспут с Пирром» и догматические произведения: «О двух волях Христа, Бога нашего» (вероятно, адресовано Стефану, епископу Дарскому), другое послание к Стефану, письма к кипрскому пресвитеру Марину и т.д. В своих посланиях прп. Максим занимается рассмотрением монофелитских дефиниций и доводов и, полемизируя с ними, обозначает систему православных христологических положений. В таких произведениях прп. Максим выступает больше как «схоластик». Большое внимание здесь он уделяет объяснению сложных для понимания текстов Писания и святоотеческих трудов. Последние собраны и объяснены очень подробно и тщательно.

Всего чаще он говорит о Воплощении Сына Божьего. В самой его богословской системе данный догмат занимает основное место. Другие догматические вопросы прп. Максим касается менее подробно.

Кончено, вопросы антропологического характера также волновали богословов. Это было связано и с христологическими спорами, и в связи с не забытым до конца учением Оригена, и в связи с обоснованием мистического аскетизма.

Неверно предполагать, что прп. Максим не сумел выстроить целостной богословской системы. В его трудах можно отметить большую цельность и органичность. Обращается он чаще всего к частным случаям, но при этом слова его вовсе не случайны. Они выкованы в долгом и молчаливом раздумье, в мистическом молчании вдохновенного опыта [7, с. 126].

Священник Максим Кузнецов — Пензенская духовная семинария, магистратура.

Согласно прп. Максиму, человек был изначально создан с двумя родовыми началами, главенствующими в душе и в теле. Благодаря своей двусоставности Адам был поставлен «как некое естественное связующее звено между тварным и нетварным, между умопостигаемым и чувственным, небом и землей, раем и миром, мужским и женским. Христос осуществил «соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения» [3, с. 45]. Именно потому Адам и был создан последним из всех сотворенных неразумных и разумных существей, что через элементы своей собственной природы должен был стать посредником, связующим элементом между полюсами двусоставного мира.

Будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек по замыслу Творца изначально занимает онтологически центральную позицию во вселенной. Его «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем, и с другой» [2, с. 59].

Уже во внутреннем устройении человека отражается его всемирная задача и цель. Природа человека есть, по определению преподобного Максима, «микрокосмос» Человека же, «состоящего из тела и души», он называет «миром».

Согласно преподобному Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе, как в микрокосмосе, всего космоса, через достижения союза с Богом в самом себе» [3, с. 110], что вполне согласуется с православной традицией.

Душа и тело по прп. Максиму «не являются тождественными друг другу по сущности, и «бытие (у них) не тождественно друг другу».

В борьбе с наследием Оригена прп. Максим доказывает одновременность появления в бытии души и тела индивидуума. Главный аргумент — целостность человека и существование души и тела как единого вида. Ни душа, ни тело «не существует в смысле сотворения ни прежде, ни после другого» а вместе они составляют единый, общий вид.

Аргументация прп. Максима сводится к «бытийному реализму». Если бы душа предсуществовала, т.е. была бы уже прежде ипостасью, то она не смогла бы образовать новой ипостаси в соединении с другим телом «без исления и изменения в то, чем она не являлось» [3, с. 253].

Прп. Максим часто затрагивает тему единства человеческой природы и утверждает, что совершенство человека состоит именно в гармоничном союзе души и тела. Душа и тело человека очень тесно связаны друг с другом и не могут существовать отдельно.

Душа даже по смерти и разложению телесного состава «называется не просто душой, но душой человека, какого-то конкретного человека», т.е. остается личностью. Ибо и после отделения от тела душа имеет в качестве своего вида все вообще человеческое, «определяемое посредством отношения части к целому». То же самое справедливо и относительно тела.

Заметно, что прп. Максим ставит телесную природу человека на низшее в антропологической иерархической лестнице место по сравнению с душой.

Необходимо, однако, различать иерархию онтологическую и иерархию аскетическую. В рассуждениях преподобного Максима они часто переплетаются.

Учение о грехопадении и его последствиях занимает в богословской системе преподобного Максима очень важное место. Сам грех первого человека толкуется прп. Максимом как прельщение «наружностью материи». Душа человека через уловку дьявола была привязана «посредством чувств» именно к материальному миру, страстно воспринимаемому через чувства собственного тела. Демоны действуют в душе человека через возбуждение страстей, через обольщение «прелестными образами видимых вещей» творят идолов в сознании потомков Адама.

Но важно отметить, что все аскетические сочинения преподобного Максима при внимательном их анализе оказываются сосредоточенными не на полном освобождении от материи, а на восстановлении задуманной Богом иерархии бытия человека, его природы и окружающего мира. Жизнь христианина — это духовная война с силами зла, которые используют материальный мир как оружие против людей [7, с. 131].

Вследствие своего первоначального поражения на «духовном фронте» человек получил повреждение как души, так и тела, поэтому и восстановление изначальной гармонии предполагает сораспятие Христу «по каждой из природ», из которых мы составлены.

Часто преподобный Максим под образом Божиим в человеке подразумевает только душу или только ум. Однако, он также указывает, что «человек есть и называется человеком главным образом по причине своей мыслящей и разумной души, в соответствии с которой и благодаря которой он есть образ и подобие Бога, Творца своего». Обратив внимание на слова «главным образом» и памятуя учение преподобного Максима о том, что человек изначально создан как двуприродное единство, мы придем к выводу о присутствии образа Божия во всем естестве человека.

Антропология прп. Максима в основе своей христоцентрична. Христос, как новый Адам, возглавляет новое человечество. Бог становится человеком для восстановления разрушенной гармонии и иерархии бытия. По мысли прп. Максима, начинаясь во Христе, гармония иерархии естеств распространяется на весь человеческий род и всю окружающую вселенную.

Человеку, как образу Божью, свойственно стремление к осуществлению Божественной воли, и при целостности и непорочности человеческого естества во Христе человеческая воля не должна и не могла противиться воле Божественной, ибо через ипостасное соединение она была всецело обожена, отчего и была совершенно непричастна греху.

В этом плане интересно понимание преподобным Максимом сотериологического аспекта данной проблемы. Рассуждая о деле Искупления, Максим Исповедник не просто констатирует факт исцеления непослушания Адама послушанием Христа — он ставит вопрос на онтологическую основу. Поскольку воля Адама была противопоставлена Божественной воле актом неповиновения, в связи с чем воля потомков прародителя страдает греховным искажением,

то это делает необходимым для ее уврачевания не только согласие Второй Ипостаси на прохождение Крестного пути, но восприятие Божеством всего человеческого естества, в том числе и человеческой воли. Так через Иисуса Христа, не отвратившего Свое произволение от блага, произошло для всех людей восстановление естества из тления в нетление [1, с. 159].

Христос воспринимает полноту человеческого естества «не только по необходимости Искупления», но по причине того, что сам мир был создан «только затем, чтобы во исполнении его судьбы Бог был во всё и всё стало Ему причастно, через воплощенное Слово как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование. И потому именно самое Искупление совсем не исчерпывается одними только отрицательными моментами (освобождение от греха, осуждения, тления, смерти). «Главное есть самый факт неразрывного соединения естеств, — вхождение Жизни в тварное бытие». Согласно преп. Максиму, свободная воля, присутствующая в тварном мире имеет истинное назначение в свободном движении к Творцу и Христос всецело включается в это тварное движение, вливается в динамику отпавшего от Бога тварного мироздания. Преп. Максим вводит разграничение между волей естества и волей гномической, представляя свободу разумной твари не только как «выбор между...» [7, с. 193].

Христос стал «поистине единственным Человеком», исполнившим замысел Божий. Он единственный «сохранил в Себе цель Божию». Именно человеческая природа Христа стала закваской нового человечества. Своим воплощением Господь заново создал Адама, «воссоздал, восстановил в прежнем образе».

Христос как Глава Церкви задает иерархию нового человечества. Так прп. Максим объясняет, что «мы суть и члены, и тело, и полнота всяческая во всех исполняющего Христа Бога, по прежде век в Боге и Отце сокровенному намерению, воедино собираемые в Него через Сына Его и Господа Иисуса Христа, Бога нашего» [3, с. 241].

В целом прп. Максим придерживается дихотомии, сравнивая душу и тело с видимой и невидимой частями тварного мира. Но в его богословии особое место уделяется уму как высшей части души, которая характеризуется наличием особых функций. Разумная нематериальная душа называется храмом чувств, а ум — «мысленным архиереем» этого храма.

Для прп. Максима предельно важна идея ума как интегрирующего начала в человеке. Кроме того, ум выступает в его богословии как несущий ответственность за падение в страсти вопреки природе. Являясь наиболее близким к Богу началом, ум в человеке несет и большую ответственность по сравнению с телесным естеством.

Исповедник наблюдает в человеке (как и во Христе) единство ипостаси и различие природ, одно лицо и отличные по сущности душу и тело. В человеке «две природы объединены онтологически, бытийно, но без смешения, и составляют единую личность» [2, с. 337].

По отношению ко всему составу человеческой природы ум занимает главенствующее положение как контролирующее и интегрирующее начало. Именно

уму принадлежит власть принимать решения, от его решений и состояний зависит состояние всего состава человеческого существа. Что важно, при правильной направленности ума остальная природа человека занимает послушное ему иерархическое положение. «Когда ум к Богу клонится, тогда имеет тело рабом». Именно через ум, высшую составляющую человеческой природы, в первую очередь проявляется ипостась или личность человека, ключевой особенностью человеческой «сообразности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека.

Однако высшей частью, не принадлежащей самому человеку, но абсолютно необходимой для полноценной гармонии его естества, является дар нетварных Божественных энергий.

Итак, антропология преподобного Максима Исповедника характеризуется такими главными чертами, как христоцентричность (в первую очередь), многоуровневость, динамичность, подчиненность принципам целенаправленной упорядоченности, как во внутреннем устройении, так и в интеграции человеческой природы в иерархию космического бытия.

Источники и литература

1. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — М.: Мартис, 2006. — 220 с.
2. Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения. — М. : Никея, 2010. — 488 с.
3. Максим Исповедник, прп. Творения. В 2-х тт. — М. : Мартис, 1993. — 356 с.
4. Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. — М. : ПСТБИ, 2000. — 324 с.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — 289 с.
6. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. — М. : ИФРАН, 2007. — 200 с.
7. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII в. — М. : ПАИМС, 1992. — 240 с.

И. В. Малий

ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Свое творение об устройении человека святитель Григорий Нисский начинает с описания создания вещественного мира и это правильно ведь для того чтобы показать величие творения – человека необходимо пройти все этапы от превого до заключительного чтобы показать всю сущность противоположностей и удивительных и тайных вещей.

Прикровенно и в некой своеобразной форме святитель начинает говорить о создании ангельского и материального мира. Так он пишет когда совершилось видимое и каждое из существ заняло отдельно свойственное ему положение и когда небесный свод кругом объял собою Вселенную как бы положив границы материального мира.

«Каждое из существ занимает отдельное свойственное ему положение»¹ то есть можно предположить, что здесь идет речь о некой ангельской иерархии и распределение каждого из существ этого ангельского мира в должном чине и устройении занять необходимое место для воздействия и хранения.

И небесный свод кругом обнимает вселенную указывая на некоторую конечность кажущейся нам бесконечности. В центре этого грандиозного свода описывающего границы вселенной по мнению святого Григория «нашли себе место тела тяжелые и стремящиеся вниз – земля и вода, взаимно друг другом поддерживаемые.» И «как бы вокруг какой неподвижной оси» эти и другие вещества начинают приводится в движение, так что круговым вращением «плотность земли сжимает в нечто круговидное» начинает образовываться планета и по всей видимости это можно относить не только по отношению к земле. Далее Святитель усматривает некую противоположность неподвижного естества и кругового вращения в которой происходит равный избыток, компенсирующая сила поддерживающая так что «и земля не прелгается с собственного своего основания, и небо не умаляет и не ослабляет стремительности движения.»

Из этих противоположностей неба и земли по противоположности их оказываемого действия друг на друга, и этой противоположностью достигая гармонии и порядка приводится в бытие творение которое, занимая «середину между противоположными, заимствуясь Частью от прилежащего, посредствует собою между крайностями,» и здесь усматривается явное «взаимное соприкосновение противоположностей». И развивая таким образом мысль, «само естество вещей противоположных по свойствам совсем недалеко от смещения с естеством других качеств, поэтому, думаю, все, являющееся в мире, одно к другому склонно, и тварь, оказывающаяся с противоположными свойствами, сама с собою согласна».

Игорь Валентинович Малий – Воронежская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. – Казань: Тип. Императорского Университета, 1886. – С. 46.

Далее для понимания стихий и всего устроенного вводится понимание перемен движения и удобно превращения. Устроая мир Премудростию Бог вкладывает в него некоторые свойства изменчивости, так что земля, хотя стоит, но не чужда превратностей, и небо хоть и не превратно но находится в некотором движении. Вкладывая в сотворенное движение и превратность Бог тем самым делает это промыслительно чтобы впоследствии заметив в какой нибудь из тварей непревратности и непреложности, не заставили и тварь эту признавать Богом. Так как божественная сила, соединив с неподвижным естеством превратность, а с превратным — движимость, обменом свойств оба эти естества сроднила между собой. Таким образом совершив этот мир и наполнив его удивительными творениями: растительностью, рыбами, птицами и животными в мир еще не пришел тот кто по предназначению должен хранить и возделывать его.

Называя человека начальником святитель усматривает что по должности своего предназначения человек не должен был прийти прежде чем все будет уготовано. Сама земля и ее красоты являются как бы царским чертогом куда собираются богатства и приготавливаются все условия для царской жизни, радости созерцания. Богатства эти выражаются во всей твари созданной для человека все растения и все что чувствует и дышит, так же указывается на вещественные драгоценности которые в глазах человека тоже будут иметь цену и эти последние скрываются в недрах земли чтобы явившись в свое время так же дать представления о Подателе. Поэтому введения человека в последнюю очередь подобно есть предоставление некой чести подобно тому как в готовый и украшенный дворец вводили бы императора заставляя его взоры и ощущения приходить в восторг от увиденного. Положено основание вселенной приведены в движения челье системы звезд и окружающих многочисленных планет их космических тел. Сама земля устроена должным порядком и все это сделано по выражению святого отца в некоторой поспешности вызывая к бытию повелением всего созданного.

Человек же появляется отлично от прежде творимого бытия, указывая на некоторую различность самого масштаба и важности творения. Перед устроением человека Бог имеет некоторый неизреченный таинственный совет в самом себе, совет этот не схож с советом круга сотворенных личностей, совет этот различен с обдумыванием и принятием решения личности в самом себе. Мои мысли не ваши мысли говорит Господь. И в этом таинственном совете рождается человек, определяется его вид и устройство его формы и составы его очертания и глубины, рождается малый космос, соединяющий в себе материальный и ангельский миры, но более всего почетнее в этом последнем создании то, что отображается в нем образ Создающего.

По описанию святителя Григория, Господь будто Художник², определяет каково должно быть это творение и какую цель будет иметь и что произойдет впоследствии и как его из этого можно будет восстановить будущее падение. Идет предусмотрение всех мелочей в человеке к тому чтобы он должным

² Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. – Париж: «Паломник» 1931. – С. 130.

образом принял «достоинство, которое выше его бытия». К творению человека Бог приступает с рассматрительностью чтобы и вещество приготовить для его состава и наделить его образом и предуставить к цели для которой он и создается.

Сам вид человека по телесному устроению отличен от всех прочих созданных существ и указывает на его отличительную черту деятельности – Царствование. Душа возвышенная духом располагает своими желаниями и далеко отстоит от грубой низменности, а на царское достоинство, где по подобию человеческому должно быть обличенному в порфиру, человек одевается добродетелью уподобляется красоте Первообраза и этим определяется его царский сан.

Красота новосозданного человека выражается не во внешних чертах его лица и не в каком-либо сиянии, но в добродетели. Поэтому Господь подобно Художнику, накладывает подобно краскам добродетель в основание человека, чтобы изобразить свой Образ в нем и показать собственное свое начальство над ним. Поищи еще другие черты Божественной красоты отразившегося в человеке, призывает нас св. Григорий, и найдешь их в человеке сохраняющимися. И если видишь в себе и слово и разум, то это есть указание на подобие подлинного Слова и Разума. Так же человек присущ любви, и в евангелии сказано: «О сем разумеют все, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою» (Ин. 13, 35), и еще: Любы от Бога есть, и Бог любы есть (1 Ин. 4, 7–8). Отсюда заключаем что там где есть эта любовь, там сохраняется и образ Бога. Наконец Бог за всем следит, все слышит и видит, всех испытывает, и человек подобно ему пользуясь устроенными для этого чувствами уподобляется ему и с помощью ума рассуждает и делает заключения на основе воспринятого.

Человек стал связующим звеном двух миров, духовного и материального, противоположного друг другу. Через человека земное вступило в связь с божественным, и получило уже возможность следовать к совершенству за человеком. Разумность и словесность возвышают человека над прочей тварью и благодаря этому он становится толкователем и созерцателем тайн существования.

По выражению св. Григория, человек есть «частью зрителем, частью владыкой мира, чтобы приобрел он при наслаждении познание о Подателе, а по красоте и величию видимого исследовал неизреченное и превышающее разум могущество Создателя».

Он явился уже тогда, когда творение чувственного мира было закончено. Это не потому, объясняет св. Григорий, что будто человек, как самая негодная тварь, отброшена на конец, а потому, что ему должно было созерцать и владеть над миром, который для этой цели и устроился прежде появления человека.

Свое учение о величии и об особенном назначении человека св. Григорий основал на свидетельстве книги Бытия I, 26: «рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию, и да обладает рыбами морскими, и зверями земными, и птицами небесными, и скотами, и всею землею».

Свт. Григорий Нисский учит, что человек целостное существо³ в нем как в целом существе можно различить духовное. Человек нуждается в питании

³ Сагарда Н. И. Св. Григорий Нисский // Лекции по Патрологии I – IV века. – М.: , 2004. – С. 680.

и в познании, с одной стороны чтобы подкреплять свое тело с другой чтобы укреплять свою душу. Душа человека имеет некоторые различные функции которые условно можно поделить на три части: питательную, чувствующую и умопредставляемую. Питательная занимается чревом и его услаждением, чувствующая или душевная что то среднее между пороком и добродетелью и является связующим от чувственного с умным, и на конец духовное устремляет человека к истинной цели к жизни в Боге. Духовная часть души проявляется в разумности и обусловлена словесностью. Словесность и ум подчиняют себе органы чувств, и определяют деятельность личности. Чувства же разобщены между собой, и не смешиваются, когда как ум равно присущ каждому чувству; посему непременно надлежит предположить естество ума чем-то отличным от чувства ...»⁴.

Целостность телесной и душевной природы, подтверждается тем, что физическая природа человека, слабая и беззащитная, определяет его место в природном мире, благодаря разуму наделяет его «царским достоинством», дающим право господствовать над миром.

Отношения души и тела способствуют протеканию мыслительных процессов. Анатомы и врачи древности уделяли серьезное внимание телу человека, пытаясь найти место обитания души. Место обитания ума в телесном составе человека, св. Григорий не соотносит ни с каким органом или частью тела, считая, что он «соприкасается каждому члену, <...> но поскольку тело устроено подобно музыкальному орудию, то как нередко случается, что искусные в музыке не могут показать своего искусства, по непригодности орудий, не поддающихся искусству; так и ум, действуя на целое орудие, и сообразно с умственными деятельностями прикасаясь по обычаю, к каждому члену, в тех из них, которые в естественном положении, производит, что ему свойственно, а в тех, которые отказываются принимать художническое его движение, остается безуспешным и бездейственным. Ум обыкновенно состоит в каком-то свойстве с тем, что в естественном положении, и чужд тому, что выведено из сего положения».

Бог сотворил человека для высших целей и дал ему все необходимые средства к осуществлению этих целей, – это положение вполне доказывается библейским учением о двойном составе человеческой природы. Если бы человек состоял только из тела, образованного и оживленного по естественным законам природы, то вопрос об его правоспособности к осуществлению высших целей оказался бы вечным вопросом, – но в действительности природу человека составляет единство двух разнородных начал – тела и духа.

Естествоведы IV века рассуждали таким образом: по смерти человека тело, как сложное из материальных частиц, разлагается на эти частицы, – и остатка от этого разложения никакого не получается. Где же после этого существует душа? „Если кто скажет, что она в стихиях, то по необходимости согласится, что она тождественна с ними, потому что какого-либо смешения разнородного

⁴ Григорий Нисский, свт. «О душе и воскресении. Диалог с сестрой Макриной».

быть не может. В противном случае бессмертною можно было бы назвать и плоть, разлагаемую на то, из чего она составлена“. Правда, необходимость такого вывода можно было бы обойти предположением, что по смерти человека душа находится вовсе не в телесных стихиях, а живет отдельно от них своею особою жизнью; но строго последовательная материалистическая мысль предупреждает это предположение своим догматическим решением:

„Если душа есть нечто иное сравнительно со стихиями, то где разум предположит её бытие, когда в стихиях она по разнородности не находится, в мире же не существует ничего иного, в чем могла бы обитать душа сообразно с своею природою? А чего нет нигде, то, конечно, и не существует“.

Чтобы понять надлежащим образом смысл и значение этого возражения, нужно обратить внимание на два основных положения его:

а) подобное соединяется с подобным;

б) тело человека состоит из четырех разнородных стихий: земли, воды, воздуха и огня.

Отсюда ясно, что все это возражение только по своей внешности философски серьезно, – в сущности же оно является пустым, детски наивным софизмом, потому что покоится на таких положениях, которые уничтожают одно другое.

Оба положения материализма, будто подобное соединяется только с подобным – с одной стороны, и что человек состоит из четырех разнородных стихий – с другой, не могут быть объяснены одно с точки зрения другого. Разнородные стихии должны и могут стремиться только к разложению, а не к соединению, – и однако, по философии эпикурейцев, выходит наоборот, потому что и в действительности – то существует наоборот.

Человек не может чувственно воспринять свою душу, как этого требует самое понятие духовного в противоположность материальному, – но он имеет достаточно поводов гадать об её природе по её действиям в теле. Отличительным характером этих действий нужно признать разумность, – такое свойство, которым не владеет материальное, что доказывается уже одними противоречиями разума и чувств. Например, чувства говорят нам о свете луны, об её рождении, ущербе и исчезновении, – тогда как разум опровергает показания чувств и дает видимому совершенно иное объяснение.

Таким образом, эта разумная сила, присущая человеку, открывающая в чувственном сверхчувственное, и сама принадлежит сверхчувственному, – так что, по выражению св. Григория, „чрез совершающееся в нас телесное постигается сокрытая в нашей природе разумная сущность“. Но очевидно, в этом заключении сказано много больше, чем сколько позволяют посылки. Можно говорить о разумности действий человека, можно по этим действиям назвать и самую природу человека разумною, – но о сокрытой в человеке разумной сущности, отдельной от его телесной природы, заключать отсюда вовсе нельзя.

Св. Григорий касается – учения о человеке-машине, и ставит вопрос: как являются статуи, и что выражается в их устройстве? Понятно, что статуи делает человек, и что в их устройстве выражается изобретательность человеческой мысли. Человек научился делать статуи, ему захотелось одухотворить их;

он заметил, что для производства звука нужно дуновение, потом придумал, как вложить в машину дуновение, и наконец уже устроил звучащую статую. Но если такие статуи являются не сами собою, а устраиваются человеком с определенной целью, то какая же здесь аналогия с творящей силой стихий? „Если бы, – говорит св. Григорий, – по сделанному нам выше возражению, такие чудесные действия можно было приписать природе стихий, то машины, конечно, составлялись бы у нас сами собою“, – но это сущая нелепость. В действительности природа никогда не занимается таким искусством, да и не может заниматься, потому что искусство есть „мысль, с помощью вещества приводимая в исполнение для какой-нибудь цели, – а мысль есть некоторое собственное движение и действие ума“, преобразующего вещество по своим планам, а не производимого веществом.

Мировые стихии не могут мыслить, а потому не могут и производит мысль. В данном случае он опирался на тоже самое положение, которое в новейшее время послужило исходным пунктом философии Декарта: мысль и протяжение безусловно различны, а потому должны быть различны и те сущности, которые ими характеризуются, – так что мыслящее – не протяженно и протяженное не мыслит.

На основании этого положения, которое одинаково считали аксиомой и св. Григорий Нисский и философ Декарт, можно было прямо говорить об особенной сущности души в её отличии от сущности вещества. Правда, в этом случае исходным пунктом служит то самое положение, которое еще нужно доказать, – но это уже общий и притом до некоторой степени совершенно неустрашимый недостаток всех умозрительных рассуждений о душе.

Свою трихотомию св. Григорий старался обосновать – как с точки зрения философии, так и библии. Животное существенно отличается от растения чрез свою чувствующую силу, которая тоньше грубой материи и по своей сущности приближается к духу; равным образом, и человек существенно отличается от животного по своей разумной сущности, которая есть чистый дух. Но человек совмещает в себе, как в венце творения, всю полноту жизни: он и растёт, и ощущает, и мыслит по трем существенно различным силам жизни, потому что материальный организм, чувствующая сила и сила разумная существенно отличны друг от друга, хотя в человеке и связаны вместе.⁵

Что же это значит? Откуда эти различия в степени совершенства? Ответ дает самая терминология. Человек состоит из трех частей – плоти, души и духа, – и хотя по отличительному свойству своей природы он должен бы руководиться одним только духом, но в действительности бывает далеко не так: случается, что дух работает неразумной плоти, и эта работа, в силу её ненормальности, должна быть признана состоянием болезненным, порочным, – а иногда дух работает душе, т. е. будничным интересам жизни, как добывание пищи, одежды, и пр., – и эта работа, в силу её необходимости, не может быть признана порочной, хотя и добродетели здесь нет никакой. В конце концов, значит, эти

⁵ Мейендорф И., прот. Учение о богопознании. – URL: http://krotov.info/library/13_m/ey/patr_14.html (дата обращения: 10.03.2016).

различия произволеній утверждаются на том, какой части своей природы следует человек, какая часть господствует в нем, т. е. на реальном значении трихотомии. «Не бывает ни чувства без вещественной сущности, ни деятельности разума без чувства».

Полную человеческую природу составляет соединение тела и духа чрез реальное посредство чувственной силы. Как происходит это соединение, – определить нельзя; мы знаем только действие духа на тело чрез силу чувства и обратное действие тела на дух чрез ту же силу. Дух действует и может действовать только чрез тело; следовательно, тело является органом духа. Но если этот орган слаб, то и дух действует неискусно. Например, прекрасный музыкант не может хорошо играть на дурном инструменте, – а если у инструмента сильно ослаблены струны, то он и совсем не может на нем играть; тоже самое нужно сказать и относительно деятельности духа. Когда его орган – тело находится в здоровом состоянии, он действует правильно, – если же тело болит, он ослабевает в проявлении своей деятельности, – а если тело поражено окончательно, дух совершенно прекращает свою внешнюю деятельность, – наступает смерть. Деятельность духа возрастает пропорционально способности тела выражать его внутренние движения. Тело дитяти еще слишком слабо, и сообразно с этою слабостию проявляется жизнь его духа, – а по мере того как дитя возрастает и укрепляется, дух возвышает свою деятельность.

По мнению святого, невозможно описать природу человека без соотношения ее с божественным Первообразом. Им часто употребляется сравнение образа Божьего в человеке с зеркалом, которое может затуманиться, разбиться, но после этого потенциально возможно его приобретение. Так и у человека, утратившего образ Божий, всегда сохраняется потенциальная возможность обрести его вновь. Но для этого необходимо человеку восстановить первозданный, божественный ум, не искажающий реальность, как ум падшего человека «оставляющий не изображенными светлые черты добра, отражающий в себе безобразия вещества».

Поэтому взирающие на подобное этому извинительны несколько, когда нелегко соглашаются, что есть в них образ Божий. Напротив того, смотря на преуспевших во жизни, можно усматривать в людях образ Божий. Ибо если кто, будучи страстным и плотским, заставляет не верить, что человек украшен как бы Божественной красотой, то, несомненно, высокий по добродетели и чистый от скверн утвердит тебя в лучшем о людях мнении. Например (ибо всего лучше объяснить мысль эту примерами), пусть скверной лукавства омрачил в себе красоту естества кто-либо из известных порочностью, какой-нибудь Иехония, если кто и другой упоминается по причине худых его дел, зато в Моисее и подобных ему сохранился вид образа чистым. Поэтому, в ком не померкла красота, теми ясно подтверждается верность Мазанного, что человек сотворен как Божие подобие.

Поэтому взирающие на подобное этому извинительны несколько, когда нелегко соглашаются, что есть в них образ Божий. Напротив того, смотря на преуспевших во жизни, можно усматривать в людях образ Божий. Ибо

если кто, будучи страстным и плотским, заставляет не верить, что человек украшен как бы Божественной красотой, то, несомненно, высокий по добродетели и чистый от скверн утвердит тебя в лучшем о людях мнении. Например (ибо всего лучше объяснить мысль эту примерами), пусть скверной лукавства омрачил в себе красоту естества кто-либо из известных порочностью, какой-нибудь Иехония, если кто и другой упоминается по причине худых его дел, зато в Моисее и подобных ему сохранился вид образа чистым. Поэтому, в ком не померкла красота, теми ясно подтверждается верность Мазанного, что человек сотворен как Божие подобие.

Но иной, может быть, приводится в стыд тем, что жизнь наша по подобию бессловесных поддерживается пищей, и потому признает человека недостойным той о нем мысли, что создан по образу Божию;

Пусть же надеется, что естеству нашему некогда сообразно ожидаемой жизни даровано будет освобождение от этого служения. Несть бо, как говорит апостол, Царство Божие брашно и питье (Рим. 14, 17). И Господь предрек: Не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе, исходящем из уст Божиих (Мф. 4, 4). Да и воскресение указывает нам па жизнь равноангельскую. Поскольку же у ангелов нет пищи, то к удостоверению достаточно этого доказательства, что освободится от такого служения человек и будет жить по подобию ангелов.

Божественная же красота не во внешних чертах, не в приятном складе лица и не какою-либо доброцветностью сияет, но усматривается в невыразимом блаженстве добродетели. Поэтому, как живописцы представляют па картине человеческие лица красками, стирая для этого таких цветов краски, которые близко и соответственно выражают подобие, чтобы красота подлинника в точности изобразилась в списке, так представь себе, что и наш Зиждитель как бы наложением некоторых красок, т. е. добродетелями, расцветил изображение до подобия с собственной Своей красотой, чтобы в нас показать собственное Свое начальство. Многовидны и различны эти как бы краски изображения, которыми живописуется истинный образ: это не румянец, не белизна, не какое-либо смешение этих цветов одного с другим; не черный какой-либо очерк, изображающий брови и глаза; не какое-либо сорастворение красок, оттеняющее углубленные черты, и не что-либо подобное всему тому, что искусственно произведено руками живописцев, по вместо всего этого — чистота, бесстрастие, блаженство, отчуждение от всего худого и все однородное с тем, чем изображается в человеке подобие Божеству. Такими цветами Творец собственного Своего образа живописал наше естество. Если же отыщешь и другие черты, которыми обозначается Божественная красота, то найдешь, что и подобие их в нашем образе сохраняется в точности.⁶

Итак, поскольку образ во всем носит на себе черты первообразной красоты, то, если бы не имел в чем-либо различия, был бы уже, конечно, не подобием, но казался бы по всему тем же самым, во всем неотличным. Поэтому какое же

⁶ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека: – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka (дата обращения: 15.03.2016).

различие усматриваем между самим Божеством и уподобляемым Божеству? То, что Божество не создано, а подобие произведено творением. А различие такого свойства сопровождалось опять различием других свойств. Ибо всеми непременно признается, что естество несотворенное непременно и всегда таково же; естество же тварное не может пребывать без изменения, потому что сам переход из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение в существующее несуществовавшего, предлагаемого по Божественному изволению.

Если же кто затрудняется, спрашивая о способе происхождения людей, не нужно ли было для этого человеку содействия брака, то и мы спросим его о способе бытия ангелов: почему они составляют бесчисленные множества, будучи и одной сущностью, и многочисленными? Ибо даем приличный ответ возражающему: как мог бы человек быть без брака, когда говорим: так же, как ангелы существуют без брака. А что человек до преступления подобен был ангелам, доказывает это восстановление его опять в это же подобие.

Человек в чести сый не разуме, называя честью равночестие с ангелами; поэтому продолжает: Приложися скотом несмысленным, и уподобися им (Пс. 48, 21). Ибо подлинно стал скотен принявший природу свою по наклонности к вещественному этот текущий способ размножения.

Здесь следует принимать во внимание следующий аспект богословия св. Григория: ставя вопрос относительно причин, вследствие которых первый человек поддался искушению дьявола и лишился животворного общения с Богом, он отвечает на него следующим образом: человек «отказался от дарованных ему Богом благ по ошибке, ради других, воображаемых благ, которые казались ему большими сравнительно с теми, какими он владел, но которых в действительности совсем не было.

М. А. Хланта

МАЛОЗАМЕТНЫЕ ДЛЯ БОЛЬШИНСТВА ХРИСТИАН ПРИЧИНЫ ДЛЯ РАДОСТИ В ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В сознании многих христиан понимание человека напрямую ассоциируется чем-то однозначно падшим, греховным, испорченным. Проблема появилась уже давно. Сергей Хоружий, уже ставший хорошо известный ученый в определенных исследовательских кругах писал, что в течение истории в широком сознании нарастала неудовлетворенность отношением христианства к проблеме человека ввиду непрозрачности, нечитаемости антропологии в богословских сочинениях Святых Отцов¹, из которых ученые выписывали положения, подтверждающие, очень часто, именно пессимистичность западной схоластической юридической теории искупления и вытекающее из нее непрерывное осознание своей виновности и неоплаченного долга. Да к этому прибавилось одностороннее понимание аскезы только как пути умерщвления плоти как следствие отрицательного отношения к миру и материи. И это не могло удовлетворять ищущие умы людей, что и отталкивало их от Христова Благовестия. Поэтому я считаю, что раскрытие радостной грани христианской антропологии очень важно не только для развития (или реставрации) православной антропологической науки, но и для миссии Церкви в мире.

В данном кратком исследовании я попробую показать, что в православной антропологии есть действительно радостные положения, которые хоть в общем сознании завалены вещами второстепенными, но все же именно они составляют суть и содержание православной антропологии.

Православное понимание спасения

История сыграла с нашим богословием злую шутку, отдав на откуп 18–19 века наши лучшие умы, которые волей или неволей были подвержены влиянию схоластики. Потому мы во-многом переняли взгляд западного августинизма, который описывает падшую природу в понятиях всеобщей виновности, передаваемую от Адама ко всем потомкам, выводя отсюда юридическую теорию спасения и ее понимание как прощение и оправдание.

Если не в высших богословских кругах, но все же наше богословское мышление по преимуществу еще продолжает чрезмерно придерживаться именно этого взгляда на спасение, который строится на парадигме римского права с его оскорбление-удовлетворительными положениями и необходимостью наказания за преступление. У некоторых может возникнуть сомнение в справедливости и правомерности моих слов, которые начнут опровергать многочисленными цитатами из творений Святых Отцов, которые явно писали именно в этих категориях. Но стоит учитывать, что в начале христианской эры, в пределах Римской империи Отцы объясняли язычникам суть Домостроительства Божия

Марк Андреевич Хланта — Калужская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Хоружий С. С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 46.

на том языке и теми понятиями, которые были доступны для последних. А тогда люди не понимали иной парадигмы, кроме необходимости наказания от богов за свои оскорбления. Да, Отцы действительно говорили, что Христос *расплачивается* за наши долги. Я не полностью не отрицаю, что Господь своим воплощением удовлетворил Божию справедливость искуплением греховного человечества безгрешной Жертвой. Но это только одна грань сложнейшего дела Домостроительства Божия. Но грань, на которую нас вынудили обращать наше основное внимание западные богословы.

Многие христиане придавлены чувством вины. Наше религиозное чувство выражается страхом наказания за сделанные преступления. Если согласиться с этой позицией, то нужно вспомнить, что мы с самого рождения виновны, потому что в беззакониях зачаты и во грехе родились (ср. 50 Пс.), и дальше всю жизнь должны каяться, каяться и еще раз каяться. Но Евангелие начинается с призыва к покаянию (Мф. 3:2), но заканчивается — то оно призывом к радости (Мф. 28:9).

Виктор Несмелов, в своей «Науке о человеке», очень уместно и трезвомысленно напоминает нам, что Господь в Раю не сказал: «Я накажу тебя смертью за грех», а он выразил Отцовское предупреждение: не ешь с этого дерева, потому что иначе *смертью умрешь*.

Господь создал человека не для того, чтобы его наказывать или миловать. Он не Судья, а мы не подсудимые. Он Отче наш, а мы его дети. Он – Творец, мы – его любимые творения. Именно так понимали отношения Бога и человека Святые Отцы и именно так следует их понимать и нам, верным чадам Церкви.

От падшести к Преображению

Но если даже отойти от чисто юридической, западной теории и вспомнить об адамовом падении, а не преступлении, то вроде бы мы приблизимся к святоотеческому аскетическому наследию широкоизвестного «Добротолубия», в котором нам об этом падении и последующим за ним вхождению в нашу природу тления и смерти постоянно напоминают его составители. Да и всеобщий дух «православия», вроде бы соответствует этому скорбному плачу по падшести и испорченности нашей природы и утере Рая, который осуждает всякую немистическую радость и возвращает на грешную землю, из которой мы взяты и в которую вернемся. Но ведь получается, что таким образом мы приходим к антропологии «ветхого Адама», которая была у человечества до воплощения Сына Божия (сплошная испорченность; возрастание в грехах, аж до необходимости почти полного истребления с лица Земли; скорбный поиск спасения из этого жуткого положения).

Да, грехом мы отделены от Бога, а значит и все, что вне Бога – под властью персонифицированной космической силы, имя которой — дьявол. Т.е. выходит, что после этой страшной трагедии в Раю мы не виновники за грех прародителей, а бедные пленники, находящиеся в темнице у противника Бога.

Это мнение находится в согласии с мыслью о. Иоанна Мейендорфа, которого признают поборника святоотеческого богословия и его твердым последователем.

Он утверждает, что Восточные Святые Отцы писали, что падшее человечество должно освободиться от власти узурпатора, который пользуется смертью и страстями как рычагом управления, орудием господства. Творения *от страха смерти...подвержены рабству (Евр 2:15)*. Феодорит Кирский пишет: «Но поелику прародители согрешили, то преданы они тлению; а сделавшись тленными, таковых родили и детей; и их, как тленных, сопровождают вожделения и страх, удовольствия и скорби, гнев и зависть»².

Печально, да? Чему здесь радоваться?! А тому, что ввиду Своего Предвидения, Господь был готов к падению венца Своего творения, и, не изменяя первоначальному замыслу своего творческого акта, начал реализовывать лишь другой путь (метод): путь Воплощения Логоса, исцеления и преображения человеческой природы (вернее, возвращения ее в естественное состояние с последующим, но постепенным обожением), всеобщее Воскресение и конечно-бесконечная жизнь с Богом всех сознательно желающих этого разумных существ, а именно и в частности – человека. Т.е. получается, что весь человеческий род, от самого Адама и до последнего поколения, пускай не самым прямым путем, но все же *однозначно идет не к ужасному воздаянию за вину человека перед Богом за оскорбление Его, (т.к. не это есть цель творения), а к воссоединению с Богом через Воскресение в Воскресшем на земле и всеобщем восстании в день Второго Пришествия Христа, с последующей вечной блаженной и радостной жизнью*. Он явится во Второй раз не для наказания или очищения наших грехов, а для ожидающих Его во спасении (Евр.9,24–28). Мы в нашей жизни идем не к Суду, а на встречу Господа (если мы этого хотим, конечно). Ведь не зря Святые Отцы не бежали от гнева Божия, а искали встречи с Ним. Предпоследний же стих Апокалипсиса четко и радостно призывает: *καὶ ἔρχου, Κυριε Ἰησοῦ (Ей, гряди, Господи Иисусе)* (Ап.22,20).

Таким образом выходит, что смысл – то всего бытия творения не в том, чтобы быть осужденным или помилованным, оказавшись, через несколько десятилетий своей земной жизни и неопределенного периода ожидания в другой реальности на Страшном Суде, а чтобы достигнуть неизменной цели творения Премудрого и радоваться с Ним в Его благодати и любви. Но это мы почему-то забываем.

Еще одной радостью, органично вырастающей в православной антропологии, является Новый Завет Бога с человеком, который, разумеется, исполнился пришествием Обещанного.

Но Он пришел, и люди распяли Любовь. Распяли, но не убили! Люди осудили Бога на смерть. Но Бог осудил их на бессмертие! Люди явили Ему свою ненависть, но Он явил им свою любовь. Нет больше смерти! Бессмертие окружило человека. Ведь Он Воскрес!³

Но проблема народно-церковного сознания в том, что весь центр своей веры и внимания оно направляет на грех, вкупе с испорченностью природы человека, которую Христос поднял на крест и на нем искупил, *рукописание грех наших*

² Мейендорф Иоанн, прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. www.Azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/9_3. [Дата посещения 17.03.2016].

³ Иустин (Попович). Собрание творений. Том 1. М.: Паломник. 2004 г. С. 182.

растерзавый. Мы все помним о Кресте Христовом (что, без сомнений, необходимо), но ведь *верую в крест, ибо знаю воскресение*. А вот Воскресение, хоть и присутствует на страницах умных изданий, но выпадает и забывается в обычной жизни. Центр нашей жизни перекошен к ожиданию смерти, хоть должен стоять в стремлении к вечной жизни. Внимание устремлено на страдания и скорбь, а не на Воскресение и радость жизни. Многие боятся смерти, вместо того, чтобы радоваться жизни с Богом. Для того, чтобы понять это не на эмоциональном уровне, а на рассудочном, приближенно к научно-богословскому аппарату хочу напомнить, что есть два взгляда на домостроительство нашего спасения во Христе: нисходящий и восходящий. Не пускаясь в подробное их описание, приведу лишь вывод каждого из них, итог: 1) Спаситель воспринимает на Кресте самый предел греха – Богооставленность, и в Своем Воскресении становится главой нового человечества – возрожденного и спасенного (нисходящий взгляд); 2) процесс обожения человеческой природы окончательно завершается в Воскресении Христовом, когда от смерти восстает уже новое естество, без тех немощей и страстей, на которых коренился грех у каждого человека, но не у Христа (восходящий взгляд). Из обоих выводов следует, что у нас есть непрестанное, сильнейшая причина радоваться. Ведь Христос Воскрес! Да, Адам пал. Но Христос Воскрес! Да, Иуда предал. Но Христос воскрес! Да, Царь Иудейский казнен. Но Христос воскрес! И нас всех воскресит. И уже воскресил духовно в таинстве Крещения. Это ли не причина для радости?

В том – то и отличие православного взгляда на эту проблему, в отличие от католицизма, и уж тем более иудейства и мусульманства, (если говорить только об авраамических религиях, в которые историки религий и систематизаторы относят правую веру в истинного Бога). Протоиерей Василий Зеньковский, профессор философии, доктор церковных наук, богослов, педагог и психолог, стоявший у истоков Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, твердо был убежден: «Православное сознание исходит по существу в понимании человека из глубокого чувства его ценности. Радость в человеке, живое ощущение образа Божия в нем, благословение бытию, в нем открывающемуся, – это пасхальное восприятие света и добра в человеке в Православии так сильно, что в нем тонут даже грех и ложь... Оттого самая сущность православного чувства мира есть некое веселие духовное, идущее от живого, непобедимого, светлого восприятия мира и особенно человека в лучах Божиих. Отсюда любовь и к грешным людям, отсутствие какого-то законнического трепета перед судом Божиим...»⁴. В чем польза понимания основ христианской антропологии в его православном изложении? Оно состоит в том, «что христианское восприятие человека проходит мимо его периферии, не смущается о грехах и слабостях человека, но ведет нас к узрению образа Божия в человеке – и оттого основное отношение к человеку и должно быть отношением радости, любви и веры в него и благоговения. Мы ощущаем и сквозь оболочку обыденщины и сквозь темный покров греховности ту духовную сердцевину, в которой заключена индивидуальность человека; и когда наше восприятие

⁴ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: издательство Свято-Владимирского Братства. 1993 г. С. 41.

доходит до его сердца, светло и радостно становится на душе, как бы ни была мрачна преграда греховности»⁵.

Итак, центр Православной антропологии не в осознании испорченности природы в адамовом падении, а в исцелении ее в Христовом Воскресении. Эта причина для радости № 1. И в хронологическом порядке нашего исследования, и по степени важности во всем космическом бытии.

Да, величие человека признавали и древние философы. Они называли его уже общеизвестным микрокосм. Но все же безусловно самое важное принесло христианство. В нашей антропологии, вслед за богословием, сокрыто неведомое доголе понятие значимости человеческой личности, выраженное в учении об обожении человека и спасении каждой личности. В древнем мире эллинской философии такое учение не имело божественного основания, а в Ветхом Завете понятие личности было ущербно и заменялось идеей «кооперативного персонализма» (коллективной личности еврейского народа – прим. автора). И только христианство наполнило осознанием огромной важностью каждого (!) человека. Каждая личность, даже самая социально незначительная – бесконечно важна для Бога. Каждый из нас – нужен Ему. Мы нужны Богу! И это вторая причина для радости.

Святые Отцы призывают к радости

Но без подтверждения мнением Святых Отцов, т.е. без Предания Церкви мои умозаключения могут быть отнесены к протестанским басням собственновольного толкования Библии и выкинуты на задворки субъективизма, где каждый понимает все так, как ему захочется. Поэтому спешу подтвердить свой взгляд на стержень, смысл и цель христианской антропологии, коренящейся в пасхальной радости мнением Святых Отцов.

Свят. Василий Великий, в свой 4 беседе «О благодарении» писал «...пусть узнают, сколько Божию великодаровитостью дано нам поводов разумно радоваться. Мы из небытия приведены в бытие, сотворены по образу Создавшего, имеем и разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы, и которыми познали мы Бога. Тщательно же изучая красоты творения, по оным, как по некоторым письменам, объясняем себе великий Божий о всем промысел и Божию премудрость. Мы можем различать доброе и худое; самую природою научены избирать полезное и отвращаться вредного. Будучи отчуждены от Бога грехом, снова воззваны мы к общению с Богом, освобожденные кровью Единородного от бесчестного рабства. А надежда воскресения, а наслаждения ангельскими благами, царство на небесах, обетованные блага, превосходящие силу разума и слова!»⁶.

«Христос своим воскресением новопременил человеческое естество и мы возвратились из того, что противно природе в то, что согласно с природой»⁷, вторит ему преп. Иоанн Дамаскин.

⁵ Там же. С. 63.

⁶ Святитель Василий Великий. Беседы. Сайт «Благовещение». www/wco.ru/biblio/books/vasilv4/main.htm [дата посещения 26.03.2016].

⁷ Иеромонах Пантелеимон. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Выпуск 1. Пермь: «Панагия», 2002. С. 92.

Симеон Новый Богослов, в 44 гимне, добавляет следующее: «Когда же он (человек — прим. автора), очистится посредством добрых дел, он становится богоподобным и справедливо признается образом Божиим, и тогда

Получает Святой Дух, который
Сущностно вселится,
Осветит и озарит,
И всего переплавит,
Тленное сделает нетленным
И тотчас обновит
Обветшавший дом —
Я говорю о доме души твоей.
Вместе же с нею Он сделает всецело нетленным
Все тело твое
И сделает тебя богом по благодати
Подобным Первообразу⁸.

Далее святитель говорит: «причащаясь Его Плоти в Евхаристии, мы становимся по благодати подобными Самому человеколюбивому Богу и Владыке нашему... удостоиваясь видеть Его, ставшего подобным нам, и будучи видимы Им — мы, становимся подобными Ему», «Мы — сыны Твои по благодати и становимся подобными Тебе — богами, видящими Бога»⁹.

Максим Исповедник также утверждает, что человек, с самого начала был призван к обожению. «Бог сотворил нас для того, чтобы мы могли стать участниками Божеского естества и участниками Его вечности»¹⁰.

Великий собиратель и систематизатор предыдущей и современной ему богословской мысли Святых Отцов Востока и Запада, возвышенный гимнотворец и глубокий аскет преп. Иоанн Дамаскин раскрывает нам смысл и значение для природы человеческой Воскресения Спасителя: «Христос явился восстановителем павшего человека и его прославления; притупил жало греховное и совершенно истребил всезлбный грех¹¹; теперь мы «облечены во благолепие нетления»¹².

Вот таково радостное, пасхальное, положительное мнение Отцов и Учителей Церкви о человеческой природе и влиянии на нее Христа.

А недопонимание и недопринятие радостной пасхальной вести ведет к искажению Евангелия, а еще точнее — к его непринятию в сущности, ведь если Христос не воскрес и в нашем жизненно — практическом сознании и сердце, то и вера наша тщетна. А это — уже совсем не шутки.

⁸ Илларион (Алфеев), епископ. Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Серия Богословская наука сегодня. Изд-во. Христианская жизнь. Москва-Клин. 2004. С. 131.

⁹ Илларион (Алфеев), епископ. Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции. 107–108.

¹⁰ Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. www.hesychasm.ru/library/max/answer1.htm#p22 [дата посещения 25.03.2016].

¹¹ Канон воскресный 2-го гласа, 1-й тропарь 1 песни.

¹² Канон пасхальный, 1-й тропарь 7-й песни.

Царство Божие уже в силу приходит

До евангельской проповеди человек не знал, что такое Царство Божие и где его искать. Он полагал, что для его достижения нужно выйти за пределы земного существования и подобно известному по кинематографу образу в фильме «Звездные врата» телепортируется в другое измерение, где пребывает только правда, мир, благо и любовь. Но эта проблема не ушла с помоста истории. Ведь за свой небольшой жизненный опыт, я понял, что даже сейчас огромное количество христиан думает, что жизнь в Боге, в Его Царстве начнется только после смерти. Многие думают, что они живут только в мире, отторгая земную жизнь от Божьего Царства и пренебрегая этим этапом своего существования как делом исключительно нечистым, грязным, греховным. Они принципиально разделяют мир от Божьего Царства. Но Господь сказал: Царство Божие внутри вас есть. И Царство это не приходит приметным образом. Только тот, кто родится водою и духом, войдет в него. Думаю не нужно долго обосновывать вам, что Царство Божие внутри нас раскрывается в Церкви. В Церкви, как в Богочеловеческом организме. И Христос основал Церковь уже здесь, на земле. А это значит, что мы уже с вами, начали, пускай и отдаленно, но все же жить в Царстве Божиим. При условии, что наша жизнь сознательно устремлена ко Христу и мы участвуем в Таинствах Церкви. Мы имеем то, к чему стремились, но чего не достигали люди до пришествия Христа и те, кто находится за церковной оградой. Мы имеем Царствие Божие, приходящее в силу уже в этой жизни, но полностью раскрывающееся лишь после всеобщего Воскресения.

Тело — неотъемлемая часть исцеленной природы

Но как же можно быть радостным тем, что Христос принес Царство свое людям, если при нас находится постоянно то, что нас мучает и принижает, что роднит нас с животными и отделяет от невещественного мира. Как нам быть с телом? Ведь Отцы призывают в аскетических трудах к умерщвлению плоти.

Но дело в том, в греческом оригинале тело и плоть – это два разных слова, выражающие разные предметы. σῶμα (Мк.14:22, Мф.14:12) и σὰρξ (Мф.16:17, Мф. 24:22 26:41). Первое (σῶμα) означает чистую материальную природу, которое применяется в отношении тела Иисусова, а значит и первозданного Адама (или преображенного, смотря с какой позиции смотреть), а второе слово (σὰρξ), употребляется уже к смешанному со страстями человеческому телу. Т.е. когда Отцы аскеты говорили о борьбе с плотью, то говорили они не о теле, а о страстях, которые приходят через тело человека и которое становится плотью. Вот в этом принципиально важный момент. Тело дано нам от Бога и хорошо весьма! И может ли быть оно нечистым, скверным, если его воспринял себе сам Спаситель? Ответ очевиден.

Преп. Симеон Новый Богослов в 7 гимне сказал: «Ты сродник наш, Боже, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему»¹³ и в другом гимне «...ибо кто видя тебя и чувствуя себя озаренным Твоею славою и Божественным Твоим светом,

¹³ Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Гимн 7. Электронная библиотека Одинцовского благочиния. www.odinblago.ru/simeon_gimni/12 [дата посещения 14.03.2016].

не изменился душою, умом и сердцем, и не удостоился всевластно, Спасителю, видеть иначе и слышать таким же образом? Ибо ум, погружаясь в Твой свет, просветляется и делается светом, подобным славе Твоей...слава же и утеха и богатство – Бог Троица и Божие и Божественное, Коему подобает всякая слава, честь и держава всегда, ныне и во веки веков. Аминь»¹⁴. Т.е., вспоминая учение о Таинствах получается, что если мы честно приложили все свои усилия в подготовке к Причастию святых Тайн, то мы, по мнению этого мистика и богосозерцателя, видели умным сердцем Бога, прикоснулись к Нему, а Он к нам. Это значит, что по словам Святого Отца, Христос изменил нашу душу, ум и сердце, попалил терние грехов, дал нам возможность смотреть на жизнь и все, что в ней происходит иначе. Да еще к этому прибавил «славу и утеху, и богатство». Так что же нам еще нужно для радости? И почему мы часто бываем не рады, приобщившись Святых Тайн, начиная в скорейшем времени вновь искать свои грехи вместо того, чтобы духовно радоваться милости Божией, преображению как нашей природы, так и лично нашей жизни, красоте созданного мира и удивительной многосложности своих ближних? Или мы что-то делаем не так, или не верим в истинность Тела и крови Христовой и по вере нашей воздается нам.

Святитель Григорий Богослов говорит: «Если будешь много о себе думать, то напомню... что ты принесешь с собой к мертвецам не более, чем самый немощный» и там же «Если ты будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты – Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный и земной, приснопамятное творение – созданный бог, через Христовы страдания шествующий в нетленную славу», «человек есть храм Великого Бога»¹⁵.

Преп. Нил Сорский, вслед за мнением Исаака Сирина, Григория Богослова и Василия Великого сказал: «Страсти – противоестественны человеческой природе, это недуг души»¹⁶. Они не исходят от природной необходимости, это навык неестественного зла. Даже Нил Сорский, строжайший аскет и нестяжатель признавал, что над телом должно быть не насилие, а союз с ним¹⁷.

Кстати, к слову: неумеренный ригоризм осужден целым рядом правил на Гангрском соборе 340 г.¹⁸

Т.е. из всего этого мы ясно видим, что Отцы положительно отзываясь о теле, как о непрременной и благословенной части богосозданной человеческой природы. Не тело является источником страстей. Не с телом нужно бороться. Нужно бороться со страстями. А тело нужно освободить.

¹⁴ Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Гимн 68. Там же.

¹⁵ Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 9. azbuka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/respnopenija-tainstvennye/9 [дата посещения 25.03.2016].

¹⁶ Чумакова Т. В. «В человеческом жителстве мнози образы зрятся». Образ человека в Древней культуре Руси. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 87.

¹⁷ Чумакова Т. В. Проблема человека в «Уставе» Нила Сорского // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Серия «Symposium», Выпуск 5/ Материалы научной конференции 12–14 июня 2000 г. Санкт – Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 46.

¹⁸ Свод законов Православной Церкви. Правила поместных соборов. www.agioskanon.ru/sobor/010.htm [дата посещения 14.03.2016].

Христос возвышает до возможного предела личную самостоятельность человека, освобожденного от обязательности греха и от власти природной необходимости, так как последняя была уже однажды глобально побеждена и не является теперь всеобщей неизбежностью¹⁹. И таким образом выходит, что православная антропология раскрывает нам возможность, которую, по своей милости, принес (или, можно сказать, вернул) Христос. Он дал нам радостную возможность не грешить. Приобретаем ее мы в освещении Таинствами, и в первую очередь – в Крещении и Евхаристии. А дальше – дело нашей свободной воли, в которой и коренятся греховные склонности. Но и тут антропология предлагает решение проблемы. И решение опытным путем, которым вот уже много столетий идут угодники Божии. И путь этот – аскеза.

Аскеза

Сам Христос говорит сразу после Воскресения: *Радуйтесь* (Мф.28:9). Но мы, почему-то, по «аскетическому учению» Святых Отцов, выбрасываем эти слова из своей жизни. Так вот стоит попристальнее взглядеться, чему учат святые Отцы: аскетика – это путь рабства и самоограничения или дорога свободы? А ответ на этот вопрос зависит от антропологии.

Архимандрит Киприан (Керн), в обосновании своей докторской диссертации, (которую он защищал в победоносном 1945 г. в Париже), чутко заметил, что еще с древних времен христианский народ, принявший догматический орос Халкидонского собора, увенчавшего христологический спор, не сумел преодолеть монофизитства психологического и поэтому всячески принижал значение человеческого тела, постоянно акцентируя внимание на антиномии духа и тела. Это был даже не богословский оттенок, а уклад жизни. И это несмотря на то, что орос в Халкидоне выразил положительное отношение к соединению и нераздельности природ во Христе. Но в «Добротолубие» собраны произведения, как минимум не раскрывающие величия человека, а лишь показывающие пренебрежительное отношение к полноте человеческой природы, т.е. говоря острее – телоненавистничество (что-то похожее ведь было у Платона и манихеев). Но почему-то к этой позиции тех далеких мыслителей в христианском сообществе относятся, мягко говоря, с большим недоверием, а вот неприятие своего тела в общераспространенной монашеской литературе, которую читает и огромное число мирян, для нас совершенно нормально). Но не такова позиция Отцов – аскетов! Ведь то, что читают сердобольные прихожане про «путь Отцов» по освобождению от личного рабства или вырвано из контекста, или слишком пессимистично растолковано приходскими священниками, или является результатом продолжающегося психологического монофизитства нашего народа.

В жизни аскетов было много того, что и *око не видело, и ухо не слышало и на сердце человека не приходило*. Аскетика Отцов верит в человека, любит и чтит

¹⁹ Русская религиозная антропология. Т. II: Тема о человеке и современность. Антология / Сост., общ. ред. Н. К. Гаврюшин. – М. 1997. С. 421.

его²⁰. Но даже то, что люди видели и знали об Отцах и их жизни, далеко не все вошло во все аскетические сборники. (Ну уж такова позиция их составителей).

Если мнения архим. Киприана недостаточно для опровержения чересчур ригористического понимания аскетической жизни как ухода от мира и пренебрежения телом, приведу слова Н. Бердяева: «Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари. Так была разорвана двуединая заповедь любви к Богу и любви к ближнему»²¹. И самый важный аргумент: по какой-то «странной» причине в сердце христианской жизни — в богослужении, есть чин венчания и крещения, освещающих на новую жизнь. Богослужebные книги пропитаны любовью к природе и человеку, утверждающие огромную ценность всего творения Божьего, потому что все, что сотворил Бог *хорошо весьма*. Если уж в богослужении мы слышим о прекрасности мира, важности человека и любви ко всему, что нас окружает и наполняет (кроме греха, разумеется), то отчего же мы это пропускаем мимо нашего сердца и ума, а ищем все каких-то нестроений и печальностей, находя самые мрачные строчки в святоотеческом предании и методично включая их в научные работы и академические учебники по антропологии, перенося эти мрачные мысли в проповеди, тем самым передавая людям не любовь и радость о жизни и Жизни, а призыв от нее прятаться?!

Аскеза есть борьба не с природой, а с противоестественностью, т.е. с противоположностью. Она призвана не упразднить тело, а освободить его, испепелить грех. Тело же должно стать храмом Слова и обожиться, вместе с душой и духом. В обратном случае мы получаем антропологию ветхого Адама. При таком понимании ущербности человека, как носителя только язв и недостатков, как сосуда греха и наследниках вины Адама мы становимся придавленными чувством вины и страхом наказания, отодвигая на даже не вторую роль дело спасения и преобразования человека, дело радости и блаженства. В аскезе мы — борцы за свободу. Борцы с поработителем и узурпатором. Но стремление к свободе и осознание, что с нами Бог, что в нас Бог — вселяет твердую надежду и радость в то, что мы обязательно будем абсолютно свободны! **И аскеза — это путь к свободе.** И это еще одна причина для радости.

Да, и еще одно: преп. Иоанн Дамаскин даже увидел в теле преимущество над славной ангельской природой, что русские переводчики выразили таким образом: «человек обладает естественной властью над своим телом, как над рабом, что более отображает в себе образ Божий, нежели ангел, потому что последний не имея тела по природе, лишен и соответствующей власти»²².

Радость от творчества как богоустановление

Человек, с самого начала своего существования был призван Господом к труду, к творчеству. Ему предстояло принять ответственное участие в грандиозном Божественном замысле по полному преодолению разделения между миром тварным и нетварным, как об этом пишет преп. Максим Исповедник

²⁰ Русская религиозная антропология. Т. II: Киприан (Керн). Тема о человеке и современность. С. 422.

²¹ Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 403.

²² Иером. Пантелеимон. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина. С. 86.

(Ambigua). По св. Григорию Нисскому, одним из проявлений сообразности человека своему Творцу являются его способности творить, созидать, познавать. По мнению св. Григория, творчество — величайший дар Бога человеку. О назначении и высоком достоинстве человека, о величии данного ему Богом дара творчества учил и Немесий Эмесский²³.

По грехопадении человек из художника в раю Божиим (Быт 2:15) становится земледельцем — духовное творчество сменяется тяжелым повседневным трудом. Труд стал основой человеческого существования на земле. Был он крайне важным и в Раю.

Труд украшает человека. В нем раскрывается то, что вложено в нас Богом с самого начала. То, что помогает нам становится совершеннее, а значит ближе к Богу. И этот дар — творчество.

Творчество является уникальнейшим для всей тварной вселенной свойством, которым обладает только человек! Этот дар роднит человека с Творцом. Если Бог творит ex nihilo (из ничего), то мы хоть и не в абсолютной степени, но тоже творим ранее не существовавшее. И по-настоящему у человека получается творить только вместе с Богом. Только находясь в Его Теле. В Церкви.

В Церкви мир освещается. В ней происходит Таинство соединения тварного мира с Богом²⁴. В Церкви и через Церковь человек может стать тем, кого Николай Кавасила называет *связующим звеном всего творения*²⁵. В Церкви человек, при помощи благодати Божией и дара творчества преобразовать мир.

Но начинать-то надо с себя, конечно. И вот здесь мы просто обязаны вновь вернуться к рассмотрению понятия аскезы. Ведь богоугодное творчество есть творчество духовное, бессмертное, а иначе оно недостойно было бы ни нас, ни тем более Бога. Поэтому творить надо, в-первую очередь, свою собственную жизнь, созидая и исполняя моральные ценности, заложенные в каждого из нас. Преобразовывать свои неурозизненные страсти в оружие против страстей греховных. Возращивать духовный потенциал, вложенный в каждого из нас. Творчески реализовывать стремление к святости.

Если именно так использовать творческий дар в труде возделывания собственной духовной жизни, то к понятию аскезы как самоограничению прибавляется *радость раскрытия творческого потенциала* и положительное отношение к труду над собой. Сразу более ярко начинает светиться понимание творчества своей духовной жизни через гармоничное и добровольное соподчинение высшему промыслительному творчеству. В таком понимании аскеза наполняется многогранным и объемным содержанием, которое станет значительно идентичней святоотеческой радостной жизни в Боге и поможет нам приблизить нашу антропологию, а за нею и всю жизнь к пасхальной радости вечной жизни, которая есть фон и смысл существования каждого христианина.

Радуйтесь, чада мои, радуйтесь, не видимое имея в виду, а невидимое, ибо видимое временно, а невидимое вечно (прп. Феодор Студит).

²³ Православная энциклопедия Т. 2. Антропология. С. 700–709.

²⁴ Панайотис Неллас. Обожение: основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011 г. С. 128.

²⁵ Там же. С. 180.

Источники и литература

1. Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2003. – 1312 с.
2. Православная энциклопедия Т. 2. Антропология. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001.
3. Правила поместных соборов. [www/agioskanon.ru/sobor/010.htm](http://www.agioskanon.ru/sobor/010.htm) [дата посещения 14.03.2016].
4. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с. С. 403.
5. Василий Великий. Беседы. Сайт «Благовещение». www/wco.ru/biblio/books/vasilv4/main.htm [дата посещения 26.03.2016].
6. Восточные Отцы и Учителя Церкви IV века. Антология. Т. I. М.: Издательство МФТИ, 1998. – С. 608.
7. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 9. azbuka.ru/otechnik/Grigoriij_Bogoslov/pesnopeniija-tainstvennyje/9 [дата посещения 25.03.2016].
8. Дворецкая М. Я. Антропология: история и теория. СПб. Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2004.
9. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: издательство Свято-Владимирского Братства, 1993.
10. Иеромонах Пантелеимон. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Выпуск 1. Пермь: «Панагия», 2002. – С. 144.
11. Иустин (Попович). Собрание творений. Том 1. М.: Паломник. 2004 г. С. 182.
12. Илларион (Алфеев), епископ. Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва – Клин.: Христианская жизнь, 2004. – С. 131.
13. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. hesychasm.ru/library/max/answer1.htm#p22 [дата посещения 25.03.2016].
14. Мейендорф Иоанн, прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. www.Azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/9_3. [Дата посещения 17.03.2016].
15. Панайотис Неллас. Обожение: основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. – 304 с. С. 128.
16. Русская религиозная антропология. Т. II. Антология / Сост., общ. ред. Н. К. Гаврюшин. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. – С. 480.
17. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Гимн 7. Электронная библиотека Одинцовского благочиния. www.odinblago.ru/simeon_gimni/12 [дата посещения 14.03.2016].
18. Хоружий С. С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. –С. 408.
19. Чумакова Т. В. «В человеческом жителстве мнози образы зрятыя». Образ человека в Древней культуре Руси. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2001. – С. 242.
20. Чумакова Т. В. Проблема человека в «Уставе» Нила Сорского // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Серия «Symposium», Выпуск 5/ Материалы научной конференции 12–14 июня 2000 г. Санкт – Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

А. О. Давиденко

ТЕМА ОБРАЩЕНИЯ ИЗРАИЛЯ: НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС ИЛИ ПОЛЕМИКА С ИУДЕЙСКИМИ ЗАБЛУЖДЕНИЯМИ? (РИМ. 9–11)

Богословское наследие святого апостола Павла уникально и неповторимо. Послания являют глубину мысли и позволяют разглядеть личность их автора. Наряду с общими чертами, которые, прежде всего проявляются в языке и стиле, в каждом из них присутствуют отличия, которые нуждаются в подробном изучении.

Послание к Римлянам выделяется среди прочих, во-первых, своим объемом. Во-вторых, оно не посвящено строго определенной проблеме, но представляет изложение богословских взглядов святого апостола¹, «носит весьма общий характер и ни на каких случайных частностях не останавливается»². В отличие от большинства Посланий апостола языков, которые написаны «по случаю» (то есть, посвящены разбору практических, богословских и иных вопросов, возникших в общине), Послание к Римлянам дает полную догматическую концепцию, «общую программу христианского учения»³. В-третьих, большую трудность для исследователя представляет исагогика Послания, в некоторых частных вопросах которой между библеистами все еще разгораются споры⁴.

Тем не менее, в Послании присутствует основная тема: «оправдание грешника перед Богом верой в Иисуса Христа»⁵. В ней можно выделить два аспекта: спасение через веру в Иисуса Христа — для христиан из иудеев (в разрез их неправильному представлению о решающем значении кровного родства с Авраамом для спасения) и уважение к иудейскому закону — для христиан из язычников (ибо «от их падения спасение язычникам» Рим. 11:11)⁶.

Как уже было сказано выше, исагогические вопросы составляют определенную трудность для изучения Послания. В контексте обозначенной темы встает вопрос об адресатах: иудеи или язычники? Известно, что святой апостол не был в Риме лично (ср.: Рим. 1:11, 13; 15:22), но знал многих, кто имел отношение к тамошней Церкви (ср.: Рим. 16:1–15). Очевидно также, что община существовала в Риме уже некоторое время и была известной в остальном христианском мире I века (ср.: Рим. 1:8; 16:19). Согласно римскому историку Светонию, иудеи были изгнаны из Рима при императоре Клавдии в 49 году⁷ по причине волнений

Антон Олегович Давиденко — Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ Уляхин В., *прот.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. Ч I, П. М.: ПСТГУ, 2009. С. 31.

² Феофан Затворник, *свт.* Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1–8). М.: Правильно веры, 2006. С. 25.

³ Там же. С. 27.

⁴ Антоний (Паканич), *архиеп.* Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. К., 2009. С. 24–31.

⁵ Иванов А. В. Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. Изд. 8-е. СПб., 2002. С. 549.

⁶ Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 2 / Пер. с англ. — СПб.: Мирт, 2003. С. 351.

⁷ Гатри Д. Введение в Новый Завет / Пер. с англ.; предисл. Н. А. Александренко. — Одесса: «Богомыслие», 1996. С. 310.

в их среде, вызванных личностью «Хреста» (*impulsore Chresto*)⁸. Большинство современных библейских ученых (И. Каравидопулос⁹, Р. Браун¹⁰, Ю. Ролофф¹¹, Р. Гандри¹² и др.) полагают, что «Хрест», вокруг личности которого разгорались иудейские споры, есть не кто иной, как Иисус Христос. По всей видимости, когда иудеи были изгнаны, а вместе с ними и иудео-христиане (так как для римлян различия не были пока еще очевидны), число римских христиан стало увеличиваться за счет обращенных язычников. Однако, через некоторое время иудео-христиане вернулись в город¹³, в связи с чем в общине могли возникнуть напряженные отношения между двумя группами¹⁴. Если такая обстановка имела место и о ней было известно апостолу, тогда его Послание, скорее всего, носит примирительный характер¹⁵.

Помимо обозначенного мнения о цели Послания существуют еще одно, которое исходит из намерения апостола Павла идти с миссией в Испанию (Рим. 15:22–24, 28), для чего ему необходимо было подготовить опорный пункт, из которого он мог бы начать миссию. Таким местом, удобным во всех отношениях, оказался Рим. Далее святой апостол говорит о том, что собирается идти в Иерусалим с пожертвованиями, собранными в «Македонии и Ахаии» (Рим. 15:25–27). Некоторые исследователи видят в этом попытку заручиться поддержкой римской общины, так как «трения между еврейскими и нееврейскими христианами на Востоке могли уже достичь такого уровня, когда еврейские христиане в Иерусалиме откажутся принять эти пожертвования, так как они собраны в основном среди нееврейских христиан в Македонии и Ахаии»¹⁶.

Несмотря на плюрализм мнений, они не являются взаимоисключающими, поэтому можно допустить, что апостол Павел в Послании к Римлянам: а) пытается примирить иудео-христиан с христианами из язычников, опираясь на евангельское осмысление Закона и обетований; б) создает «базу» для дальнейшей миссии на западе; в) заручается поддержкой как для будущей миссии, так и для доставки пожертвований в Иерусалим.

Переходя к главному вопросу об обращении Израиля, следует сказать в начале об отпадении. Ключевым моментом в рассматриваемом вопросе является отречение еврейского народа от своего Мессии. «Да будет распят..., — кричали они, — кровь Его на нас и на детях наших» (Мф.27:23–25). Апостол Павел, будучи истинным патриотом, задает справедливый вопрос: «неужели Бог отверг народ Свой?» (Рим.11:1). Но тут же дает ответ: «не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал» (Рим.11:2). Епископ Кассиан (Безобразов) говорит,

⁸ Гай Светоний Транквилл (С. Svetoni Tranquvilli). Жизнь двенадцати цезарей (De vita XII Caesarum) / Издание подготовили: М. Л. Гаспаров и Е. И. Штаерман. М.: изд-во «Наука», 1964. С. 140.

⁹ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ, 2010. С. 258.

¹⁰ Браун Р. Введение в Новый Завет. Т. II / пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). М.: ВБИ, 2007. С. 162.

¹¹ Ролофф Ю. Введение в Новый Завет / Пер. с нем. (Серия «Современная библеистика» — Bibliotheca Biblica). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 104.

¹² Гандри Р. Обзор Нового Завета / Пер. с англ. — СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2001. С. 367.

¹³ Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. С. 104–106.

¹⁴ Каравидопулос И. Введение в Новый Завет. С. 262.

¹⁵ Гатри Д. Введение в Новый Завет. С. 314–315.

¹⁶ Гандри Р. Обзор Нового Завета. С. 369.

что у апостола Павла «нет сомнения и в нерушимости Божественных обетований Израилю, и он открыто высказывает свое убеждение, что иудеи, сравнительно с эллинами, имеют преимущество в наследовании спасения, но и несут сугубую ответственность»¹⁷. По мнению англиканского исследователя Джона Стотта¹⁸, в анализируемом фрагменте (Рим. 9–11) рассматривается проблема отношений иудеев и язычников, при чем иудеям отводится уникальное место в замысле Бога¹⁹. В данном случае «уникальность» следует понимать с точки зрения дарованного обетования, но не преимущество в деле спасения. Апостол Павел подчеркивает особый статус отношений с Богом, а именно — обетование о рождении Мессии, которое, на ряду с другими преимуществами (ср.: Рим. 9:4–5), расценивалось иудеями как залог спасения, что и стало причиной для них считать себя выше других²⁰. Таким образом, преимущество, о котором говорит еп. Кассиан, было переосмыслено и неправильно истолковано иудеями, что, в итоге, послужило причиной их ошибочного отношения к самим себе и к Закону. Поэтому, пытаясь решить возникшую проблему, апостол языков дает в Послании правильную интерпретацию вопроса об особом положении его народа.

Заблуждение иудеев, по мнению У. Баркли, состояло в их уверенности, что спасение они могут достичь своими силами, могут заслужить спасение, в то время, как язычники принимали его как дар²¹. Баркли замечает, что пророки уже говорили это. Апостол Павел ссылается в послании к Римлянам на пророка Моисея, который о праведности закона говорит: «исполнивший его человек жив будет им» (Рим. 10:5). В данном случае упоминание о Моисее не случайно. Апостол Павел сам себя сравнивает с пророком, хотя не поясняет этого, рассчитывая на то, что его поймут адресаты (Рим. 9:3): «любовь Павла к своему народу и его готовность пожертвовать ради него собой могли напомнить читателям, знакомым с Библией, Моисея (Исх. 32:32)»²². По мнению некоторых дореволюционных отечественных исследователей (например, А. В. Иванова²³), закон иудейский был направлен на Христа и должен был подготовить исполнителей к Его пришествию, но иудеи превратили этот закон в самоцель²⁴. По мнению западных ученых, апостол Павел в Послании к Римлянам (особенно

¹⁷ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТГУ, 2003. С. 139.

¹⁸ Джон Роберт Уолмсли Стотт (John Robert Walmsley Stott); 27.04.1921, Лондон — 27.07.2011, Лингфилд, Великобритания. Британский теолог и священник англиканской церкви, пионер евангельского движения (Джон Стотт. Биография // LiveLib. URL: <https://www.livelib.ru/author/439570#Биография> (дата обращения: 08.02.2016)).

¹⁹ Стотт Дж. Послание к Римлянам // Реформатский взгляд. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/439/Stott> (дата обращения: 11.03.2015).

²⁰ Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 3. Новый Завет / Пер. с англ. — СПб.: Мирт, 2001. С. 423.

²¹ Баркли У. Толкование Послания к Римлянам. ВСБ, 1980. С. 138.

²² Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий... С. 369.

²³ Александр Васильевич Иванов (1837–1911) – профессор, русский духовный писатель; был инспектором Владимирской духовной семинарии, преподавал классические языки (Проф. А. В. Иванов // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: http://azbyka.ru/oteknik/Aleksandr_Ivanov/ (дата обращения: 09.02.2016)).

²⁴ Цит. по: Антоний (Паканич), архиеп. Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. К., 2009. С. 194.

в гл. 9–11) пытается показать, что пришествие Господа Иисуса Христа (первое) явилось кульминацией всего Ветхого Завета, его логичным продолжением²⁵.

По мысли еп. Кассиана, проблема отпадения Израиля в девятой главе послания апостола Павла к Римлянам поставлена весьма остро²⁶. Апостол Павел подмечает особую роль в Домостроительстве Божиим родного ему народа и выражает свое переживание за них. При этом, он пытается разрешить возникшее противоречие: с одной стороны, отпадение Израиля от Христа, то есть Бога, а с другой — его преимущества в отношениях с Богом перед другими народами, так как через них спасение другим народам (ср.: Рим. 11:11). Еп. Кассиан замечает, что святой апостол уверенно исповедует Божественность Христа Спасителя, «прямо называет Его Богом»²⁷. Более того, апостол Павел, как будто беседуя с воображаемым оппонентом²⁸, пытается примирить иудеев с Богом в лице Иисуса Христа, напоминая о происхождении Его из их среды (см.: Рим. 9:5). Святитель Феофан Затворник, пытаясь наглядно представить состояние святого апостола, говорит, что он «жалел, что все это (обетование) пропадет даром, не принеся ответственному плода, если Иудеи не обратятся ко Христу»²⁹.

В каком виде произойдет обращение Израиля? Мысль апостола языков об обращении Израиля находит свое подтверждение в словах: «И так весь Израиль спасется» (καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται) (Рим. 11:26). По мнению К. Кинера, «весь Израиль» (πᾶς Ἰσραὴλ) — как правило не употребляется для обозначения совокупного и полного числа отдельных израильтян, но означает Израиль как народное целое³⁰. Выражение это встречается в книге Паралипоменон: «Когда царство Ровоама утвердилось, и он сделался силен, тогда он оставил закон Господень, и весь Израиль с ним (καὶ πᾶς Ἰσραὴλ μετ' αὐτοῦ)³¹» (2 Пар. 12:1). Однако, в двенадцатом стихе этой главы мы читаем: «и не погубил его до конца (Господь); притом и в Иудее было нечто доброе» (2 Пар. 12:12). Автор напоминает, что хотя одни члены народа отпали, но другие остались верными Закону Господню. Следовательно, если ветхозаветный писатель представил Израиль как целый народ, оставивший Бога, то можно предположить, что и апостол Павел, опираясь на эту традицию, говорит о целом народе. Эта мысль подтверждается и святыми отцами: «как во время проповеди апостольской говорили: весь Израиль не верует, разумея большинство; так в последнее время будут говорить: весь Израиль спасся, обратясь к истинной вере, то же по причине большинства уверовавших» — говорит свт. Феофан Затворник³². Об этом пишет

²⁵ Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 3. Новый Завет / Пер. с англ. — СПб.: Мирт, 2001. С. 422.

²⁶ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. С. 297.

²⁷ Там же.

²⁸ Апостол Павел активно использует в Послании к Римлянам прием диатрибы, что вызвано необходимостью написать как можно убедительнее, ведь его лично эта община еще не знала (Браун Р. Введение в Новый Завет. С. 164).

²⁹ Феофан Затворник, свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 574.

³⁰ Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий... С. 373.

³¹ Septuaginta. Ed.: A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935. P. 829.

³² Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). С. 240–241.

в своем исследовании Меррил С. Тенни³³: «Упор в Законе делался на коллективное спасение народа Израиля в настоящем, а не индивидуальное спасение в будущем»³⁴. Тенни здесь говорит о теологических представлениях иудеев до плена, но и в будущем, в межзаветный период, когда чаяния Мессии как политического лидера достигли апогея, по-прежнему в центре теологии оставался народ израильский в целом³⁵.

«Израилем» на языке Священного Писания часто называют истинно верные Богу, а не только представители этнического Израиля. «Спасаемые всегда суть избранные, из язычников ли то или из Иудеев, а не все из того или другого рода людей»³⁶ — поясняет свт. Феофан. В среде протестантских ученых встречается похожее мнение, согласно которому здесь говорится о некоем духовном Израиле внутри Израиля этнического³⁷. Оно основывается на определенном понимании слов: «Ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим. 9:6б). Кровная принадлежность израильскому народу сама по себе не делает человека причастным к обетованиям, но здесь подразумевается нечто высшее (рождение свыше, то есть по вере), — поясняет свт. Феофан³⁸.

Святой апостол Павел настаивает на непогрешимости Божиих обетований в полемике с иудейским оппонентом, в связи с чем выражает желание «быть отлученным от Христа за братьев» своих (Рим. 9:3). Эмоциональность данного пассажа усиливается словосочетанием «непрестанное мучение» (ἀδιάλειπτος ὀδύνη), которое обозначает болезненное состояние рождающей³⁹. «Отлученным» здесь имеется в виду «не от любви Христовой (да не будет этого, потому что он и делал это из любви ко Христу), но от блаженства и славы»⁴⁰, — говорит свт. Иоанн. Еп. Кассиан обращает внимание на то, что в данном стихе употребляется оборот, который подчеркивает неисполнимость желания апостола: «он знает, что его желание не претворится в дело, — знает потому, что никто и ничто не может отлучить его от Христа»⁴¹. В грамматике такой оборот называется «желательный имперфект» и используется в качестве идиоматического выражения «я желал бы» (ἤθόμην)⁴². Греческое слово «анафема» (ἀνάθεμα), которое переводится в Синодальной Библии как «отлучение» (в данном случае «быть отлученным» (ἀνάθεμα εἶναι)), имеет двоякий смысл (ἀνάθεμα — приношение по обету, посвящение, проклятие, отлучение, подвергнутый проклятию,

³³ Merrill Chapin Tenney (1904 – 1985); пастор баптистской церкви, профессор Нового Завета и Греческого языка, был главным редактором Zondervan Pictorial Bible Dictionary (Tenney, Merrill C. / Сайт Уитонского колледжа (Wheaton College). URL: <http://archon.wheaton.edu/?p=creators/creator&id=135> (дата обращения: 17.02.2016)).

³⁴ Меррил С. Тенни. Обзор Нового Завета. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2000. С. 117.

³⁵ Меррил С. Тенни. Обзор Нового Завета. С. 118.

³⁶ Там же.

³⁷ Новый библейский комментарий... С. 424.

³⁸ Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). С. 35–36.

³⁹ Там же. С. 14.

⁴⁰ Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя. Т. VII. Беседы на Послание к римлянам. Толкование на Послание к евреям. — М.: «Ковчег», 2006. С. 292.

⁴¹ Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. С. 137.

⁴² Клеон Л. Роджерс-мл., Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: «Библия Для Всех», 2001. С. 536.

отлучённый)⁴³. Об этом говорит свт. Феофан Затворник: посвящаемое Богу обозначается словом «ἀναθήματα», а отлученное или отлученный (отвергнутый, проклятый) — «ἀνάθεμα»⁴⁴. При этом табу накладывается и на то, и на другое, но по разным причинам; в данном отрывке Послания к Римлянам, — пишет свт. Феофан, ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста, — используется второе значение [отрицательное — А. Д.]⁴⁵. В другом месте свт. Феофан говорит, что из любви к сродникам по плоти апостол Павел желает им обращения ко Христу и спасения, при этом готов сам этим пожертвовать. Как уже было отмечено выше, готовность к самопожертвованию могла напомнить читателям, знакомым с Ветхим Заветом, Моисея (Исх. 32:32). Однако, существует альтернативное мнение, согласно которому апостол Павел в данном случае пытается выступить, скорее, в «защиту» Бога. К такому умозаключению приходит свт. Иоанн Златоуст. Несомненно, апостол любил свой народ, но в данном случае он показывает любовь к Богу. Данная мысль, на первый взгляд, может показаться надуманной. Тем не менее, она вполне логична. По мнению свт. Иоанна, апостол Павел пытается доказать, что Бог не нарушает Своих обетований. В этом намерении он готов быть отлученным от «неизреченных благ», чтобы только не хулили Бога те, которые не понимают и не видят, как исполняются Его обетования⁴⁶.

Таким образом, апостол Павел, указывая на ошибочность взглядов своих адресатов, объясняет им, что обетование, данное праотцам, не потеряло силу, но, напротив, исполняется в тех, кто присоединяется к Церкви (из иудеев и язычников). При этом, он не забывает и о кровных узлах, ожидая обращения ко Христу и своих сродников по плоти. Однако, проблема спасения Израиля, затронутая в данном отрывке, поставлена весьма остро. Это связано, прежде всего, с особенностью ветхозаветной сотериологии, согласно которой, в деле спасения участвуют две стороны — Бог и народ, тогда как судьбы отдельных представителей народа не берутся в расчет.

Возможно, что Послание надо рассматривать в более широком контексте, не сводя его цель лишь к примирению и к подготовке опоры для похода в Иерусалим и дальнейшей миссии. Вполне вероятно, что конфликт между иудео-христианами и выходцами из языческой среды в то время вышел за рамки римской общины и имел место на Востоке и в Иерусалиме (Рим. 15:25–32). Если такая обстановка имела место быть, тогда перед апостолом Павлом стояла сложнейшая задача при написании Послания к Римлянам: дать правильную богословскую интерпретацию заявленного вопроса одновременно для двух разных типов мировоззрения — языческого и иудейского, так как главную задачу своих трудов он видел в «созидании Тела Христова — нового народа Божьего как из язычников, так и из иудеев»⁴⁷.

⁴³ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958. С. 116.

⁴⁴ Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 9–16). С. 16.

⁴⁵ Там же. С. 16–17.

⁴⁶ Иоанн Златоуст, свт. Священное Писание в толкованиях святителя. Т. VII. С. 293.

⁴⁷ Фаркашфалви Д. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту. М.: ЦБПИ, 2005. С. 10.

К. Джункова

ВЛИЯНИЕ ЧЕШСКОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ НА ДРУГИЕ СЛАВЯНСКИЕ, А ТАКЖЕ ВЕНГЕРСКИЕ БИБЛЕЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

Феномен чешской Библии заслуживает нашего внимания по нескольким причинам. Чешский язык был первым из отдельных славянских языков, на который Библия была полностью переведена уже во второй половине XIV века.¹ Также и Пражская Библия 1488 г. была первой Библией, напечатанной на живом славянском языке, так что чешский язык можно поставить в один ряд с итальянским, немецким и каталанским языками, на которые Библия была переведена раньше. С феноменом чешского библейского перевода связано и появление грамматических пособий. После грамматики Антонио де Небриха «*Grammatica castellana*» в 1492 году, которая стала вехой в грамматическом описании литературных языков, в 1533 году появляется Чешская грамматика Бенеша Оптата, утравквистичного священника, переводчика Нового Завета по Э. Роттердамскому. Разные филологические сочинения о чешском языке уже, правда, существовали и раньше, напр. трактат *Orthographia Bohemica* («*O českém pravopisu*») времен Яна Гуса.² Феномен чешской Библии включает при этом в себя и, например, пражскую Библию глагольскую, записанную, вероятно, монахами из Далмации, приглашенными в пражский бенедиктинский Эммаусский монастырь в XIV веке. Одним из особо значимых памятников Богемии благодарит является и Библия Венцеслава (*Wenzelsbibel*), шеститомное рукописное иллюминированное издание Ветхого Завета на немецком языке по заказу короля Венцеслава IV в конце XIV века. В качестве чешской Библии мы можем говорить о четырех или даже шести редакциях текста.³ В Богемии, находившейся в латинской сфере влияния, именно переводы Библии и других религиозных текстов стояли у возникновения древнего чешского языка.

Взгляды на динамику развития древнечешского языка разнятся. Некоторые говорят о плавной трансформации древнецерковнославянского языка чешского извода (в Сазавском монастыре велось богослужение на старославянском

Катарина Джункова — Санкт-Петербургский государственный университет, аспирантура.

¹ Конечно, зарождение чешской Библии мы можем наблюдать уже раньше, псалтыри и Четвероевангелие («*Evangeliaĭt*») были переведены в начале XIV века. Вероятно, существовали и более ранние версии. О чешской духовной культуре свидетельствуют и т.н. глоссы В. Ягича («*Jagičovy glosy*»), чешские глоссы в латинской Библии XI или XII века сохранены в Вене. Й. Вашица допускает возможность существования еще более ранних переводов отрывков Евангелия, о чем свидетельствует совпадение глосс Ягича в некоторых местах с чешским библейским переводом первой редакции второй половины XIV века. См. Vašica, J. Bible v české kulturní tradici, In: *Biblica, příloha časopisu Logos* 4, 1949, С. 4.

² Здесь нужно упомянуть, что Гусово авторство этого сочинения не подтверждено. Рукопись обнаружил Ф. Палацкий в Тржебони в южной Богемии в 1827 г. По мнению некоторых историков его автором мог быть и бенедиктин Ян из Голешова, автор филологического рассуждения о гимне «Господи, помилуй ны».

³ Самый значимый чешский библеист Владимир Кыас определил четыре редакции, предшествующие Пражской Библии 1488 г. Особенной редакцией можно считать и Кралицкую Библию (1579–1594), и Святовацлавскую Библию (1677–1712), которые также представляют собой вехи библейского перевода протестантской и католической версии и которые имеют влияние до сих пор.

языке вплоть до 1096 года, и из этого времени происходят отрывки старославянских текстов),⁴ но, например, Йосеф Добровский (1753–1829) и Йосеф Вашица (1884–1968) пишут о формировании самостоятельного чешского языка, отличавшегося от древнецерковнославянского языка. Именно потребность переводов с латинского языка, доминировавшего в Католической церкви, подталкивала развитие чешской литературы. Это подтверждают переводы латинских сочинений «Золотая легенда» («*Legenda Aurea*») или «Жизнь Иисуса» («*Meditationes vitae Christi*») на чешский язык во второй половине XIV века, которые считаются началом чешской прозы.

Влияние на польский библейский перевод

Причины влияния чешского библейского перевода на польский перевод мы можем найти во влиянии средневековой чешской культуры на польскую во время усиления чешской культуры в XIV и XV веках. На самом деле, чешско-польские духовные отношения имеют еще более глубокие корни. На христианизацию Польши сильно повлиял именно святой Войтех (Адальберт Пражский, 955–997), епископ Праги, креститель Венгрии из чешского княжеского рода Славниковичей. Диграфическую орфографию, которая использовалась в чешском языке еще до диакритической, Олаф Янсен также считает влиянием чешской письменной культуры на польскую.⁵ В XIV веке именно при власти Карла IV (1316–1378) Прага абсорбировала все самое лучшее, что предоставляла западная культура, и служила образцом Кракову. Существовала даже пословица «*Vzácen je Bohu Čech jako latiník*» — «Богу ценный Чех как латинист».⁶ В 1356 году Прагу посещает польский король Казимир Великий. В польских памятниках этого времени мы находим много богемизмов, свидетельствующих об употреблении чешского языка у высших прослоек общества, а именно в Силезии. Силезия служила для чешского языка въездными воротами в польскую культурную среду. Богемизмы мы находим в дневных церковных молитвах и поэзии.⁷ Знаменательным персонажем этого времени из польско-чешской среды был Мартин Опаевский (ум. 1279, Болонья), хроникер и проповедник. Через чешский язык в польский проникли, вероятно, и многие христианские понятия: *adwent*, *byrzmowanie*, *dziekan*, *kacierz*, *kapła*, *kielich*, *klasztor*, *nieszpor*, *ofiara*, *pacierz*, *proboszcz*, *przeor*, *szatan*, *żak*, *żałm*, *żałtarcz*, *dziw*, *dziwny*.⁸ После

⁴ J. Hanuš, *Památník Čes. akademie 1898*, III a, С. 39–40; Jakubec, J. *Dějiny české literatury I*, 2. vyd., 1929, С. 39.

⁵ Jansen, O. *Český vliv na středověkou literaturu polskou*, In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]*. Praha: Sfinx, 1940.

⁶ *Ibidem* С. 48.

⁷ О. Янсен старается найти чешские оригиналы также у польских духовных песен, хотя сложно определить однозначно чешское влияние. Напр.: польск. «*Bog wszemogący wstał z martwych żądający*» — чеш. «*Bůh všemohoucí vstal z mrtvých žádúci*»; польск. «*Wesoły nam dzień nastał, gdy Pan Chrystus zwyciężył*» — чеш. «*Veselý den nám nastał, v němž stvořitel zvítězil*»; польск. «*Stala się rzecz wielmi dziwna, panna syna porodila*» — чеш. «*Stalať sě jest věc divná, panna syna porodila*». Автор даже рассуждал о старославянском оригинале чешского извода у самой древней польской духовной песни «*Bogurodzica dziewica*». In: *Ibidem*, С. 50.

⁸ Havránek, B. *Expanse spisowne češtiny od 14. do 16. stol.* In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém*

основания Ягеллонского университета в 1364 году в Краков были приглашены профессора из Праги.⁹ Придворным капелланом королевы Ядвиги был чешский цистерцианский священник Ян Штекна (Jan Štěkna).

Интерес к чешскому языку возрастал в польской среде и в XVI веке во время появления протестантизма.¹⁰ Но во второй половине XVI века чешское влияние уже ослабляется, и употребление богемизмов в польском языке ограничивается.

С точки зрения библейского перевода для нас важна Библия королевы Софьи (Софья Гольшанская, польск. *Zofia Holszańska*, княжна из рода Гольшанских, польская королева 1405–1461). Библия 1453–1455 годов представляет собой самый древний перевод Ветхого Завета на польский язык. Библия находилась до XVIII века в библиотеке кальвинистской коллегии в городе Шарошпатаке в Венгрии, недалеко от границ со Словакией. Ее самым значимым исследователем во второй половине XX века был Станислав Урбанчик (Stanisław Urbańczyk).¹¹ Также Библию изучал филолог, литературовед и просветитель Й. Добровский, который определил ее как перевод с чешского оригинала на польский язык. Чешский библеист Владимир Кыас (Vladmír Kyas, 1917–1990) определил ее переводчика как полонизатора чешского текста. Но определить конкретный оригинал чешской рукописной Библии, из которого происходил польский перевод, является сложной задачей, потому что чешская рукописная Библия существует в нескольких десятках рукописей, которые до сих пор не были полностью обработаны. Из XV века в Чехии сохранился 21 полный перевод Библии и 9 неполных рукописей Ветхого Завета.¹² Некоторые из рукописей находятся за рубежом, например Библия шведской королевы Кристины, военный трофей шведов, находится в Ватикане, а одна из чешских рукописных Библий XV века находится в Москве. По итогам исследования В. Кыаса, польский переводчик не пользовался единым чешским оригиналом. Местами польскому тексту соответствуют тексты I типа редакции, как Библия кунштатская, Ветхий Завет Карда и Ветхий Завет Палффиийский, и тексты II типа редакции, как Микуловская Библия и т.н. Библия мельничихи.¹³

Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940, С. 53.

⁹ Некоторые считают, что один из древнейших памятников на польском языке, Флорианская псалтырь, была написана для королевы Ядвиги в монастыре в городе Клодзко, история которого была связана с чешским королевством. Студентом школы Мальтийского ордена был и первый пражский архиепископ Арношт из Пардубиц (1297–1364), который пригласил в город орден августинцев и основал монастырь этого ордена. Арношт из Пардубиц похоронен в клодзском костеле.

¹⁰ О популярности чешского языка свидетельствует сочинение «Dworzanin polski» 1566 года: «a časem druhý (Polák), ačkoli nebude v Čechách, i jedno že hranici Slezskou přejede, to již jinaké nebude chtíti mluvit, jedno po česku, a čeština, ví to bůh, jaká bude. A jestli mu řekněš, aby svým jazykem mluvil: to povídá, že zapomněl anebo že se mu přirozený jazyk pravdivě hrubý vidí: ...na konec i s tím na plac vyjede, že skoro každý v polském jazyku řečník českých slov užívá». Havránek, B. *Expanse spisovně češtiny od 14. do 16. stol....*, С. 55.

¹¹ Urbańczyk, S. *Biblia Królowej Zofii (Szarospatacka) wraz ze staroczeskim przekładem Biblii*; Urbańczyk, S. *Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich I. Biblia królowej Zofii a staroczeskie przekłady pisma św.*, In: *Rozprawy wydziału filologicznego Pol. akad. um. t. LXVII № 2, Kraków, 1946.*

¹² Kyas, V. *K rekonstrukci české předlohystaropolské bible*, In: *Česko-polský sborník vědeckých prací 2, Praha, 1955, С. 39–67.*

¹³ «Млуня́рчина bible» или Таборская Библия второй половины XV века. Название происходит от исследования иезуита, филолога, писателя и ученого Богуслава Балбина (1621–1688),

Некоторые следы указывают на Палффиийский Ветхий Завет, которому соответствуют в Библии королевы Софьи некоторые схожие выражения, например:

Быт. 23:13: «Quaeso, ut audias me. Dabo pecuniam pro agro.»

Библия Бочека, Библия Духека, Кунштанская Библия, Ветхий Завет Карда, ВЗ Замойских и т.д.: «Proši přielišně, aby mě uslyšal. Dámť peniaze za to pole.»

Ветхий Завет Палффиийский:

«Proši přielišně, dámť peniaze za to pole.»

Библия королевы Софьи:

«Prossyq przelystnye damczy pyenyqdzde zato pole.»

В некоторых местах мы находим сходные чтения не только с Ветхим Заветом Палффиийским, но и почти со всеми упомянутыми рукописями:

Быт. 15:17: «...facta est caligo tenebrosa...» («...наступила тьма...»).

Древнечешские источники: «...učini sě mrákota temná...»

Ветхий Завет Палффиийский: «... učini sě mrákota temná...»

Библия королевы Софьи: «...uczyny szyq mrokowa czma...»

Ветхий Завет Палффиийский действительно не мог быть единственным источником, потому что существуют места с нарушенными чтениями, которые, однако, Библия королевы Софьи сохраняет.

Быт. 17:25: «Ismahel filius tredecim annos impleverat...» («А Измаил, сын его, был тринадцати лет...»).

Древнечешские источники: «Ismahel byl ve třinádsti letech...».

Ветхий Завет Палффиийский: «Ysmahel byl ve čtrnádsti letech...».

Библия королевы Софьи: «Ysmahel bil wetrzynaszczye leczyech...».¹⁴

Упомянутый Ветхий Завет Палффиийский, например, знает только форму «Abraham», но не «Abram», также только «Sara», а не «Sarai», пользуется формами «Akar, Kalaad, Komoga», между тем как другие древнечешские переводы и Библия королевы Софьи используют: «Agar, Galaad, Gomoga».¹⁵

В. Куяс рекомендует исследовать также Библию пражскую, первую печатную чешскую Библию IV редакции, которая в своем тексте местами отражает и древнейшие варианты переведенного текста. Библию королевы Софьи записывали, вероятно, два писца, с чем связаны разные оригиналы. Возможно, что первый писец отказался от работы из-за недостатка оригинального чешского текста, второй писец приблизительно от Gn 47,27 до конца Книг Царств пользовался оригиналом, соответствующим в наибольшей степени Библии мельничихи.¹⁶

Кроме переводов самого библейского текста польские авторы пользовались чешскими оригиналами также в случае т.н. мамотректвов (лат. mammotrectus), подборок толкований к разным библейским текстам, объединённых в словарных

который считал по легенде, что Библию написала какая-то мельничиха, и это название уже вошло в употребление исследователей. Эта Библия последовательно заменила «Hospodin» словом «Pán» и «por» словом «kněz».

¹⁴ Куяс, V. K rekonstrukci české předlohystaropolské bible, In: Česko-polský sborník vědeckých prací 2, Praha, 1955, С. 42.

¹⁵ Ibidem, С. 43.

¹⁶ Ibidem, С. 48.

сводах.¹⁷ Самый древний польский мамотрект 1426 года издал Александр Брюкнер в 1899 году из рукописи, сохраненной в публичной библиотеке Санкт-Петербурга. Автор мамотректа обращался к чешскому оригиналу, а не существующим польским Евангелиям. На чешском языке сохранилось тринадцать рукописных мамотректов словарного характера. Владимир Кыас определил мамотрект как один из группы похожих мамотректов: клементинский, микуловский, капитульный, венский. По строению польский мамотрект более всего похож на капитульный мамотрект, потому что его предисловия к ветхозаветным книгам расположены в конце.¹⁸

Хотя в течение времени интерес к чешской Библии постепенно утих, переводчики все еще обращались к ней в начале эпохи реформации. Польский лютеранский теолог, поэт, редактор Ян Малецки (Jan Malecki, ок. 1482–1567), который кроме других сочинений перевел на польский язык Новый Завет, пишет об отношении к чешскому языку: «Nikto nemôže sväté Písmo prekladať do poľštiny správne a presne bez prispenia češtiny a českých prekladov Písma... kto nevie po česky, nebude dobre hovoriť po poľsky, môž em ti uviesť mnoho latinských hnázvov, ktoré nijaký Poliak správne a presne po poľsky nevyloží, len ak vie po česky, napr. pius, impius, beatus, benedictus, gloria, laus...»¹⁹ Оказывал предпочтение чешским формам слов – напр. «jenž» вместо «który», «dufanie» вместо «ufanie», «pieczliwy» вместо «troskliwy», «wielmi» вместо «wielce», потому что „lingua Polonica a lingua Bohemica orta est“.²⁰ Нормой считал грамматику утраквистического чешского священника Бенеша Оптата. Богемизмы считал традицией литературного польского языка.

Ещё один протестантский переводчик Библии XV века Томаш Лысы (Tomasz Łysy) из Збрудзева пользовался при переводах Библией Северина (1529), но богемизмы строго отделял от польских понятий.²¹

*Можно увидеть также и определенное влияние Библии Мелантриха (1549) на польскую Библию Леополиты (1561), в которой появляется небольшое количество новых богемизмов, напр. «makowica, toczenica, bezdzieczny, nienadziały, znamiepować» или «pąkścizek» из чешского «puňktík» (Mt 5,18: «...jedna literka aneb jeden puňktík peromine zo zákona»).*²² *Дальше богемизмы можно обнаружить в Библии Вуйка. Со второй половины XVI века чешское влияние уже слабеет.²³ Наоборот, Владимир Кыас считает, что высокий уровень польского протестантского перевода*

¹⁷ Название по итальянскому минориту Дж. Мерчесини, который создал в начале XIV века толковый словарь Mamotrepton («грудью вскормлен»). Voleková, K. K dalším latinsko českým mamotrektům, In: Historie – Otázky – Problémy 5, 2013, № 2, С. 131.

¹⁸ Kyas, V. Za českou předlohou staropolského mamotrektu, Slavia 27, 1958, С. 185.

¹⁹ Havránek, B. Expanse spisovné češtiny od 14. do 16. stol. In: Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940, С. 56.

²⁰ Jaroslaw Malicki, С. 28.

²¹ Kwilecka, I., Uwagi o warsztacie pisarskim Tomasza ze Zbрудzewa. In: Slavia Occidentalis, т. 26, 1967, С. 95–100.

²² Belcarzowa, E. Polskie i czeskie źródła przekładu Biblii Leopolicy, Kraków: Lexis, 2006, С. 89–90.

²³ Есть еще свидетельство о Кралицкой Библии как пособии по переводу Гданьской Библии 1632 г. Но дело было не в словарном запасе, а в распределении книг и общей редакции библейского текста. Также существуют и сходства в вариантах перевода в примечании. Szeruda, J. Geneza i charakter Biblii Gdańskiej, In: Głos Ewangelicki, XIII, 1932, С. 7.

мог стать вдохновением для чешских переводчиков. Например, епископ Братской едноты Ян Благовост оценил польскую гуманистическую Брестскую Библию 1563 года.²⁴

Влияние на лужицкий библейский перевод

Чешские библейские переводы также повлияли и на лужицкие языки. Ведь именно религиозно-библейские тексты почти исключительно представляли до конца XVIII века лужицкую письменность. Обсуждать языковой вопрос Лужицы сложно, потому что в этой области до конца XVII века писали на местных диалектах: будишинский – язык верхнелужицких протестантов (1670 г. – Евангелие от Матфея и Марка, 1706 г. – Новый Завет М. Френцеля, 1721 г. – грамматика), куловский – язык верхнелужицких католиков (кодифицирован в грамматике Тицина 1679 г.), котбусский – язык нижнелужицких протестантов (Новый Завет Фабрициуса 1709 г., грамматика Гауптмана 1761 г.). Существовали по сути три типа литературных языков: нижнелужицкий протестантский, верхнелужицкий протестантский, верхнелужицкий католический. Развитие всех этих языков было связано с переводами Библии и обработанными грамматиками или орфографическими трактатами. Отличия между этими языками были и орфографические – протестанты с конца XVIII века пользовались немецким образцом, католики со времен Тицина и Светлика писали по образцу чешской орфографии и печатали также одинаковым типом готического письма.²⁵ Языковое соединение Верхней Лужицы между обеими конфессиями произошло в 1847 году, когда К.Б. Пфуль кодифицировал верхнелужицкий язык.²⁶ Но систематическая разнообразность в дуализме лужицких языков была так глубока, что даже интеллигенция в XIX веке отказалась от соединения обоих языков.²⁷

Христианизация Лужицы началась по крайней мере с VIII века, миссионеры прибывали из Вюрцбурга, Майнца, позднее из Бранденбурга и Магдебурга. В X–XIII веках по крайней мере несколько немецких епископов владели лужицким языком, даже есть вероятность, что они были лужичанами.²⁸ Хроника XI века гласит, что епископ Вернер перевел на язык славян некоторые религиозные тексты, амейсенские епископы Эйдо и Бенно проповедовали и пели песни на лужицком языке.²⁹ Стоит обратить внимание на Хронику мерзебургского епископа Титмара (Thietmar) начала XI века, которая сообщает, что епископ Бозо записывал славянские слова, чтобы его епархия пела «Кирие элейсон», поскольку славяне это шутливо извращали до «ukrivolsa, w krju (jo) wolša», что значит «в кустарнике ольха».³⁰

²⁴ Jaroslaw Malicki, С. 16.

²⁵ Lewaszkievicz, Т. Łużyckie przekłady biblii, Warszawa: Sławistyczny ośrodek wydawniczy, 1995, С. 15.

²⁶ Хотя верхнелужицкие протестанты были против соединения, их язык содержал много германизмов. Они боялись, что католические просветители объединятся с чешскими католиками.

²⁷ Lewaszkievicz, Т. Łużyckie przekłady biblii, Warszawa: Sławistyczny ośrodek wydawniczy, 1995, С. 16.

²⁸ Ibidem, С. 17.

²⁹ Ibidem

³⁰ Lewaszkievicz, Т. Łużyckie przekłady biblii, Warszawa: Sławistyczny ośrodek wyd., 1995, С. 18.

Уже в немецкой псалтыри XII века находятся междустрочные глоссы на древнелужицком языке: «boch moie (deus meus), knize (domine), Knize boch nas (Dominus Deus noster), podete (venite), pogete (cantate)». Поскольку в 1319–1369 годах Лужица входила в состав королевства Богемия, лужицкие священники, вероятно, пользовались чешскими рукописями литургических текстов и песен, о чем свидетельствуют богемизмы в церковной терминологии. Но прямой контакт с чешским библейским переводом появился после реформации.³¹ Новый Завет на лужицкий язык перевел Миклавш Якубица (Mikławš Jakubica) в первой половине XVI века, который был, как Лютер, бывшим членом ордена августинцев. Перевод Якубицы является одним из первых переводов Лютера. Хотя к этому времени уже распространилось книгопечатание, перевод Якубицы остался в рукописной форме. Причиной его неудачи могли быть большие расходы на печать, страх, что периферийные диалектологические черты его языка не найдут отклика во всей Нижней Лужице или негативное отношение немецкого духовенства к издательской инициативе славян.³² Перевод Миклавша богат на богемизмы, его исследованием занимались К. А. Енч, А. Лескиен, Г. Лотце и В. Кыас. Последний из них предположил, что автор пользовался вторым изданием Нового Завета Яна Гада 1545 года, которое является переработкой Библии Северина 1537 года. Это подтверждает послесловие издания с примечанием «Imprimowan pilne wedla Bibly... Ztego butcz Boghu weszczu psches Iesum Crista Welebnosc a Cesarstwo ninto y na weky wekuow Amen.». Такими словами заканчивается и Новый Завет Я. Гада: «...Kterýž gest Imprymován wedlé Biblij a gest wytisstien w Starém městie Pražském v Jana Nada. Ztoho buď Pánu Bohu čest a chwála nyníj y nawěký wěkuow Amen.».³³ По орфографическим мелочам можно определить, что речь идет об издании Я. Гада не 1538 года, а 1545 года. Иак 3:8 «nebo gest nezbedné zlee» (Я. Гад) – «ned ie nezbedne zlee» (М. Якубица). Я. Гад на этом месте пользовался двойным «ее» из-за выполнения строки, а в издании из 1538 использовалась форма «zlé». Якубица ошибку скопировал. Автор пользовался также и Новым Заветом Б. Оптата, как и мог пользоваться новым латинским переводом Э. Роттердамского. Чешской Библией пользовался и М. Френцель, который в 1670 г. издал перевод Евангелия от Матфея и от Марка на протестантский верхнелужицкий язык. Иезуит Я. Тицин в предисловии к своим переводам катехизиса упомянул употребление чешской орфографии.³⁴

Перевод Якубицы был долгое время забыт в чешской среде, указал на него только П. Й. Шафарик в 1842 году. Якубица в некоторых местах пользовался и другим чешским словом, которого в оригинале Я. Гада не было. Может быть, он пользовался также и Новым Заветом Б. Оптата, которому соответствуют

³¹ Стоит заметить, что во время жизни Мартина Лютера ни одной протестантской книги на лужицком языке издано не было, потому что Лютер высказывался за германизацию славянского населения на немецкой территории. Lewaszkiwicz, T. Łużyckie przekłady biblii, Warszawa: Slawistyczny ośrodek wydawniczy, 1995, С. 20.

³² Ibidem.

³³ Kyas, V. Česká předloha nejstarší lužickosrbské jazykové památky, In: Slavia 33, 1964, С. 370.

³⁴ Lewaszkiwicz, T. Łużyckie przekłady biblii, Warszawa: Slawistyczny ośrodek wydawniczy, 1995, С. 39.

некоторые употребленные слова. Местами в пассажах из Вульгаты он буквально перенял слова из чешского оригинала или немного поправил чешский текст:

Иак.1:1: «...kterěž gest w rozptýlení» (Я. Гад) – «kotore w rozptilenu su» (М. Якубица); Иак.3:4 «...tu kdež bude chtíjti vmysl toho kdož ge zprawuge» (Я. Гад) – «...tam gsesch chce tego misl katori tu zprawuie» (М. Якубица); Иак.4:3 «...abyyste na swé zlé žádosti wynakládali» (Я. Гад) – «aby wie na swe zle poschudaí nie wynaklawaly» (М. Якубица).³⁵

Влияние на восточнославянские библейские переводы

В истории славянской духовной культуры наблюдаются и взаимные отношения чешской и восточнославянской культуры. У истоков этих отношений стоит моравская миссия св. Кирилла и Мефодия и чешские князь Борживой и княгиня св. Людмила, которые по легенде приняли крещение из рук св. Мефодия. Еще после схизмы проникает на Русь в 80-х годах XI века молитва к Святой Троице с упомянутыми именами почитавшихся в Богемии святых, кроме прочих и св. Вацлава и св. Адальберта (Войтеха). В 1095 году, за два года до изгнания монахов, служивших литургию на церковнославянском языке, из Сазавского монастыря, в алтаре монастырского храма была сохранена часть мощей св. Бориса и Глеба. Русские мученики, канонизированные после схизмы, могли быть популярны в Богемии из-за причины их смерти – были убиты по инициативе своего брата, как и святой Вацлав.³⁶ До XIV века в древнем русском Типиконе был упомянут праздник св. Вацлава.³⁷

Во время протестантизма идеи реформации проникали также на территории Польши и Литвы и до западных областей Руси.³⁸ Чешская Библия была замечена и в библиотеке великого литовского князя в Вильне «реестрь чешских книгъ: Непервей книга Бѣблѣя Книга Пасея» — значит, это мог быть пассионал «passional» или изложение Святого Писания постилла «postilla», вероятно протестантского происхождения.³⁹ Присутствие чешских книг мы находим и в библиотеке ставропигиального братства во Львове или в библиотеке Супрасльского монастыря в Беларуси (XVII век).⁴⁰ В 1679 году в Московскую типографическую библиотеку была куплена Библия на чешском языке 1556 года, также есть несколько свидетельств о чешских Библиях и в других московских библиотеках. Исследователь Флоровский интересно сообщает и о рукописи чешской Виттенбергской псалтыри XIV века, на внутренней стороне переплѣта

³⁵ Kyas, V. Česká předloha nejstarší lužickosrbské jazykové památky, In: Slavia 33, 1964, C. 373.

³⁶ Jansen, O. Český podíl na církevněslovanské kultuře, In: Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozhvěstí k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940, C. 14.

³⁷ Vašica, J. Raný kult českých světců v cizině, In: Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozhvěstí k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940.

³⁸ В XVI веке литовский лютеранский священник Йонас Бреткунас (Jonas Bretkūnas) перевел Библию на литовский язык.

³⁹ Florovskij, A. V. Чешская Библия в истории русской культуры и письменности, In: Sborník filologický 13, 1940–1946, C. 163.

⁴⁰ Ibidem, C. 164.

которой находилась надпись: «Господи, Спаси Царевича, За Вѣру и Вѣр'ность». Значит, речь может идти о московском царевиче и упомянутая рукопись могла находиться в области русско-польского общения.⁴¹

Исключительным примером чешского влияния на восточнославянские библейские переводы, точнее переводы на церковнославянский язык с западнорусскими или старобелорусскими изменениями, является Библия философа, гуманиста, писателя и медика Франциска Скорины из Полоцка (1490–1551). Скорина, выпускник университетов в Кракове и Падуи, служил при дворе прусского эрцгерцога Альбрехта в Кенигсберге, при дворе датского короля и виленского епископа Яна из рода Ягеллонских. Хотя однажды в его пражской типографии был напечатан его собственный портрет, все-таки есть много неизвестного в его жизни. До сих пор неизвестно почему он появился именно в Праге, и где именно в пражском Старом месте он печатал свои книги.⁴² В 1517–1519 годах Скорина напечатал в Праге Библию под названием «Библия руска». Возможно, что к мысли напечатать Библию на русском языке (хотя с западнорусскими изменениями) его привели богатые пражские горожане, которые на собственные средства издали Венецианскую Библию «Bible benátská, 1506». Послужить образцом ему могли и пражские евреи, у которых уже в XVI веке была развитая традиция книгопечатания, и с книгопечатанием которых имеют общие черты некоторые гравюры Скорины, напр. гравюры ангелов из Пятикнижия. И с транскрипцией гебраизмов в Библии Скорина также познакомился среди пражских евреев. Скорину материально поддержал виленский бургомистр Богдан Оньков и, вероятно, виленские горожане. По мнению Й. Добровского, Скорину мог привести в Прагу тот факт, что после смерти чешского и венгерского короля Владислава Ягеллона опекуном его сына остался польский король Сигизмунд. Скорина печатал, по-видимому, тайно, это была несравнимо с чешской дорогая печать. Вероятно, для него работала типография Северина или М. Конача из Годишкова. Скорина издавал свои книги в квартовом формате, отдельно в тетрадных изданиях с особенным заглавием, предисловием и послесловием с библиографическими данными. В случайном порядке издавал в 1517 – 1519 годах в Праге следующие книги: Псалтырь, Книгу Иова, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Екклесиаст, Песнь песней, Книгу Премудрости Соломона, четыре книги Царств, Книгу Иисуса Навина, Книгу Иудифи, Книгу Судей Израилевых, Пятикнижие, Книгу Руфи, Есфирь, Плач Иеремии и Книгу пророка Даниила. В заголовке Библии было написано: «Біблія руска выложена докторомъ Франѳискомъ Скориною из славного града Полоцька Богу ко чти и людымъ посполитымъ к доброму научению». Титульная страница Библии была издана только в 1519 году с Первой книгой Моисея. После необъяснимого отъезда из Праги продолжал типографскую работу в Вильне. Скорину всецело можно считать гуманистическим человеком своего времени, на которого могли повлиять протестантские идеи еще в Кенигсберге и позже в Праге. По свидетельствам хроник

⁴¹ Ibidem, С. 165.

⁴² Sokolová, F.: Portrét překladatele: Francisko Skaryna, In: Plav, měsíčník pro světovou literaturu, 4/2007, С. 54–58.

в конце жизни вернулся в Прагу, где работал садовником в королевском саду. Его сын, вероятно, служил в Южной Богемии, хроники упомянули, что его отцом был «доктор Франтишек Рус».

При переводческой работе он не имел в Праге в своем распоряжении церковнославянских переводов, по этой причине пользовался чешской Венецианской Библией 1506 года (этим вопросом занимались П. В. Владимиров, А. И. Соболевский и А. Н. Янский, которые предлагали использование и польских Библий).⁴³ Заметки на полях в псалтыре также часто дополнены чешскими понятиями из Библии 1506 года. Также при издании Нового Завета в Вильне 1525 года пользовался чешскими выражениями. Каждое «западнославянское» слово, использованное Скориной, нужно рассматривать критически потому что у они являлись не только богемизмами, но и инновацией западнорусского языка.

Таблица примеров сходств между переводами Скорины и Венецианской Библией:⁴⁴

	Переводы Скорины	Венецианская Библия 1506 года	Геннадиевская Библия 1499 года
Быт. 8:21	<i>Искажена естъ и оумре всяка плоть</i>	<i>Y zkaženo gest wsseczko tielo</i>	И оумре всяка плоть
Быт. 9: 24	<i>Ипрочувивъ Ное истрезвѣвъ отвина</i>	<i>Proczýtiw pak Noe požyw wijna</i>	Истрезви же ся Ное отвина
Исх. 2:14	<i>Убоясяже Моисеи ирече съ яко пронеслося иявно бысть слово сее</i>	<i>Slekl se gest Moýžyess y rzekl kterakž se ge toto proneslo</i>	Убоявжеся Моисии и рече, аще сице яблень будетъ глаголь сии
Лев. 11:13–19,29,30	сагана супа калуса кокодриль	Sahana Supa Kaluse Kokodril	морского орла сухолапля врана ночнаго коркодиль земный
3 Цар. 22:34	<i>Лучиль Царя межи воздухомъ ижолудкомъ</i>	<i>Postrzelil krále Izhahelského mezy plicze a žalůdek</i>	Оустрѣли царя израилева между воздуховъ подль щит
<i>Прит. 14:15</i>	<i>Глупыи каждому слову верить</i>	<i>Hlůpý každému slowu wierzij</i>	<i>Незлюбивъ вѣру иметь всякому словеси</i>

В исследовании А. В. Флоровского упоминается еще несколько восточнославянских памятников, в которых можно наблюдать чешские следы. Первым таким памятником представляется Пересопницкое Евангелие (1556–1561), которое по своей характеристике «есть прекладено изъ языка Българскаго на мовоу роускоюу». На самом деле, это Евангелие было написано на церковнославянском языке, часть (первая половина) в Троицком Дворецком монастыре князей

⁴³ Florovskij, A. V. Чешская Библия в истории русской культуры и письменности, In: Sborník filologický 13, 1940–1946, С. 173.

⁴⁴ Таблица по Флоровскому, Ibidem. С. 173–176; Владимиров, П. В. Докторъ Францискъ Скорина, его переводы, печатанъ изданія и языкъ, СПб, 1888.

Заславских (Луцкий повет на Волыни), часть (от Луки и Иоанна) в Пересопнице Ровенского повета по заказу княгини Настасьи Юрьевны Гольшанской.⁴⁵ По мнению П. И. Житецкого, западославянские элементы могли появиться и под влиянием польского библейского перевода.⁴⁶ В Евангелии от Марка мы находим следующие сходства с Пересопницким Евангелием – Чешским Новым Заветом 1545 года – Острожской Библией:

Мк 1:18: «гнет» – «hned» – «абие», Мк 15:17: «в шарлат» – «v ssař lat» – «впрепруду», Мк 15:21: «тоуды шоль мимо нѣ – tudy mimo ně ssiel – мимо ходящу», Мк 15:39 «испоустиль духа – pustil gest dussu – издше».

Дальнейшие свидетельства о чешском влиянии мы находим в апокрифическом Послании апостола Павла к Лаодикийцам XVI века, обнаруженном в библиотеке Креховского монастыря в Львовской области. Перевод осуществлялся на основе чешской Венецианской Библии 1506 года. Этот текст был переведен уже в рукописной чешской Библии Филиппа из Падержова.

Свидетельства о чешском источнике перевода находим и в рукописи Песни песней из XV века, сохраненной в Московской синодальной библиотеке, которая была написана на малорусском языке того времени. Источником был, вероятно, рукописный перевод Песни песней, а также Венецианская Библия 1506 года. Нужно осторожно отметить и польское влияние в языке (напр. «винница» – чеш. «vinice» – польск. «winnica»). Песн. 1:7: «Рка же ми, егоже милуеть душа моя, гдѣ пасѣшь, гдѣ отпочиваешь о полудне? Ать ся тулять не почниу по стадахъ товаришовъ твоихъ.» – «Ukaž mi toho, jehož miluje dušie má, kde sie paseš, kde léháš u poledne, ať sie neročnu túlati po stádech tvých tovarišov.» Песн. 2:14: «Оукаж ми тварь твою, тварь твоя красна.» – «Ukaž mi tvú tvář.» Песн. 3:8: «...единого кожного мечь на бедрахъ его про страхи ночныи...» – «Biblgedneho každého meč na jeho bedrách pro strach nočníj» Песн. 5:3: «Сволокла есми съ себѣ сукни мою, какъ ся въ нее оболоку.» – «Svlekl sem s sebe svú sukni, kterak sie v ni obleku?» Песн. 5:11–12: «Голова его золота, налѣпшее чело его, черны яко гаврань, очи его яко голубицы надъ потоки водными.» – «Hlava jeho zlato najlepšíe, črná jako havran, oči jeho jako dvě hoľubice nad potoky vodnými.» Песн. 7:3: «Поупокъ твой яко рѣпичка оуглаженная.» – «Pupek tvój jako řepicie hladká.» Флоровский допускает по некоторым странным словесным формам мнение, что переводчиком мог быть даже словак.⁴⁷ Стоит упомянуть, что памятник содержит также текст чина католической обедни в честь Богородицы, значит, это мог быть перевод русских католиков: «Судя по всему, оригиналь чина былъ на чешскомъ языкѣ и довольно древній – старше XIV вѣка...».⁴⁸

Нужно также поближе рассмотреть чешскую Библию, как возможный источник Острожской Библии. Конечно, редакторы этого издания не обращались к чешской Библии. Известна информация, что архиепископ Новгородский

⁴⁵ Florovskij, A. V. Чешская Библия в истории русской культуры и письменности, In: Sborník filologický 13, 1940–1946, С. 227.

⁴⁶ Житецкий, П. И. Описание Пересопницкой рукописи XVI века, 1876

⁴⁷ Florovskij, A. V. Чешская Библия в истории русской культуры и письменности, In: Sborník filologický 13, 1940–1946, С. 239.

⁴⁸ Соболевский, А. И., Материалы, С. 144–152.

Геннадий в 1499 году перевел первые две книги Маккавеев из Вульгаты с помощью доминиканского монаха Вениамина, „родомъ словѣнина, а вѣрою латиняна“. По мнению А. И. Соболевского, это мог быть один из хорватских монахов, приглашенных властью Карла IV в пражский Эммаусский монастырь, но это только догадки. В 1580 году редакторы Острожской Библии изучили рукопись Геннадия, но не нашли в нем Третью книгу Маккавеев. Острожская Библия упомянула чешское пособие, на что указал уже Й. Добровский.⁴⁹

В книге Иер. 46:25 находим странную формулировку: „се азъ поѣщу нагъ лукъ Александрійскіи анафараона...“, лат.: «esse, ego visitabo super tumultum Alexandrie». Добровский нашел объяснение в Библии Северина 1529 года, где читаем: «ау уа nawstijewijm на hluk Alexandrynskij: а на Faraona у на Egipt». Библия Северина содержит ошибочно слитно написанные слова «nahluk» вместо «на hluk», что, по-видимому, переводчикам не было понятно, и это пен реписали как: «нагъ лукъ».

Источником редакции Острожской Библии не могла быть Кралицкая Библия, изданная в 1579–1580, потому что Третья книга Маккавеев была издана только в 1588 году в V томе Библии, а значит после издания Острожской Библии.⁵⁰

Чешской Библией пользовались и при издании нового текста Библии, которую хотел издать еще Петр Великий. Библия была издана при его дочери Елизавете Петровне, и работали над ней киевские монахи в 1747–1748 годах. По-видимому, при переводе Третьей книги Маккавеев пользовались именно чешской Библией: „для нѣкоторыхъ книгъ имѣли въ виду польскіе переводы и чешкую Библию“, как свидетельствует рукописный каталог в Московской типографической библиотеке.

Конечно, по словам Флоровского, влияние чешского библейского перевода на русскую Библию нельзя переоценивать (речь идет только об исключительном случае с переводом Ф. Скорины), но, вероятно, чешская Библия служила переводчикам, как пример перевода Библии на живой народный язык.

Влияние на южнославянские библейские переводы

Сложно говорить о влиянии чешской Библии на южнославянские языки. Духовное развитие Балкан шло своим путем без связей с Чехией. Известные связи можно найти только в хорватской глаголической письменности. Хорватские монахи перевели на старославянский язык хорватские редакции Житий святых вроде «Золотой легенды» (лат. *Legenda Aurea*), трактата Бонавентуры «De perfectione vitae», «Рая души» Альберта, проповедей Яна Гуса, текста «Zrcadlo člověčieho spasenie» и других.⁵¹ По мнению некоторых исследователей в этих переводах присутствует несколько богемизмов, которые заканчиваются на суффикс «-stvo»: «nabožanstvo, prospěšanstvo, protivanstvo» — чеш.

⁴⁹ Florovskij, A. V. Чешская Библия в истории русской культуры и письменности, In: Sborník filologický 13, 1940–1946. С. 243.

⁵⁰ Ibidem. С. 244.

⁵¹ Havránek, B. Staročeská literatura v hláholském písemnictví charvatském. In: Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940. С. 52.

«náboženstvie, prospěšenstvie, protivienstvie», далее абстрактные понятия: «dovod, umisal» и названия качеств: «dobrotiv, gred, grdi, gorlivi, ješutan», чеш. «ješitný». В текстах встречаем тесно связанные с эпохой слова: «elm (helm), korunovati, kupas, obhoenie (obchozenie, obchod), pokoik, poddani». Находим также имена прилагательные с окончанием «teljan» на месте чеш. «-telný», но сильное влияние лексических богемизмов на литературный язык хорватской глаголической письменности доказать нельзя.

Влияние на словацкий библейский перевод

В случае со словацким библейским переводом было бы интересно исследовать возможное влияние Библии св. Вацлава как источника на т.н. Камальдулскую Библию второй половины XVIII века, которая является первым библейским переводом на словацкий язык. Исследование В. Олейника оставляет интересное впечатление, именно ему принадлежит гипотеза, что переводчиками рукописной Библии могли быть иезуитами, а не камальдулами. Автор исследования также обнаружил присутствие чешских Библий в разных церковных библиотеках в Словакии.⁵²

Кралицкая Библия оказала на словацких протестантов такое огромное влияние, что практически помешала развитию словацкого протестантского перевода. Словацкие протестанты долго пользовались т.н. библейским чешским языком «biblická čeština, bibličtina» с добавленными словацкими элементами. Некоторые словацкие протестанты даже во время народного просвещения в XIX веке не хотели отказываться от чешского языка, против чего строго выступал, например, Л. Штур, кодификатор современного литературного словацкого языка (кодификация языка ок. 1843 г.), который сам был сыном протестантского пастора. В среде словацких протестантов полный словацкий протестантский перевод заменил Кралицкую Библию только в 1978 году.

Влияние на венгерский библейский перевод

В рамках дискуссии о влиянии чешской Библии на другие славянские языки звучит странно информация о влиянии чешских переводов на венгерские переводы. Но на самом деле такое влияние имело место. Духовно культурные контакты между Богемией и Венгрией появились уже с пражским епископом св. Адальбертом (Войтехом), который по легенде крестил в 994 году первого венгерского короля, святого Степана. В XV веке в Карловом университете учились студенты из Королевства Венгрия, но их точное количество определить тяжело. Некоторые считались принадлежащими к чешскому народу преимущественно из-за того, что это могли быть славяне из верхней венгерской земли (Felvidék, нынешняя Словакия) или нижней венгерской земли (Délvidék, нынешняя Воеводина и Славония и окрестные области). Свидетельств о студентах из нынешней северной Хорватии несколько. Историк Пал Тот-Сабо (Pál Tóth-Szabó) пишет, что венгерские студенты принимали участие в публичных

⁵² Olejník, V. Ďalšie výskumy ku Kamaldulskej Biblii. In: Digitálna prezentácia Kamaldulského prekladu Biblie: zborník. Tyrol, A. (ed.). Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, 2012. С. 114–155.

дискуссиях, которые они и организовали, проповедовали в костелах и распространяли учение Яна Гуса и вне Праги.⁵³ В эпохе разрыва между духовными авторитетами Европы, Авиньонского пленения пап, Прага стала по другую сторону от Парижа, и так Карлов университет стал убежищем для профессоров, покинувших Сорбонну.⁵⁴ Вопреки тому, Карлов университет не выпускал персонажей схоластики мирового значения и действовал скорее как провинциальный университет, хотя его значение для чешского народа было огромным. В 1420 году гуситы безуспешно требовали у короля Сигизмунда публичную аудиенцию, на которой хотели доказать истинность пражских артикулов на четырех языках, включая венгерский. Гуситские идеи и, наконец, гуситские войска проникли в Королевство Венгрия, но, к сожалению, гуситское нашествие опустошило страну.⁵⁵ Свои следы оставило оно и в Трансильвании, где его распространил выпускник Карлового университета Блажей из Каменицы, и где в 1437 году вспыхнуло крестьянское восстание.⁵⁶ Венгерский историк Эндрэ Ковач даже упоминает гуситского священника Валентина, который проповедовал учение Гуса и был замучен в Турции.⁵⁷

Первый перевод Библии на венгерский язык, так называемая Гуситская Библия «венг. *Huszita Biblia*», сохранился в трех рукописях: Мюнхенский кодекс (Новый Завет), Венский кодекс (Ветхий Завет) и Кодекс Апора (псалмы). Этот перевод XV века является первым переводом Библии на угро-финский язык. Францисканская хроника начала XVI века сообщает, что переводчиками были два еретических священника, которые позже проповедовали свою ересь в Молдавии. Ересь заключалась именно в неправильном переводе Святого Духа, где слово «*lélek* — дух» заменялось словом «*szellem*».⁵⁸ Хотя в хронике не была упомянута именно гуситская ересь, позднее так ее определили историки.⁵⁹

Некоторые исследователи считают, что это мог быть премонстрантский перевод Библии. Тибор Кардош в середине XX века заметил, что ересь, касающаяся божественной сущности Духа Святого, может состоять и в т.н. боснийской церкви – богомилах, еретическом антиклерикальном средневековом движении на Балканах, которое отрицала как Католическая, так и Православная церкви.

⁵³ Kovács, E. Magyar-cseh történelmi kapcsolatok (рецензия), In: *Slavia* 1958. C. 137.

⁵⁴ Bartoš, F. M. Karlova universita do dekretu kutnohorského In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození. Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]*. Praha: Sfinx, 1940. C. 63.

⁵⁵ Подробнее см.: Lysý, M. Husitské vpády do Uhorska v letech 1428 – 1431. In: *Historický časopis*, 2007, № 3. C. 411–433; Lysý, M. Vpády Husitů a ich posádky v Uhorsku v letech 1432–1435. In: *Historický časopis*, roč. 55, 2007, № 4. C. 633–657.

⁵⁶ Albert, J. Husitství a evropská společnost. In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]*. Praha: Sfinx, 1940. C. 83.

⁵⁷ Kovács, E. *Magyar-cseh történelmi kapcsolatok*, Budapest, 1952.

⁵⁸ Hadrovics, L. *A magyar husita biblia német és cseh rokonsága*. Budapest, 1994. C. 15.

⁵⁹ Zalka, B. *Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*. In: Toldy, F. *Analecta monumentorum Hungariae*. Pesthini, 1860. C. 240.

Также существуют мнения, согласно которым текст Библии достаточно сакрален, и его переводчиками могли быть сами францисканцы.⁶⁰

Ласло Гадрович (László Hadrovics) переводчиков текста отождествил со священниками из Сремской Каменицы, которые стояли во главе гуситов, убегающих в Молдавию. В литературной истории их определили как Тамаш Печи «Pécsi Tamás» и Балинт Уйлаки «Újlaki Bálint». По чешским источникам в начале XV века в Праге среди студентов из южных областей Королевства Венгрия учились также и «Thomas de Quimque Ecclesiis» и «Valentinus de Vylak». Свое исследование Гадрович основывает на анализе текста и определении чешских и немецких переводов, которыми могли пользоваться переводчики. Из чешских источников принимаются во внимание Библия оломоуцкая и Библия дрезденская из I редакции и из псалтырей Подебрадская псалтырь (1396 г.). Гадрович приводит перечень славянских заимствований в венгерском тексте, которые согласуются с использованными понятиями в чешских оригиналах. Здесь нужно строго различать между собственно чешским влиянием и ранними славянскими заимствованиями в венгерском языке, для которых в нем не было другого эквивалента. Есть случай, где венгерский переводчик пользуется славянским словом, отличающимся от чешского перевода, напр. Мф 7:3: лат. «festuca – сучок», венг. «...kalász kals drásta...», чеш. «сук».

Автор приводит следующие примеры чешского влияния:

Мф 26:17–19: венг. «baránu», лат. «pascha», чеш. Библия дрезденская «berapecz», чеш. Библия оломоуцкая «velikonos».

Мф 22:4: венг. «bika», лат. «tauri mei», чеш. Библия дрезденская «byci moji», чеш. Библия оломоуцкая «býkové moji».

Мф 22:4; Лк 11:38; Лк 14:12: венг. «ebéd», лат. «prandium», чеш. «oběd».

Лк 13:8: венг. «ganeí», лат. «stercora», чеш. «hnojem».

Мк 14:23: венг. «hala», лат. «gratias agens», чеш. «vzdam chvalu otcí».

Лк 15:16: венг. «maláta», лат. «siliqua», чеш. «žádaše nacpati své břicho mláta».

Мф 5:40; Мф 27:28: венг. «palást», лат. «pallium», чеш. «přidaj jemu i plášč».

Лк 8:29: венг. «retez», лат. «catena», чеш. «uvázán řetězu».

Мф 5:40: венг. «szoknya», лат. «tunica», чеш. «tvú sukni/ twuu sukny».

Лк 2:44: венг. «társság», лат. «comitatus», чеш. «v tovařistvie».

Ин 13:2: венг. «vacsora», лат. «cena», чеш. «večeře», так и венг. «vacsoráló hely» вместо чеш. «večeřiště».

Мф 13:47: венг. «varsa», лат. «sagena», чеш. Библия дрезденская «podobno gest kralowstwie nebeske wrssi vruussczeney v morze», чеш. Библия оломоуцкая «nevodu puštěnému v moře».

Ин 4:28: венг. «veder», лат. «hydria». чеш. «vědra / wiedra»; интересно, что в Ин 2:6–7 чешский переводчик вместо лат. «hydria» пользуется словом «špich», но венгерский снова словом «veder».⁶¹

⁶⁰ Szabó, F.: Huszita-e a Huszita biblia? Bírálát és útkeresés. In: Irodalomtörténeti Közlemények, 1989. № 1–2. С. 118–125.

⁶¹ Hadrovics, L. A magyar husita biblia német és cseh rokonsága. Budapest, 1994. С. 49–52.

Пс. 106:16: венг. «zauarokat meg zegte», лат. «et vectes ferreos confregit», чеш. «zawory zelezne zlamal».

Автор также обращает внимание и на синтаксические сходства, например в псалме 77 и псалме 102, где вместо единственного числа, употребленного на латинском языке («Homo, sicut foenum dies ejus, tamquam flos agri sic efflorescit»), стоит множественное число на венгерском «meg viragoznak» и чешском «tak odkvetnu». Венгерские и чешские переводчики определили «dies» как подлежащее, против латинского «homo». ⁶²

По сравнению с немецким и чешским оригиналами существуют разные комбинации сходства. В некоторых местах оказываются сходные варианты в венгерском и чешском или в венгерском и немецком переводах, которые отличаются от Вульгаты. Существуют и сходные венгерско-чешско-немецкие варианты. Автор предполагает, что мог существовать и латинско-немецко-венгерский словарь в качестве пособия для переводчиков. Также венгерские переводчики совершали ошибки, напр. лат. «fructus», венг. «gyümölcs» заменили на лат. «fluctus», венг. «hab, hullám». Автор предлагает критическое издание всех трех рукописей, потому что ни один не имел в своем распоряжении Венский кодекс. ⁶³

Возможное влияние в Молдавии и Румынии

Гуситское влияние нашло отзвуки именно в Молдавии, где местные князья предоставили убежище преследовавшимся религиозным общинам в Европе. Гуситы постепенно прибывали в Молдавию с 1420 года. Вопреки заявлениям католических государей и епископов Европы, молдавские князья, напр. Александр Добрый (1400–1432), ни в чем гуситам не отказывали и позволяли им проповедовать их «ересь». В Молдавии также проживало венгерское и немецкое население, к которому могли присоединиться гуситы. ⁶⁴ Интересно также название молдавского городка Huși. ⁶⁵ Гуситам приписывается и влияние на первые переводы Библии до румынского языка в XV веке, на которые действительно влияли новые идеи из Трансильвании, части Королевства Венгрия. ⁶⁶ Это все, включая поиски возможного чешского источника у румынских переводов, является задачей будущих исследований.

⁶² Ibidem, с. 94.

⁶³ Hadrovics, L. A magyar husita biblia német és cseh rokonsága. Budapest, 1994. С. 107.

⁶⁴ Giurescu, C. G.: *Útočistište husitů a jejich střediska v Moldavsku*. In: Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, Rada historická. 1961, r. 10. С. 108.

⁶⁵ Ibidem, с. 112.

⁶⁶ С. К. Чебань, Досифей, митр. Совачский, Киевъ, 1915, 10–12; Jorga, N. *Istoria literaturii românești, București*, 1925, с. 100–111; Macúrek, J. *Husitství a rumunské země*. In: *Co daly naše země Evropě a lidstvu*. [Od věrozvěstů k národnímu obrození, Úvod k dílu a jednotlivým oddílům napsal a celé dílo redigoval Vilém Mathesius; Rejstřík sestavil Ladislav Ptáček]. Praha: Sfinx, 1940. С. 89.

А. А. Залесный

«ПРИКЛОНЯЮ КОЛЕНА СЕРДЦА»: ПОКАЯНИЕ ЦАРЯ МАНАССИИ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

«Первая заповедь, данная Спасителем мира всему без исключения человечеству, есть заповедь о покаянии: начат Иисус проповедати и глаголати: покайтесь, приблизися бо царствие небесное (Мф. 4:17). Эта заповедь объемлет, заключает, совмещает в себе все прочие заповеди. <...> Господь, умилосердившись над падшими и погибшими человеками, всем даровал покаяние в единственное средство к спасению, потому что все объаты падением и погибелью»¹. Таково значение покаяния в жизни христианина. Не покаявшись, невозможно стать членом Церкви. Без постоянного покаяния, раскаяния и сокрушения пред Богом о своих грехах невозможна и жизнь христианина. Между тем, в наше время многие, приходящие в Церковь, не осознают нужды в покаянии и не стремятся раскаяться в совершенных прежде ошибках. Этим определяется актуальность выбранной темы.

Покаяние не было совершенно новым установлением Спасителя мира. Им, как спасительным врачевством и средством примирения с Богом, пользовались люди и до пришествия на землю Обетованного Мессии. Образы покаявшихся грешников мы находим в Ветхом Завете. Среди них можно назвать блудницу Раав, царя Манассию, жителей столицы ассирийского царства — Ниневии. Отдельное место занимает покаяние царя Давида. Его 50-й псалом на протяжении трех тысяч лет остается эталоном плача грешника о своем согрешении. Недаром эта покаянная песнь заняла значительное место в новозаветном богослужении и доныне читается в православных храмах по несколько раз за сутки на протяжении всего года. Предметом нашего исследования стало покаяние царя Манассии и его место в православном богослужении.

Наиболее авторитетные святоотеческие комментарии на покаяние Манассии мы встречаем у святителя Иоанна Златоуста в гомилиях на книгу Бытия и послании к Феодору падшему. Из современных комментаторов можно назвать профессора А. П. Лопухина («Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Бытие – притчи Соломона»), епископа Виссариона (Нечаева) («Уроки покаяния в Великом каноне святого Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний»), П. А. Юнгера («Введение в Ветхий Завет. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги») и Р. З. Ороховатскую («Новый Библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие – Книга Иова»).

Святитель Иоанн Златоуст приводит в пример благое произволение Манассии к богоугождению, несмотря на множество предшествовавших покаянию согрешений: «Манассия дерзнул на бесчисленные злодеяния, потому что простер свои руки на святыню, внес в храм мерзости, наполнил город убийствами и совершил многие другие другие непростительные беззакония. И однако после

Андрей Алексеевич Залесный — Саратовская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание сочинений. Т 1. М.: «Благовест», 2001. С. 274–275.

таких великих преступлений он от всего того очистился. Каким же образом? Покаянием и добрым произволением»². Манассия является примером того, что не нужно отчаиваться в возможности исправления для себя, насколько бы грешен ты не был: «Если бы он, посмотрев на величину своих беззаконий, отчаялся в своем обращении и исправлении, то лишился бы всего, что получил после того. А теперь, возрев вместо преизбытка своих грехов на беспредельность Божия благоутробия и расторгнув дьявольские оковы, он восстал, подвигнулся и совершил добрый путь»³.

Можно сказать, что покаяние Манассии вполне соответствует тем «критериям» покаяния, которые были выработаны преподобными отцами периода золотого века христианского монашества. Святитель Игнатий (Брянчанинов) приводит изречение преподобного Пимена Великого, из которого мы можем выявить условия покаяния, необходимые для члена новозаветной Церкви: «Что значит покаяться? Значит сознаться в своих грехах, раскаяться в них, оставить их и уже более не возвращаться к ним»⁴. Таким образом, можно выделить четыре основных критерия покаяния:

1. осознание своих грехов;
2. раскаяние в них;
3. оставление их;
4. недопущение их впредь.

У Манассии мы видим исполненными все эти требования. Об осознании царем своего греха в Писании говорится: «И узнал Манассия, что Господь есть Бог» (2 Пар. 33:13). (Ибо что еще нужно для идолопоклонника, чтобы сознать свое нечестие и заблуждение, как не признание истинным Богом Бога Израилева, а не богов языческих?) О раскаянии его говорится: «Он стал умолять лицо Господа Бога своего и глубоко смирился пред Богом отцов своих» (2 Пар. 33:12). А для того, чтобы оставить свой грех и никогда уже более к нему не возвращаться, Манассия «низверг чужеземных богов и идола из дома Господня и все капища, которые соорудил на горе дома Господня и в Иерусалиме, и выбросил их за город. И восстановил жертвенник Господень и принес на нем жертвы мирные и хвалебные, и сказал Иудеям, чтобы они служили Господу, Богу Израилеву» (2 Пар. 33:15–16). Так царь своим идолопоклонством не только сам прогневал Бога, но еще и ввел в грех подвластный ему народ (4 Цар. 21:11), то при своем покаянии он позаботился не только об уврачевании своей раны, но и обращением к Богу народа, некогда отверженного им о Него.

Одной из форм покаяния Манассии была его молитва. Подобно своему дальнему предшественнику — царю Давиду, он сокрушается пред Богом о своем грехе и облакает свой покаянный плач в форму молитвенной песни. В нашей работе мы будем приводить текст молитвы на церковнославянском языке,

² Иоанн Златоуст, *свт.* Гомилии на Книгу Бытия // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под редакцией Джона Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011. С. 336.

³ Иоанн Златоуст, *свт.* К Феодору падшему // Там же. С. 336.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Указ. соч. С. 105.

поскольку именно в этом варианте она звучит в православном богослужении. «Господи, Вседержителю, Боже отец наших», — с сокрушением взывает прежний идолопоклонник и ярый противник веры отцов. — Согреших паче числа песка морского» (это выражение, ярко показывающее глубину сознания своей греховности, знакомо нам по изречениям преподобных отцов-пустынников, но, как видим, корни его нужно искать еще в Ветхом Завете). «Умножишася беззакония моя, Господи, умножишася беззакония моя, и не смь достоин воззрети и видети высоту небесную от множества неправд моих». Эти слова являются лучшей иллюстрацией глубочайшего смирения и нищеты духа (не побоимся этого новозаветного термина), в которые был приведен промыслом Божиим прежний нечестивец. Вслед за сознанием греха следует просьба о помиловании: «Приклоняю колена сердца, требуя от тебе благости. Согреших, Господи, согреших, и беззакония моя аз вем (возможно, параллель с 50-м псалмом), но прошу, моляся: ослаби ми, Господи, ослаби ми и не погуби мене со беззаконьми моими». И, как следствие глубочайшего смирения и плача, у грешника появляется надежда на милосердие Божие: «На мне явиши всю благость твою, яко недостойна суща, спасеши мя, по мнозей милости твоей, и восхваляю тя выну во днеш живота моего»⁵.

В настоящее время среди библистов не существует единого мнения, является ли молитвой Манассии, о которой сказано во второй книге Паралипоменон (2 Пар. 33:18), именно эта молитва, или она была утрачена, и имеющийся у нас текст иного происхождения. Мы не располагаем толкованиями или комментариями на нее как древних, так и новейших экзегетов. Однако одно то, что ее текст мы имеем уже в «Апостольских постановлениях», свидетельствует о том огромном авторитете, которым пользовался этот текст на протяжении многих столетий, начиная как минимум с VI века⁶. Занял он свое место и в православном богослужении. Молитвословие «Молитва Манассии царя Иудейска» входит в состав великого повечерия наряду с псалмами и возбуждает покаянные чувства христиан в период Великого поста.

Образ покаяния Манассии встречается в классических покаянных богослужебных текстах. В каноне Иисусу Сладчайшему Манассия стоит наряду с блудным сыном, блудницей, мытарем, разбойником и ниневитянами, т.е. традиционными библейскими образами кающихся грешников, принятых Богом. Автор канона просит Господа спасти и уцедрить его, «якоже Манассию»⁷.

Здесь необходимо сказать о том, что библейский текст, строго говоря, не говорит о том, что покаяние Манассии имело достаточную силу, и Бог отвратил свой гнев от Иудейского царства. Напротив, подводя итоги благочестивого царствования Иосии — сына Манассии — повествователь утверждает: «Однако ж Господь не отложил великой ярости гнева Своего, какою воспылал гнев Его на Иуду за все оскорбления, какими прогневал Его Манассия. И сказал Господь: и Иуду отрину от лица Моего, как отринул Я Израиля, и отвергну город сей Иерусалим, который Я избрал, и дом, о котором Я сказал: «будет

⁵ Часослов. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 199–202.

⁶ Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 459–460.

⁷ Канонник. Издательство Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2013. С. 158, 170–171, 188.

имя Мое там»» (4 Цар. 23: 26–27). Можно было бы сказать, что 4 книга Царств вообще ничего не говорит о покаянии Манассии, поэтому для автора этой книги вполне естественно предполагать отрицательное отношение к Манассии и связывать последующие беды Иудейского царства с последствиями его согрешений. Но то же утверждение мы находим и во 2 книге Паралипоменон, уже после повествования о покаянии Манассии и весьма благочестивом правлении его сына (2 Пар. 35:20). Можно утверждать, что именно нечестие Манассии окончательно определило разрушение Иерусалима и вавилонский плен. «Грех Манассии был так велик, утверждает Книга Царств, что сделал неизбежным разрушение Иудеи и Иерусалима, которое произошло через пятьдесят лет после его смерти»⁸.

Однако литургическое предание Церкви все-таки утверждает, что покаяние Манассии было великим делом в очах Божиих. Именно на этой уверенности основана просьба автора канона Иисусу Сладчайшему «спаси, ущедрю, о Иисусе благодетелю, якоже, благоутробне, Манассию». Эта же уверенность еще более ясно выражена в «Последовании о исповедании»: «Манассию в покаянии молитву приемый»⁹. Кающийся, убежденный в том, что Господь принял покаяние много согрешившего Манассии и оставил ему грехи, надеется на то, что Господь примет и его покаяние. Этот пример еще раз напоминает нам о том, что любой библейский текст обретает свой подлинный смысл только в контексте Предания Церкви и сам по себе не является самодостаточным.

В Великом покаянном каноне Манассия ставится в пример благого покаяния после множества грехов: «Манассиева собрала еси согрешения изволением, поставльши яко мерзости страсти, и умноживши, душе, негодование: но того покаяние ревнующи тепле, стяжи умиление»¹⁰. Епископ Виссарион (Нечаев), толкуя Великий канон, говорит, что в этом тропаре канона, Церковь, вспоминая Манассию, призывает к покаянию тех, которые, не являясь непосредственными идолопоклонниками, вместо идолов ставят в своем сердце страсти и в служении им доходят до полного самозабвения, будучи готовы пожертвовать всем, лишь бы удовлетворить свою страсть. Таким людям, чтобы избежать гнева Божия, нужно подражать покаянию Манассии — приносить Богу покаянные молитвы и деятельно стараться об уврачевании ран, нанесенных себе удалением от Бога, а также заботиться о спасении тех, кого своим примером небогоугодной жизни они удалили от Бога, подобно как Манассия был причиной отпадения от Бога народа Израильского¹¹.

Итак, величайшее нечестие, идолопоклонство, жестокое гонение на служителей и почитателей Истинного Бога были изглажены в очах Божиих покаянием царя, хотя оно и произошло в конце его жизни. Вывод о покаянии Манассии можно сделать словами святителя Иоанна Златоуста: «Манассия, который всех превзошел безумием и жестокостью, ниспроверг законное богослужение,

⁸ Новый Библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 1. Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова: Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2000. 646 с, ил. (Энцикл. Христианства). С. 558.

⁹ Требник. СПб., 1995. С. 40.

¹⁰ Триодь Постная. М.: «Правило веры», 2003. С. 617.

¹¹ Виссарион (Нечаев), еп. Уроки покаяния в Великом каноне святого Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. М.: «Отчий дом», 2008. С. 242–246.

затворил храм, способствовал процветанию заблуждения и был нечестивее всех предшественников, после последующего раскаяния был причислен к друзьям Божиим»¹². На нем в полной мере исполнилось слово Господне, возведенное через пророка: «Беззаконник, если обратится от всех грехов своих, какие делал, и будет соблюдать все уставы Мои и поступать законно и праведно, жив будет, не умрет. Все преступления его, какие делал он, не припомнятся ему: в правде своей, которую будет делать, он жив будет!» (Иез. 18:21, 22).

Своим покаянием царь Манасия учит нас с усердием подвизаться в своем исправлении, стремиться к примирению с Богом и никогда не отчаиваться в Его человеколюбии, какими бы греховными пятнами и язвами мы себя не покрыли. Поэтому Церковь каждый раз предлагает приступающему к таинству Покаяния вспомнить о Манассии, много согрешившем, но помилованном Богом за искреннее раскаяние. Отцы Церкви согласны во мнении, что его покаяние было вполне удовлетворяет критериям новозаветного покаяния и может использоваться в качестве примера.

В православном богослужении покаяние Манассии ставится в образец для христиан, а на протяжении Великого поста покаянная молитва этого царя читается каждый день за великим повечерием.

«В наше время <...> боговдохновенных наставников нет у нас! целомудрие, простота, евангельская любовь удалились с лица земли. <...> Довольно, предовольно, если сподобимся принести Богу единое, существенно нужное для спасения нашего делание — покаяние»¹³.

Источники и литература

5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Изд. 4-е. – М.: Издательство Московской патриархии Русской православной Церкви, 2013. – 1376 с.

6. *Игнатий (Брянчанинов), святитель*. Собрание сочинений. Т. 1. – М.: «Благовест», 2001. – 672 с.

7. Канонник. Издательство Свято-Успенской Почаевской Лавры, 2013. – 536 с.

8. Третье издание. – СПб., 1995. – 629 с.

9. Триодь Постная. М.: Издательство «Правило веры», 2003. – 1110 с.

10. Часослов. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 352 с.

1. Литература:

11. Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под редакцией Джона Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной / Пер. с англ., греч., лат. и сир. – Тверь: Герменевтика, 2011. – 512 с.

12. *Виссарион (Нечаев), еп.* Уроки покаяния в Великом каноне святого Андрея Критского, заимствованные из библейских сказаний. – М.: «Отчий дом», 2008. – 478 с.

13. Новый библейский комментарий: В 3 ч. Ч. 2. Ветхий Завет. Псалтирь – Книга Пророка Малахии: Пер. с англ. / Гл. ред. Р. З. Ороховатская. – СПб.: Мирт, 2000. – 571 с. – (Энцикл. Христианства).

14. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. – 476 с.

¹² *Иоанн Златоуст, свт.* Указ. соч. С. 336.

¹³ *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Указ. соч. С. 306–307.

Ю. А. Кондратьев

СМЫСЛ ВЫРАЖЕНИЯ «ΤΑΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥΚΟΣΜΟΥ» В ПОСЛАНИИ К ГАЛАТАМ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

В начале четвертой главы послания к Галатам содержатся слова: «Так и мы, доколе были в детстве, были порабощены вещественным началам мира» (4:3). Очевидно, что в данном стихе апостол Павел под «мы» понимает иудеев, к которым относился и сам, пока был в «детстве», пока нуждался в законе-детоводителе. Здесь следует полностью согласиться с предположением А. П. Лопухина о том, что апостол Павел, «хочет, очевидно, сказать, что Моисеев закон привязывает религию или, по крайней мере, все ее проявления в жизни к материи и материальным вещам, из которых состоит мир.»¹

О том же говорит и Ефрем Сирий: «пока мир был дитятею под нетвердым порядком закона, то как бы началам мира мы были порабощены.»²

Святитель Феофан Затворник так поясняет этот стих: иудеи, которых Бог избрал изначально, были неспособны «принять Господа», они нуждались в законе, который бы регулировал их поведение, поэтому «были как рабы, находились в состоянии несвободном, отсюда были связаны: не коснися, не вкуси, не осяжи. Тяжелая рука водила нас, на нас лежали нелегкие узы.» Все правила закона в те времена выполнялись «вещественно», т. е. через «обрезание, жертвы, омовения, благоухания, масти, новомесячия, субботы и прочее.» Все поступки были определены, нарушителям грозила кара. В этом и заключалось порабощение законом.³

Именно эти «дела» должны были оправдать иудеев перед лицом Господа, именно против такого оправдания законом, через такие дела выступал апостол Павел.

Но при этом, говорит Феофан Затворник, выполнение закона было и полезным: это было «первоначальное обучение», «порабощение, которое воспитывало и обучало». Святитель сравнивает это обучение с обучением детей грамоте, и оно должно было закончиться, когда «должно кончиться, когда пришел Учитель настоящей премудрости»⁴.

Святитель Иоанн Златоуст видит в в соблюдении закона не только подчинение материальному, но и подчинение времени (стих 4:10), указывает, что «стихии мира» — это субботы и новомесячья, в соответствии с которыми проходит жизнь иудеев. Те, кто будет по наущению иудействующих соблюдать

Кондратьев Юрий Алексеевич — Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ Александр Павлович Лопухин Толковая Библия Толкование на Послание Святого Апостола Павла к Галатам гл.4

² Ефрем (Сирий), преп. Творения. Святого Ефрема Сирина. Ч. 7: [Толкования на послания ап. Павла]. — Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1913. — С. 115.

³ Святитель Феофан Затворник Послание святого апостола Павла к Галатам, истолкованное святителем Феофаном / Азбука веры. Православная библиотека — [электронный источник] — режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-poslanie-k-galatam/4 — Ч. 4

⁴ Святитель Феофан Затворник Послание святого апостола Павла к Галатам, истолкованное святителем Феофаном / Азбука веры. Православная библиотека — [электронный источник] — режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-poslanie-k-galatam/4 — Ч. 4

эти, указанные временем события, возвращается во младенчество, становится из господина рабом этого времени. Ведь теперь, Господь послал Сына своего, потому что «пришла полнота времени».⁵

Иоанн Златоуст связывает «полноту времени» с тем, что до её наступления, иудеи должны были за временем следить, ему подчиняться. Теперь они свободны от времени.

Тут собрано все благовестие послания: «но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего [Единородного], Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (4:4–5).

Феофан Затворник указывает на «полноту времени», как на время окончания владычества закона.⁶

Иудейские тексты часто возвещают о наступлении назначенного времени истории как признании совершенной мудрости и направляющем историю могуществе Господа. Иногда комментаторы сравнивали «полноту времени» с эпохой способствования зрелой культуры античности распространению христианства. Другие же думали, что культура эллинизма иногда препятствовала раннему христианству. И апостол Павел сравнивает такое исполнение со становлением ребенка взрослым в 13 – 14 лет. «Подчинился закону» у него значит, что Иисус был вынужден блюсти закон Моисея.⁷

Усыновление в законе у греков связывалось с получением наследства. Это, вероятно, относилось в древности на Ближнем Востоке и к бездетным людям (ср. Быт. 15:2). Общий образ Ветхого Завета у апостола Павла разъясняет это положение. Бог усыновил Израиль (см. напр. Исх. 4:22). Ветхий Завет часто называет землю дарованным Господом наследством Израиля.

Латинское право требовало удостоверить усыновление свидетелями.⁸ У апостола Павла (4:6) это делает Святой Дух. Такое свидетельство естественно для иудаизма, где считалось, что Дух вдохновлял пророков. Дух же у апостола вдохновляет верующих, напоминая их призвание как сынов Господа. Апостол Павел применяет здесь арамейское авва («папа», отец в домашней обстановке⁹), в иудаизме использовавшееся для прямого обращения к Богу как особую близость (ср. Мк. 14:36; Рим. 8:15).¹⁰

По апостолу Павлу, с пришествием Христа как Мессии исполнились все обетования Господа и верующие могут получить обещанное в них (4:1–7): поскольку пришло надлежащее время (4:4), «ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (4:7).

⁵ Святитель Иоанн Златоуст Толкование на послание к Галатам / Азбука веры. Православная библиотека / – [электронный источник] – режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_66/#0_3 – 4:1

⁶ Святитель Феофан Затворник Послание святого апостола Павла к Галатам, истолкованное святителем Феофаном / Азбука веры. Православная библиотека – [электронный источник] – режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-na-poslanie-k-galatom/4 – Ч. 4

⁷ Библейский культурно-исторический комментарий. – Ч. 2: Новый Завет. – СПб., 2005. – С. 453.

⁸ Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в Послании святого апостола Павла к галатам. – М., 2005. – С. 143 – 145.

⁹ Помервиль П. А. Послания к галатам и к римлянам... – Брюссель, 1986. – С. 150.

¹⁰ Библейский культурно-исторический комментарий. – Ч. 2: Новый Завет. – СПб., 2005. – С. 453.

Следующие стихи (4:8–11) задают контекст и показывают плоды благовестия: благодаря проповеди апостола Павла галаты «получили познание от Бога» (4:9). Поэтому апостол называет обращенных им галатов язычниками («не зная Бога, вы служили богам, которые в существе не боги», 4:8), поработанными вещественными началами мира (4:9).¹¹

Д. Бундрик утверждает, что под *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* имеются в виду элементарные религиозные представления галатов до принятия христианства¹². Следовательно, под «вещественными началами мира» можно понимать обрядовые предписания Моисеева Закона (ср. Гал. 4:9)¹³, а также языческое прошлое галатов (ср. Гал. 4:8)¹⁴. Таким образом, этот стих может быть обращен как к христианам из иудеев, так и к христианам из язычников. Блаж. Иероним Стридонский отмечает, что помимо обрядового иудаизма и язычества, под «стихиями мира» некоторые понимают ангелов, которые господствуют над небом и землей, а также сами небо и землю¹⁵. Блаж. Феофилакт Болгарский считает, что под стихиями мира следует понимать «новомесячья и субботы», так как они зависят от «течения луны и солнца»¹⁶.

Античные философы часто оценивали мысль и действие нравственно, в соотношении их с природой. Апостол Павел и иудео-христианские писатели считали поклонение сотворенному предмету и существу как Творцу отрицанием творческой силы Господа. Следуя идеям древнегреческого философа Евгемера, иные мыслители отличали очевидных из природы реальных божеств (солнце, луна, планеты и звезды) и изобретенных людьми прочих божеств.

«Вещественные начала» знаний или «принципы», к которым галаты возвращаются, у апостола Павла, видимо, «духи» природы, которым галаты, будучи язычниками, поклонялись как лжебогам (4:8). Самыми сильными они считали духов астрала (4:3), связанных с особыми днями и ритуалами сезонов (4:10).¹⁷

Смущенные этими «немогущими» и «бедными» началами иудейских проповедников, галаты соблюдали иудейский ритуальный календарь, его «дни, месяцы, времена и годы» (4:10).¹⁸ Апостол Павел приравнивает это к возврату

¹¹ Лозе Э. Павел: Биография. – М., 2010. – С. 98.

¹² Bundrick D. R. *Ta stoicheia tou kosmou* (Gal 4:3) // *Journal of the Evangelical Theological Society* 34.3. Sept. 1991. P. 364.

¹³ См. Розанов Н. Изъяснение послания к Галатам. // Чтение в обществе любителей духовного просвещения. М., 1886. Май. С. 69; См. также: Кухарчук А., прот. Учение об оправдании верою в послании апостола Павла к Галатам. Ялта, 1965. С. 86.

¹⁴ Black W. A. *Weakness language in Galatians* // *Grace Theological Journal* 4.1. Spring 1983. P. 18–19.

¹⁵ Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв. Новый Завет. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2005. – С. 62 – 63.

¹⁶ Феофилакт, архиеп. Болгарский. Толкования на Новый Завет блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. Толкование на послания св. ап. Павла. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1911. – С. 612.

¹⁷ Библиейский культурно-исторический комментарий. – Ч. 2: Новый Завет. – СПб., 2005. – С. 453 – 454.

¹⁸ Джуитт Р. Введение в послания Павла // *Современные исследования Библии*. – Екатеринбург, 1998. – С. 202; Лозе Э. Павел: Биография. – М., 2010. – С. 204.

к язычеству («не напрасно ли я трудился у вас» 4:11), власти духов неба (4:3,9), используя риторический прием преувеличения, Иудаизм принципиально отличается от язычества, однако, иудаизм для уверовавших иудеев и язычество для галатов — одинаковый шаг назад. Галаты же сделали этот шаг назад к чужому прошлому, что дало апостолу Павлу повод для сравнения.

Так апостол уточняет предшествующий в его послании упрек галатам (1:6–9) в измене истинному благовестию ради неподлинного учения. Бог послал Сына, чтобы избавить свой народ от лжебогов и «вещественных начал мира» (4:3,8–9), как было указано в пророчествах Священного Писания. Пред таким Богом, явившимся в Сыне и Духе (4:1–7), все начала и власти мира превращаются в прах (4:8–11).¹⁹

Апостол Павел говорит, что «Бог послал Сына Своего (Единородного)», «когда пришла полнота времени» (4:4). Эта строфа из Послания к Галатам перекликается с Евангелием от Марка: «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15).

Закончилось время, отведенное Богом для выполнения Завета. Завет завершен, время исполнилось, наполнилось делами человеческими, праведными и неправедными. И человечество предчувствовало это завершение, причем — не только народ Израиля. Закончился круг времени (*venit iam carminis aetas*) — пишет Вергилий в IV Эклоге Буколик — и предсказывает возвращение Девы (*iam redit et Virgo*).

Смысл фраз, написанных евангелистом Марком и апостолом Павлом, очевидно, одинаков. Оба они говорят о завершении времени Завета и о наступлении нового времени, которое будет наполнено новой жизнью.

По истолкованию Мария Викторина, «Как есть полнота вещей, так есть и полнота времен. Ибо у каждой вещи есть своя полнота, всего исполненная, и полное и обильное совершенство. Полнота вещей — Христос, полнота времен — исполнение освобождения. Но как Христос, поскольку Он — полнота всеобщая и совершенная, собирает [Свой] члены, которые разрознены, и — создается полнота, подобным же образом создается и полнота времен: когда все дозрели до веры, а грехи достигли вершины, так что во всех вещах неизбежно стали изыскивать лекарство от смерти. Тогда и явился Христос — из совершенной полноты времен»²⁰.

Очевидно, что «полнота времени» наступает в кульминационный момент Божественного замысла — к нему шла история развития человечества и в нем она преломилась. Далее наступила новая эпоха, когда люди имели возможность узнать истину Евангелия, покаяться и начать жизнь с чистого листа.

Сшествие с небес Сына Божия — величайший божественный дар всему человечеству. Христос принял всю переполненную грехами за все времена чашу и искупил их своими страданиями.

¹⁹ См. подробнее: Райт Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел... — М., 2010.

²⁰ Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII вв. Новый Завет. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. — Тверь: Герменевтика, 2005. — С. 64–65.

Теперь же уверовавшие во Христа оказываются в новом времени, в котором нет рабства Закона. Их бремя иное: «возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Матф. 11:29–30).

И апостол Павел призывает галатов взять на себя именно это «иго».

Из сказанного очевидно, что Послание к Галатам — образец нового мышления, в котором используются новые аргументы, основанные на близости к Богу через его Сына, на осознании освобождения от бремени Ветхого Завета.

А. В. Малышев

ГЕФСИМАНСКОЕ МОЛЕНИЕ ХРИСТА В ТОЛКОВАНИЯХ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И СВТ. ИННОКЕНТИЯ ХЕРСОНСКОГО

Преподобный Максим Исповедник является богословом, который своим учением о Христе внес огромный вклад в традицию православной Христологии, до настоящего времени активно осмысляющийся теологами и философами многих стран. Учение другого выдающегося богослова – святителя Иннокентия Херсонского – незаслуженно прошло мимо внимания исследователей к содержащейся в нем Христологической проблематике. Сравнительный анализ учения о Христе преподобного Максима Исповедника и святителя Иннокентия Херсонского на примере их толкования Гефсиманского моления Спасителя способен прояснить некоторые аспекты Христологии последнего.

Прежде чем перейти к непосредственному изложению толкования Гефсиманского моления преподобным Максимом, стоит обратиться к богословскому контексту его эпохи, который определяется решительной оппозицией Исповедника государственно навязываемой ереси. Преподобный Максим Исповедник, как известно, в своей Христологической концепции в целом и в толковании Гефсиманского моления в частности, выступает продолжателем древней традиции святых отцов и православного богословия. В церковной среде существует популярная точка зрения, что преподобный для доказательства православного учения о двух волях Господа Иисуса Христа в полемике с еретиками-монофелитами использовал в качестве аргумента евангельское описание Гефсиманской молитвы Спасителя. Такая позиция основана на невнимательном знакомстве с Христологией преподобного Максима и с тем сложнейшим богословским дискурсом, в котором она формировалась. Строго говоря, толкование Гефсиманского моления с целью подтверждения определенного догматического положения вначале было предпринято именно противниками преподобного Максима. Суть монофелитской ереси, как известно, сводится к отрицанию наличия во Христе отдельной человеческой воли, наравне с Божественной, и утверждением воли одной, относящейся к Ипостаси Христа. Не вдаваясь в философские и политические корни подобной установки, заметим лишь то, что, согласно монофелитской логике, если мы говорим об особой человеческой воле Христа, мы признаем Его человеческую ипостась, то есть впадаем в несторианство. Если во Христе существуют две воли – божественная и человеческая – то они обязательно вступят в конфликт между собой, по крайней мере, возникает опасность противоречия, что является неподобающим для Спасителя. В послании ересиарха Сергия к папе Гонорию – центральном историческом памятнике, позволяющем реконструировать идеологию моноэнергизма и монофелитства, – мы видим,

Артем Владиславович Малышев – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура

что, по мнению противников Максима Исповедника, «выражение «одно действие», хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств, соединенных во Христе Боге нашем неслитно и ипостасно, чегоотнюдь нет и да не будет, равно как соблазняет многих и выражение «два действия», как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных тайноводителей Церкви, следовать которому притом же значило бы предпочитать две противоположные одна другой воли, например, волю Бога-Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и волю Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух желающих противоположного друг другу, что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли».¹ Уже в этом отрывке, в словах «волю Бога-Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и волю Его человечества, противящуюся Его воле», мы видим явный намек на Гефсиманское моление Спасителя. В дальнейшем, для подтверждения своей правоты, монофелиты также обращались, при этом не всегда явным образом, к Гефсиманскому молению, чтобы подтвердить отсутствие во Христе человеческой воли. Действительно, слова Христа «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф 26:39) при прямом прочтении выражают некое противление, что понимали монофелиты и утверждали, что эти слова Христа нельзя понимать буквально, как свидетельствующие о желании Христа по человечеству, но нужно толковать, как произнесённые от нашего лица, то есть по относительному усвоению Христом нашего противления.² Таким образом, человеческой воли во Христе не было, так как мы не признаём в Нем человеческого лица, а слова Спасителя в Гефсимании лишь это подтверждают, так как указывают на противящееся греховное состояние человека, которого мы не разумеем и не можем разуметь во Христе.³

Таким образом, преподобному Максиму предстояло разрешить действительно сложную проблему. Он должен был доказать истинность человеческой природной воли Христа, при том, что потенциально возможный аргумент, Его Гефсиманское моление, уже был взят на вооружение противниками. Ситуация

¹ Письмо Сергия, архиепископа Константинопольского, к Гонорию папе Римскому // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 149. Таким образом, патриарх Сергий отождествлял понятие «воля» с волей гномической или ипостасной. При этом, он принципиально не признавал существования непротивящейся воли или воли естественной, которую проповедовал преподобный Максим.

² О логике относительного усвоения также будет говориться в дальнейшем, в связи с учением прп. Максима.

³ Кратко, аргумент монофелитов таков: если мы учим о том, что греховное противление Христа в Гефсимании нужно понимать как относительно усвоенное, то также, как относительно усвоенное, нужно понимать и Его человеческую волю. Главнейший апологет монофелитству диакон Феодор, ясно говорит об этом в своей первой апории: «они говорят о неведении по усвоению, равно как и об оставлении и непокорности, то пусть они по тому же тропосу говорят и о воле». (*Максим Исповедник, прп.* Opusc 19. Первая апория диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа константинопольского Павла // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 432).

усложнилась еще тем, что он сам, как и монофелиты, придерживался традиции толкования Гефсиманского моления от относительного усвоения Христом греховного противления.⁴ Одновременно для него принципиально важно было подчеркнуть в Гефсиманской молитве Господа Иисуса Христа полноту и истинность Его человеческой природы, которая обладала естественной, непротивящейся Божеству волей, усвоенной не относительно, а сущностно. В связи с этим, исходя из условий полемического дискурса, он «синтезирует» в своем учении два подхода к толкованию Гефсиманского моления, которые присутствовали в предшествующей ему святоотеческой традиции: молитва Господня о пронесении Чаши как доказательство истинности Его человечества, наделённого природной непротивящейся волей и учение об относительном усвоении Христом нашей непокорности, выражающейся в акте гномического произвола, которого сущностно в Господе не было.

Вначале обратимся к его первому подходу. В некоторых богословско-полемических сочинениях (далее TP) он подчеркивает, что Спаситель в естественном уклонении от страданий переживает домостроительное «сжатие» (συστολή) перед угрозой смерти, которое подтверждает нам полноту Его человеческой природы, наделённого волей и является следствием восприятия Господом нетленных (непредосудительных) страстей. Далее, после уклонения, Христос являет истинное схождение с Волей Отчей, что является свидетельством обновленного (обоженного) тропоса существования Его человеческой природной Воли. Иеромонах (ныне игумен) Дионисий (Шлёнов) говорит, что «термин «теснота»/«сжатие, стесненность» постоянно употребляемый прп. Максимом при описании Гефсиманского моления, передает состояние предчувствия грядущей смерти, но при этом не несет в себе никакой отрицательной окраски».⁵ В шестом богословско-полемическом сочинении «О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!»» преподобный Максим, сказав вначале, что первая часть Гефсиманской молитвы Христа выражает сжатие, обращает особое внимание на вторую часть просьбы Христа и предлагает следующий аргумент: «Если же слова «но не как Я хочу, но воля Твоя да будет» ты понимаешь как сказанные человеком «не подобным нам», а таким, какого разумеем мы в Спасителе», то ты исповедуешь полное схождение Его человеческой воли с волей Божественно и Отческой и исповедуешь, что у двойного по природе [Христа] две воли и энергии, сущие по природе, и что ни в том ни в другом отношении у Него нет никакого противоборства, но вместе с тем есть природное различие во всех [вещах], из каковых, в каковых и каковыми Он был по природе.»⁶

⁴ Такой подход к толкованию Гефсиманского Подвига Спасителя можно видеть в работах авторитетнейших древних отцов Церкви, таких как Афанасий Великий, Василий Великий, Иларий Пиктавийский и др. Неудивительно, почему в связи с этим монофелиты могли говорить о себе, как продолжателях святоотеческой традиции.

⁵ Дионисий (Шленов), игум. Гефсиманское моление в свете Христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 350.

⁶ Максим Исповедник, прп. Opusc 6. О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!» // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica).

То есть, для доказательства наличия во Христе природной человеческой воли, Исповедник обращается здесь именно ко второй части Гефсиманской молитвы, а не к словам Христа, свидетельствующим о противлении. В то же время, в сочинении «Его же. Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину» (ТР 7) мы видим, что и в первой части Гефсиманской молитвы Христа преподобный усматривал указание на действие человеческой воли Христа: «дабы показать немощ Своей плоти, а также то, что видящим [Его] Он представлялся плотью не как ложное видение, обманывающее чувства, но и поистине был человек – об этом и свидетельствует природная воля, которой обусловлено [проявленное] по домостроительству уклонение».⁷

Таким образом, по учению преподобного Максима, в Гефсимании домостроительно проявляется ветхийтропос существования природной воли человечества Христа. Это проявление выражается в сжати, борьбе со страхом смерти или домостроительном уклонении. Однако, по мнению Исповедника, нельзя такое проявление человеческой воли Спасителя понимать как противоречие воле Божией, свидетельствующее об особом человеческом лице Христа. На этом при объяснении концепции преподобного можно было бы и остановиться. Однако еще остается открытым глубинный вопрос о том, *каким образом* происходило претерпевание Христом сжати или уклонения, *что произошло* в таинственном внутреннем взаимоотношении природ Христа, что позволило проявиться ветхомутропусу существования Его человечества?

Однозначно на этот вопрос ответить не получится, так как сам преподобный открыто его в своих сочинениях не поднимает. Однако, согласно гипотезе ведущего отечественного патролога Г. И. Беневича, можно допустить, что для прп. Максима вольное проявление ветхого тропоса существования человеческой природы Христа, явилось следствием временного промыслительного лишения Его человечества действия Божественной Энергии.⁸ Подразумевая такую догматическую установку, Максим Исповедник опирался на толкование святителя Иоанна Златоуста, точнее на его седьмое слово против Аномеев, произнесённое после 397 года, в бытность его столичным епископом.⁹ Цитату из этой глубокой догматической проповеди преподобный Максим дважды приводит в качестве аргумента, в ТР 15 и ТР 24, причем в первой работе он явно указывает на гомилию святителя, а во втором органично встраивает цитату из Златоуста в своё

⁷ Максим Исповедник, прп. Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 345.

⁸ Г. И. Беневич пишет об этом, например, так: «в Гефсимании во время моления о Чаше, как его понимает Златоуст и, вероятно, вслед за ним прп. Максим, имело место временное «лишение» человеческой плоти действия Божественной энергии, которое сменилось «покрытием» ею плоти. Именно в первом состоянии Христос по человеческой плоти испытал вольное «сжатие» перед угрозой смерти». (Беневич Г. И. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 107).

⁹ См. Михайлов П. Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров // Альфа и Омега, № 2 (48). М. 2007. С. 59–67.

рассуждение, не упоминая автора. Толкование Златоуста следующее¹⁰: «когда Он говорит: «Отче Мой! если возможно да минует меня Чаша сия» и «впрочем не как Я хочу, но как Ты», то выражает этим не что иное, как то, что Он поистине был облечен плотью, которая боится смерти, потому, что ей свойственно бояться смерти, уклоняться от неё и предаваться скорби. Он иногда оставляет Свою плоть лишенной Своей [Божественной] энергии, чтобы, показав её немощь, внушить уверенность в её [человеческой] природе, а иногда прикрывает её, чтобы ты знал, что Он был не простой человек. Это могли бы подумать тогда, если бы Он постоянно показывал действия человеческие; равно как, если бы Он постоянно совершал свойственной Божеству, не поверили бы учению о домостроительстве».¹¹

Далее обратимся ко второму экзегетическому подходу преподобного Максима. При толковании Гефсиманского моления преподобный также следует традиции объяснения трудных мест Писания от «относительного усвоения». Как уже говорилось, эта древняя традиция активно использовалась монофелитами, которые ею и ограничивали своё толкование Гефсиманского моления. В связи с этим, мы не найдем у преподобного однозначных примеров толкования Гефсиманского моления, в которых бы он учил об «относительном усвоении».¹²

¹⁰ При этом, начинается приводимая Исповедником цитата святителя ни менее сильным рассуждением о Гефсиманской молитве Спасителя: «Эти слова выражают не только то, что Он предается скорби, но и две воли, противоположные между собой, одну Сыновнюю, а другую Отчую; ибо сказать: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Матф. 26:39), значит выразить именно это. А этого и еретики никогда не допускали; но в то время, как мы всегда утверждали, что «Я и Отец – одно» (Иоан. 10:30), [сказано] о силе, они говорят, что это сказано о воле, утверждая, что у Отца и Сына одно желание, то как же Он говорит здесь: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты»? Итак, если эти [слова] относились бы к Его Божеству, то было бы некоторое противоречие и много несообразного произошло бы отсюда; а если они относятся к плоти, то сказаны основательно и безукоризненно. Нежелание смерти со стороны плоти не служит к ее осуждению, ибо это присуще [её] по природе; ведь Христос явил в себе вполне все свойственное человеческому естеству, кроме греха, так чтобы заградить уста еретиков». (*Максим Исповедник, прп.* Догматический и духовный томос // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 398).

¹¹ Там же. С. 398. Стоит отметить, что в дореволюционном русском переводе творений святителя Иоанна есть небольшое разночтение с вышеприведённым текстом: «Он иногда оставлял Свою плоть одинокой без собственного (Божеского) содействия, чтобы, показав ее немощь, внушить уверенность в ее (человеческой) природе, а иногда прикрывал ее, чтобы ты знал, что Он был не простой человек». (*Иоанн Златоуст, свт.* Слово седьмое против Аномеев // Творение святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб, 1898. Т. 1, ч. 2. С. 567). Греческий текст этого отрывка в издании Sources Chrétiennes следующий «Νὺν μὲν οὐνερ ἡμῖν αὐτὴν ἀφήσι, καὶ γυμνὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας, ἵνα αὐτῆς δεῖξασθῆναι ἀσθένειαν, λιστώσῃται αὐτῆς καὶ τὴν φύσιν· νῦν δὲ αὐτὴν ἀλοκρύπτει, ἵνα μάθῃς ὅτι οὐ φίλος ἄνθρωπος ἦν». (*Jean Chrysostome Sur l'égalité du Père et du Fils. Homélie VII // Sources Chrétiennes № 396. Paris, 1994. P. 156*). Существенным также является тот факт, что одно из разночтений приводимых в этом издании допускает вместо слова «ἐνεργείας» слово «δυνάμειος». Тогда мы бы читали, «Он оставляет Свою плоть лишенной Собственных сил». Логично предположить, что имеется в виду временная оставленность Христа Божественной силой.

¹² В связи с этим, отец Дионисий Шлёнов резонно говорит, что «толкование о претъобразении нашего уничиженного состояния он никогда явно не упоминает в связи с Гефсиманским молением». (*Дионисий (Шленов), игум.* Гефсиманское моление в свете Христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М.,

Однако, то, что такой подход также Им подразумевался, явствует из многих мест всего богословско-полюемических сочинений и более ранних работ. При таком подходе, Христос в Своей молитве к Богу Отцу является прообразующим наше непокорное греховное состояние или «запечатляет в Себе присущее нам»¹³, что позволяет говорить, что он не сущностно, а относительно усваивает Себе предосудительные страсти. Христос обращается к Отцу от нашего лица, сострада падшему человечеству как Глава Тела Церкви. Христос в Своей молитве *изображает* противящегося и подчиняющегося Богу человека, которым Он естественно не был. В ТР 20 Исповедник говорит о греховных страстях, что «Ведь если качества эти выглядят не естественно, но противно природе и разуму, даже в нас, то как можно хотя бы даже посредством мысли, или, лучше скажу, домысла, их привязать к нему? Разве что усвоением, через сочувствие, «как ко главе всего тела»; так же, как к врачу — страдания и страсти больного, пока не освободит нас от них вочеловечившийся ради нас Бог — не иначе, как совершенно за нас расходуя и из нас изгоняя силою соответствующего Ему обладания телом».¹⁴ В другом сочинении, ТР 1, объясняя учение святых отцов, говоривших о преднамеренном выборе Христа (не будучи чем-то явно греховным, он является атрибутом лица, что не позволяет прилагать его к человечеству Спасителя), Исповедник говорит, что они имели в виду «*наш собственный* (курсив мой — А.М.) преднамеренный выбор, присущий воплощенному Богу по усвоению».¹⁵ Таким образом, по учению преподобного, Спаситель *сущностно* усвоил такую же, как у всех людей природную волю, которую и проявляет в Гефсимании во свидетельство нам. При этом, Он также *относительно* усвоил нашу же греховную или гномическую волю (по-другому, предосудительные страсти), что также усматривается в Его молитвенном противлении воле Божией.

Однако можно задаться вопросом, зачем преподобному Максиму нужно было говорить об относительном восприятии Господом предосудительных страстей? Тем более, что такого подхода как раз придерживались его противники, отвергающие человеческую природную волю Христа. Толкование Максимом Исповедником Гефсиманского моления Христа несет в себе также учительный аспект. Молитва Господа предстаёт пред нами как образец отречения собственных желаний и следования воли Божией, простирающееся до принятия смерти.

2004. С. 349–350). Однако, не стоит из этого делать вывод, что Исповедник вообще не использует такое толкование в своих сочинениях. Обратное чему доказывает Г.И. Беневиц: см. *Беневиц Г.И.* Богословско-полюемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // прп. Максим Исповедник. Богословско-полюемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 107–114.

¹³ *Максим Исповедник, прп.* Догматический томос, отправленный на Кипр диакону Марину // прп. Максим Исповедник. Богословско-полюемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 347.

¹⁴ *Максим Исповедник, прп.* Догматический томос к пресвитеру Марину // прп. Максим Исповедник. Богословско-полюемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 446.

¹⁵ *Максим Исповедник, прп.* Марину, преподобнейшему пресвитеру // прп. Максим Исповедник. Богословско-полюемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 313.

Святитель Иннокентий Херсонский, по его словам, в своем толковании Гефсиманского моления Спасителя также следует традиции святоотеческой письменности. При этом внешний исторический контекст, в котором богословствовал святитель, существенно отличается от эпохи преподобного Максима. Его учение о Гефсиманском Подвиге Спасителя содержится в работе «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа», первый вариант которой был напечатан в конце двадцатых годов XIX века в журнале «Христианское Чтение», также отдельные мысли можно найти и в его академических лекциях. Не будем подробно излагать его толкование, с которым каждый может легко ознакомиться, обратим внимание лишь на существенный черты подхода святителя.¹⁶

Подход святителя Иннокентия определяется скорее акцентом на нравственно-психологическом и мотивационном аспекте Гефсиманского Подвига Спасителя: молящийся Христос представляется как Идеал искушаемого человечества, воодушевляющий Своих последователей к мужественному и добровольному перенесению всех скорбей, особенно страха смерти. Святитель Иннокентий ясно представлял положения православной Христологии, что не помешало ему пойти дальше горизонта мысли преподобного, принципиально не вырываясь за границы церковного учения. По учению святителя, Христос во время Гефсиманской молитвы разоблачается Своей Божественной Природы и молится Отцу от лица Своего человечества, которое также из естественного состояния низводится в состояние крайнего искушения.¹⁷ Предмет Его борьбы состоит в искусительной мысли о пронесении или умалении Чаши страданий, исходя из всемогущества Божия. Христу представляется возможность достичь самостоятельного признания необходимости страданий и смерти и, в связи с этим, свободного единения с Божественной волей, что и случается после обнаружения в Нем всей немощи естества человеческого. Суть его толкования сводится к следующему: «Недоступный нечистым взорам человеческим, Сын Человеческий как бы разоблачится здесь совершенно от всех сверхъестественных сил, останется с одной волей человеческой и, вооруженный одной молитвой и преданностью в волю Отца, изыдет, как второй Адам, на борьбу с тягчайшим искушением».¹⁸ При этом для святителя важно не то, победит ли Христос искушение или нет. Для него важно обратить внимание на сами страдания Господа, на то, что «в Нем обнаружилась немощь естества человеческого настолько, насколько могла обнаружиться без потери нравственной чистоты и достоинства».¹⁹

Нравственный аспект толкования святителя Иннокентия виден налицо, однако возникает вопрос, *зачем* нужно было вдаваться в область догматического

¹⁶ С подробным разбором учения святителя Иннокентия можно ознакомиться в первой части моего доклада «Учение святителя Иннокентия Херсонского о Гефсиманском молении Спасителя в контексте святоотеческой традиции». См.: <http://pstgu.ru/download/1446205364.malyshhev.pdf>

¹⁷ При этом, трудно предположить, что святитель имел в виду относительное усвоение Христом нашей непокорности.

¹⁸ Святитель Иннокентий: собрание сочинений в 6-ти томах // Единец. 2006. Единецко-Бричанская епархия. С. 166

¹⁹ Там же. С. 168

богословия? Святитель прямо говорит о «сокрытии Божества от человечества, в предоставлении последнему действовать одними своими силами». Недвусмысленный ответ на этот вопрос дает сам святитель Иннокентий: «если бы мы не зрели нашего Спасителя в саду Гефсиманском, то могли бы подумать, что страдания для Него не стоили ничего или весьма мало; что Божество, с Ним соединенное, делало Его бесстрастным. Тогда все советы к подражанию Ему, по необходимости, лишились бы той силы, какую они имеют ныне: пример бесстрастного был бы превыше нас — страстных».²⁰

Таким образом, догмат о всецелом обоении человеческой природы Христа, делающей её действительно бесстрастной и уничтожающей в Нем любую потенциальную гномическую греховность — очевидно именно это имел в виду святитель — является лишним для него, умаляющим мотивационный аспект Христорологии.²¹

Поэтому он и «освобождает» Христа для нас от Божественных сил, представляя Его Человеком, уже ни в чем не отличающимся от потомков ветхого Адама. В этом, как кажется, заключается точка расхождения толкования святителя Иннокентия с толкованиями предшествующих ему святых отцов, для которых, наверное, именно догматические установки давали нравственные прерогативы.

Однако, так ли сильно догматическое расхождение учения святителя с традицией святоотеческой письменности? Ведь он в самом начале своего толкования говорит, что «не нужно обращаться ни к каким произвольным догматическим предположениям; надо только войти в самый характер лица и служения Богочеловека». Разбирая толкования преподобного Максима, мы видели, что он также основывал своё учение на достроительном попусчении лишения Христа Божественных Энергий или сил. Стоит признать, что, даже при внешнем несходстве, учение святителя Иннокентия и преподобного Максима имеет общее основание. При этом, возможно, сам преподобный Максим не предполагал развертывания такой нравственно-психологически заостренной Христорологии, которую мы наблюдаем у святителя Иннокентия, держащегося других целей, чем преподобный Максим. Таким образом, сопоставление взглядов прп. Максима и свт. Иннокентия показывает, что при внешнем несходстве, обусловленном разностью целей, их учение может быть объединено исходной точкой, намеченной в толковании свт. Иоанна Златоуста.

²⁰ Там же. С. 169.

²¹ Именно мотивационный аспект Христорологии и являлся важнейшим и доминирующим в богословско-философском контексте эпохи святителя, что явно отразилось на Христорологической проблематике его наследия.

К. Р. Нехамаийа

К ВОПРОСУ О ПРОТИВОРЕЧИЯХ СИНОПТИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ И ИОАННА ОТНОСИТЕЛЬНО ВРЕМЕНИ ТАЙНОЙ ВЕЧЕРИ

В октябре 2015 г. профессор патрологии и ректор Свято-Владимирской семинарии (СПША) Иоанн Бер, провел две лекции в Санкт-Петербургской духовной академии. Я был на двух его лекциях, первая из которых – «Становление человека», а вторая – «Евангелие от Иоанна». Именно вторая лекция вдохновила меня написать эту статью. При ответе на один из моих вопросов, профессор сказал, что между Евангелиями есть противоречия. Конечно, это уже не первый раз, когда я слышу такую точку зрения. Раньше я уже спорил с мусульманами, мессианскими евреями и сикхами, и часто, особенно от мусульман, слышал о противоречиях в Евангелиях.

Но сейчас, когда я слышал это от известного православного профессора, я вынужден ответить на вопрос о противоречии. Отец Иоанн сказал, что синоптики и Иоанн противоречат друг другу, когда говорят о Тайной Вечери. Согласно синоптикам Тайная Вечера было пасхальной трапезой, в то время как у Иоанна это была обычная трапеза. Хотя в Новом Завете есть много предполагаемых противоречий, я решил написать об этом особо, так как это относится к Евхаристии. Как известно, Православная Церковь, как и монофизиты с несторианами, для причащения используют квасной хлеб, а Западные церкви – пресный хлеб. Эта разница – из-за двух мнимо противоречивых рассказов о Тайной Вечери переданных синоптиками и Иоанном, так что Восток следует традиции Иоанна, а Запад – интерпретации синоптиков.

Когда я читаю синоптические Евангелия и Иоанна, то я не нахожу здесь противоречия относительно Тайной Вечери, наоборот я вижу в них согласие об одном и том же с разных ракурсов. Есть много теорий по согласованию этих якобы противоречий, но в ходе моего исследования они не убедили меня. Итак, я попытался показать согласие двух евангельских традиции и подлинность Восточной евхаристической традиции.

Конечно, я не претендую на эксклюзивное открытие, наоборот, я повторяю как царь Соломон: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Екк. 1. 9–10). Также не отрицаю возможность ошибок в моей статье, я готов внести полезные исправления. В этой статье я не разделяю ошибочную теория механистической богодухновенности Писания, как мусульмане или некоторые протестантские секты, потому что я не принимаю идею о том, что евангелисты делали преднамеренные или умышленные ошибки в описании таких важных событий. В этой статье я хочу отстаивать древнее утверждение о подлинности апостольского свидетельства, ведь если их свидетельство не надежно, то что должны мы сказать о вере, которую мы получили от них?

Климент Ройпракаш Нехамаийа — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

Для начала рассмотрим существующие варианты решения этого видимого противоречия:

I) Раннее празднование Пасхи.

Некоторые утверждают, что Иисус, зная свою участь, праздновал Пасху раньше установленного времени. Проблема этой теории в том, что пасхальный агнец должен был приноситься в жертву только во дворе храма с разрешения и присутствия священников, только они могли кропить кровь на жертвенник и приносить на него внутренности агнца. Без всех этих ритуалов было невозможно есть Пасху, и, так как время для жертвы агнца еще не настало, то священники не принесли бы в жертву ягненка специально для учеников Иисуса.

II) Разные календари.

Некоторые ученые считают, что фарисеи и саддукеи праздновали Пасху в разные дни, т.е. Галилеяне 14 ниссана, а Иудеи 15 ниссана так как Иисус и Его ученики были галилеяне, они также праздновали Пасху рано 14 ниссана. Об этой Пасхе говорят синоптические Евангелия, тогда как Иоанн говорит об иудейской Пасхе. Эта теория основана на том, что среди читателей синоптиков были фарисеи, а читатели Иоанна состояли из саддукеев.

В этих теориях есть ряд проблем:

1. Довод о том, что саддукеи были аудиторией Евангелия от Иоанна не имеет под собой основания. Саддукеи были священниками и участвовали в храмовых богослужениях и ритуалах. Когда храм был разрушен римлянами в 70 г. по Р.Х., саддукеи потеряли авторитет и влияние на народ и прекратили свое существование. Как известно, Евангелие от Иоанна было написано после разрушения храма, когда саддукеев уже не стало.

2. Иисус пришел исполнить закон (Мф. 5:17), поэтому Он был рожден под законом (Гал. 4:4), так что Он не стал бы нарушать закона и праздновать Пасху 14 ниссана. Очевидно, что эта теория – против Божьей заповеди праздновать Пасху 15 ниссана.

3. Как у Иоанна, так и у синоптиков во время суда над Иисусом, Пилат сказал, что день суда и распятия Иисуса была Пасха, т.е. 14 ниссана, когда агнец приносился в жертву. (Ин. 18:39, Мф. 27:15, Мк. 15:6, Лк. 23:17).

4. IV) Марк и Лука сообщают, что «в первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца» (Мк. 14:12; Лк. 22:7). В Библии, названия двух праздников меняются местами несколько раз, о чем мы скоро увидим, здесь же евангелисты говорят ясно «в день» вместо «в дни». Это день, в который пасхальный агнец приносили в жертву, а как известно это делали в канун 14, а не 15-го нисана, т.е. в день, который в действительности 1-й день опресноков, когда ели пасхальную трапезу. Пасхальная трапеза не могла быть без жертвенного агнца. Здесь оба евангелиста признают, что агнца приносили в жертву в один день, не два дня, как некоторые полагают. Итак, оба синоптических Евангелия говорят, что 14 нисана (день Пасхи) был днем, когда агнца приносили в жертву.

III) Следующая теория, говорит, Иоанн свободно трактовал события, чтобы пояснить их богословское значение. Эта теория полагает, что Иоанн пошел на компромисс с историей ради богословия. Если мы скажем, что Иоанн

противоречит синоптическим Евангелиям ради богословского взгляда, тогда можно сказать, что Иоанн был лжецом, обманщиком. Если бы он мог сфабриковать историю о смерти Иисуса, значит то же самое он мог сделать с другими событиями и, следовательно, он и его Евангелия не являются надежными источниками веры, практики и истории. Размышляя над этой теорией, я вспомнил слова известного Римско-католического богослова: Сама суть библейской веры говорит о реальных исторических событиях. Это – не рассказ историй, символизирующих надисторическую истину. Она основана на той истории, которая происходила здесь, на этой земле. Исторический факт – это не символический, заменимый шифр для библейской веры, но основание, на которой он стоит: *Et incarnatus est* (и воплотившегося – К. Н.) – когда мы говорим эти слова, мы признаем вхождение Бога в реальной историю¹.

Теперь следует провести библейский анализ.

Если эти теории неверны и это не был первый день опресноков, почему же тогда Матфей, Марк и Лука называют день Тайной Вечери и день смерти Христа первым днем опресноков? Это из-за того, что названия праздника Пасхи и опресноков были взаимозаменяемы: «в первом месяце, в четырнадцатый день месяца, должна быть у вас Пасха, праздник семидневный, когда должно есть опресноки (Езек. 45:21).

В книге пророка Иезекииля неделя праздника опресноков называется Пасха, а на самом деле праздник опресноков начинается в день после Пасхи. Очевидно, что Пасха также входит в число дней опресноков, несмотря на то, что Пасха выпадает на день перед началом праздника опресноков. Хотя оба из них различные праздники их названия были взаимозаменяемы, потому что они следуют один за другим, вот почему в синоптических Евангелиях используется еврейское время и язык, как в книге Иезекииля. Особенно это заметно в Лк. 22:1 – «Приближался праздник опресноков, называемый Пасхой» и Мк. 14:12 – «в первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца». С другой стороны Иоанн использует Римское измерение времени, что рассеивает наше заблуждение и дает нам правильно определить время Тайной Вечери и смерти Христа. Отныне я буду использовать еврейский измерение времени, даже при обсуждении Евангелия от Иоанна, но также будет представлять римское время в скобках.

Евхаристия, согласно Иоанну, была установлена в начале пятницы 14 дня (в четверг ночью 13 дня) (Ин. 13:1). Христос установил Евхаристию прежде, чем пасхальный агнец и Он сам должны были быть принесены в жертву на 14-й день в 3 часа. Пасхальный агнец должны были есть с опресноками в начале субботы 15-й дня (пятница вечер), что примерно от 22 до 23 часов перед началом праздника опресноков (Ин. 18:2). Из этого видно, что еда на Тайной Вечери была не специальной традиционной пасхальной трапезой с опресноками, а самая обычная еда, поэтому хлеб, который Христос использовал во время этой трапезы, был квасным (Мф. 26:26; 1 Кор. 11:23).

¹ *Benedict XVI*, Pope Emeritus. *Jesus of Nazareth*, p.15

Хронология событий

№	Событие	Упоминание	Примерное время
1	Тайная Вечеря	Мф. 26:26	около 20.00
2	Арест	Ин. 18:12	около полночи
3	У первосвященника	Мф. 26:57	около 1.00
4	Отречение Петра	Мф. 26:75	около 4.00 утра, т.к. пение петуха в апреле происходит за 2 часа до восхода солнца
5	У Пилата	Ин. 18:28	около 5:30/6.00
6	У Ирода	Лк. 23:7	около 6:30
7	Назад к Пилату	Лк. 23:11	около 7.00
8	Распятие	Мк. 15:25	около 9.00
9	Смерть	Мф. 27:46, Мк. 15:34	около 15.00
10	Пасхальная трапеза	Ис 12:8	около 20.00

Теперь рассмотрим согласование четырех Евангелий, на том основании, что евангелисты использовали разное измерение времени – еврейское и римское. В результате станет видно, что Евхаристия не была пасхальной трапезой.

В Евангелии от Матфея Иисус предсказал свою смерть на Пасху: «Вы знаете, что через два дня будет Пасха, и Сын Человеческий предан будет на распятие (Мф. 26:2) Его слова исполнились, как Он и сказал – на праздник Пасхи, т.е. 14 нисана. Стоит отметить, что все элементы пасхальной трапезы отсутствуют в рассказе о Евхаристии. Нет ни прямых, ни косвенных ссылок на пасхального агнца, пресный хлеб или горькие травы. Однако сложности возникают из-за того, что Иисус попросил своих учеников приготовить Пасху: «Настал же день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца, 8 и послал Иисус Петра и Иоанна, сказав: пойдите, приготовьте нам есть пасху» (Лк. 22:7; Мф. 26:17–18; Мк. 14:12–14). Многие толкователи интерпретируют слова Иисуса как просьбу Петру и Иоанну приготовить для ритуала пасхальную еду, которая должна была быть съедена 15 нисана. Но это толкование ошибочно, поскольку во всех трех Евангелиях ясно утверждают, что это был первый «день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца».

Как говорилось ранее, это было 14 нисана, день пасхальной жертвы. И сам стих начинается со слов «когда настал день», которые просто означают, что этот день должен был начаться. Имея в виду, что библейский день исчисляется с вечера до вечера, Лука просто ссылается на вечернее время, когда начинается 14 день. Св. Иоанн Златоуст также утверждает говорит об этом². Поскольку это было только начало 14 дня (вечер 13-го) было невозможно организовать специальную пасхальную трапезу, основной компонент которой – пасхальный агнец. Пасхальный агнец мог быть принесен в жертву только во дворе храма около 3 часов дня по согласованию и в присутствии священников: только они могли окроплять кровью жертвенник и возносить тук на него. Когда вся было приготовлено, они должны были принести ягненка домой и поджарить его, чтобы поесть на ужин. Ученики не могли сделать все эти приготовления за 2–3 часа,

² John Chrysostom. St., Homily 81 on Matthew.

а без всех этих ритуалов жертвоприношения нельзя есть пасхальную трапезу. Поскольку времени до жертвоприношения еще не наступило (оставался 21 час), священники не стали бы приносить в жертву ягненка специально для учеников Иисуса. Кроме того, во время вечери Иуда вышел, чтобы предать Иисуса, но другие ученики «думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или чтобы дал что-нибудь нищим» (Ин. 13:29).

Если бы у них был уже специальный ритуал пасхальной трапезы, тогда как они могли подумать, что Иуда вышел купить необходимые вещи для этого же праздника? Если мы по-прежнему предполагаем, что Иисус провел пасхальную трапезу в тот вечер, тогда мы должны признать, что Христос делал это в неустановленное время и не с той едой, следовательно, с нарушением закона (Лев. 23:4; Исх. 34:18), о котором Он утверждал, что пришел исполнить (Мф. 5:17; Гал. 4:4–5).

Из всего вышесказанного мы видим, что когда Иисус просил своих учеников подготовить Пасху, чтобы им есть ее, Христос говорил не о ритуальной пасхальной трапезе, но о приготовлениях к предстоящему семидневному празднику, который также назывался Пасха. Хотя Иисус знал, что он умрет перед семидневным праздником, его ученики не знали, несмотря на три предсказания Христа о своей смерти (Лк. 24:44–45). По сути, они пришли в Иерусалим с намерением отпраздновать Пасху, которую ели на 15 нисана, о чем знал каждый из них. Для этого Иисус просит учеников подготовить горницу для цели, разница только в том, что он знал будущее, а апостолы нет, поэтому они сделали приготовление. Если бы Иисус попросил их подготовить ритуальную пасхальную трапезу раньше назначенного времени, тогда бы Его ученики спросили у Него о причине такого незаконного распоряжения (Лев. 23:4; Исх. 34:18) и о трудностях относительно приготовления, но вопреки этому в Евангелиях мы видим, что ученики сами приходят к Иисусу и спрашивают Его о месте для праздника Пасхи. Такое их поведение показывает, что все происходит как в обычное время праздника, поэтому они хотели сделать приготовление к нему. В тот вечер после окончания приготовлений (которые они не смогли закончить, это видно из Ин. 13:29) к предстоящему празднику, они ели обычную пищу в день Пасхи, в день, когда агнец должен быть принесен в жертву (после 18 часов). Это то, что Иисус и апостолы имеют в виду при приготовлении праздника Пасхи. Как отмечалось ранее, мы не должны забывать, что Евангелие ясно упоминает, что у них была Евхаристия в тот день, когда заколали пасхальный агнец, во то время, как пасхальная трапеза должна быть съедена на следующий день. Из этого видно, что синоптики согласны с Иоанном.

Еще одна трудность, с которой мы сталкиваемся – это слова Христа, произнесенные во время Тайной Вечери. Он говорит: «Очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (Лк. 22:15) Мы уже видели выше, что Тайная Вечеря не была особым ритуалом пасхальной трапезы. Что же тогда Иисус имел в виду, когда говорил, что Он желает есть «сию Пасху», если Тайная Вечеря была не ритуальной пасхальной трапезой? Конечно, поскольку Тайная Вечеря

не была специальной традиционной пасхальной трапезой, сказав «сию Пасху», Иисус мог подразумевать того, чего не было. Пасха имеет несколько значений:

1. пасхальное жертвоприношение;
2. пасхальный агнец;
3. пасхальная вечеря;
4. 1+7 дней праздника – Пасха + дни опресноков;

Обратим внимание, что у Иисуса с апостолами эта трапеза была в 14 день нисана, который есть «пасхальный день». Любое обычное блюдо в этот день (Пасхи) можно назвать пасхальной трапезой, поскольку оно естся в этот день праздника, который отличается от типичного ритуала пасхальной трапезы, заповеданной Богом, которая должна быть съедена на 1 день опресноков, т. е. 15 нисана.

Ранее праздник Пасхи мог называться праздником опресноков, который на самом деле является более поздним праздником, и наоборот. Из-за следования одного праздника за другим любая еда специально для пасхального дня может называться пасхальной трапезой, как часть этих праздничных дней. Иисус желал есть эту трапезу со своими учениками, потому что это была Его последняя трапеза, в конце которой он хотел установить таинство Евхаристии для апостолов – олицетворение Церкви.

Христос установил Евхаристию для Церкви, которая празднуется в Церкви, Церковью и для Церкви. Евхаристия – это жертвоприношение пасхального Агнца Божия – воплотившегося Сына Божия, поэтому Он отдал ее другим, а Сам не принимал участие в этом. Иисус принял пасхальный прообраз и довел его до полного и реального смысла. Для этого нет необходимости в настоящей пасхальной трапезе, потому что настоящий день жертвоприношения уже настал. Христос есть наша Пасха (1 Кор. 5:7).

Иисус установил новую пасхальную трапезу в день Пасхи, день Его жертвы. Агнец не присутствовал на Тайной Вечери, потому что Иисус был Агнец, который отдал свое тело в виде хлеба, а кровь в виде вина. Хлеб, который Он дал не был «хлебы бедствия» (Втор. 16:3), но хлеб радости, не плоть мертвых животных, но плоть прославленного живого Сына Божьего.

Можно добавить, что Пасха – это семейный восточный праздник. Возможно ли, что бы Христос праздновал свою последнюю Пасху без матери и братьев, когда они также присутствовали в городе? Разве не праздновал бы Он этот праздник со своей семьей и всеми своими учениками, как в день Пятидесятницы (Деян. 1:12–14)?

Поступок Иисуса показывает, что это не семейное торжество для ритуальной пасхальной трапезы, а что-то другое, что Он намеревался провести только с двенадцатью (минус один) апостолами – основание Церкви. Это было собрание для новой пасхальной трапезы, собрание для установления Евхаристии. Ведь именно благодаря апостолам Он дал нам евхаристический обряд, который даже Его Пречистая Матерь не могла исполнить, но для этого были необходимы апостолы.

Хотя Западные Церкви, в частности папская церковь придерживается «другой» евхаристической традиции (хотя она возникла до раскола), ее бывший Папа Римский и теолог соглашается с православной евхаристической традицией. Пожалуй, я соглашусь со словами Папы на покое Бенедикта XVI, и на данный момент и хотел бы закончить мое сообщение его цитатой. Он пишет: «Одно ясно вытекает из всей традиции: по сути, эта прощальная трапеза была не старой Пасхи, но новой, которую Иисус совершил в этом контексте. Хотя трапеза, которую Иисус разделил с двенадцатью, не была пасхальной трапезой согласно ритуальным предписаниям иудаизма, тем не менее, в ретроспективе, внутренняя связь целого с событием смерти и воскресения Иисуса выделяются отчетливо. Это была Пасха Иисуса. И в этом смысле он как бы праздновал и не праздновал Пасху. Старые ритуалы не могли быть проведены, когда их время пришло, Иисус уже умер. Но Он отдал себя, и таким образом по-настоящему праздновал с ними Пасху. Старое не было упразднено, просто оно было наполнено смыслом»³.

Источники и литература

1. *Benedict XVI*, Pope Emeritus. *Jesus of Nazareth*.
2. John Chrysostom. *St., Homily 81 on Matthew*.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2000.

³ *Benedict XVI*, Pope Emeritus. *Jesus of Nazareth*, p.114

Иеромонах Кирилл (Порубаев)

ПРОБЛЕМАТИКА ДАТИРОВКИ ИСХОДА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ

В современном научном сообществе Исход Израиля из Египта и последующее завоевание земли обетованной является не более чем одной из точек зрения в вопросе появления, формирования израильского народа, по этой причине необходимо рассмотреть также и другие, так называемые альтернативные теории. В данном докладе рассматриваются библейские фрагменты, посвященные Исходу из Египта, а также мнения о происхождении израильского народа, которые являются наиболее распространенными на сегодняшний день: теория завоевания, теория мирного заселения, теория мятежных крестьян, теория кочующих хананеев, теория аграрной реформы. Необходимо отметить, что докладчик является сторонником библейского взгляда на вопрос происхождения Израиля.

Библейское повествование об Исходе

Текст Священного Писания содержит несколько отрывков, которые так или иначе позволяют дать датировку Исходу Израиля из Египта. Ниже рассмотрены основные из них.

Повествование о начале строительства Храма Соломоном: «В четыреста восьмидесятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской, в четвертый год царствования Соломонова над Израилем, в месяц Зиф, который есть второй месяц, начал он строить храм Господу» (3 Цар 6:1). Из приведенного текста следует, что, зная годы правления царя Соломона, можно определить год Исхода Израиля из Египта. Библия дает только относительную датировку, и потому необходимо установить соответствие между «плавающей» датировкой Библии с абсолютной хронологией Египта или Месопотамии. Необходимое соответствие устанавливается при допущении, что фараон Сусаким¹ из 3 Цар 14:25 – это Шишак, Шешонк I из египетских источников, который правил в 945–924 гг. до Р. Х.² Тогда выходит, что конец правления Соломона приходится приблизительно на 930 год до Р. Х., и с учетом того, что он правил 40 лет³, получается, что Исход произошел в 1446/47 годах до Р. Х. Так возникает так называемая теория раннего Исхода.

Повествование о притеснении иудеев дается в первой главе книги Исход. Здесь очевидно, что имел место временной промежуток между угнетением евреев и Исходом. Первая глава книги Исход приводит ряд продолжительных по времени событий: «И восстал в Египте новый царь, который не знал

Иеромонах Кирилл (Порубаев) – Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ На пятом году царствования Ровоамова, Сусаким, царь Египетский, вышел против Иерусалима (3 Цар 14:25)

² Hoffmeier, J. K. What is the Biblical Date... Pp. 229–230. Хоффмейер также приводит ссылку: Kitchen, K. A. How We Know When Solomon Ruled / BAR 27/5, 2001. Pp. 32–37, 58.

³ «Времени царствования Соломонова в Иерусалиме над всем Израилем было сорок лет» 3 Цар 11:42.

Иосифа <...> И поставили над ним [народом израильским — иером. К.] начальников работ, чтобы изнуряли его тяжкими работами. И он построил фараону Пифом и Раамсес, города для запасов. Но чем более изнуряли его, тем более он умножался и тем более возрастал, так что [Египтяне] опасались сынов Израилевых» (Исх 1:8–12). Как видно из текста, угнетение иудеев сопровождалось возрастанием их численности, а значит, это происходило на протяжении нескольких лет. После описания притеснения вторая глава книги Исход повествует о рождении Моисея. Непосредственно же выход из Египта произошел на восьмидесятом году жизни Моисея: «Моисей был восьмидесяти, а Аарон [брат его] восьмидесяти трех лет, когда стали говорить они к фараону» (Исх 7:7).

Большое внимание в приведенном тексте уделяется одиннадцатому стиху первой главы: «И он построил фараону Пифом и Раамсес, города для запасов», а также стиху: «И отправились сыны Израилевы из Раамсеса в Сокхоф до шестисот тысяч пеших мужчин, кроме детей» (Исх 12:37). Согласно Хоффмейеру, «египтологи уже давно понимают указание на Раамсес как ссылку на Пирамессес, город в дельте, построенный Рамсесом II, правителем 19 династии, который правил в 1279–1213 гг. до Р. Х.»⁴ Существуют, впрочем, и иные взгляды на идентификацию Раамсеса. Отсюда возникает так называемая теория позднего Исхода.

Теория завоевания. Общая характеристика

Теория завоевания является самой древней точкой зрения в вопросе возникновения Израильского народа. Эта теория предполагает, что Ханаан был завоеван израильянами, вторгшимися в него в период поздней бронзы или в начале железного века I, и что завоевание происходило в соответствии с описанием, приведенным в книге Иисуса Навина.

Основоположником этой теории был Уильям Олбрайт, которого называют иногда «отцом библейской археологии». Он создал эту теорию в 1920-х годах, и развивал и защищал ее вплоть до своей смерти в 1971 году. Олбрайт является сторонником теории позднего Исхода. Его позиция может быть прекрасно охарактеризована несколькими цитатами из его работ: «Раскопки и археологические исследования проливают свет на характер заселения израильянами Ханаана около 1200 года до Р. Х. <...>Израильяне ... без промедления начали разрушать и занимать ханаанские города по всей стране»⁵.

Помимо Олбрайта теорией завоевания занимались Г. Э. Райт (G. Ernest Wright), его ученик, и Йигель Ядин (Yigael Yadin), который утверждал: «Археологические данные разносторонне подтверждают, что в конце периода поздней бронзы (13 век до Р. Х.) Израильяне, являясь полукочевниками, разрушили ряд ханаанских городов. Затем, медленно, шаг за шагом, они отстроили свои собственные селения на развалинах, и так заняли всю территорию. <...> В то же

⁴ Hoffmeier, J. K. What is the Biblical Date... P. 231.

⁵ Albright, W. F. From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. Garden City, New York: Doubleday, 1940. Цит. по: Dever, W. G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? Cambridge, U. K. 2003. P. 41.

время, они пытались захватить другие города, и не имели успеха. Обитатели этих городов продолжали жить бок о бок с захватчиками»⁶.

Также и многие другие исследователи середины 20 века были уверены, что данные археологии безоговорочно подтверждают библейское повествование. Вплоть до 1960-х годов данные, полученные при раскопках таких городов как Вефиль, Дебир, Лахиш и Хацор, Иерихон, подтверждали эту точку зрения, которая предполагала, что Израиль вторгся в Ханаан в конце периода поздней бронзы (именно так утверждает так называемая теория позднего Исхода).

Однако с 1960-х годов стали появляться археологические данные, которые показывали, что не все так просто, и что соответствие между текстом Священного Писания и свидетельствами раскопок установить гораздо сложнее, чем это казалось. Первым ударом по теории завоевания были отчеты исследовательницы Кэтлин Кенъон о датировке разрушения Иерихона – она утверждала, что Иерихон был разрушен еще до появления Израиля в Ханаане. Подобно этому, датировки разрушения целого ряда городов во второй половине 20 века были уточнены, что привело к фактическому падению теории завоевания и росту популярности альтернативных теорий. Однако, сегодня вновь пересматриваются датировки разрушений ханаанских городов, и теория завоевания получает новые подтверждения.

Альтернативные теории

Теория аграрной реформы

Автором этой теории является Уильям Девер. Он принадлежит к группе ученых, которые смотрят на Библию сквозь призму археологических данных, и с легкостью отрицают ее историчность. Он не утверждает, что текст Священного Писания ложен, но отказывается опираться на него как на достоверный исторический источник. Его принцип – дать независимо друг от друга «говорить» археологическим данным и тексту Библии. При этом он вполне готов привлекать к диалогу между имеющимися источниками археологии также и Библию и отмечать области перекрытия, в качестве доказательства не историчности событий, но их вероятности.

Гипотеза Девера касательно происхождения Израиля состоит в следующем. Культура Ханаана позднего бронзового века в 13 веке до Р. Х. пришла к своему коллапсу. Ее конец настолько же удивителен для исследователей Ближнего Востока, насколько падение Рима для историков более поздних периодов. Произошло это, согласно Деверу, по ряду причин⁷:

1. Экономика Ханаана, всегда не очень стабильная, испытала удар от прекращения международной торговли, растущей изоляции, уменьшением количества сельскохозяйственной продукции.
2. Устаревшие технологии не могли компенсировать такие нагрузки.

⁶ Yadin, Yigael. Israel Comes to Canaan: Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable? // *Biblical Archaeology Review*. Vol. 8, № 2, Mar/Apr, 1982. P. 16–23. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=8&Issue=2&ArticleID=2> (дата доступа 14.03.2016).

⁷ Dever, W. G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Cambridge, U. K. 2003. Pp. 175–176.

3. Сложное, но тонко сбалансированное социальное устройство разрушалось по причине растущих конфликтов, не только внутренних, вызванных столкновением с так называемыми Хапиру, но и из-за вторжения внешних народов, например, Хурритов из Сирии, «народов моря»

4. Массивная, централизованная и коррумпированная бюрократическая система государственного устройства или ничего не предпринимала, или только ухудшала положение.

5. Однажды сформировавшиеся религиозные представления, наглядно выраженные в хананейских текстах из Сирии, более не пользовались доверием перед лицом очевидных культурных сдвигов.

Конец настал после разрушения или оставления множества городов-государств, а затем — прекращения в 1160 году египетского владычества над Ханааном.

В условиях коллапса, согласно Деверу, ранние (будущие) израильтяне приняли решение оставить общество и уйти в более отдаленные и менее заселенные области в гористых частях Ханаана. Протоизраильтянами, согласно Деверу, были⁸:

1. Люди, покинувшие город, чтобы уйти от эксплуатации, коррупции, налогов.

2. Хапиру и прочие «социальные бандиты», мятежники, солдаты, наемники и т.п.

3. Беженцы самого разного сорта, включая изгнанных крестьян, бедных фермеров.

4. Местные кочевники-скотоводы, включая кочевников из восточных степей, Заиордания (Шасу), и даже «Группу Исхода», которая некоторое время жила в дельте Нила.

И все эти люди надеялись, согласно Деверу, начать новую жизнь в гористых частях Ханаана. Они представляли собой, согласно Деверу, аграрное движение с сильной тенденцией к реформе, а направляла их вперед социальная идея⁹. Под аграрной реформой Девер понимает такое перераспределение земли, когда захваченные или освоенные территории делятся равномерно между членами общества. Действительно, Ханаан такого принципа не знал: все его земли принадлежали фараону или его вассалам, местным царям, которые были даже более жадными, чем правитель Египта.

Теория Уильяма Деверапредстаетяется чрезмерно искусственной. Несложно видеть, что автор здесь попытался объединить все возможные теории — он причисляет к израильтянам и группу из Египта («остатки» теории завоевания), и мятежников (теория крестьянского бунта) и пришельцев в Ханаан (теория мирной инфильтрации). Сам Девер понимает ненадежность своей позиции: «Моя теория спекулятивна, конечно же, <...>и имеет мало археологических

⁸ См.: Dever, W. G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? Cambridge, U. K. 2003. Pp. 181–182. При таком подходе непонятно, почему израильтяне представляют собой нацию. А нацию они, без сомнения, представляют.

⁹ Dever, W. G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? Cambridge, U. K. 2003. P. 188.

данных в свое подтверждение»¹⁰. Эта цитата прекрасно характеризует степень изученности вопроса происхождения Израиля, Исхода из Египта, так что становится ясно, что утверждения о том, что Исхода якобы не было, несостоятельны. Сам Девер допускает существование «группы Исхода».

Теория кочующих хананеев

Автором данной теории является Израиль Финкельштейн, израильский археолог, который является ведущим в мире специалистом в вопросах археологии Леванта.

Как было сказано, на рубеже 13 и 12 веков до Р.Х. в Ханаане произошли существенные изменения, и именно в это время имеются очевидные свидетельства о присутствии там Израиля. В том числе эти изменения отобразились в распределении поселений по территории Леванта. В период, когда Израиля еще здесь не было¹¹, Ханаан представлял собой несколько крупных городов-государств. Однако уже в 12 веке до Р.Х. гористые части Ханаана оказываются покрыты большим количеством маленьких деревень. Например, в области, которая была дана колену Ефрема, было обнаружено всего 5 поселений периода поздней бронзы и целых 115¹². Такой резкий скачок в количестве поселений является наиболее характерным изменением в рассматриваемый период. При этом исследователи полагают, что этот сдвиг в заселенности не может быть объяснен за счет появления людей извне, так как археологические данные говорят об отсутствии какого-либо свидетельства о появлении новой культуры¹³. Напротив, такое изменение вполне может быть простым сдвигом в карте распределения населения внутри Ханаана.

Именно так считает И. Финкельштейн, который смотрит на израильтян как на хананеев по происхождению. По его мнению, они не являются выходцами из городской среды Ханаана. Вероятнее, они являются потомками тех людей, которые в эпоху средней бронзы жили в гористых частях Ханаана. Внутренние причины вынудили их покинуть свои селения в эпоху поздней бронзы. Они кочевали со своими стадами от зимних пастбищ к летним и обратно. И те, и другие пастбища находились в гористой местности на западном берегу Иордана. Присутствие там кочевников подтверждается наличием кладбища в Дотане, которое использовалось в эпоху поздней бронзы и железа I¹⁴, а также культовых центров, например, в Силохе, но они оставили следов стационарных жилищ, что вполне ожидаемо. В конце позднего бронзового века различные обстоятельства, в частности засухи и прекращение египетского владычества над Ханааном привели к тому, что живущая оседло часть населения оказалась

¹⁰ Dever, W. G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Cambridge, U. K. 2003. P. 179.

¹¹ Или же он был, но у нас нет неопровержимых свидетельств об этом.

¹² Finkelstein, I. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. 1988. P. 186.

¹³ Hess, Richard. *Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly*. Vol. 125, 1993. P. 131. Говоря иначе, люди, которые поселились в гористых частях Ханаана, были в той или иной степени носителями ханаанской культуры. При этом их происхождение может быть самым разным.

¹⁴ Finkelstein, I. *The Archaeology of the Israelite Settlement*. 1988. P. 87–88.

неспособной производит достаточного количества зерна, чтобы прокормить и себя и кочевников. Это вынудило кочевников осесть и образовать деревни в гористой местности. Финкельштейн полагает, что прежде всего заселялись восточные территории (речь идет о юге гористых частей Ханаана, которые были даны колену Ефрема). Восточные территории лучше подходили для выращивания злаков и имели лучшие пастбища, что и было нужно для скотоводов. Западные территории, подходящие для разведения садов, были заселены позже.

Теория мирного заселения

В начале 20 века была предложена еще одна теория происхождения Израиля. Ее автором является А. Альт, который предположил¹⁵, что израильский народ происходит от скитающихся полукочевых племен, которые мирно вошли в ханаанскую землю и осели в гористых частях Ханаана, которые были незаселены. Эта слабо связанная группа почитателей Яхве, пришедшая из пустыни, а, в конечном счете, из Египта, эта группа заселила гористые области Ханаана, а затем стала достаточно сильной для того, чтобы объединиться и взять в свои руки власть над остальной частью земли, что произошло во время монархии¹⁶.

Эта теория имеет ряд преимуществ, предполагая существование полукочевых племен на рассматриваемой территории и допуская, что первые поселения Израиля появились в гористых областях. Также и Библия имеет свидетельства в ее поддержку: в стихе Исх 12:38¹⁷ сказано, что вместе с евреями из Египта вышло множество разноплеменных людей. Упоминание о чужих народах, которые сопровождали Израиль во время путешествия и после вхождения в землю обетованную также встречаются в Священном Писании: Кениты¹⁸, Гаваонитяне¹⁹ и др. Далее, в Священном Писании есть примеры того, как некоторые области Ханаана Израиль занимал без военных действий, например — Сихем²⁰. Этот пример хорошо укладывается в рамки теории мирного заселения. Ее сторонни-

¹⁵ Alt, A. The Settlement of the Israelites in Palestine // Essays on Old Testament History and Religion (repr. Sheffield), P. 133–169 (originally published as Alt, A. Die Landnahme der Israeliten in Palästina. Reformatiionsprogramm der Universitiit Leipzig, 1925). Ссылка приведена по: Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 126.

¹⁶ Также сторонником этой теории является П. Питканен: Pitkänen, P. Ancient Israel and settler colonialism // Settler Colonial Studies, Vol. 4, No. 1, 2014. Pp. 64–81.

¹⁷ «И множество разноплеменных людей вышли с ними, и мелкий и крупный скот, стадо весьма большое» (Исх 12:38).

¹⁸ «Хевр Кенеянин отделился тогда от Кенеян, сынов Ховава, родственника Моисеева, и раскинул шатер свой у дубравы в Цааннине близ Кедеса» (Суд 4:11); «И сказал Саул Кинеянам: пойдите, отделитесь, выйдите из среды Амалика, чтобы мне не погубить вас с ним, ибо вы оказали благосклонность всем Израильтянам, когда они шли из Египта. И отделились Кинеяне из среды Амалика» (1 Цар 15:6).

¹⁹ «Посему жители Гаваона сделались дровосеками и водоносами для жертвенника Божия» (Суд 9:27).

²⁰ Нав 8:30–35; «И собрал Иисус все колена Израилевы в Сихем и призвал старейшин Израиля и начальников его, и судей его и надзирателей его, и предстали пред [Господа] Бога» Нав 24:1; «И кости Иосифа, которые вынесли сыны Израилевы из Египта, схоронили в Сихеме, в участке поля, которое купил Иаков у сынов Еммора, отца Сихемова, за сто монет и которое досталось в удел сынам Иосифовым.» Нав 24:32.

ки, кроме того, делают акцент на наличии в Ханаане кочевых народов, которые находились в тесном общении с оседлыми обитателями «плодородного полу-месяца». Такие племена могли без особых сложностей войти в гористые области Ханаана и расселиться там в течение четверти века²¹.

Имеется достаточно много свидетельств о том, что группы переселенцев пришли в гористые области как с севера, так и с юга, и с востока. В 12 веке до Р. Х. мигрировали арамеи и «народы моря» (включая филистимлян). Падение империи хеттов и разрушение их городов, например, Угарита, вполне могло быть стимулом для народов, обитавших севернее Ханаана, мигрировать на юг, в первую очередь в долину реки Иордан. Где есть археологические и ономастические свидетельства северного влияния²². Библейский текст имеет свидетельства о наличии таких «северян» в Вефиле²³, например; на это же указывают имена, оканчивающиеся на «-zzi», например, Перизеи (Perizzites)²⁴. Захоронения, которые отражают практику последнего периода существования империи Хеттов были найдены на побережье Средиземного моря и возле него (Тель Нами, Тель Зерор, Хацор), в Израельской долине (Кфар Йегошуа), в Тель эль Фара в гористых областях и в Тель эс-Сайидиех в долине реки Иордан²⁵. Вероятно, и идол (статуэтка) вола из так называемого «Раскопа вола», о котором говорилось в разделе «Религия израильтян в железном веке I», происходит с севера Ханаана. Все эти примеры говорят о том, что в гористых частях Ханаана проживало множество пришлых народов, вне зависимости от того, находились ли они среди тех, кого мы называем (сторонники теории мирного заселения сказали бы: «...среди тех, кто потом стали...») Израильтянами²⁶.

Достаточно глубоко изучены миграции не только Израильтян, но и других народов, происходившие в то же самое время. Этого говорит о том, что в 13 веке до Р. Х. Израиль был окружен различными народами, в том числе Филистимлянами. Некоторые считают, что невозможно было появление переселенцев с юго-востока, так как они якобы не были знакомы с некоторыми технологиями, которыми обладали жители гористых частей Ханаана (силосы, террасы). Но эти технологии были распространены далеко за пределы Ханаана, и кроме того, переселенцы, конечно же, не жили в изоляции от окружающих их народов²⁷.

²¹ Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 127.

²² См. об этом: Hess, Richard. Cultural Aspects of Onomastic Distribution in the Amarna Texts // Ugarit-Forschungen. Vol. 21, 1989. P. 209–216. Ссылка приведена по: Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 127.

²³ «...Человек сей пошел в землю Хеттеев, и построил [там] город и нарек имя ему Луз. Это имя его до сего дня» (Суд 1:21–26).

²⁴ «Он создал хананеев с востока и запада, а также аморреев, хеттов, перизеев и иевусеев, что жили в горах, и хивеев, что жили у подножия Хермона, в земле Мицпа» (Нав 11:3, Современный русский перевод).

²⁵ Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 127.

²⁶ Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 127.

²⁷ Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 127.

Данная теория обладает одним существенным недостатком: она никак не объясняет наличие единой религии у народов, на основе которых сформировался Израиль, и вовсе непонятно, как возникает число 12, такое важное для израильтян. Подобного рода явление, когда несколько различных племен поклоняются одному и тому же божеству, имело место в Древней Греции и называлось «амфиктиония», однако оно не соответствует ни библейским данным, ни археологическим, и возникло значительно позже рассматриваемых событий²⁸.

Теория мятежных крестьян

Различные социальные науки пытались привести в согласие библейские, археологические и исторические данные о Ханаане 13–12 веков до Р. Х. Все эти теории объединены идеей, что крестьянами, простолюдинами было поднято восстание против Ханаанской аристократии, потому что именно она владела городами, брала налоги такого размера, чтобы удержать город от чрезмерного роста, чтобы строить огромные дворцы и здания, изготавливать оружие и содержать воинов, чтобы платить дань египетскому фараону. Эти налоги платили рабочие самого низшего класса, которые постепенно лишались прав, попадали в зависимость и затем превращались фактически в рабов.

Одним из сторонников и основателей этой теории был Н. Готтвальд. Его статья «Племена Яхве. Социология религии освобожденного Израиля, 1250–1050 гг. до Р. Х.»²⁹, вполне возможно, стала одной из самых значимых статей по библеистике в американском научном мире в 20 столетии. Он считал, что Израиль сформировался в результате продолжительной социокультурной и религиозной «революции», двигателем которой была глубокая религиозность, освобождающая сила веры, исходящая от уникального израильского Бога Яхве.

Вне зависимости от того, были ли мятеж резкой агрессией против правящего класса общества, или же он представлял собой постепенный уход неудовлетворенных людей или целых групп в гористую местность, это приводило к существенным изменениям. В гористых областях, до куда не могли добраться колесницы и орудия с низменных частей Ханаана, возможно было жить в маленьких, слабозащищенных поселениях. Археологические данные приводят к мысли, что это было общество социального равенства, особенно на фоне раскопок Ханаанских городов³⁰.

Г. Менденхолл, сторонник теории крестьянского мятежа, вот как говорит о ней: «Реального завоевания Палестины в том смысле, в котором принято его понимать, не было; то же, что же произошло может быть понято

²⁸ Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E.* New York, 1979. Ссылка приведена по: Hess, Richard. *Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly*. Vol. 125, 1993. P. 127.

²⁹ Gottwald, N. K. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B. C. E.* New York, 1979. Ссылка приведена по: Hess, Richard. *Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly*. Vol. 125, 1993. P. 127.

³⁰ Hess, Richard. *Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly*. Vol. 125, 1993. P. 129.

с точки зрения светского историка, интересующегося только социально-политическими процессами — крестьянский мятеж против системы Ханаанских городов-государств»³¹.

Выводы

В данном докладе было рассмотрено несколько теорий возникновения Израиля, а также, в первую очередь, библейское повествование об этом событии. Разнообразие мнений свидетельствует о том, насколько сложны и многогранны причины человеческих деяний и социальные процессы, которые имеют место при формировании народа. Не существует общепринятой научной теории о возникновении Израиля, а ни одна из существующих не имеет полного соответствия библейскому тексту, и данный факт не доказывает и не опровергает эти теории. Библейский текст был написан совсем не для тех целей, которые может искать в нем современный исследователь, и потому неудивительно, что соответствие между Библией и археологией не идеальное. Такого рода несоответствия имеют место не только в истории Израиля, но и, например, в ассирийской истории³². Кроме того, всё появляющиеся новые и новые данные археологии вполне могут изменить наши представления об истории Израиля, могут показать, что Библия является вполне достоверной, в отличие от того, какой ее представляет большинство западных ученых сегодня.

Источники и литература

1. Dever, W.G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? // William G. Dever. — Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids / Cambridge, U. K. 2003. xi+268 p.
2. Finkelstein, I. The Archaeology of the Israelite Settlement // Israel exploration society. Jerusalem, 1988. 380 p.
3. Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. Pp. 125–142.
4. Hoffmeier, J.K. What is the Biblical Date for the Exodus? A Response to Bryant Wood // JETS 50/2, June 2007. Pp. 225–247.
5. Pitkänen, P. Ancient Israel and settler colonialism // Settler Colonial Studies, Vol. 4, No. 1, 2014. Pp. 64–81.
6. Yadin, Yigael. Israel Comes to Canaan: Is the Biblical Account of the Israelite Conquest of Canaan Historically Reliable? // Biblical Archaeology Review. Vol. 8, № 2, Mar/Apr, 1982. P. 16–23. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=8&Issue=2&ArticleID=2> (дата доступа 14.03.2016).

³¹ Mendenhall, G. E. The Hebrew Conquest of Palestine // Biblical Archaeologist. Vol. 25, 1970. P. 66–87. Цит. по: Dever, W. G. Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From? Cambridge, U. K. 2003. P. 53.

³² Hess, Richard. Early Israel in Canaan: A Survey of Recent Evidence and Interpretations // Palestine Exploration Quarterly. Vol. 125, 1993. P. 133.

Диакон Петр Пчелинцев

ОБРАЗ ЦАРИЦЫ ИЕЗАВЕЛИ В БИБЛИИ, ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ПРАВОСЛАВНЫХ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТАХ

Введение

Данная работа посвящена образу царицы Иезавели в Библии и его использованию в святоотеческой литературе и православном богослужении. Актуальность ее заключается в том, что этому вопросу не уделялось практически никакого внимания в отечественной библеистике. Конечно, данное исследование не претендует на всестороннее исследование обозначенного вопроса, но призвано сделать некоторые попытки его разработки.

Царица Иезавель в Священном Писании

Не было еще такого, как Ахав, который предался бы тому, чтобы делать неугодное пред очами Господа, к чему подуцала его жена его Иезавель (3 Цар. 21:25) — так характеризует нам Библия роль этого человека в священной истории. Повествование о жизни царицы Иезавели нам предлагают 3 и 4 книги Царств. Из них мы узнаем, что Иезавель была дочерью финикийского царя Ефваала, который, по свидетельству Иосифа Флавия, был также жрецом распространенного в Сидоне культа Астарты¹. Поэтому, кстати, сидонские женщины упоминаются среди жен, развративших сердце Соломона (см.: 3 Цар. 11:1). И Иезавель, по распространенному в Месопотамии обычаю, как дочь царя могла быть назначена верховной жрицей местного культа (что косвенно подтверждается успехом ее религиозной политики в Израиле)². 3-я книга Царств так говорит о решении израильского царя Ахава (IX в. до Р. Х.) взять себе в жены Иезавель: *Мало было для него впасть в грехи Иеровоама, сына Наватова; он взял себе в жену Иезавель, дочь Ефваала царя Сидонского, и стал служить Ваалу и поклоняться ему* (3 Цар. 16:31). Брак был заключен с политической целью: благодаря ему установились торговые контакты, Ахав также мог рассчитывать на военную помощь Финикии. Царица не была пассивной последовательницей родных культов, в 18 главе уже упоминается о том, что *Иезавель истребляла пророков Господних* (3 Цар. 18:4) и кормила от своего стола *450 пророков Вааловых, и 400 пророков дубравных* [имеются в виду служители Астарты — *диака П. П.*] (3 Цар. 18:19). Естественно, такая деятельность не могла остаться без внимания современника Иезавели, одного из величайших пророков Ветхого Завета Илии Фесвитянина. Первый эпизод, когда пророк Илия открыто противодействует культу Ваала (которому, как мы видели, Иезавель активно содействовала), это события на г. Кармил. Хорошо известен момент, когда пророк предлагает языческим жрецам состязание, чтобы узнать, кто есть истинный Бог — Яхве или Ваал. Огнем с неба на предложенную жертву отвечает только Яхве, после чего пророк Илия

Диакон Петр Пчелинцев — Саратовская духовная семинария, бакалавриат.

¹ см.: Иосиф Флавий. Иудейские древности, кн. VIII, 13, 2 // Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х тт. Т. I. Кн. 1–12 — М., 2002. — С. 486.

² см.: Православная энциклопедия, т. XXI — М., 2009. — С. 189.

в религиозном иступлении уничтожает всех служителей Ваала. При этом событии присутствовал израильский царь Ахав, который и рассказал своей жене о случившемся. Иезавель же отправляет к Илии посла со словами: *[если ты Илия, а я Иезавель, то] пусть то и то сделают мне боги, и еще больше сделают, если я завтра к этому времени не сделаю с твоею душою того, что сделано с душою каждого из них.* (3 Цар. 19:1–2). И пророк Господень... убегает. По этому поводу свт. Иоанн Златоуст восклицает: «Увы! Пророк Илия убоился женщины? Он, словом своим заключивший дождь для вселенной, низведший огонь с неба, молитвою воскресивший мертвых, убоился женщины? Да, убоился. Ничья ведь злоба не сравнится со злобою злой женщины. Мои слова подтверждаются свидетельством Премудрости: *Нет головы ядовитее головы змеиной, и нет ярости сильнее ярости женской* (Сир. 25:17)»³.

Следующим интересующим нас эпизодом является история с виноградником Навуфея Изреелитянина, находившемся неподалеку от царских владений. Ахав пожелал приобрести этот виноградник во владение, но Навуфей категорически отказывается: *сохрани меня Господь, чтоб я отдал тебе наследство отцов моих!* (3 Цар. 21:3). Иезавель, заметив перемену в своем муже, спросила его о причине печали. Узнав обо всем, царица говорит Ахаву: *что за царство было бы в Израиле, если бы ты так поступал? встань, ешь хлеб и будь спокоен; я доставлю тебе виноградник Навуфея Изреелитянина* (3 Цар. 21:7). И здесь Иезавель проявила все свое коварство: она написала от имени царя письма к начальникам Изрееля, в которых было написано следующее повеление: *объявите пост и посадите Навуфея на первое место в народе; и против него посадите двух негодных людей, которые свидетельствовали бы на него и сказали: «ты хулил Бога и царя»; и потом выведите его, и побейте его камнями, чтоб он умер* (3 Цар. 21:9–10). Слуги исполнили все в точности и уведомили об этом царицу. Она с радостью сообщила мужу о том, что он наконец-то может принять виноградник во владение. Царь же, узнав о смерти Навуфея, *разодрал одежды свои и надел на себя вретище*, однако его раскаяние продолжалось очень недолго — в том же стихе говорится, что *потом встал Ахав, чтобы пойти в виноградник Навуфея Изреелитянина и взять его во владение* (3 Цар. 21:16). Эти события вызывают гнев Господа, который через пророка Илию изрекает проклятие на Ахава и его дом (см.: 3 Цар. 21:21–26), отдельно выделяя царицу: *и о Иезавели сказал Господь: псы съедят Иезавель за стеною Изрееля* (3 Цар. 21:23). Ахав глубоко раскаивается, и за это Господь обещает не наводить беды на царский дом при его жизни (см.: 3 Цар. 21:27–29). Вскоре Ахав погибает в битве при Рамофе Галаадском (см.: 3 Цар. 22:34–35, 37–38).

На некоторое время царица Иезавель исчезает из поля зрения книг Царств. Но вскоре приходит время для исполнения пророчества Божия о ней. В 4 Цар. 9 сообщается о том, что один из сынов пророческих по поручению пророка Елисея совершает помазание военачальника Ииуя в цари Израиля и сообщает ему о необходимости исполнения проклятия Божия над домом Ахава: *и ты истребишь дом Ахава, господина твоего, чтобы Мне отмстить за кровь рабов Моих пророков и за кровь всех рабов Господних, навших от руки Иезавели;*

³ Иоанн Златоуст, свт. На усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиане // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12-ти тт. Т. 8, кн. 2. М., 2008. — С. 174.

и погибнет весь дом Ахава, и истреблю у Ахава мочащегося к стене, и заключенного и оставшегося в Израиле...; Иезавель же съедят псы на поле Изреельском, и никто не похоронит ее (4 Цар. 9:7–8, 10). После воцарения Ииуй не замедляя отправляется в Изреель. В то время Иорам, царь Иудейский, находился там на лечении от ран, которые он получил в войне с сирийцами, а Охозия, царь Израильский, приехал туда навестить своего заболевшего дядю. После получения вести о прибытии Ииуя они выезжают к нему на встречу. *И когда увидел Иорам Ииуя, то сказал: с миром ли Ииуй? И сказал он: какой мир при любодействе Иезавели, матери твоей, и при многих волхованиях ее?* (4 Цар. 9:22) — словами Ииуя выражается причина гнева Божия на дом Ахава, любодейство здесь – уклонение в идолослужение, неверность Яхве. Ииуй убивает царей и подходит к самому городу. Иезавель, узнав о приближении мятежника, решает хотя бы умереть с достоинством – применяет обычную на Востоке косметику. По мысли прп. Ефрема Сирина, «безумная старуха» украшает себя с надеждой на то, что Ииуй «соблазнится ее видом и возьмет в жены. Может быть, она слышала историю об Адонии (см.: 3 Цар. 2:17), который во времена Соломона был соблазнен Ависагой Сунамитянкой и потребовал, чтобы она стала его женой, дабы с помощью царицы подняться на царский трон. Потому и она полагала, что Ииуй, желая укрепить и умиротворить тревожное и беспокойное новое царство, тоже пойдет стезей Адонии»⁴. Однако, увидев Ииуя и вспомнив убийство сына и внука, царица уже не смогла сдерживать себя и резко обличает мятежника и сравнивает его дело с заговором Замврия, который убил Илу, царю Израильского, царствовал всего 7 дней, а потом совершил самоубийство при осаде Фирцы следующим царем Израиля Амврием (см.: 3 Цар. 16). Оскорбленный дерзостью Иезавели, Ииуй поднял лице свое к окну и сказал: *кто со мною, кто? И выглянули к нему два, три евнуха. И сказал он: выбросьте ее. И выбросили ее. И брызнула кровь ее на стену и на коней, и растоптали ее. И пришел Ииуй, и ел, и пил, и сказал: отыщите эту проклятую и похороните ее, так как царская дочь она. И пошли хоронить ее, и не нашли от нее ничего, кроме черепа, и ног, и кистей рук. И возвратились, и донесли ему. И сказал он: таково было слово Господа, которое Он изрек чрез раба Своего Илию Фесвитянина, сказав: на поле Изреельском съедят псы тело Иезавели, и будет труп Иезавели на участке Изреельском, как навиз на поле, так что никто не скажет: это Иезавель* (4 Цар. 9:34–37). Так заканчивается жизнь царицы Иезавели. Прп. Ефрем Сирин причину этой позорной кончины видит в нераскаянности царицы: «Иезавель не только попирала правосудие и вызывала гнев своим отвратительным поведением, но подстрекала своего мужа к преступлениям и призывала его совершать беззакония, никогда не раскаиваясь ни во времена процветания, ни во времена бедствий, не сворачивая со стези порока. Даже когда ее приговорили к смерти, она разъярилась, как сумасшедшая. Итак, было много причин для того, чтобы правосудие было особенно суровым по отношению к ней»⁵.

⁴ Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V – Тверь, 2011. – С. 217.

⁵ Цит. по: Там же – С. 217–218.

Имя царицы Иезавели только один раз упоминается в Новом Завете: *И Ангелу Фиатирской церкви напиши: так говорит Сын Божий...: знаю твои дела и любовь, и служение, и веру, и терпение твое, и то, что последние дела твои больше первых. Но имею немного против тебя, потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное* (Откр. 2:18–20). Как и вся книга Откровения, данный отрывок весьма сложен для понимания. Итак, кто же или что здесь понимается под именем «жены Иезавели»? По мнению классического толкователя Апокалипсиса свт. Андрея Кесарийского, таким символическим именем называется ересь николаитов, «по нечестию и порокам образно названная Иезавелью», потому что подает христианам «повод к соблазнам... и увлекает их к идолослужению»⁶, с чем согласен и архиеп. Аверкий (Таушев)⁷. В «Толковой Библии» под редакцией А. П. Лопухина приводится и это предположение, и предлагается еще одно: под именем Иезавели можно понимать и «историческую личность, известную женщину Иезавель, которая, ложно выдавая себя за пророчицу, склоняла христиан к поступкам, противным христианской нравственности, к ереси николаитов. Обладая авторитетом пророчицы, она тем сильнее, смелее и успешнее склоняла многих христиан к развратной жизни и к пренебрежению христианской дисциплиной (есть идоложертвенно-е)»⁸. Отечественный библеист архим. Ианнуарий (Ивлиев) добавляет к этой гипотезе: «это не ее собственное имя, которое нам осталось неизвестным, но имя символическое, которое ее дискредитирует»⁹. По мысли прот. А. Меня, фиатирская Иезавель могла происходить из женщин-пророчиц распространенного во Фригии культа богини-матери Кибелы¹⁰.

Интересны также комментарии шотландского богослова Уильяма Баркли, который приводит несколько трактовок данного места. Во-первых, в некоторых списках книги Откровения в этом месте есть некоторое добавление: *жена твоя Иезавель*. В тексте присутствует обращение к ангелу Фиатирской Церкви, под которым может подразумеваться епископ. Следовательно, причиной всех бед является жена епископа! По мнению У. Баркли, хотя «это был бы крайне интересный побочный штрих к раннехристианской общине», но такое толкование следует признать не вполне убедительным, так как добавление одного слова еще не является безусловным свидетельством. Во-вторых, шотландский богослов вспоминает о фиатирском оракуле Самбате, женщине-пророчице, которая, возможно, была еврейкой, потому что во времена античной древности многие иудеи занимались предсказаниями будущего.

⁶ Андрей Кесарийский, свт. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. Мн., 2005 – С. 24.

⁷ см.: Аверкий [Таушев], архиеп. Апокалипсис, или Откровение Святого Иоанна Богослова. М., 1991 – С. 23.

⁸ Лопухин А. П. Толковая Библия. — Репринт. изд. 1911–1913 гг. — Стокгольм, 1987 — Т. 3 — С. 527.

⁹ Ивлиев Ианнуарий, [архим]. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису — М., 2015. — С. 63.

¹⁰ см.: Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова / Коммент. прот. А. Меня. — Рига, 1992. — С. 64–65.

Существует мнение, что именно от этого оракула и шло порочное влияние на фиатирскую общину. Однако, как замечает исследователь, «и эту версию надо отбросить, потому что, совершенно очевидно, что Иезавель была членом церкви и это порочное влияние шло изнутри». В-третьих, другие комментаторы, «без всякого основания», понимали под «Иезавелью» фиатирскую торговку багрянницей Лидию, которую ап. Павел встретил в Филиппах и обратил в христианство (см.: Деян. 16:14). Предполагают, что она вернулась в Фиатиру и стала оказывать дурное влияние на церковь, вследствие своего богатства и деловых интересов. Однако «вся эта теория лишь клевета на Лидию». Из всех вышеприведенных рассуждений следует вывод: «Остается только признать, что у нас нет никакого представления о том, кто же такая Иезавель»¹¹.

Употребление образа царицы Иезавели в святоотеческой литературе

Образ Иезавели не часто используется в святоотеческой литературе ввиду малой области возможного применения.

Свт. Иоанн Златоуст, как уже выше было отмечено, обращается к образу царицы Иезавели в своем слове «На усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиаде» (*spuria* у Миня). И действительно, для этого имеется причина — время свт. Иоанна удивительно похоже на ветхозаветные события. Во-первых, современные святителю император Аркадий и императрица Евдокия схожи с царем Ахавом и царицей Иезавелью — безвольный, слабый правитель и его сильная и энергичная жена, гонительница праведников, пособница всякого порока. Во-вторых, известна история конфискации Евдоксией имущества вдовы и детей опального вельможи напоминает библейское повествование о виноградушке Навуфея. В-третьих, землетрясение в Константинополе после изгнания свт. Иоанна схоже с засухой в Израиле из-за гонения Иезавели на пророка Илию. Иногда даже приводят некоторое фонетическое сходство: собор под *Дубом* в 403 г. против свт. Иоанна, инициированный императрицей, и *дубравные* служители, которых Иезавель кормила от своего стола. И очередное гонение на свт. Иоанна вызывает его знаменитые слова: «Опять Иродиада беснуется... Опять Иезавель хочет захватить виноградник Навуфеев и изгнать святого Илию в горы»¹².

В аналогичном слове прп. Андрея Критского также упоминается Иезавель, которая характеризуется следующими эпитетами: «неистовая, безумная, почитательница идолов, поклонница богов и демонов, ... треокаянная»¹³.

Такое же уподобление Иезавели историческим личностям, противящимся истинной вере и праведникам, используют и другие святые отцы: свт. Афанасий Великий, Григорий Богослов и Григорий Палама. Свт. Афанасий Великий

¹¹ см.: Баркли У. Комментарии к Новому Завету // Электронный ресурс. Режим доступа: http://azbyka.ru/otchnik/Biblia/kommentarii-k-novomu-zavetu/27_2 (дата обращения: 31.03.16).

¹² Иоанн Златоуст, свт. На усекновение главы Предтечи и Крестителя Иоанна и об Иродиаде // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12-ти тт. — Т. 8, кн. 2. — М., 2008. — С. 173.

¹³ Андрей Критский, прп. Слово на Усекновение главы Иоанна Предтечи // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4763356.html> (дата обращения: 31.03.16).

сравнивает коварство ветхозаветной царицы с кознями последователей арианина Евсевия Никомедийского¹⁴. Имея ввиду всех еретиков, свт. Григорий Богослов говорит «о многих Иезавелях», которые «прозябли вдруг из земли, как вредное зелье, и избытком злобы своей превзошли упоминаемую в Писании», потому что царица доставила своему мужу обычный виноградник, а еретики «старались совершенно уничтожить живой виноградник Божий, имею в виду Церковь, и сами приводили в исполнение злое дело»¹⁵.

В этом же смысле к образу ветхозаветной царицы обращаются в XIV в. сторонники свт. Григория Паламы. Так, Иезавель им напоминает византийская императрица Ирина Хумнена Палеологиня, которая впоследствии приняла монашеский постриг с именем Евлогии и основала монастырь Спаса-Человеколюбца (который сама и возглавила). Она покровительствовала варлаамисту Григорию Акиндину и, соответственно, была противницей св. Григория. Поэтому для паламитов Евлогия — это Иезавель, оказывающая финансовую поддержку противникам истинного богопочитания, а акиндинисты — лжепророки, которые «едят с ее стола»¹⁶.

Блж. Иероним Стридонский упоминает об Иезавели в своем толковании на Евангелие от Матфея. Он замечает, что в родословии Спасителя отсутствуют имена 3 царей — Охозии, Иоаса, Амасии, причину чего св. Иероним полагает как в их личной нераскаянности, так и в открытом богоборчестве их прабабки «нечестивейшей» Иезавели. Именно поэтому и по причине стремления евангелиста разделить родословие Спасителя на три отрезка по четырнадцать родов род Иезавели «забывается до третьего поколения, чтобы не быть включенным в ряд участвующих в священном рождестве»¹⁷.

И наконец, прп. Иоанн Карпафский, как представитель аскетической традиции, употребляет образ Иезавели для обозначения страстей: «Блуди себя от *чар Иезавелиных* (4 Цар. 9:22), из коих лютейшие суть помыслы кичения и суетной славы»¹⁸.

Образ Иезавели в православном богослужении

Православное богослужение, имеющее своей целью воспитание христианина в страхе Божиим, использует библейские образы чаще всего для какого-либо нравственного урока. И образ царицы Иезавели не является исключением.

К сожалению, великий покаянный канон прп. Андрея Критского, изобилующий отсылками к сюжетам Священного Писания, содержит всего лишь одно упоминание об интересующем нас персонаже: «Опали иногда Илия двацци

¹⁴ см.: *Афанасий Великий, свт.* К епископам Египта и Ливии окружное послание против ариан, 23 // *Афанасий Великий, свт.* Творения в 4-х тт. – Т. 2 – Репринт. изд. 1902–1903 гг. – М., 1994. – С. 40.

¹⁵ *Григорий Богослов, свт.* Слово 35, в память мучеников и против ариан // *Святитель Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский.* Творения в 2-х тт. – Т. 1: Слова – М., 2010. – С. 423.

¹⁶ см.: *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. – СПб., 1997. – С. 112–113.

¹⁷ *Иероним Стридонский, блж.* Толкование Евангелия. – Мн., 2008. – С. 35.

¹⁸ *Иоанн Карпафский, прп.* Сто увещательных глав к монахам, находящимся в Индии, писавшим к нему // *Добротолюбие.* – Т. 3. – Репринт. изд. 1900 г. – Paris, 1988. – С. 91.

пятьдесят Иезавелиных, егда студныя пророки погуби, во обличение Ахаавово, но бегай подражанию двою душе, и укрепляйся» (7 песнь, 14 тропарь).

Больше же материала нам дает служба пророку Божиему Илие (20 июля/2 августа). Здесь, во-первых, обличаются пороки царицы, которые она особенно ярко проявила в истории с виноградником Навуфея — жестокость и сребролюбие: пророк Илиа «царицу яко немилостиву, златолюбиву, суду Божию предаде» (великая вечерня, 1-ая стихира на стиховне); «Иезавель о восхищении, и о златолюбии обличил еси» (утреня, седален по полиелеи). Во-вторых, выражается мысль об убийстве пророком жрецов Ваала как исполнение суда Божия над ними: «Безстудная царица Иезавель, тебе божественнейший пророче искаше убити, яко на тоя несвященныя священники, по достоянию суд смертный навел еси» (утреня, 2 канон, 3 песнь, 3 тропарь); «студным священником трапезу Иезавелину неправедно ядущим, воистинну судом Божиим, и пророка рукою яд смерти по достоянию отрыгнуся» (утреня, 2 канон, 7 песнь, 4 тропарь). В-третьих, интересным штрихом является мысль, которую мы уже видели выше у свт. Иоанна Златоуста — о том, что великий пророк Илиа убоялся женщины: «Гнев тя пророкоубийцы жены устрашив, вязати и решити приемша дождей течение, чудный Илие бегати творит» (утреня, 1 канон, 6 песнь, 1 тропарь).

Также образ Иезавели употребляется в службах тех святых, которые по мысли песнотворца своей жизнью в какой-то мере повторили подвиг прор. Илии. Во-первых, это, конечно, св. Иоанн Предтеча, пришедший *в духе и силе Илии* (Лк. 1:17). В службе Усекновению его честной главы (29 августа/11 сентября) мы находим выражение, похожее на начало «Слова» на это же событие свт. Иоанна Златоуста: «Паки Иезавель ликует на Илию...» (утреня, 2 канон, 9 песнь, 2 тропарь). Здесь Иезавели уподобляется Иродиада.

Вторым таким подвижником является прп. Павел Фивейский. Исследователь жития этого святого П. Ю. Лебедев отмечает параллели между ним и пророком Илией, в жизни которых присутствуют похожие сюжеты — бегство от гонений в пустыню и чудесное насыщение там пищей¹⁹. Эти мысли выражаются также в службе прп. Павлу (15/28 января): «Небесным хлебом питаюся, яко Илиа древле враном, мысленныя отбегл еси, отче Иезавели, к покрову Христову» (утреня, 1 канон, 3 песнь, 3 тропарь).

В службе же сырного вторника сбежавший от Иезавели Илиа ставится в пример всякому христианину: «Ныне подражаем Илию постившася и бежавша от лукавья Иезавели, да тако вознесемся от земли» (утреня, 2 трипеснец, 9 песнь, 3 тропарь).

Заключение

Таким образом, мы можем видеть, что царица Иезавель как в Библии, так и в святоотеческих творениях и богослужебных текстах представляет собой

¹⁹ см.: Лебедев П. Ю. Календарные заметки на 28 января: память преподобного Павла Фивейского // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/569773.html> (дата обращения: 31.03.16).

однозначно негативный образ. С Иезавелью сравниваются похожие на нее в нечестии исторические личности, ее имя используется также для обозначения какого-либо отрицательного явления: ереси или страсти. Интересен также тот факт, что во всей истории Православной Церкви (не говорим о католических святых, среди которых есть святые Изабеллы) ни одна женщина не взяла на себя подвиг «освятить» это имя, но от времен ветхозаветной царицы и до ныне оно подбывает как синоним порока и всякого нечестия.

Источники и литература

1. *Андрей Кесарийский, свят.* Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. – Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. – 248 с.
2. *Андрей Критский, прп.* Слово на Усекновение главы Иоанна Предтечи // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/4763356.html> (дата обращения: 31.03.16).
3. *Афанасий Великий, свят.* Творения в 4-х тт. Т. 2. – Репринт. изд. 1902–1903 гг. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – 494 с. – (Памятники церковной письменности).
4. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под редакцией Джона Р. Фрэнки / Рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзоница / Пер. с англ., греч., лат. и сир. – Тверь: Герменевтика, 2011. – 512 с.
5. *Григорий Богослов, свят.* Творения в 2-х тт. / *Святитель Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский.* – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – Т. 1: Слова. – 895 с. – (Полное собрание Святых Отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; Т. 1).
6. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование Евангелия. – Мн.: Лучи Софии, 2008. – 320 с.
7. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений. В 12-ти тт. – Т. 8, кн. 2. – М.: Изд. сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2008. – 704 с.
8. *Иоанн Карпафский, прп.* Сто увещательных глав к монахам, находящимся в Индии, писавшим к нему // Добротолюбие. – Т. 3. – Репринт. изд. 1900 г. – Paris: YMCA-PRESS, 1988. – С. 76–102.
9. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. В 2 т. Т. I. Кн. 1–12 / *Иосиф Флавий;* Оформленные С. Е. Власова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2002. – 784 с. – (Классическая мысль).
10. Минея август, часть 3 – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 384 с.
11. Минея июль. Ч. 2 – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 512 с.
12. Минея январь. Ч. 2 – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 648 с.
13. Триодь постная. Ч. 1 – М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013 – 704 с.
14. *Аверкий [Таушев], архиеп.* Апокалипсис, или Откровение Святого Иоанна Богослова. История написания, правила для толкования и разбор текста. – М.: «Оригинал», 1991. – 80 с.
15. Апокалипсис: Откровение Иоанна Богослова / Коммент. прот. А. Меня. – Рига, 1992. – 180 с.

16. Баркли У. Комментарии к Новому Завету // Электронный ресурс. Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Biblia/kommentarii-k-novomu-zavetu/27_2 (дата обращения: 31.03.16).

17. Ивлиев Ианнуарий, [архим]. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису / (Серия «Современная библеистика»). – М.: Изд. ББИ, 2015. – viii + 346 с.

18. Лебедев П. Ю. Календарные заметки на 28 января: память преподобного Павла Фивейского // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/569773.html> (дата обращения: 31.03.16).

19. Лопухин А. П. Толковая Библия: Или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. – Репринт. изд. 1911–1913 гг. – Стокгольм: Ин-т перевода Библии. Т. 3: Новый Завет. – 1987. – Без един. пагин.

20. Мейендорф И., *протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-ое, испр. и доп. для рус. пер. / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. – СПб.: Византороссика, 1997. – XVI + 480 с. – (Subsidia Byzantinorossica. Т. 2).

21. Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Православная энциклопедия. – Т. XXI: Иверская икона Божией Матери – Икони-материй. – 2009. – 751 с.: ил.

С. В. Соловьев

«ЗЛОЕ МИССИОНЕРСТВО»: ЭКЗЕГЕЗА Мф. 23:15

Дать экзегетический комментарий на Мф. 23:15, по сути, попытаться ответить на вопрос: почему иудейское (фарисейское) миссионерство получило столь негативную оценку Иисуса Христа. Почему при всех известных достоинствах иудаизма – учение о единобожии и нравственном поведении – результаты миссии оказались на тот момент столь безотрадны? «Сыны гиены» – так оценил Спаситель неопитов новой для себя веры. Древнееврейская идиома «быть сыном чего-либо» передает значение принадлежности, соучастия и заслуги в чем-либо. Соучастие прозелитов в геенне фарисеев вдвойне – яркий образ адских мучений (см. Мк. 9:45 и др.).

Традиционная интерпретация Мф. 23:15 под словом *προσήλυτος* считает язычников, обращенных в иудаизм. Существует и альтернативная точка зрения – это иудеи или квазепрозелиты, вовлекаемые фарисеями и книжниками в свою фарисейскую секту. В таком случае возражения Христа рассматривают против обращения иудеев в фарисейскую форму иудаизма, а не против перехода язычников в иудаизм¹. Однако такое прочтение наталкивается на неразрешимую пока проблему – в литературе той эпохи слово «прозелит» нигде не используется в качестве общего термина, но только в узкой семантике – иудей из неевреев.

Следует кратко осветить семантику термина прозелит, поскольку современное значение расходится с изначальным. Прозелит сегодня – это последователь новой для себя веры или горячий приверженец чего-то нового. В контексте же событий Нового Завета, прозелит – это «нееврей, принявший иудаизм». Греческое слово *προσήλυτος* состоит из двух частей: *πρός* «от; к, по направлению к» + *ἐλεύσομαι* «приду». Его письменное употребление начинается с перевода LXX для передачи еврейского слова *גֵּר* (пришелец).² Прозелитов следует отличать от боящихся Бога (*σεβόμενοι* или *φοβούμενοι τὸν θεόν*), так как первые приняли «ярмо закона», а вторые сочувствуют иудаизму и исполняют часть заповедей. Изначально так называли человека пришельца нееврея, длительно или постоянно живущего с иудеями. Со временем термин приобрел религиозное значение в качестве «иудея из неевреев», который ранее был вне Синайского завета, а теперь вошел в договор и соединился с иудейским обществом (Быт. 15:13; Исх. 2:22; Втор. 14:2 и др.).

Сейчас нет необходимости доказывать историческое явление миссионерской активности иудеев в эллинистический период – это общепризнанный

Сергей Викторович Соловьев – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура

¹ См.: Plummer A. An Exegetical Commentary on the Gospel according to the Matthew, New York, 1909., P. 317.; Allen W. C. A Critical and Exegetical on the Gospel according to the Matthew, New York, 1907., P. 246.

² Kittel, Gerhard (Hrsg.); Bromiley, Geoffrey William (Hrsg.); Friedrich, Gerhard (Hrsg.): Theological Dictionary of the New Testament. electronic ed. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964-c1976, S. 6:731

факт справедливый как для палестинских, так и для иудеев диаспоры³. Современная критика источников сосредоточена в основном на вопросах о масштабе и методах этой миссии⁴. Касательно методов миссии святитель Иероним Стридонский считал, что фарисеи вели прозелитическую деятельность не просто ради обращения, а попутно в торговых путешествиях по империи, возможно, преследую торговую выгоду⁵.

На всех ли прозелитов и миссионеров распространяется угроза осуждения – мы не можем сказать. Среди них могли быть люди честные и искренние, к тому же необходимо различать миссионерство иудеев в диаспорах от палестинских иудеев. Общеобязательными для всех прозелитов считались обрезание (для мужчин), ритуальное омовение и принесение жертвы в Иерусалимском храме⁶. Палестинских фарисеев принято считать более строгими в отношении обрядов в силу широкого распространения галахических установок. Очевидно, возглас «Горе вам» относится не к факту миссионерской активности в распространении единобожия среди язычников, а к миссионерской мотивации и способам этой миссии. На основании источников можно предположить следующие мотивы для иудейской миссии:

1. искреннее стремление иудеев распространять ветхозаветную веру, возникшее на библейском осмыслении иудаизма в качестве света народам (Ис. 49:6), головы для языческого тела⁷, как народ «через которых имел быть дан миру нетленный свет закона» (Прем. 18.4).

2. идея о заимствовании язычниками мудрости иудейской и превосходстве иудейской веры над языческой: распространение этой мысли получило в иудейской литературе, например, еврейский философ Аристобул, утверждал, что Гомер, Гесиод, Пифагор, Сократ и Платон были знакомы с греческим переводом Торы и из нее черпали мудрость⁸.

3. политические мотивы: история с обращением в иудаизм царского дома Адиабены еврейским купцом Ананием⁹, иудаизация языческих земель Идумеи и Итуреи в целях религиозного и политического единства.

4. поиск благосклонности влиятельных людей и привилегий с их стороны, например в торговле.

³ Рыбинский В. П. Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства. 1898. – С. 10.: «Иудейство проникнутое сознанием своего миссионерского назначения, оно, пользуясь своим положением, само хотело знакоми́ть языческий мир со своей религией и стало вести деятельную пропаганду своих верований».

⁴ Детальный обзор источников об иудейском миссионерстве см.: Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. – С. 49–93.

⁵ Иероним Стридонский, свт. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея // Творения блаженного Иеронима Стридонского в 19 ч. Ч. 16. (Кн. 26.). Киев. 1903. – С. 239.

⁶ Elwell, Walter A.; Comfort, Philip Wesley: Tyndale Bible Dictionary. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001 (Tyndale Reference Library), S. 1087.

⁷ «Иудеи для других народов то же что голова для тела» — парафраз Рыбинского В. П. из сочинений Филона Александрийского: Рыбинский В. П. Религиозное влияние иудеев... С. 5.

⁸ Эллинизм // Электронная еврейская энциклопедия / URL: <http://www.eleven.co.il/article/15073> (Дата обращения: 9.02.2016).

⁹ Иосиф Флавий. Иудейские древности в 2 т. Т. 2. М., 2002. – С. 405. (20.2.1).

5. корыстные цели: Иосиф Флавий рассказывает о некой знатной женщине Фульвии, которую обратили в иудаизм четыре иудея. Проповедники стали выманивать у нее богатые дары для Иерусалимского храма, а когда получили их, то присвоили себе¹⁰.

История также сохранила случаи распространения иудаизма путем принуждения и насилия. Еще Симон Маккавей, завоевав город Газы, выкинул из города все нечистое и поселил там мужей, соблюдающих закон (1 Мак. 13:48). Симон в Иерусалим, по-видимому, допускал только тех, кто брал на себя обязанность исполнять закон (1 Мак. 14:14). Когда Иоанн Гиркан завоевал идумейские города Адару и Мариссу в 129 г., для жителей страны он поставил условие – принять иудейский закон и обрезание или покинуть родину¹¹. Подобное произошло и при Аристовуле с жителями Итуреи¹². При Александре Яннае город Пелла был разрушен за отказ принять иудейство¹³. Из этих примеров видно, что иудаизация в Палестине – это часть политики правителей Маккавейского периода на подконтрольных им землях. Вполне вероятно, что книжники и фарисеи, как наиболее компетентные в теории и практике Моисеева закона, могли принимать активное в этом участие. И хотя ко времени жизни Иисуса Христа Маккавейский период канул в историю, а вместе с ним и крупные компании по иудаизации, члены фарисейской секты по-прежнему могли воспринимать себя как наставники невежд, учителя младенцев, имеющие в законе образец ведения и истины (Рим. 2:20).

Миссионеры обходят море и сушу, чтобы обратить хоть одного (Мф. 23:15). Эти слова не сообщают о направлении движения миссионеров и тем более об организации, они призваны создать впечатление об усердии иудеев. Сложно иудеям было обратить язычников в иудаизм, потому требовались большие усилия – замечает святитель Иоанн Златоуст¹⁴. Выше было показано, какие мотивы могли двигать иудейских миссионеров, однако, это только частично объясняет, почему прозелиты становились вдвое хуже фарисеев.

Если прозелиты становились вдвое хуже иудейских миссионеров из фарисеев, в чем тогда испорченность вторых? С точки зрения Христа испорченность фарисеев была в том, что они «оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф. 23:23), но при том тщательно следили за выполнением мелких предания старцев. Христос в Евангелиях критикует не суть закона и даже не сами по себе «предания старцев», а действия его проводников в жизнь народа – книжников и фарисеев за то, что они «связывают бремена неудобноносимые» (Мф. 23:4), т.е. путем детализации заповедей увеличивают требования к народу, от чего они превращаются в тяжелую ношу подобно яму. Такая работа законников не соответствует эсхатологическому замыслу Божию (Иер. 31:31–34) и подпадает под обличения пророков: «Им говорили: «вот — покой,

¹⁰ Иудейские древности Т. 2. 18.3.5. С. 313.

¹¹ Иудейские древности Т. 2. 13.9.1. С. 43.

¹² Иудейские древности Т. 2. 13.11.3. С. 52.

¹³ Иудейские древности Т. 2. 14.15.4. С. 127.

¹⁴ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на евангелие от Матфея // Иоанн Златоуст, свт. Творения в 12 т. Т. 7. СПб., 1901. – С. 735.

дайте покой утружденному, и вот успокоение». Но они не хотели слушать. И стало у них словом Господа: заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного, там немного» (Ис. 28:12–13). Стремление увеличить груз заповедей на плечах простого народа могло исходить из беспокойства за коллективную ответственность народа перед Богом, однако, то обстоятельство, что сами законники легко уклонялись от тотального соблюдения закона, говорит о том, что в основе лежали ложные представления о превосходстве книжников и фарисеев над простым народом, а тем более над язычниками.

«Слепые вожди слепых» (Мф.15:14) – при всем их благочестии именуется Христос фарисеев. Ограниченное зрение предвещает трагедию проводнику и его спутнику: «оба упадут в яму» (Мф.15:14). Преградой на пути к прозрению встало лицемерие. Согласно Евангелиям лицемерит тот, кто напоказ раздает милостыню, молится и постится (Мф.6: 2,5,16), близорук на пророчества о Мессии (Мф.16:3) – то есть выбирает поступки и слова не для отражения своей позиции и себя, а для ожидаемого о нем мнения кого-то иного, судящего.

Акцент на внешнюю сторону закона, как результат, видимо, давал и превратное о нем учение. Испорченность прозелитов, возможно, походила на испорченность законников учителей – состояла в поверхностном исполнении закона, по существу его обрядовой стороны плюс массу галахических установлений, почитание буквы, а не духа закона. Знакомство с обрядово-ритуальной стороной религии может создать впечатление, что в этом ее суть. Как замечает Евфимий Зигабен, обычно ученики порочных учителей не останавливаются на уровне учителя, но идут гораздо дальше¹⁵.

Иудей неопит отчасти по превратному знакомству с верой, отчасти по своему невежеству мог направлять силы своей души на овладение иудейским образом жизни, а это становилось началом лицемерия или ссор с окружающими. Недостаток самой сути закона – справедливости, милосердия и верности, при устойчивом акценте на соблюдение заповедей – все это обособляло жизнь прозелита. Прозелитизм с политическими и корыстными целями требовал от прозелитов иудейского образа жизни с минимальной заботой о духовно-нравственной стороне жизни, что, видимо, и заслужило осуждения Христом.

Надо помнить, что прозелитизм – это еще проповедь закона, которая идейно во многом отличалась от проповеди апостолов о Христе воскресшем.

Источники и литература

1. Allen W. C. A Critical and Exegetical on the Gospel according to the Matthew, New York, 1907.
2. Elwell, Walter A. ; Comfort, Philip Wesley: Tyndale Bible Dictionary. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2001 (Tyndale Reference Library).
3. Kittel, Gerhard (Hrsg.); Bromiley, Geoffrey William (Hrsg.); Friedrich, Gerhard (Hrsg.): Theological Dictionary of the New Testament. electronic ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–c1976.

¹⁵ Евфимий Зигабен. Толкование евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна. СПб., 2000. – С. 284.

4. Plummer A. An Exegetical Commentary on the Gospel according to the Matthew, New York, 1909.
5. Евфимий Зигабен. Толкование евангелия от Матфея и Евангелия от Иоанна. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000.
6. Иероним Стридонский, свт. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея // Творения блаженного Иеронима Стридонского в 19 ч. Ч. 16. (Кн. 26). Киев.1903.
7. Иоанн Златоуст свт., Толкование на евангелие от Матфея // Иоанн Златоуст, свт. Творения в 12 т. Т. 7. СПб., 1901.
8. Иосиф Флавий. Иудейские древности в 2 т. Т.2 М.: Ладомир, 2002.
9. Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб.: Логос, 2000.
10. Рыбинский В. П. Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства. Киев.,1898.
11. Эллинизм // Электронная еврейская энциклопедия / URL: <http://www.eleven.co.il/article/15073> (Дата обращения: 9.02.2016).

Иеромонах Афанасий (Букин)

TOTUS CHRISTUS

(Опыт систематического изложения православной святоотеческой экклезиологии на примере кафоличности Церкви)

Те или иные проблемы в разное время то выдвигаются вперед, то отходят на второй план. В XX в. одной из ведущих тем становится проблема человека, а в большинстве философских антропологических исследований главным объектом становится сам человек, а не законы бытия, по которым он существует¹. Можно даже сказать, что к этому времени тема эта просто более ясно и четко оформляется, а началом этого можно считать в целом Новое время. Как отмечает прот. Павел Хондзинский, Новое время приносит новую проблематику, новые вопросы, если в эпоху Вселенских Соборов самыми животрепещущими были христология и триадология, то мысль Нового времени ищет ответов на вопросы экклезиологического и антропологического характера².

Нам представляется важным систематически изложить святоотеческое видение экклезиологии, прежде чем приступать к формулированию экклезиологических богословских систем на языке современной культуры, ведь в православном святоотеческом богословии уже давно были даны ответы на многие вопросы, касающиеся бытия Церкви.

Как и в любой другой области богословия, нам важно отталкиваться от определений данных самой Церковью в первую очередь на Вселенских Соборах. Центральным исповеданием веры в Православной Церкви является Никео-Цареградский Символ веры. И 9-ый член этого Символа содержит краткое, но емкое утверждение догмата о Церкви: верую «во едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь».

Единой, святой, апостольской и единственной Церковью может быть только всецело и повсюду, нарушение целостности, внесение ограниченности в Церковь уничтожает ее святость, нарушает ее единство, а значит и нивелирует ее единственность. Она либо охватывает все человечество, а через него и всю тварь и все мироздание, т.е. все бытие, и являет себя во всей полноте повсюду³. Либо она очередной мираж, очередная иллюзия человеческого сознания, запутавшегося в лабиринтах мысли⁴. Очередная мечта и утопия, ищущего справедливость человеческого разума. Только в Богочеловеке Иисусе Христе, Иеромонах Афанасий (Букин) – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура

¹ См.: Инговатов, В. Ю. Антропологический поворот: Характеристика европейского самосознания XX столетия // Ползуновский альманах. – Барнаул: Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова, 2000. – Вып. 2. – URL: http://elib.altstu.ru/elib/books/Files/pa2000_2/pages/30/pap_30.html (дата обращения: 23.03.2016).

² См.: Хондзинский, П., прот. «Ныне все мы более теологией»: Из истории русского богословия пресинаодальной эпохи / М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – С. 44.

³ См.: Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклезиология / М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – С. 216.

⁴ См.: Иустин (Попович), прп. Философские пропасти / 2-е изд., испр. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – С. 267–269.

распространенном во все века и пространства⁵, находят свое завершение и свою полноту все высшие стремления человечества, Он – единственный выход из солипсической самоизоляции человека⁶, а Он и есть Церковь⁷, Она – Его Тело, Он – ее Глава, Бессмертная и Божественная. Его присутствие в каждой клетке церковного организма⁸ во всей полноте обозначается понятием кафоличности, или соборности.

Впервые в богословский оборот⁹ термин ἡ καθολικὴ ἐκκλησία вводит св. Игнатий Антиохийский в послании к Смирнянам¹⁰. В дальнейшем такое сочетание, еще не входя в Никейский символ, активно используется в актах I Вселенского Собора, а в Никео-Цареградском Символе веры уже занимает свое законное место¹¹: «Πιστεύω <...> εἰς <...> καθολικὴν <...> Ἐκκλησίαν»¹².

В античном употреблении значение термина καθολικός может быть передано словом «всеобъемлющий», обозначающим и внешнее пространственно-временное распространение, и внутреннее совершенство и полноту¹³.

В новозаветных текстах однокоренное слово καθόλου встречается один единственный раз: «приказали им **отнюдь не** говорить и **не** учить» (παρήγγειλαν τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν) (Деян. 4:18). Таким образом, здесь оно сохраняет свое античное значение всеобщности. Помимо этого, слово καθολικός используется в надписании апостольских посланий, которые именуются соборными (καθολικὲς ἐπιστολές): Иакова, 1–2 Петра, 1–3 Иоанна, Иуды – всего 7 посланий¹⁴. Следует отметить, что по большей части такое наименование использовалось для обозначения истинности и каноничности этих посланий¹⁵. Однако при этом сохраняется и исходное значение слово καθολικός, так как эти послания явно имеют общий характер, обращены к весьма разнородным общинам и охватывают самые общие вопросы, волновавшие христиан в то время¹⁶.

Употребляя термин καθολικός в отношении Церкви, святые отцы вкладывают в него несколько различные значения, но они скорее не противостоят, а дополняют друг друга. Говоря ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, святые отцы по преимуществу

⁵ См.: Там же. – С. 73.

⁶ См.: Иустин (Попович), прп. Философские пропасти. – С. 262.

⁷ См.: Там же. – С. 73.

⁸ См.: Там же. – С. 75.

⁹ См.: Легеев, М. В., свящ. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией: [учебное пособие] / СПб: Издательство СПбПДА, 2015. – С. 82.

¹⁰ См.: Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Смирнянам. Гл. VIII // Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. – СПб.: Амфора, 2007. – С. 437.

¹¹ См.: Шнайдер, Т. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 437.

¹² Schaff, P. The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes in Three Volumes / Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1998. – Vol. II: The Greek and Latin Creeds, with Translations. – P. 57–58.

¹³ См.: Шнайдер, Т. Во что мы верим. Изложение Апостольского символа веры. – С. 436, сн. 462.

¹⁴ См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Апостол / СПб: Сатисъ, 1995. – С. 221.

¹⁵ См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Апостол. – С. 222. Cf.: A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. – UK, Oxford: Clarendon Press, 1961. – P. 691.

¹⁶ См.: Аверкий (Таушев), архиеп. Апостол. – С. 222–223.

имеют в виду вселенский характер распространенности Церкви; ее православность, или ортодоксальность, то есть верность апостольскому вероучению; всю Церковь в противоположность местным Церквам; иногда местные Церкви; первенствующую Церковь в регионе¹⁷. В некоторых случаях так может обозначаться кафедральный или даже приходской храм¹⁸. Однако этот термин может употребляться не только в сочетании со словом ἐκκλησία, можно также встретить следующие словосочетания: τὴν καθολικὴν καθέδραν, для обозначения Римского Престола; τὴν καθολικὴν σύνοδον, для обозначения Никейского Собора¹⁹.

Следует отметить, что во многих древних переводах Символа веры слово καθολικὴν никогда не переводилось, но всегда транслитерировалось. Так сохраняется по сей день в латинском переводе: «Credo in <...> **catholicam** <...> Ecclesiam»²⁰, и в связанных с ним языках. Так было и в первой редакции славянского перевода: «Вѣровѣжъ въ <...> *каволикиѣжъ*²¹ <...> цръкъвь»²². Однако уже во второй редакции слово *каволикиѣжъ* заменяется на *сѣборноую*²³. Значение слова *соборный* никак не увязывается со значением слова καθολικός²⁴, однако и такое именование вполне можно усвоить Церкви как синонимичное слову ἐκκλησία, так как, согласно св. Кириллу Иерусалимскому, название Церковь усвоено ей, «потому что всех собирает и совокупляет»²⁵. Однако в дальнейшем мы, по большей части, будем использовать термин *кафолическая* вместо *соборная*, ввиду его особенной важности и непередаваемости на русский язык одним единственным словом.

В целом можно сказать, что кафоличность Церкви в той или иной мере включает в себя следующие аспекты: всеобщность, беспредельность, универсальность, истинность, всеохватность, верность апостольскому учению, всеобщее предназначение, полнота благодатной жизни. Мы постараемся рассмотреть как все эти значения находили свое раскрытие в творения отцов Церкви, учитывая, что всякий раз при подчеркивании той или иной стороны этого понятия, все остальные не умалялись, а лишь скрывались в тени того значения, которое выдвигалось на первый план.

Прежде чем перейти к дальнейшему рассмотрению кафоличности, мы должны сделать некоторую оговорку о полноте. С одной стороны мы верим, что Православная Церковь во всей полноте преподает то учение, которое мы получили от Господа Иисуса Христа, и что она обладает всей полнотой благодати

¹⁷ Cf.: A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. – UK, Oxford: Clarendon Press, 1961. – P. 690.

¹⁸ См.: Гезен, А. М. История славянского перевода символа веры // А. Гезена очерки и заметки из области филологии, истории и философии / СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1884. – Вып. 1. – С. 91.

¹⁹ Cf.: A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe. – P. 690.

²⁰ Schaff, P. The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes in Three Volumes / Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1998. – Vol. II: The Greek and Latin Creeds, with Translations. – P. 57–58.

²¹

²² Гезен, А. М. История славянского перевода символа веры. – С. 44.

²³ См.: Там же. – С. 46, 49.

²⁴ См.: Там же. – С. 92–93.

²⁵ Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные 18:24 // Творения иже во святых отца нашего Кирилла, Архиепископа Иерусалимского. – М.: Издательство П. П. Сойкина, 1855. – С. 341.

и познания Бога. С другой стороны, полнота восприятия Бога даже в Церкви ограничена тем, насколько Бог Сам открывает Себя ей, это предельно возможная и доступная полнота, но не исчерпывающая, потому что неисчерпаемо море Божественной сущности²⁶. И еще мы можем сказать о том, что Церковь с одной стороны обладает этой полнотой, а с другой стороны всегда устремлена к ней, как говорит апостол Иоанн Богослов: «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» (1 Ин. 3:2). А апостол Павел о том же говорит: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно, как я познан» (1 Кор. 13:12). И еще более явно об устремленности к полноте он пишет: «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус» (Флп. 3:12). Все это следует иметь в виду всякий раз, когда мы говорим о полноте.

В **Писании** мы не встречаем выражения ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, однако в нем есть места, значение которых имеет прямое отношение к кафоличности Церкви. По мысли апостола Павла Церковь является Телом Христовым, Его продолжением на земле. Именно во Христе Бог все примиряет с Собой (см. Кол. 1:20). Посредством своей Главы Церковь охватывает все мироздание (см. Кол. 1:16), все возможные миры, все творение²⁷. В Ней есть место всем независимо от национальности, происхождения, пола, социального положения (см. Гал. 3:28; Кол. 3:11), она способна вместить всю тварь (см. Мк.16:15). И при этом Церковь являет в себе всю полноту Христа (ср. Еф. 1:23) в каждой своей даже самой малой клетке²⁸. В ней нет ненужных частей (см. 1 Кор. 12:14–17), но каждая ее составляющая принадлежит Христу, в ней каждая точка есть средоточие всего Христа²⁹.

Из этих соображений можно понять слова **св. Игнатия Антиохийского**: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как: где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь»³⁰. Епископ является служителем единства Церкви, через общение с ним члены Церкви становятся причастниками Святого Духа оживотворяющего Церковь, а потому чтобы быть Телом Христовым, чтобы являть Христа, народ должен быть в общении со своим епископом³¹. Тогда

²⁶ См.: Григорий Богослов, свт. Слово 38. На Богоявление // Избранные творения / сост. предисл. В. Буреги. – 2-е изд. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. – С. 168; См.: Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Решиковой). – 2-е изд., испр. и перераб. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.– С. 50.

²⁷ См.: Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. – С. 226.

²⁸ См.: Там же. – С. 217.

²⁹ См.: Там же. – С. 221.

³⁰ Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Смирнянам. Гл. VIII // Писания мужей апостольских. – С. 437.

³¹ Подробнее см.: Афанасий (Букин), иером. О возможности систематического изложения православной святоотеческой экклесиологии на примере единства кафолической Церкви // Сайт Санкт-Петербургской Духовной Академии. – URL: <http://spbda.ru/publications/ieromonah-afanasiy-bukin-o-vozmojnosti-sistematicheskogo-izlozheniya-pravoslavnoy-svyatootecheskoj-ekkleziologii-na-primere-edinstva-kafolicheskoy-cerkvi/> (дата обращения: 11.03.2016).

прикосновение к любому из них есть прикосновение ко Христу во всей полноте³². В этом выражении мы видим образ единства Церкви. Если народ един со своим епископом, то это Церковь, как и католической Церкви может быть только в единстве со Христом. Здесь речь не столько о том, что местная Церковь во главе с епископом является отобразом Вселенской Церкви во главе со Христом³³, сколько о том, что всякая местная Церковь являет Христа во всей полноте, католично, т.е. всецело, всеобъемлюще. И во главе всякой общины стоит Сам Господь Иисус Христос³⁴, руководящий епископом³⁵.

Такая связь епископа со Христом является и гарантом истинности Церкви. Отрыв от епископа есть отрыв от Христа, а значит отрыв от Истины³⁶. И католическая Церковь говорит не только о полноте и целостности ее вероучения, но и о ее всеобщем предназначении, распространенности по лицу всей земли. О сохранении апостольской веры в Церкви рассеянной по всей вселенной говорит **свт. Иринея Лионский**. И, хотя он практически нигде не называет Церковь католической, он говорит о полноте содержащегося в Церкви учения, и о том, что предназначено оно для всех, кто желает брать «из нее питье жизни» (см. Откр. 22:16)³⁷. У св. Иринейя мы также находим свидетельство о повсеместности и неизменности церковного вероучения³⁸. В свою очередь **Тертуллиан** использует факт распространения единого учения Церкви по всей вселенной для доказательства истинности этого вероучения³⁹, потому что все не могут заблуждаться⁴⁰. Хотя пути Тертуллиана и св. Иринейя во многом расходятся, в одном они совершенно точно единодушны, истина принесенная Христом выражается только во вселенском сознании Церкви, руководимой Святым Духом⁴¹.

Однако единство вероучения еще не гарант того, что та или иная церковная община всецело являет Христа. Особенно очевидно это стало при жизни **сщмч. Киприана Карфагенского**, который говорит не только о сохранении истинного вероучения, но и о целостности Церкви, и вновь возвращается к одному из буквальных значений католическости⁴². Безусловно, главной темой

³² См.: Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. – С. 221.

³³ См.: Сагарда. Н. И., проф., Сагарда А. И., проф. Полный корпус лекций по патрологии. Учебное пособие / СПб.: Воскресение, 2004. – С. 207.

³⁴ См.: Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Римлянам. Гл. IX. – С. 423.

³⁵ См.: Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Поликарпу Смирнскому. – С. 441; Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 189.

³⁶ См.: Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Филадельфийцам. Гл. III. – С. 425.

³⁷ См.: Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. 3. IV. 1 // Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. – С. 225.

³⁸ См.: Иринея Лионский, сщмч. Против ересей. 3. XXIV. 1. – С. 317.

³⁹ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви // Творения: в 3 т. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. – Т. 1. – С. 136.

⁴⁰ См.: Тертуллиан. Прещения против еретиков. XXVIII // Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / 2-е изд. – Пер. Е. Карнеева. – СПб.: Издание Кораблева и Сирыкова, 1849. – Часть I. – С. 174.

⁴¹ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 150.

⁴² См.: Там же. – С. 257–259.

св. Киприана является единство Церкви, однако оно имеет прямое отношение к ее кафоличности, единство возможно только при сохранении целостности общины. Будучи единой и кафолической Церковь не должна и не может быть разделяема, должна и может быть только цельной⁴³. Единомыслие епископата Церкви приводит к тому, что она повсюду распространяет единое для всех учение, передавая его во всей полноте. Выражается единство и кафоличность Церкви в том, что она, дробясь на множество, не утрачивает своей целостности, своей полноты⁴⁴. Епископство одно⁴⁵ для всей Церкви во всей вселенной, и каждый епископ является носителем этого епископства⁴⁶. Единомысленный, согласный между собою епископат есть гарант не только единства Церкви, но и гарант ее истинности. И выражается это единомыслие в Соборе епископов, который является наивысшим пунктом церковного единства в экклезиологии св. Киприана⁴⁷. Для Карфагенского святителя каждый епископ является носителем кафолического епископства⁴⁸, он не просто средоточие конкретной церковной общины, но и служитель единства, посредством которого эта община является полноценной, связанной с другими Церквями, а значит являющей всего Христа. Находящийся вне общения со своим епископом⁴⁹ лишается этой полноты, отрывается от Церкви, уходит от Христа. При этом, как он пишет, Церковь не состоит из одних лишь епископов или одних лишь верных, но «заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере»⁵⁰. В целом для Киприана, хотя он и не говорит об этом напрямую, именование Церкви кафолической обозначает ее истинность; ее полноту и целостность в каждой ее части, в силу единомыслия епископата; соборный принцип управления и ее распространенность по всей вселенной.

Последнее еще более актуальным было для **Блаженного Августина**, с точки зрения которого предназначенная для всех и обладающая полнотой благодати Церковь не может замкнуться в одной маленькой области Африки⁵¹. Причиной этому стал его спор с донатистами. И отправным пунктом здесь был спор о святости. Св. Августин вслед за его предшественниками указывал на притчу о плевелах (см. Мф. 13:30), утверждая, что в рамках человеческой истории Церковь представляет собой смешанное тело⁵², т.е. состоит как из грешников, так и из святых, святая и грешная одновременно. В свою очередь донатисты

⁴³ Cf.: Cyprianus Carthaginensis. Ep. LXIX:8 // *Patrologiae cursus completus. Series latina* / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1844. – Т. 4. – Col. 406В. См.: Киприан Карфагенский, сщмч. Письмо 54, к Флоренцию Пупиану, о поносителях // Творения. – Ч. 1. – С. 257.

⁴⁴ См.: Киприан Карфагенский, сщмч. О единстве Церкви // Творения. – Ч. 2. – С. 174.

⁴⁵ См.: Там же. – С. 174.

⁴⁶ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 269.

⁴⁷ См.: Там же. – С. 270–271.

⁴⁸ См.: Там же. – С. 280.

⁴⁹ См.: Киприан Карфагенский, сщмч. Письмо 54, к Флоренцию Пупиану, о поносителях // Творения. – Ч. 1. – С. 257.

⁵⁰ Киприан Карфагенский, сщмч. Письмо 17, к падшим // Творения. – Ч. 1. – С. 64.

⁵¹ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 324–325.

⁵² Cf.: St. Augustine, Bishop of Hippo. On Christian Doctrine. XXXII:45 (The Second Rule of Tichonius) // *A Select Library of the Christian Church / Nicene and Post-Nicene Fathers* / ed. by

утверждали, что в соответствии с той же самой притчей при их отделении и произошло отделение пшеницы от плевел, что пшеница осталась только у них, в Африке, а все остальное это плевелы⁵³. Августин, принимая их понимание (а по сути бывшее и до появления донатистов) кафоличности как полноты учения и Таинств, указывает на необходимость вселенского характера Церкви, коль скоро она уже распространена по лицу всей земли и среди многих народов⁵⁴, на ее всеобщий характер, как непреходящий признак истинности⁵⁵. В этом ее отличие от раскола или ереси, которые всегда носят замкнутый и ограниченный характер, иногда имея лишь осколки истины, в отличие от кафолической Церкви распространенной по всей вселенной и предназначенной для всех народов, и имеющей полноту истины и благодати⁵⁶. Нельзя при этом сказать, что он отождествлял понятия кафолический и вселенский. Так он говорит, что разделение христианского мира на различные государства не нарушает единства Церкви, поскольку везде обнаруживается кафолическая Церковь⁵⁷. А в другом месте он поясняет, что кафолической Церковью отцы называли потому, что она целостна, охватывает все в целом, потому что именно это означает греческое καθ' ὅλον⁵⁸. Кафоличность включает вселенскость, но не сводится к ней.

Отдельно следует упомянуть концепцию **totus Christus** Иппонского святого. Комментируя слова апостола Павла из Еф. 4:13, он говорит, что полнота Христа (τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ) это голова и члены, то есть Христос и Его Церковь, в соответствии со словами того же апостола: «вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12:27)⁵⁹. Согласно этой концепции Христос, будучи Главой Церкви, всегда присутствует в ней⁶⁰, в каждой ее самой малой части, и без Церкви невозможно целостное восприятие Христа. По сути, он развивает интуицию сщмч. Игнатия Богоносца, говорящего, что «где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь»⁶¹, утверждая, что верно и обратное, то есть, где кафолическая Церковь, там и Иисус Христос. Таким образом, хотя Августин

P. Schaff. – USA: Hendrickson Publishers, Inc., 1995. – Series I. – Vol. 2: Augustin: City of God, Christian Doctrine. – P. 596.

⁵³ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 327.

⁵⁴ Cf.: St. Augustine, Bishop of Hippo. In Answer to the Letters of Petilian, the Donatist. I:22:24. – P. 527.

⁵⁵ См.: Иларион (Троицкий), сщмч. Очерки из истории догмата о Церкви. – С. 324.

⁵⁶ Cf.: St. Augustine, Bishop of Hippo. Epist. XCIII:VII:23 // A Select Library of the Christian Church / Nicene and Post-Nicene Fathers / ed. by P. Schaff. – USA: Hendrickson Publishers, Inc., 1995. – Series I. – Vol. 1: The Confessions and Letters of Augustin, with a Sketch of his Life and Work. – P. 390.

⁵⁷ Cf.: Augustinus Aurelius. Epistula ad catholicos de secta Donatistarum. XIII:33 // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. M. Petschenig. – Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 1909. – Vol. 52: Sancti Aurelii Augustini. Scripta contra Donatistas. Pars II. – P. 276.

⁵⁸ Cf.: Augustinus Aurelius. Epistula ad catholicos de secta Donatistarum. II:2. – P. 232.

⁵⁹ Cf.: St. Augustine, Bishop of Hippo. Lectures or Tractates on the Gospel According to St. John. XXI:8 // A Select Library of the Christian Church / Nicene and Post-Nicene Fathers / ed. by P. Schaff. – USA: Hendrickson Publishers, Inc., 1995. – Series I. – Vol. VII: Augustin: Homilies on the Gospel of John, Homilies on the First Epistle of John, Soliloquies. – P. 140.

⁶⁰ Cf.: Quasten, J. Patrology / ed. by Angelo Di Bernardino, trans. rev. P. Solari – Westminster, Maryland: Christian Classics, Inc., 1986. – Vol. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon. – P. 447.

⁶¹ Игнатий Антиохийский, сщмч. Послание к Смирнянам. Гл. VIII. – С. 437.

и подчеркивает особенно сильно именно вселенский характер Церкви, для него кафоличность включает и все то, что говорили до него. Т.е. кафоличность это и полнота, и всеобщность, и истинность, и целостность, и всемирность.

Удивительным образом все эти значения нашли в той или иной мере свое отражение в учении **свт. Кирилла Иерусалимского**, старшего современника блж. Августина, который говорит, что Церковь называется кафолической, так как она охватывает собой всю вселенную в целом, «от пределов земли до пределов ее», и потому что всецело без каких-либо опущений или умалений, преподает все те догматы, которые должны быть известны всякому человеку о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, через которые устремляется к благочестию весь род человеческий: начальствующие и подчиненные, образованные и непросвещенные, и потому что она исцеляет всякий грех совершенный душой и телом; и в ней приобретает все, что считается добродетельным «в делах и в словах, и во всяком духовном даровании»⁶².

Кафоличность является, возможно, наиболее важным свойством Церкви. Кафолическая Церковь есть ее «отличительное имя»⁶³. Условно церковью можно называть любое собрание, будь то еретическое или раскольническое, но в собственном смысле Церковью называется именно кафолическая Церковь⁶⁴, так как она предназначена для всех людей независимо от расовых, культурных, национальных, классовых, половых, возрастных отличий, она одна для всех. Она распространяется повсюду и включает в себя все мирозданье (см. Мк. 16:15); она в каждой своей точке, в каждый момент времени, во всей полноте, без какого-либо повреждения являет всего Христа. Она одна обладает всей полнотой благодати и истины, и не просто она обладает ими, но они только в ней приводят к спасению. Она сама есть полнота Христова, восполняющая всех и все (см. Еф. 1:24). В кафолической Церкви все собирается в предельную полноту, даже время в ней кафолично, оно включает и прошлое, и настоящее, и грядущее, ничего не оставляя в стороне⁶⁵. Через Христа в Церкви присутствуют все святые и праведники, все человечество. Все то, что разорвано и раздроблено грехом, в Церкви – во Христе – становится полным и цельным, все приходит к единству, все освящается, все обретает вечное измерение⁶⁶. Столь глубоко и таинственно единство Церкви и Христа, что одно не отделимо от другого (см. Еф. 5:32). Ни Церковь не может существовать без Христа, ни ко Христу невозможно полноценно прикоснуться иначе как в Церкви. Церковь является тем местом, где Бог и человек едины⁶⁷, она есть продолжение воплощенного присутствия в мире Самого Христа⁶⁸.

⁶² Cf.: Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis XVIII:23 / Patrologiae cursus completus. Series graecae / ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857. – Т. 33. – Col. 1044В; См.: Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные 18:23. – С. 340–341.

⁶³ Кирилл Иерусалимский, свт. Слова огласительные 18:26. – С. 343.

⁶⁴ См.: Там же. – С. 342–343.

⁶⁵ См.: Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Экклесиология. – С. 229.

⁶⁶ См.: Там же.

⁶⁷ Cf.: Anthony (Bloom), metr. The Church as a Eucharistic Community. – P. 225.

⁶⁸ Cf.: Ibid. – P. 234.

И. В. Головина

БОГОСЛОВСКОЕ И ГУМАНИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА МЕТОДЫ И ЦЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ

Ключевые слова: богословие, образование, личность, гуманизм, обожение.

Идеология гуманизма наложила свой отпечаток на все сферы человеческой бытия, в том числе и на образование¹. Однако нельзя сказать, что один из важнейших вопросов педагогики — кого учить, уже нашел свой полноценный и исчерпывающий ответ. В действительности ответ этот зависит от концептуальной модели сущности человека. В зависимости от теоретической модели человека, которую исповедует тот или иной педагог, та или иная педагогическая школа, в зависимости от понимания того, что есть личность человека и определяются методы, средства и цели образования. Целью нашего анализа является сравнение богословского и гуманистического понимания личности человека и оценка влияния этих антропологических подходов на соответствующие цели и методы образования.

Ключевой идеологией современного общества является гуманизм. Данная система мировоззрения, в центре которого находится идея индивидуального человека как высшей ценности, сформировалась в Европе в эпоху Возрождения. Как известно, к середине второго тысячелетия в европейском просвещении наступил глубочайший кризис, вызванный многими причинами, но в частности подготовленный засилием схоластики в философии и иезуитизма в этике. Человеческой попыткой предотвратить неминуемый крах становится Возрождение, предложившее оживить европейского человека за счет прививки ему гуманистического духа Древней Эллады.

Эпоха Возрождения положила начало новой, светской культуре, во многом противоположной культуре Средневековья с ее господством религии и Церкви в духовных и мирских делах. Именно в эту эпоху начинается процесс секуляризации. Возникает широкое и многоликое движение против духовного деспотизма церкви. В противовес требованиям посвятить земную жизнь искуплению своих грехов, гуманисты провозгласили человека венцом мироздания, утверждали его право на земное счастье, на «естественное» стремление к наслаждению и способность к нравственному самосовершенствованию как духовно свободной личности. Изначально гуманизм был теистическим², но со временем он приобретает иное направление — от «любви к человеку», признании ценности человека как личности, его права на свободное развитие и проявление своих способностей», переходя к идее о сверхчеловеке. Идея Богочеловечества, была заменена человекобожием, человек был помещен на место Бога. На место абсолютных ценностей пришли относительные. По мнению философа

Илона Вячеславовна Головина — Российская христианская гуманитарная академия, магистратура.

¹ Буфеев С. Православное понимание личности. // Развитие личности. — 2004. — № 2, С. 98.

² Там же, С. 105.

Н. А. Бердяева, главный изъян гуманизма состоит в «отрыве человека от Бога, в утверждении «человекобожества» в противоположность «богочеловечеству»³. Это поставило личность человека на путь самоуничтожения, истощения его творческих и жизненных сил, возникновению нигилизма и коммунизма.

Современное гуманистическое общество, понимает человека, как совокупность психических и физических свойств и качеств индивида. Смысл жизни, естественным образом, видится тогда в индивидуальном успехе человека. Постмодернистское образование ставит задачу обеспечить ребенку конкурентные преимущества в борьбе за жизненные блага. Однако на пути к подобному успеху нивелируются все высокие религиозные, культурные смыслы и ценности. Сегодня человечество отвергло и многие христианские понятия, подменив их внешне сходными, но противоположными по своей сути. Одной из характеристик нового времени является крайний индивидуализм, ставший основой идеологии разъединенного, атомизированного общества. Религиозное понимание личностного начала в гуманизме было отвергнуто, однако сам термин «личность» прочно вошел в арсенал научного знания, и стал использоваться, как синоним индивида. С гуманистической, антропоцентрической точки зрения личность рассматривается не более чем как совокупность психических и физических свойств и качеств индивида.

В современной постмодернистской педагогике целеполагание более ориентировано на ценности материальные, чем на духовные. Постмодернистское общество смысл человеческого существования видит в личностном успехе индивидуума, который определяется количеством и качеством потребления. Образование сегодня превратилось в услугу⁴, главный смысл которой заключается в том, чтобы в процессе обучения обеспечить ребенку максимальные конкурентные преимущества в предстоящей ему борьбе за жизненные блага. На пути к успеху нивелируются все высокие религиозные, гуманистические, культурные смыслы и ценности. Целью образования является развитие тех свойств личности, которые нужны ей и обществу для включения в общественную деятельность. Развитие личности понимается, как самоактуализация, то есть способность индивида актуализировать в наибольшей степени свои индивидуальные способности. Свобода личности в либеральном смысле, определяется, как состояние человека, которое никем, ничем и никогда не ограничено.

Если же исходить из богословского понимания человеческой личности, то целью образования станет не столько сугубо прагматическое, сколько подлинно всестороннее и целостное развитие личности человека, неразрывно связанное с процессом обожения, с динамикой раскрытия изначально заложенного в человеке образа Божия.

Христианское богословие видит в личности человека ее синтетический характер. По выражению выдающегося богослова и философа XX-го века архим.

³ Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. — М.: Мысль, 1990, С. 134.

⁴ Синельников С. П. Идея христианской антропологии об образе и подобии человека Богу в воспитании и образовании // *Respaedagogica*. — 2008. — № 2 (6), С. 90.

Киприана (Керна), «человек принадлежит двум мирам и двум планам бытия: духовному и физическому»⁵. Кроме того, богословская концепция человеческой подчеркивает ее неисчерпаемую, таинственную составляющую. Человек есть некая загадка, «таинственный иероглиф, требующий в каждом отдельном случае внимательной, вдумчивой и благожелательной разгадки»⁶. Христианское откровение о Святой Троице, о Трех Лицах в едином Существо, принесло на землю утверждение личностного бытия. «Каппадокийцы в упорной борьбе с арианами, а, главным образом, в той лабораторной работе по уточнению тринитарной терминологии содействовали выяснению различий между «сущностью» и «Ипостасью» и тем положили основание для богословского осознания человеческой личности»⁷.

Краеугольным камнем и принципом христианской антропологии и христианского образования является учение о человеке как «образе и подобии Божиим»⁸. Человек занимает особое место в иерархии мироздания, его естество «в отличие от всех тварей создано по образу Божию»⁹. Господь наделил человека особыми, отличающими его от прочих тварей, дарами и способностями; тем, что можно определить общим выражением «образа и подобия» Божия в нем. Выражение «образ Божий» указывает на то, что смысл и предел существования человека находятся в Боге, то есть не внутри, а вне человека. Развитие личности означает для христианина приближение к идеальному образцу человека, который дал нам в своем Лице Иисус Христос. «Евангелие дало веру в то, что во Христе — мы новая тварь. Акт Боговочеловечения и вознесения нашего естества превыше ангельских чиновачалии окрыляет человека в его христианском самосознании»¹⁰. «В своем духовном возрастании человек все более и более уподобляется Первообразу»¹¹. Лишь Абсолютная Личность — Господь наш Иисус Христос — есть «самоцель»¹², от Него наше спасение в лоне Церкви. «Образ Божий, как неиссякаемый поток духовной жизни, питаемой обращенностью к Богу, вскрывает живую связь личности с Богом, личность не замкнута в себе, не обладает «бесконечностью», но дано ей выходить за пределы тварного мира, искать неустанно Бога. Не сама по себе духовная жизнь в нас, но понятая лишь как образ Божий, как видение Бога и искание Его, договаривает тайну человека»¹³.

⁵ Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — СПб.: Сатись, 1996, С. 152.

⁶ Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — СПб.: Сатись, 1996, С. 103.

⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Киев, 2005, С. 115.

⁸ Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002, С. 167.

⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Киев, 2005, С. 137.

¹⁰ Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — СПб.: Сатись, 1996, С. 123.

¹¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Киев, 2005, С. 137.

¹² Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Paris, 1934, С. 15.

¹³ Зеньковский В. В. Об образе Божиим в человеке, С. 122.

Христианское откровение о Боге осмыслило жизнь человека на земле и «указало ему на некое возвышенное и вечное назначение»¹⁴. «Человек не есть только факт этого эмпирического мира»¹⁵ и его существование не ограничивается земной жизнью, но простирается в вечность. Личность человека не определяется его природой, но сама может уподоблять природу Божественному Первообразу. Способность быть личностью является сущностной для человека: личность и природа соединяются в человеке в единство природно-личностной онтологии¹⁶, отличающее его от иных созданий.

Целью христианского образования и воспитания является — духовное развитие личности человека¹⁷. Его главной задачей является исцеление, восстановление, укоренение и возможно более полное совершенствование личности ребенка во Христе и лоне Церкви для спасения. Образование призвано привести все силы человеческой души — ум, волю и сердце — к взаимному согласию, утраченному в грехопадении. Главная задача христианского образования — раскрытие образа Божия в личности ученика. Человек очищает себя, побеждает в себе свои страсти, искореняет дурные помыслы, просветляет свой ум, упрощает его, «сводит к Единому». Таким образом, христианская педагогика говорит о развитии личности в плане ее духовного развития — как процесса раскрытия человеком заложенного в нем образа Божия, поврежденного вследствие греха. Духовное развитие — не как один из видов развития ученика (наряду с интеллектуальным, физическим и проч.), понимаемое так в гуманистической парадигме образования, — но именно как цель и смысл всей человеческой жизни, как ее освящение, обожение. Необходимо с учетом поврежденного состояния человеческой природы восстановить богообщение. В связи с этим появляется необходимость в педагогических принципах богопознания, богообщения, целомудренности и нравственно-педагогического аскетизма. Соединение личности с Богом и добром, и укоренением в них составляет основную цель процесса воспитания.

Всё более нарастающее, ненасытное внешнее потребление современной цивилизации говорит о внутреннем духовном голоде человека. Этот голод возможно утолить лишь духовным воспитанием, аскезой. Христианская антропология в её восточной традиции выводит аскетику, а значит и воспитание из осознания человеком своей греховности, т. е. утраты своей первоначальной целостности и чистоты. Такая первоначальная установка побуждает человека не к комфортному, а к напряжению духовных и телесных сил для спасения, для возвращения к нормальному состоянию.

Христианская педагогика сильна тем, что строит свое здание на незыблемом основании — «Камне-Христе», в Лице Которого имеет непреложный

¹⁴ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. — Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2005. — С. 434.

¹⁵ Киприан (Керн), архим. Восхождение к Фаворскому свету. — М.: Сретенский монастырь, 2007, С. 45.

¹⁶ Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014, С. 215.

¹⁷ Шестун Евгений, протоиерей. Православная педагогика. — М., 2001, С. 30.

духовно-нравственный идеал и несомненную истину, ориентируется на неизменный авторитет Священного Писания и учения Церкви. Все Божественное Откровение несет в себе конкретные педагогические принципы, вооружает православного учителя благодатными советами, методами и средствами воспитания.

В заключении отметим, что основным отличием христианского образования от постмодернистского является то, что оно имеет устремленную в вечность цель¹⁸ – спасение человека, его обожение. Христианское образование призвано помочь раскрыть человеку заложенный в нем образ Божий¹⁹, поврежденный вследствие греха. На этом пути перед педагогом стоит задача вдохновить учащихся на стремление «к святости, к чистоте, к богоуподоблению, к спасению, т.е. к обожению»²⁰. Главной целью христианского воспитания и образования является очищение от греха, укоренение в добре и соединение личности с Богом.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. — М.: Мысль, 1990. — 174 с.
2. Буфеев С. Православное понимание личности. // Развитие личности. — 2004. — № 2. — С. 97–111.
3. Зеньковский В. В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. — 271 с.
4. Иларион (Алфеев), митр. Православие. Том I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. — М.: Сретенский монастырь, 2011. — 976 с.
1. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы.. — Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2005. — 434 с.
5. Киприан (Керн), архим. Восхождение к Фаворскому свету. — М.: Сретенский монастырь, 2007. — 239 с.
6. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — СПб.: Сатисъ, 1996. — 392 с.
7. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. — 256 с.
8. Синельников С. П. Идея христианской антропологии об образе и подобии человека Богу в воспитании и образовании // *Respaedagogica*. — 2008. — № 2 (6). — С. 89–107.
9. Шестун Е., прот. Православная педагогика.. — М.: Про-Пресс, 2001. — 576 с.

¹⁸ Шестун Е., прот. Православная педагогика.. — М.: Про-Пресс, 2001, С. 256.

¹⁹ Иларион (Алфеев), митр. Православие. Том I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. — М.: Сретенский монастырь, 2011, С. 315.

²⁰ Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. — СПб.: Сатисъ, 1996, С. 283.

А. А. Евдокимов

УЧЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ АПОСТОЛА ПАВЛА В СВЕТЕ ТВОРЕНИЙ ОТЦОВ И УЧИТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ II – VIII ВВ.

Тема предопределения является одной из тех тем богословия, которые оказали свое влияние как на развитие богословия, так и на формирование мировоззрения общества в целом. Особое место эта тема занимала в формировании потребительской этики западного общества. С точки зрения современного западного протестантского общества: быть предопределенным к спасению означает быть материально процветающим. Т.о. Евангелие о спасении в интерпретации протестантского учения о предопределении стало Евангелием процветания¹. Согласно теологии процветания «слава Божия – это когда ты открываешь холодильник, а он полный»². Неудивительно, что именно эта доктрина стала главным поводом многочисленного обращения протестантов США в Православие. Том Браун, диакон православного прихода в Америке в 2011 г. на встрече со студентами СПбДА среди прочего заявил: «Православие – это самая быстрорастущая деноминация в Америке. Наши главные деноминации теряют своих членов, которые переходят в Православие... Америка страдает от потребительских традиций. В протестантской церкви происходит тот же самый процесс. Людям это надоело. Они начинают понимать, что связь с Богом значительно важнее... Людям нужен мощный непоколебимый исторический якорь, на который можно опереться в своей вере»³. Что касается «исторического якоря», то на его поиски протестанты Америки отправились еще в 60-х гг. прошлого столетия. Исследуя церковные исторические труды, они пришли к выводу, что Православная Церковь есть именно та «Историческая Церковь», которая в чистоте сохранила учение Господа нашего Иисуса Христа и апостолов. В итоге, в 1987 г. 2000 человек приняли Православие. С того времени они по всей Америке открывают православные приходы⁴.

Протестанты, провозгласившие лозунг «назад к первохристианству», руководствовались тем, что ранние отцы и учителя Церкви составляют общее наследие всех христианских деноминаций⁵.

Что же касается учения о предопределении, то именно отцы и учителя Церкви были первыми, кто приступил к исследованию указанного учения. Все они – как восточные, так и западные – единодушно указывали на послания ап. Павла, как на главное основание вопроса о предопределении. Т.о. послания апостола Павла имели ключевое значение в формировании учения Александр Андреевич Евдокимов – Оренбургская духовная семинария, бакалавриат.

¹ См.: Зудов Ю. В., Коновалов А. В. Запад и западное христианство. СПб.: Издательство «Юридический центр пресс», 2011.

² Цит. по: «Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд. СПбПДА, 2015. С. 128.

³ «Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд. СПбПДА, 2015. С. 99.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ «Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд. СПбПДА, 2015. С. 98.

о предопределении как Восточной Православной Церкви, так и западных христианских конфессий⁶.

Учение ап. Павла о предопределении на основании трудов отцов и учителей Церкви можно вывести из следующих фрагментов его посланий: Рим.8:29,30, Рим.9:10–22, Еф.1: 3 – 5,11, 2 Фес.2:13.

Теперь обратимся к комментариям отцов и учителей Церкви и уже в их свете рассмотрим каждый из приведенных отрывков посланий ап. Павла.

Рим.8:29,30

«Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил».

Согласно Оригену, Бог предузнает только добрых, поскольку «все злое считается недостойны Его знания или предузнавания». Т.е. Ориген отрицает предузнание и, соответственно, предопределение злых людей (Комментарии на Послание к Римлянам)⁷ Что же касается понимания смысла слов ап. Павла о предопределении, то оно вполне совпадает с мнением последующих отцов и учителей Церкви, которые мы сейчас рассмотрим.

По Диодору Тарсийскому, Амвросиасту⁸ и Феодориту Кирскому, Господь предопределяет тех, чей выбор и веру предузнал. Т.е. Бог предвидел выбор и веру праведников и уже на основании этого выбора предопределил, не нарушая свободы их воли (Диодор Тарсийский. Фрагменты; Амвросиаст. Комментарий на Послание к Римлянам; Феодорит Кирский. Толкования на послания св. Павла;)⁹.

Все комментарии перечисленных отцов на обозначенный отрывок можно выразить одним комментарием Феодорита Кирского:

«Чей выбор Бог предведал, тех Он предопределил изначально. А предопределив, и призвал; потом, призвав, оправдал крещением; оправдав же, прославил, наименовав сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа. Но никто да не утверждает, что причина сего — предведение, потому что не предведение соделало их таковыми, но Бог задолго предвидел будущее, потому что Он — Бог... Бог не доводит до необходимости одного преуспевать в добродетели, другого же делать зло. Ибо если бы Сам принуждал к тому и другому, то несправедливо было бы одного провозглашать победителем и увенчивать, а другому определять наказание¹⁰.

Тут стоит особо выделить толкование прп. Ефрема Сирина. Оно немного отличается от экзегезы вышеуказанных отцов. Преподобный понимает под предузнанием – обетование спасения, а под предопределением – призывание к этому

⁶ См. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

⁷ Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VI: Послание к Римлянам. Тверь: Изд. «Герменевтика», 2003. С. 352.

⁸ Неизвестный экзегет времен отцов и учителей Церкви, которого долгое время принимали за св. Амвросия Медиоланского.

⁹ Там же. С. 353–356.

¹⁰ Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков... С. 357.

спасению всех христиан. Согласно Ефрему Сирину, Господь «коих предузнал, то есть с того дня, как дал им обетование, и призвал (предопределил) тех сообразными становиться Сыну Своему»¹¹.

Особой оригинальностью отличилась экзегеза блж. Августина. Его толкование было совершенно противоположно толкованиям указанным ранее.

К слову, в своих первых сочинениях (т.е. 386 – 410 гг. – когда он придерживался концепции синергии благодати и свободной воли и только начинал разрабатывать учение о предопределении) блж. Августин еще не учил о двойном предопределении. Но в них он еще и не обращался к экзегезе обозначенного отрывка послания ап. Павла¹². Поэтому обратимся к поздним сочинениям блаженного.

Согласно поздним сочинениям (после 410) блж. Августина слова ап. Павла о предопределении нужно понимать в качестве предназначения одних ко спасению, других – к гибели. Такое понимание предопределения исключает свободный выбор человека в деле спасения: предназначенный спастись – обязательно будет спасен, предназначенный погибнуть – обязательно погибнет. И что бы они не делали – им не изменить предназначенную участь. В частности в своем сочинении «Об упреке и благодати» блж. Августин пишет: «Итак, те избраны, как уже часто говорилось, кто призваны по намерению [Божию]; они также и предопределены, и предузнаны. Если кто-либо из них погибнет, то погрешает Бог, но никто из них не погибнет, ведь Бог непогрешим. Если кто-либо из них погибнет, то Бог бывает побежден человеческой порочностью, но никто из них не погибнет, ибо никакой вещи не победить Бога. А избраны они для царствования со Христом; не так, как был избран Иуда на дело, к которому был пригоден. Ибо он был избран Тем, Кто умеет даже и злыми пользоваться во благо, так что через проклятое дело [Иуды] Он исполнил то почетнейшее дело, ради которого пришел. Итак, когда мы слышим: Не двенадцать ли вас избрал Я, но один из вас – диавол? (Ин.6:70) – надлежит нам считать, что первые избраны по милосердию, а второй – по суду; первых избрал Он для приобретения Своего Царства, второго – для пролития Своей крови»¹³.

Перейдем к экзегезе второго отрывка.

Рим.9:10–22

«И не одно это; но [так было] и с Ревеккою, когда она зачала в одно время [двух сыновей] от Исаака, отца нашего. Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел. Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалю. Итак [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего. Ибо

¹¹ Сайт «Экзегет.RU». URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=rим&gl=8&st=29&id_tolk=140 (дата обращения: 30.03.2016).

¹² Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 116.

¹³ Блж. Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 230.

Писание говорит фараону: для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле. Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?; А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал?; Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного [употребления], а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели...».

В этом отрывке нас интересуют ответы на 3 вопроса, а именно:

1. Как понимать избрание Иакова?
2. Что означают слова о том, что Бог «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает»?
3. И кто такие «сосуды гнева, готовые к погибели»?

Отвечая на первый вопрос, согласно Амвросиасту, свт. Иоанну Злат. и блж. Иерониму избрание происходит опять же не на основании предназначения, а на основании божественного предвидения свободного решения человека (Амвросиаст. Комментарий на Послание к Римлянам; свт. Иоанн Злат. Гомилии на Послание к Римлянам; Иероним Стрид. Беседы против пелагиан)¹⁴. Этой же точки зрения придерживался в своих ранних сочинениях и блж. Августин. В «Некоторых темах из Послания к Римлянам» он пишет о том, что повествование ап. Павла об избрании Богом Иакова и порабощении Исава еще прежде дел добрых или худых «дает повод некоторым предположить, что апостол исключил свободу воли, которою мы либо угождаем Богу благочестием, либо оскорбляем Его бесчестием. Эти люди говорят, что Бог возлюбил одного и возненавидел другого еще прежде, чем они родились и сделали что-то доброе или злое. Но мы ответим, что Бог сделал так из предведения, в котором Он знает, каким станет в будущем еще не родившийся человек»¹⁵. В указанном сочинении блж. Августин, отвергая значение нашей свободной воли при совершении добрых дел, еще признает ее значение в обретении веры: «Он избрал того, о ком заранее знал, что этот человек поверит Богу... Вера – наше дело, а добрые дела принадлежат Тому, Кто верующим в Него дает Духа Святого»¹⁶. Но в своем позднем сочинении под названием «О предопределении святых», комментируя тот же отрывок, блаженный писал уже обратное: «Разве он сказал: «Не от дел, но от верующего»? Очевидно, что он и это отбирает у человека, чтобы все дать Богу. Итак, сказал: «Но от призывающего», — не каким угодно призыванием, но таким, из-за которого становятся верующими»¹⁷. Тут, как мы видим, блж. Августин уже и дело веры полностью ставит в зависимость от божественного предопределения.

Что же касается вопроса об «ожесточении», то по толкованию Оригена «Бог ожесточает не того, кого хочет, но того, кто не желает быть вразумленным Его

¹⁴ Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков... С. 374.

¹⁵ Там же. С. 375.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Блж. Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 361, 382.

долготерпением»¹⁸. Примерно такой же точки зрения придерживался вначале и блж. Августин: «Итак, фараон не слушал повеление Бога и был наказан. И никто не скажет, что ожесточение сердца сошло на фараона незаслуженно : оно сошло по суду Бога, Который должным образом наказал его за неверие»¹⁹. Диодор Тарисийский и Амвросиаст толкуют «ожесточение» как наказание за грехи, которые Бог предвидел²⁰.

Исходя из вышесказанного, и слова о «сосудах гнева, готовых к гибели», также нужно понимать с точки зрения предвидения, а не предназначения. Ориген, свт. Иоанн Злат. и Феодорит Кирский, комментируя данное место, говорят о том, что человек должен с полной покорностью и смирение относиться к промыслу Божию о себе, подобно безгласным сосудам перед руками горшечника. Но при этом сосудом бесчестия или гнева человек становится по собственным грехам и нераскаянности. Свт. Иоанн Злат. пишет: «Ведь не от горшечника зависит, что из одной и той же смеси иное идет для почетного, а другое для низкого употребления, а от распоряжения пользующихся изделием, так и здесь дело зависит от свободной воли человека»²¹.

И, если в ранних своих сочинениях блж. Августин, в целом, близок к указанным отцам²², то в своих поздних сочинениях он трактует о сосудах милосердия и о сосудах гнева, как о безвольно предназначенных к славе или гибели²³. Вместе с этим он утверждал, что это предназначение происходит по неведомому нам промыслу и справедливости Божией: «Делает же это Бог, отделяя сосуды гнева от сосудов милосердия Своего, по соображениям Ему известным, весьма таинственным, но, в то же время, справедливым»²⁴.

И, наконец, поскольку из выше проведенного анализа нам уже стал понятен общий принцип толкования отцов, то разберем последние 2 отрывка вместе.

Еф.1:3–5,11

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей... В Нем мы и сделали наследниками, быв назначены [к тому] по определению Совершающего все по изволению воли Своей».

2 Фес.2:13

«Мы же всегда должны благодарить Бога за вас, возлюбленные Господом братья, что Бог от начала, через освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению».

¹⁸ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков... С. 384.

¹⁹ Там же. С. 383.

²⁰ Там же. С. 389.

²¹ Цит. по Священник Олег Пирогов. Свобода выбора в Комментариях св. Иоанна Злат. на послание ап. Павла к Римлянам. Христианское чтение № 6. СПб.: Изд. СПбДА, 2014. С. 14.

²² Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков... С. 390.

²³ Блж. Августин. Антипелагианские сочинения... С. 229, 361.

²⁴ Блж. Августин. О граде Божием. СПб.: Изд. «Алетейя», 1998. С. 58.

Естественно, что свт. Иоанн Злат., блж. Феодорит Кирский и блж. Иероним Стрид. в словах «избрал» и «предопределил», подобно прошлым отрывкам, видят указание не на безвольное предопределение, но на избрание и предопределение через божественное предвидение²⁵. Вот что в частности пишет блж. Иероним: «То, что мы избраны, чтобы быть пред Ним, т.е. пред Богом, святыми и непорочными, как свидетельствует Он, прежде устройства мира, то это относится к предвидению Божию, для которого все будущее есть уже совершившееся, и уже известно все, прежде чем оно было...»²⁶.

И, если всем данным отцам было естественно толковать избрание и предопределение через предвидение, то подобно и позднему блж. Августину было естественно видеть в этих словах ап. Павла указание на двойное предопределение (читай «предназначение») одних ко спасению, других – к гибели²⁷. И хотя блаженный не говорил об этом прямо, но многие в его поздних сочинениях видели именно это учение.

На основании проведенного исследования, мы пришли к следующим выводам. Восточные отцы и учителя Церкви, понимая необходимость для спасения личного аскетического подвига, толковали учение ап. Павла о предопределении в смысле божественного всеведения и предвидения. Этой же традиции до блж. Августина следовали и западные отцы. И сам блж. Августин вначале своего служения Церкви был сторонником синергии, что мы видим из его ранних сочинений. Но в результате ошибочного понимания некоторых сложных мест посланий ап. Павла и полемики с пелагианством блж. Августин развивает свое учение о всеобщем предопределении к спасению или гибели. Такого рода утверждения привели его к постановке проблемы оправдания Бога перед лицом наличия зла в мире, которую он так и не разрешил, выведя ее решение за пределы, доступные человеческому познанию.²⁸ Т. о., блж. Августин неразрешимость вопроса о предопределении объясняет непостижимостью Божественной воли. Также он не дает ответа на вопрос о том, где заканчивается Божья ответственность и начинается человеческая, и наоборот.

Однако, сторонники блаженного не были удовлетворены некой недосказанностью его сочинений и многие из них не раз решались логически завершить его учение о предопределении, что неминуемо влекло за собой откровенное уклонение от истины.

В вопросе предопределения за блж. Августином последовали Фульгенций Руспийский (святой и учитель Католической Церкви)²⁹, Кесарий Арльский,

²⁵ Сайт «Экзерет.RU». URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=ef&gl=1&st=4&id_tolk=69 (дата обращения: 30.03.2016);

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII. Новый Завет. Том VIII. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 136–137.

²⁶ Блаженный Иероним Стридонский. Толкование апостольских посланий. Минск: Изд. «Лучи Софии», 2013. С. 206.

²⁷ Блж. Августин. Антипелагианские сочинения... С. 229.

²⁸ Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964. С. 91.

²⁹ См. Фульгенций Руспийский. Об истине предопределения и благодати. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII Новый Завет. Том VIII. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 130–131.

Готшалк и, как известно, многие другие католические, а потом и протестантские мыслители. Все они учили о двойном предопределении, опираясь на сочинения блж. Августина, г.о. на его толкования посланий ап. Павла. С тех пор и по настоящее время тема благодати и предопределения стала центральной для западного богословия и имела, как мы уже сказали, трагические последствия для западных христианских конфессий и западного общества в целом.³⁰

Православная Церковь, оставшись верной точки зрения первых отцов и учителей Церкви, сохранила истинное понимание смысла предопределения. Это позволило нам сохранить и истинное понимание смысла жизни, который заключается в стремлении к обожению через синергию божественной благодати и свободной воли.

Источники и литература

1. Зудов Ю. В., Коновалов А. В. Запад и западное христианство. СПб.: Издательство «Юридический центр пресс», 2011.
4. «Материалы VII международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд. СПбПДА, 2015. С. 98.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том VI: Послание к Римлянам. Тверь: Изд. «Герменевтика», 2003. С. 352.
3. Сайт «Экзерет.RU». URL: http://ekzeget.ru/tolk.php?kn=rimgl=8&st=29&id_tolk=140 (дата обращения: 30.03.2016).
4. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 116.
5. Блж. Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 230.
6. Цит. по: Священник Олег Пирогов. Свобода выбора в Комментариях св. Иоанна Златоуста на послание ап. Павла к Римлянам // Христианское чтение. № 6. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. С. 14.
7. Блж. Августин. О граде Божием. СПб.: Изд. «Алетейя», 1998. С. 58.
5. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII. Новый Завет. Том VII. Тверь: Герменевтика, 2006. С. 136–137.
6. Блаженный Иероним Стридонский. Толкование апостольских посланий. Минск: Изд. «Лучи Софии», 2013. С. 206.
7. Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964. С. 91.
8. См. Фульгенций Руспийский. Об истине предопределения и благодати. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII Новый Завет том VIII – Тверь: Герменевтика, 2006. С. 130–131.
9. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

³⁰ Подробнее об этом см. :

Зудов Ю. В., Коновалов А. В. Запад и западное христианство. СПб.: Издательство «Юридический центр пресс», 2011; Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Священник Евгений Игнатов

СООТНОШЕНИЕ СВОБОДЫ ВОЛИ И ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА В ТВОРЕНИЯХ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

В основании нравственной жизни человека лежит способность человека к различению того, что должно и чего не должно делать, или, что то же, внутренний нравственный закон, который полагает нам различие между добром и злом и побуждает нас следовать доброму, а злого избегать. Такая способность человека объясняется в православном нравственном богословии естественным нравственным законом, который заложен Богом в человека.

Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий дает такое определение содержанию естественного нравственного закона: «это осознанные и сформулированные умом правила внутреннего и внешнего поведения человека на основании предшествовавшего неоднократного возбуждения нравственного сознания и чувства, и имеющие настолько силы над волею человека, насколько свидетельства нравственного сознания и чувства подкрепляют их требования¹.

Факт существования у нас естественного нравственного закона, или способности нашего разума различать должное от недолжного в области нравственной деятельности человека, доказывается свидетельством нашего самосознания. Нет ни одного человека, который не полагал бы различий между свободными действиями, как своими, так и других людей: одни из них мы считаем честными, достойными, другие наоборот бесчестными, заслуживающими порицания и осуждения. Такое суждение основывается на нравственном качестве действий и нашем осознании этих качеств. Часто случается, что мы одобряем то, от чего не только не получаем никакой выгоды, но можем потерпеть и неприятности, с другой стороны случается, что мы осуждаем то, что могло бы нам доставить значительные житейские выгоды. Из этого можно заключить, что в нас есть некоторый естественный образец честного, категория должного, совершенного в нравственном смысле, различающая доброе и злое. Следуя этому образцу человек и общество в целом руководствуется этим нравственным началом.

Существование в человеке этой нравственной потребности подтверждается и словом Божиим. Об этом говорил и Моисей в Второзаконии (Втор.30, 14), в книге премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир 17, 7) апостол Павел в послании к Римлянам (Рим. 2, 14–15).

Многие из отцов как восточных, так и западных поддерживали и высказывали эту мысль в том или ином изложении.

Прежде чем приступить к раскрытию учения святого Феофана по этому вопросу, важно пояснить как естественный нравственный закон, соотносится с понятием «совести», так как в святоотеческой литературе эти два понятия часто используются как синонимы и взаимозаменяют друг друга.

Священник Евгений Игнатов — Екатеринодарская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Том 1. М.: ФИВ — 2009. С. 131.

Известный исследователь вопроса нравственности новомученик профессор Иван Васильевич Попов дает такое определение совести: «Совесьть есть сознание, обнимающее собою представление о нравственном законе или идеале, оценку с его точки зрения субъекта или его деятельности, и возникающее вследствие этого радостное или мучительное чувство»².

Протоиерей Николай Стеллецкий, говоря о совести отмечает, что «она не есть что-либо существенно отличное от нравственного закона, являясь по существу тем же законом, но только рассматриваемым не с этической, а с психологической точки зрения»³. Она есть не что иное как естественный нравственный закон, прилагаемый самим человеком к своим отдельным поступкам и поэтому в общих чертах может быть определена как суждение о своих конкретных поступках в отношении их нравственного характера»⁴.

Таким образом, понятие совести в рамках нашего исследования можно использовать как родственное с понятием естественного нравственного закона, с оговоркой, что совесть имея психологическую природу порождает в человеке чувствования как неприятные, так и положительные, в зависимости от их сравнения с нравственным идеалом.

Святитель Феофан часто обращается в своем творчестве к теме нравственности и в своих рассуждениях касается и вопросов естественного нравственного закона. Владыка так определяет содержание естественного нравственного чувства: память о Боге, благодарение Его, благотворение ближнему, воздержание, скромность, память о смерти, делание добра. «Эти истины в сердце напечатлены, и нет народа, который бы не исповедовал их»⁵.

В связи с более углубленным исследованием вопросов нравственности в святоотеческой литературе и в творчестве святителя у нас в процессе работы возник вопрос. Если естественный нравственный закон полагает для индивида различие между добром и злом и побуждает его следовать только доброму, а злого избегать, то является ли это нарушением основополагающего принципа — свободы выбора? Ведь можно предположить, что Господь, вселяя в человека склонности и побуждения к определенному поведению, ограничивает возможность человека выбрать противоположное нравственному идеалу, тогда нравственный закон будет являться нарушением свободной воли человека. А если свободная воля человека ограничена, то и теряется нравственная ценность поведения человека. Ведь действительно действие детерминированное, совершаемое по неизбежности не может иметь нравственной окраски, например если человек чихнул, или испытывает приступ икоты.

Святитель говорит о том, хоть мы и должны быть существами разумно свободными, но по факту мы являемся рабами, абсолютно не свободными от власти греха.

² Естественный нравственный закон. И. В. Попов. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад, 1897. С. 178

³ Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Том 1. М.: ФИВ — 2009. С. 128.

⁴ Там же. С. 128.

⁵ Феофан Затворник Толкование на послание апостола Павла к Римлянам» М. 2006 г. С. 130

В мыслях о разных предметах веры затворник вышенский пишет:

«Мы все ищем свободы — не по тому ли чувству, что мы — рабы? Да, рабы, но не по определению Создателя, а по нашей собственной вине. Господь назначал нас для господства над всем, а мы забылись и впали в узы рабства и стеснения со всех сторон. Внешняя несвободность еще не великая потеря: существенная потеря в том, что мы внутренне связаны, что потеряли господство над самими собою, сами в себе стали не властны. Кто-то другой властвует в человеке и над человеком, а человек и слова не смеет сказать наперекор и все покорно исполняет, что так настойчиво внушается ему. И главное в том горе, что не чувствует рабства своего: так забит!»⁶

Священное Писание называет человека «рабом греха» Ин. 8, 34, «пленником закона греховного» Рим. 7, 20, но тем не менее у человека есть возможность противостоять греху, Господь, обращаясь к Каину говорит «Грех влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним»(Быт. 4,7).

«Дело совести, как законодателя, говорит святитель показывать законы, по коим должно действовать существу разумносвободному, и склонять к тому волю его силою своего обязательства»⁷. «...Закон есть неотложный ничего не допускать против чего возстает совесть... В совести Сам Богговорит. Следовательно, ее надо слушать паче всего... А что Бог говорит, известно из укора совести»⁸.

Таким образом, дело совести — противостоять греховной природе человека и как говорит святитель, «чтобы стать на точке безразличия между добром и злом»⁹или иначе «точно между двумя распутьями и ему предлежал решительный выбор»¹⁰. То есть свобода выбора безусловно принадлежит нам хотя и в ограниченной степени. С одной стороны человек стремится к пороку, с другой влечется к нравственным поступкам врожденным внутренним чувством, но выбор остается за человеком. Феофан Затворник пишет: «...побуждение не есть необходимость делать, а предложение дела. Дело предлагается, душа обсуждает, сделать ли и решает делать или нет... Сама решает...»¹¹

Истинная свобода есть свобода от греха и совершение добра, которое доставляет нам нравственное удовлетворение. Творение добрых дел есть сущность вложенного в нас Богом нравственного чувства или естественного нравственного закона, целью которого служит стремление к нравственному идеалу.

⁶ Святитель Феофан Затворник Созерцание и Размышление (Записи и мгновенные откровения святого затворника Феофана) http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/sozertsanie-i-razmyshlenie/.

⁷ Начертание христианского нравоучения, святитель Феофан Затворник. М.: Правило веры, 2010., С. 267.

⁸ Святитель Феофан Затворник. Письма. Письмо 117. Продолжается духовное руководство ревнующей о спасении замужней христианки.

http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2.

⁹ Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Изд. 7-е. М., 1894. С. 127.

¹⁰ Там же. С. 128.

¹¹ Святитель Феофан Затворник. Письма. Письмо 1462. О борьбе с сомнениями. Отражение сомнений в существовании Бога, религии и свободно-разумной души. Как совместить Божие предведение с свободой человека. http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/15.

Но если сущность нашей свободы состоит в стремлении к высочайшему нравственному благу, а это благо состоит в безусловном выполнении законодательной воли Божьей, то через это не уничтожается ли сама свобода наша всемогущей волей Божественной? Отнюдь нет! Исполняя законодательную волю своего Творца как нравственной силы непротивоположной нам, человеческая воля не только не лишается своей свободы, но и достигая через это живого общения с Всемогущей Волей Божьей вступает в некоторую беспредельную область и становится сама неограниченной. Тогда, замечает преосвященный Феодан: «Как птица, вырвавшись из тенет, радостно взлетает и реет в нестесняющем пространстве воздуха, так и душа, исторгшись из уз греха и страстей, начинает отрадно действовать в безграничной области воли Божией»

Таким образом, естественный нравственный закон противопоставляется закону греха, действующему в человеке и дает человеку возможность осуществить свободный выбор.

Источники и литература

1. Библия. Синодальный перевод. М., 1976.
2. И. В. Попов. Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад — 1897 г. 597 с.
3. Профессор, протоиерей Николай Стелецкий. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении. Том 1./М.: ФИБ — 2009. — 416 с.
1. Святитель Феодан Затворник Созерцание и Размышление (Записи и мгновенные откровения святого затворника Феодана) URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/sozertsanie-i-razmyshlenie/.
2. Святитель Феодан Затворник. Письма. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/2.
4. Начертание христианского нравоучения, святитель Феодан Затворник. М.: Правило веры, 2010.
5. Феодан Затворник. Толкование на послание апостола Павла к Римлянам» М. 2006 г.
3. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Изд. 7-е. М., 1894.

П. А. Кузьмин

ПРИМЕНИМОСТЬ СЕМИОЗИСА УМБЕРТО ЭКО В БОГОСЛОВИИ

Одним из крупнейших современных семиотиков был скончавшийся в этом году итальянский писатель Умберто Эко. В своих научных исследованиях он сформулировал правила понимания текстов, изучал соотношения формы и структуру изложения текста с его содержанием. Нервом, основной идеей философской деятельности этого итальянского мыслителя было стремление избежать ложного толкования текста и вообще любой некачественной информации.

Семиозис — это «трояственное отношение, или взаимодействие, в котором одно нечто выступает как знак другого нечто (объекта) для третьего нечто (интерпретатора). Может пониматься и как процесс установления такого отношения. Это понятие — в таком смысле — введено Ч. Пирсом. В качестве интерпретатора знака обычно понимается чье-то сознание»¹.

Богословие как наука — это «практика усвоения человеком систематизации и изложения вечных богооткровенных истин, церковного опыта веры и богособщения»², как это сформулировано в Православной Энциклопедии. Там же читаем: «Таинство Воплощения делает возможным не только всякий христианский символизм и иконопочитание, но и возможность смыслового и словесного описания Бога. Богословие становится словесной иконой Христа». Наконец, Свт. Григорий Назианзин называл богословием «слово о Боге»³. Поскольку речь идёт о словах, ясно, что теология как изложение истин возможна благодаря наличию того или иного языка как системы знаков⁴. В этой системе слово обозначается одним или несколькими знаками.

Следовательно, правомерно рассматривать богословие как семиозис. Причем знаком является в первую очередь слово, объектом — преимущественно Бог, а интерпретатором оказывается каждый человек, слышащий или читающий это слово.

Говорят, что Эко был атеистом. Вернее было бы сказать, что он был агностиком-постмодернистом. Однако мы знаем, что такие светочи Церкви как Свт. Григорий Богослов, Блаженный Августин, Иустин Философ использовали и языческую философию для создания христианской богословской системы. Свт. Василий Великий даже написал беседу «К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями». На Западе этот прием использовал Фома Аквинат и позднее неотомисты. Этьен Жильсон пишет: «Фома прибегал к ней

Платон Алексеевич Кузьмин — Московская духовная академия, магистратура.

¹ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Себряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 469.

² Богословие // Православная Энциклопедия: [сайт] URL: <http://www.pravenc.ru/text/149559.html> (Дата обращения: 26.03.2016).

³ Свт. Григорий Богослов. Слово 28. О богословии второе.

⁴ Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.// Академик: [сайт] URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1447/ЯЗЫК (Дата обращения: 26.03.2016).

(философии — П. К.) лишь ввиду тех услуг, какие она могла оказать христианской мудрости (...) Он изучал Аристотеля с единственной целью: как можно лучше подготовить труд, богословский по самому его замыслу»⁵.

Надо сказать, что Умберто Эко написал дипломную работу по эстетике Фомы Аквината.

Итак, цель данного исследования — получить ответ на вопрос: можно ли теорию семиозиса Умберто Эко использовать в православном богословии?

Основные положения Эко таковы. Существуют два типа текстов: открытые и закрытые. Открытые тексты — те, которые дают читателю максимальную свободу интерпретации, вовлекают его в сотворчество с автором текста. Закрытые те, которые наиболее ограничивают свободу толкования и внушают конкретные идеи⁶, навязывают «свой строй мыслей».

Однако сама степень открытости или закрытости текста зависит от процесса интерпретации⁷, который является достаточно сложным в любом случае. Он зависит не только от адресата, но и от отправителя. Важнейшую роль здесь играет язык и того и другого.

Семантическое пространство, то есть, соотношение знака и обозначаемого им объекта, модель категориальной структуры, на основе которой осуществляется классификация объектов⁸, во-первых, регулируется механизмом неограниченного семиозиса⁹, а во-вторых, «организуется только посредством сотворческой деятельности читателя»¹⁰, который воспринимает тот или иной текст.

Герметический (или неограниченный) семиозис — это процесс «бесконечной интерпретации одних знаков через другие, который диалектически переходит в практическое действие (тоже особого рода интерпретацию полученного сообщения) и для которого в принципе не существует устойчивого кода»¹¹. Один знак обозначает другой, и так до бесконечности. Этот процесс — данность. Он существует как условие деятельности человека. «И фреймы, и семемные представления основаны на процессах неограниченного семиозиса и поэтому требуют ответственного сотрудничества со стороны читателя, которому приходится решать, когда и где давать волю, а когда и где ставить предел процессу неограниченной интерпретации. Семантическая *энциклопедия* потенциально бесконечна (или конечна, но неограниченна); именно поэтому неограничен

⁵ Этьен Жильсон. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философия св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с. — (Книга света). С. 14–15.

⁶ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 447.

⁷ Там же, С. 74.

⁸ Словарь практического психолога. — М.: АСТ, Харвест. С. Ю. Головин. 1998.// *Академик*: [сайт] URL: <http://psychology.academic.ru/1862> (Дата обращения: 26.03.2016).

⁹ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 75.

¹⁰ Там же.

¹¹ Носачев П. Г. Пределы интерпретации текста как ключевая проблема концепции Умберто Эко. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Науч. рук. Доброхотов А. Л., д.ф.н., проф. Государственный академический университет гуманитарных наук. Москва, 2009. 212 с. С. 96.

и семиозис: с крайней периферии любой данной семемы можно прийти до центра любой другой семемы — и наоборот»¹². Поэтому неограниченный семиозис можно рассматривать или как механизм, который настраивается в соответствии с требованиями разума (используется как метод), или принимать как основной принцип толкования. Последнее Эко оценивал отрицательно. Он писал: «... я против раковой опухоли чрезмерной интерпретации, которой вы никак не можете удовлетвориться и продолжаете искать другие ответы»¹³.

Однако надо сказать, что ярким примером именно такого процесса Эко считал толкование Священного Писания по принципу, согласно которому Ветхий Завет — тень Нового, а Новый — образ будущего состояния человечества и мира. С точки зрения Эко священные тексты менее подвержены сверхинтерпретации, так как существует вековая традиция их толкования, основанная на непререкаемом авторитете¹⁴. Писатель приводил разные примеры сверхинтерпретации в своих собственных произведениях. Отсюда Носачев делает вывод, что Эко «не выступает за полное ограничение прав автора на свой текст»¹⁵.

Изучая то, как знак соотносится с обозначаемым объектом, Умберто Эко пытается осмыслить историю грехопадения первых людей с точки зрения семиотики. Хотя писатель и не цитирует саму Книгу Бытия, однако он пересказывает основные события священной истории. Есть Бог, есть Адам и Ева, есть запретный плод, который в конце концов Адам все-таки съедает, и есть язык Эдема, на котором говорят первые люди. Сюжет взят из Библии, поэтому возникает вопрос: нельзя ли назвать рассуждения Эко экзегезой? Это ведь тоже интерпретация конкретного текста. Эко добавляет в повествование нечто от себя, чего не было в Писании. А именно описание этого первого языка. Конечно, итальянский философ не пытается нам сказать, что все так и было. Эко предполагает: «Или, может быть, Бога вовсе не существовало, и этот Запрет придумали сами Адам и Ева, чтобы внести противоречие в систему языка и тем самым инициировать творческие модусы дискурса (говорения)»¹⁶.

Сюжет грехопадения нужен Эко как модель, с его точки зрения доказывающая его тезисы о принципах семиотики. Но рассматривая эту модель, он высказывает суждения о Боге («Бог совершил ошибку», «Бог не снисходит до объяснения», «пребывает в стороне», «подает пример, как можно внести разлад в порядок вещей»). Суть строя мыслей итальянского ученого такова: Бог создал красивое яблоко. Красивое в силу двоичного языкового кода приписанного писателем Адаму языка ассоциируется с добрым. Но вот «Бог говорит:

¹² Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 47.

¹³ Носачев П. Г. Пределы интерпретации текста как ключевая проблема концепции Умберто Эко. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Науч. рук. Доброхотов А. Л., д.ф.н., проф. Государственный академический университет гуманитарных наук. Москва, 2009. 212 с. С. 135.

¹⁴ Там же. С. 137.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 174.

«Яблоко — Несъедобное, Яблоко — Плохое»¹⁷ (...) Бог совершает серьезную ошибку, вводя элементы, которые способны разладить всю систему языка-кода». Адам приходит в недоумение, как одно и то же яблоко может быть одновременно и хорошим и плохим. Здесь нам надо остановиться и заметить, что уже в этом моменте идет или совершенно новое повествование, автором которого является Эко, и которое все равно ассоциируется у нас с библейским, или искаженный пересказ текста Писания. Ведь в Библии не сказано, что яблоко плохое, не говорится вообще о яблоке, а только о плоде, вкушение которого Бог запрещает. Кроме того, сам язык Эко взял не из Священной Книги, а придумал сам. Двоичность кода этого языка роднит этих «Адама и Еву» с компьютером, который работает по принципу ноль и единица. Однако человеческий язык не сводится к бинарности этого кода. Мышление также не ограничивается законом «третьего не дано», так как в истории философии существует диалектическая логика.

Конечно, Умберто Эко интересуется здесь не Бог, а язык, но исходя из того, что он понял, изучая язык, Эко говорит и о Боге. Если попытаться оправдать итальянского семиотика и сказать, что образ Бога — несовершенная часть его модели, созданной для небогословских целей, то надо признать и то, что несовершенна сама модель. Но ведь сам писатель именно её приводит как доказательство своей теории.

Кроме того, именно Эко утверждает, что знак побуждает к действию. Если посмотреть на этот текст итальянского мыслителя с этой стороны, то мы получим поощрение недоверия Богу или неверия в Него.

Итак, каковы же тезисы Эко? «Противоречия, которые эстетическое использование языка создает на уровне формы выражения, влекут за собой и противоречия на уровне формы содержания и в конечном счете приводят к *полной реструктуризации всего* нашего мировидения»¹⁸. «Порядок языка — вовсе не абсолютом (...)порядок как таковой не существует; порядок — это всего лишь одно из бесконечного числа возможных состояний покоя, к которым время от времени приходит беспорядок»¹⁹. Вот это положение вполне отражает взгляд постмодернизма на культуру.

Попробуем применить эти высказывания к богословию. «Бог страдал» и «Бог не может страдать» — два противоречащие друг другу предложения. Согласно Эко противоречие выражения должно повлечь противоречие содержания. Происходит ли это здесь? Если применять двоичный код этого мифического языка Эдема, то понятие «Бог» мы обозначим (почти след за Эко) буквой А, а глагол «страдать» буквой Б. Если мы хотим сказать, что Бог не страдает, то выразим это так: «А — не Б». А если утверждаем обратное, то сформулируем это так: «А — Б». Противоречие выражения налицо. Влечет ли оно противоречие

¹⁷ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 162.

¹⁸ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 156.

¹⁹ Там же. С. 173.

содержания? Нет, не влечет, потому что когда мы утверждаем «Бог страдал», речь идет о Лице Бога, обозначенном символом А, а когда утверждаем обратное, то это относится к Его природе, по которой Он не может страдать. И здесь природа Бога также обозначается буквой А.

Противоречие выражения не повлечет противоречие содержания тогда, когда в понятие вкладывается не один и тот же смысл в каждом конкретном случае. Не всегда противоречие выражения влечет противоречие содержания. Например, бензин — хорош как топливо, но крайне вреден для здоровья как питье.

Эко, описывая язык Адама и Евы, приравнивает понятие Красное к понятию Хорошее, а Синее — к Плохому. «Адам и Ева говорят о яблоке: «Красносинее». Этот новый термин выражает внутренне противоречивый факт. (...) Сообщение явным образом неоднозначно с точки зрения формы содержания, но оно неоднозначно и в том, что касается формы выражения». Но не занимается ли здесь Эко софистикой? Вот он сам пишет: «Эта оппозиция охватывает всю гамму цветового восприятия: земля воспринимается как красная, а небо — как синее».²⁰ Раз синее, значит уродливое, пишет он. С чего итальянский эстет решил, что небо уродливое, и почему у Адама в раю нет красивых цветов синего цвета, неясно. Это логическая ошибка обобщения на основании неполной информации.

Ещё одно положение Умберто Эко гласит, что механизм культуры позволяет «манипулировать верованиями и сотворять идеологии», иными словами, воздействовать на мировоззрение человека. Любой знак (слово, выражение) имеет свой гиперкод, то есть значение, которое присуще ему помимо непосредственного смысла. Например, есть выражение «бесплатная путевка в Сибирь». Непосредственный смысл тот, что человек бесплатно может доехать до Сибири. Однако мы видим в этом выражении издевку, так как обычно в Сибирь отправляли в ссылку, а это уже как раз гиперкодирование. Для коренного же обитателя Сибири это выражение может иметь вполне радостный подтекст (проезд домой за чужой счет). Идеологию (а значит, и религию) Эко рассматривает как частный случай гиперкодирования²¹. Отправитель, создавая сообщение, использовал один гиперкод, а получатель может воспринять это сообщение, используя свои гиперкоды. Тогда читатель поймет в тексте совсем не то, что туда вложил автор, и его реакция, выраженная в действии, может оказаться непредсказуемой. Ориген понял буквально слова Христа о скопцах и оскотил себя. Таким образом, теория семиотики Эко вполне применима в библеистике.

Здесь уместно вновь вернуться к структуре понятия семиозиса и уточнить его. Как и Ч. Пирс, Эко помимо знака, объекта и интерпретатора выделяет понятие *интерпретанта*. «Интерпретант — это способ репрезентирования (представления) — с помощью другого знака (/man/ равняется /homme/) — того, что репрезентатив фактически избирает из данного конкретного объекта (т. е. его *основа*)»²². Ряд интерпретантов образуют значение знака. Понятия «значение» и «интерпретант» даже приравниваются. При этом интерпретант — это

²⁰ Там же. С. 157.

²¹ Там же. С. 44.

²² Там же. С. 304.

то, что возникает в сознании интерпретатора под действием знака. Идея, которая порождается символом. Сам интерпретант тоже может стать знаком и объектом нового толкования, что и порождает неограниченный семиозис. При этом интерпретант и объект толкования могут совпадать²³ (например, призыв протодьякона «Крестимся, кланяемся!» и соответствующие действия клириков). «Знак может произвести интерпретанты двух видов: интерпретант эмоциональный и интерпретант энергетический. Когда мы слушаем музыкальное произведение, эмоциональный интерпретант — это наша реакция на чарующую силу музыки, но эта эмоциональная реакция может вызывать также некое мускульное или ментальное усилие, и эти типы реакций суть интерпретанты энергетические (...). Иначе говоря, восприняв ряд знаков (и по-разному проинтерпретировав их), мы изменяем наше поведение, нашу деятельность в мире — навсегда или на время. Эта новая жизненная установка, этот прагматический исход и есть *окончательный интерпретант*»²⁴.

Следовательно, знак может побуждать к действию. Если мы зададим вопрос, где в православном богословии интерпретант и объект толкования совпадают, то очевидно, что в первую очередь в качестве ответа напрашивается понятие *молитвы*. Иисусова молитва — это определенное сочетание знаков, включая имя «Иисус». Молящийся держит в уме эти знаки (текст, т.е. *объект*) и в то же время он совершает умственное *действие*, обращая этот текст к Богу (что уже является *интерпретантом* и порождаемым действием). Естественно, он это будет делать только в том случае, если принимает православную догматику, и здесь мы видим ключевое значение теологии. Таким образом можно связать семиотику с *аскетикой* и с миссиологией. Правильная молитва зависит от того, контролирует ли молящийся возникающие у него интерпретанты, какие из них он выбирает. Если он начинает обращать внимание на возникающие чувственные образы, которые не порождают смирения в душе, то ясно, что аскет встал на путь духовного самообмана, прелести, как пишет Свт. Игнатий Брянчанинов. Зрительные «образы, если их допустит ум в молитве, соделаются непроницаемою завесою, стеною между умом и Богом»²⁵. Следовательно, семиотика теснейшим образом связана с *сознанием* человека.

Здесь важно упомянуть ещё один тезис Умберто Эко. В семиотике изображения называются иконическими знаками. Итальянский ученый утверждал: «Если иконический знак и обладает общими с чем-то свойствами, то не с объектом, а со структурой его восприятия, он выстраивается и узнается в ходе тех же самых умственных операций, которые мы совершаем, формируя образ независимо от материала, в котором закрепляются эти отношения»²⁶. Православные иконы — это тоже разновидность иконического знака. Возникает вопрос,

²³ Там же, С. 318.

²⁴ Там же. С. 324–325.

²⁵ Свт. Игнатий (Брянчанинов). О молитве.// Православный интернет-портал «Азбука веры»: [сайт] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/o-molitve/1_2#note5 (Дата обращения: 26.03.2016).

²⁶ Эко Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Перев. с итал. В. Г. Резник и А. Г. Погоняйло. — СПб.: «Симпозиум», 2006. — 544 с. С. 168.

а как соотносится это высказывание Эко с аргументацией прп. Иоанна Дамаскина и прп. Феодора Студита в защиту иконописи? Ведь эти святые богословы опирались именно на постулирование подобия свойств образа и первообраза, подобия внешнего вида, как на один из основных аргументов. Прп. Иоанн пишет: «Изображение есть подобие с отличительными свойствами первообраза, вместе с тем имеющее и некоторое в отношении к нему различие»²⁷. Прп. Феодор Студит пишет: «Следует поклоняться Христу, так как подобие неотделимо от первообраза»²⁸. Перед нами проблема, требующая разрешения.

С одной стороны, обычный иконописец²⁹, создавая образ Господа, Богородицы или святых, воспроизводит существующее представление о них, которое вкуче с требованиями канонов иконописания составляют содержание образа, то есть являются интерпретантами. Церковь верует, что определенные свойства образа тождественны свойствам Первообраза. Это именно предмет веры, который доказать нельзя. Полного портретного сходства может и не быть. Здесь нам поможет такое высказывание прп. Феодора Студита: «Если мы даже не признаем, что икона изображает одинаковый образ по сравнению с прототипом вследствие неискusstва (работы), то и в таком случае (наша) речь не будет заключать нелепости. Ибо почитание (воздается иконе) не постольку, поскольку она отстает от сходства (с первообразом), но поскольку она представляет подобие (с ним)»³⁰.

С другой стороны, свойства, например, наличие материальных очертаний, описуемость по прп. Феодору — это свойство объекта³¹. А по Умберто Эко — только структуры его восприятия. Но ведь ясно, что так или иначе на восприятие влияет объективный фактор. В данном случае — материальные очертания. Есть Автор, независимый от читателя, и есть текст. Икона здесь предстает перед нами как текст.

Эко в том же труде «Отсутствующая структура» все-таки признает, что некоторыми качествами объекта, а именно оптическими (видимыми) объект может обладать³². В учебнике по семиотике мы найдем понятие объективной информации о свойстве явления или объекта.³³

²⁷ Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святые иконы. // Православная электронная библиотека PRAVMIR.RU: [сайт] URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/933> (Дата обращения: 22.03.2016).

²⁸ Прп. Феодор Студит. Второе опровержение иконоборцев. // Православный интернет-портал «Азбука веры»: [сайт] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Studit/Vtoroe_oprovergenie_ikonoborcev/ (Дата обращения: 24.03.2016).

²⁹ Автор благодарит архимандрита Луку (Головкова), заведующего иконописной школой при МДА, а также иеромонаха Тавриона (Смыкова) за консультацию.

³⁰ Прп. Феодор Студит. Опровержение 3-е. Цит. по Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. // Православный портал «Предание. ру»: [сайт] URL: <http://predanie.ru/uspenskiy-leonid-aleksandrovich/book/71819-bogoslovie-ikony-pravoslavnoy-cerkvi/> (Дата обращения: 24.03.2016).

³¹ Прп. Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев. // Православный интернет-портал «Азбука веры»: [сайт] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Studit/Pervoe_oprovergenie_ikonoborcev/ (Дата обращения: 24.03.2016).

³² Эко Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Перев. с итал. В. Г. Резник и А. Г. Погоняло. — СПб.: «Симпозиум», 2006. — 544 с. С. 163.

³³ Мечковская Н. Б. Семиотика: Язык. Природа. Культура : Курс лекций : учеб. пособие для студ. филол., лингв. и переводовед. фак. высш. учеб. заведений / Н. Б. Мечковская. — 3-е изд., стер. — М.:

Следовательно, теория семиотики не входит в противоречие с тезисом Св. Отцов о тождественности материальных черт образа и Первообраза, а в концепции Умберто Эко просто более конкретно обозначается граница подобия объекта и знака. Значит, и её можно использовать в богословских исследованиях. Может Эко и близок агностицизму, однако в конечном счете он не утверждает, что реальность непознаваема. Иначе бы он не писал: «Даже если о реальности пусть не всегда, но часто говорили бы метафорами, то для их осмысления нам все равно понадобились бы слова с буквальным значением, которые обозначали бы то, что мы узнали опытным путем: я не могу назвать «ножкой» опору стола, если не знаком с неметафорическим определением человеческой ноги, её формой и функцией».³⁴

Тезис Эко о неподобии знака объекту важно сопоставить и с учением о нетварности Фаворского Света Свт. Григория Паламы. Если человек — знак (икона), то Бог — объект. Варлаам подчёркивал, что человек неподобен Богу³⁵, а Эко — что знак неподобен объекту. Свт. Григорий Палама обосновывает именно подобие человека Богу, т.е. знака объекту: если тело человека «будет духовное, то зрячий ум воспримет Божий блеск тоже духовным зрением»³⁶. Таким образом, более чётко проявляется эпистемологическое значение концепций Эко и его склонность к агностицизму, характерному для постмодернизма. Тут есть опасность поставить под сомнение возможность Богопознания, что Эко и делал³⁷. Итальянский семиотик воспитывался на философии Фомы Аквината. Идеями этого же средневекового схоласта руководствовался антипаламит Варлаам, осужденный Константинопольским Собором и упоминающийся в православной богослужебной традиции (а именно в Триоди Постной) как еретик. Аквинат не был агностиком, но его учение о сущности Божьей как раз не позволило Варлааму выделить понятие, обозначающее то, что делает человека подобным Богу, а значит и обеспечивает возможность познания.

Отдельного упоминания заслуживает восприятие семиотики самого профессора Эко. Для него это теория лжи. «О знаковой функции мы вправе говорить тогда, когда нечто можно использовать для того, чтобы лгать (и, следовательно, для разработки идеологий, для создания произведений искусства и т. д.). (Знаки) отсылают к объектам или состояниям мира лишь опосредованно. Непосредственно они отсылают лишь к определенному содержанию. Таким образом, я утверждаю, что отношение между знаком и его значением автономно

Издательский центр «Академия», 2008. — С. 198—199

³⁴ Эко, Умберто. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю / Пер. с ит. Я. Арьковой, М. Визеля, Е. Степановой. — Москва: АСТ: CORPUS, 2014. — 352 с. С. 66.

³⁵ прот. Олег Корытко. Генезис сотериологической доктрины в западном христианстве.// Образовательный портал «СЛОВО»: [сайт] URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/44128.php> (Дата обращения: 28.03.2016).

³⁶ Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих.// Православный интернет-портал «Азбука веры»: [сайт] URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/ (Дата обращения: 28.03.2016).

³⁷ Эко, Умберто. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю / Пер. с ит. Я. Арьковой, М. Визеля, Е. Степановой. — Москва: АСТ: CORPUS, 2014. — С. 66.

и не требует наличия некоего обозначаемого объекта как элемента своего определения»³⁸. Но Эко не пытается отрицать, что объект может существовать в действительности. Вся суть в том, что Эко — это художник, который создает литературу вымысла. Этот процесс он называет ложью. И семиотика потому так и привлекла его внимание, что она раскрывает секреты творчества.

Однако при этом Умберто Эко всегда ищет истину, ему важно обозначить условия правильного толкования того, что указывает на реальность. Философ повторяет³⁹ слова Христа: дьявол «лжец и отец лжи» (Ин.8:44).

Итак, что из перечисленных выше теоретических положений Эко может представлять интерес для православного богословия?

Во-первых, принцип ограничения герметического семиозиса: каждый знак может обозначать и другой знак, но имеет в качестве своего основания тот или иной конкретный объект. Поэтому толкование Библии не может быть исключительно аллегорическим. В священных текстах есть описание реальных событий. В противном случае может быть поставлен под сомнение авторитет Писания.

Во-вторых, в процессе толкования любого богословского текста необходимо учитывать язык автора, его идеологический подтекст (гиперкоды), условия, в которых он был написан, и сопоставлять их с языковыми кодами читателя. Неисполнение этого условия грозит внутрличностным конфликтом читателя и внешним конфликтом с окружающими.

В-третьих, следует признать, что противоречие формы выражения может повлечь противоречие формы содержания, привести к непониманию текста. Поэтому следует обращать особое внимание на подразумеваемый и возможные смыслы того или иного понятия при создании или интерпретации текста. Богословие — это контроль смыслов⁴⁰, которые на языке семиотики можно назвать интерпретантами.

В-четвертых, было установлено, что семиотика связана с аскетикой и влияет на сознание и поведение человека. Теория семиозиса Умберто Эко может быть использована для описания психологии личности и обнажает в конечном счете практическое значение богословия для духовной жизни.

В — пятых, семиотика самим Эко рассматривалась как «научный критический метод изучения объектов других наук»⁴¹. Теорией лжи эту сферу знания учёный называет только в силу того, что семиотика наглядно показывает, как можно фальсифицировать информацию. Если объектом богословской науки

³⁸ Эко Умберто. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Перев. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. — СПб.: «Симпозиум», 2007. — 502 с. С. 296.

³⁹ Eco: «Adoro il falso, ma cerco il vero» // Avvenire.it: [сайт] URL: <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/eco-adoro-il-falso-ma-cerco-il-vero.aspx> (Дата обращения: 07.12.14) Перевод мой — П. К.

⁴⁰ Богословие православное. ГРИЦАНОВ А. А. Новейший философский словарь, 2004 // Образовательная сеть «ЗНАНИЕ»: [сайт] URL: http://lib.ink/filosofiya_828_830/bogoslovie-pravoslavnoe-33889.html (Дата обращения: 26.03.2016).

⁴¹ Умберто Эко: «Моя жизнь прервалась в 50 лет.

И началась заново» // PSYCHOLOGIES.RU: [сайт] URL: <http://www.psychologies.ru/people/razgovor-s-ekspertom/umberto-eko-moya-jizn-prervalas-v-50-let-i-nachalas-zanovo/> (Дата обращения: 22.02.2016).

является слово о Боге, то в известной степени семиотика применима в богословии как метод, анализирующий соотношение свойств и значений богословских формулировок и символов. Понятие ереси, как и прелести, подразумевает именно искажение сведений, препятствовать которому должны правила ограничения герметического семиозиса, определенные традицией толкования.

В-шестых, идея Эко о сотворческой роли Читателя согласуется с христианским отрицанием фатума и утверждением сотрудничества человека и Бога.

В-седьмых, установлен эпистемологический характер рассуждений Эко об иконическом знаке. Они близки к агностицизму, свойственному постмодернизму. Его концепция противоречила бы тезису святых защитников иконопочитания, если бы сам Эко все-таки не признал, что свойство знака может быть подобно свойству объекта. Поскольку итальянский семиотик это признает, то его анализ природы знака не противоречит посылкам, которыми пользовались древние христианские апологеты. В книге «Роль читателя» он утверждает, что одно и то же может быть и объектом и интерпретантом знака.

В-восьмых, приходится признать, что агностицизм Эко подтверждается более поздними его трудами и связан в том числе с его взглядами на семиотику и природу иконического знака. Именно этот агностицизм противоречит учению Церкви о Богопознании, но поскольку учёный в своей теории семиотики упоминает о возможности подобия знака объекту, это делает возможным излагать и этот аспект учения на языке семиотики. А кроме того, утверждает возможность научного познания как познания объективного.

Таким образом, хотя в своих рассуждениях о Боге Эко подчас использует ложные посылки и приходит к отрицанию Бога, однако он дает вполне обоснованную теорию семиотики, что и было его целью как ученого. Его стремление избежать ложной интерпретации соответствует научному методу фальсификации и принципу «бритвы Оккама». Его исследования свидетельствуют о том, что богослову необходимо интересоваться светской наукой, чтобы более глубоко осмыслить и Священное Предание и более основательно его защищать. Благодаря трудам Эко яснее осознается необходимость избегать схоластического отождествления предмета веры и предмета знания. Семиотика вполне может быть использована в православном богословии.

А. А. Солонченко

ПОНЯТИЙНАЯ СИСТЕМА ТРИНИТАРНОГО ПЕРСОНАЛИЗМА МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

XX век стал эпохой возрождения богословия Троицы.¹ Эта эпоха охватила, как Запад, так и Восток. Ее появление принято связывать с появлением персонализма, философского учения, центральное место в котором занимает понятие личность.²

Проникновение идей и методов персонализма в богословие вообще и в триадологию в частности, привело к появлению тринитарного персонализма.³ Тринитарные персоналистические концепции разрабатывали такие видные православные богословы XX века как С. Н. Булгаков, Павел Евдокимов, Владимир Лосский, священник Думитру Станилоэ, протопресвитер Иоанн Мейендорф, архимандрит Софроний (Сахаров), митр. Диоклийский Каллист (Уэр), Христос Яннарас, митр. Нафпактский Иерофей (Влахос). Особое место в этом ряду занимает наш современник, митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас). Исследователи называют его «одним из наиболее влиятельных православных богословов современности»,⁴ а его работы наиболее значительными, эпохальными и поворотными.⁵

В то же время триадология митр. Иоанна (Зизиуласа) не раз становилась объектом острой критики.⁶ При всех достоинствах богословских работ и методологии митр. Иоанна (Зизиуласа), существенным недостатком его подхода является отсутствие четких формулировок используемых им понятий. Вероятно, именно этот фактор лежит в основе недопонимания или неверного прочтения его высказываний, а также критических отзывов его оппонентов, вызванных ошибочной трактовкой его идей.

Таким образом, анализ используемой митр. Иоанном (Зизиуласом) терминологии и применяемых им дефиниций, имеет принципиальное значение для понимания его тринитарной концепции. Понятийный аппарат, как и сама мысль митр. Иоанна (Зизиуласа), сформированы на основе православной богословской терминологии и современных ему философских понятий. Попытаемся рассмотреть важнейшие термины его системы.

Александр Александрович Солонченко — Московская духовная академия, магистратура

¹ Аксенов-Меерсон Михаил, протоиерей. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. К. Издательство: Дух и Литера, 2008 г. С. 24.

² Персонализм от лат. *persona* – лицо, личность.

³ Под тринитарным персонализмом мы понимаем направление богословия, которое раскрывает учение о Святой Троице через призму таких категорий и понятий как «личность», «общение», «свобода», а о внутритроичном отношении Лиц говорит как о «межличностном взаимоотношении».

⁴ Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / пер. с англ. О. Розенберг – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 242 стр. С. 86;

⁵ Р. Уильямс назвал «Бытие как общение» Зизиуласа одной «из наиболее значительных богословских сочинений» двадцатого века, а «Общение и инаковость» эпохальной и поворотной. (См. Предисловие архиепископа Кентерберийского // *Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви.* / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). М.: Изд-во ВБИ, 2012. 407 с.)

⁶ См., например, *Wilks, John. The Trinitarian Ontology of John Zizioulas // Vox Evangelica.* 25. 1995. pp. 63–88; *J.-C. Larchet. Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues inter-orthodoxe et inter-chrétien contemporains.* Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie) и др.

Начнем с анализа терминов «природа / сущность». У митр. Иоанна (Зизиуласа) «природа» (φύσις) в большинстве случаев тождественна «сущности» (οὐσία),⁷ в этом он следует прп. Максиму Исповеднику⁸. Данный термин (природа / сущность) в тринитарной концепции митр. Иоанна (Зизиуласа) употребляется с двумя различными семантическими значениями. Условно их можно разделить на «природа / сущность» в позитивном и на «природа / сущность» в негативном смысле.

Позитивный смысл термина «природа / сущность» сводится к следующему. Природа Бога для митр. Иоанна (Зизиуласа) абсолютно непознаваема, трансцендентна миру. Повторяя слова прп. Максима Исповедника, он говорит: «Бог обладает «простой и непознаваемой сущностью, недоступной для других вещей и совершенно неизъяснимой, ибо Он выше утверждений и отрицаний».⁹

Понятия «ипостась» и «природа» соотносятся с понятиями единичного и общего или одного и множества. В этом также можно усмотреть сходство с прп. Максимом¹⁰, однако, сам митр. Иоанн (Зизиулас) в данном случае ссылается на Каппадокийцев. Он говорит, что Каппадокийцы предложили рассматривать сущность Бога «в смысле общей категории», к которой относится то, что можно выявить у ряда вещей и явлений,¹¹ то есть у «множества».

И «сущность», и «ипостась» являются понятиями онтологическими, обозначают «что» и «как» бытия соответственно. Причем святые отцы по отношению к Богу применяли понятие «бытие» и «сущность» как тождественные.¹² Митр. Иоанн (Зизиулас) неоднократно подчеркивает, что не считает возможным существование ипостаси без сущности, как и сущности без ипостаси.¹³

⁷ См. *Зизиулас, Иоанн*. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д. М. Гэгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с. Здесь С. 11; *Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 166. С. 203 и др.

⁸ Взгляд прп. Максима по этому вопросу см.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; Вступ. ст. А. Сидорова. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 272 с. — (Православное богословие). С. 89 прим. 141.; *Петров, В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. [Текст] / В. В. Петров; Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2007. С. 14. Вообще отождествление «сущности» и «природы» в условиях борьбы с монофизитством было насущной необходимостью. См. *Уильямс Роуэн*. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. / Пер. с англ. — К.: Дух и литера, 2009. — 336. С. 114.

⁹ Максим Исповедник. Мистагогия. Пролог. Цит. По *Зизиулас, Иоанн*. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 87.

¹⁰ *Петров, В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. [Текст] / В. В. Петров; Рос. Акад. Наук, Ин-т философии. — М.: ИФРАН, 2007. С. 14.

¹¹ *Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 203.

¹² Здесь митр. Иоанн (Зизиулас) не говорит ничего нового. См. *Святитель Василий Великий* «Против Евномия» (1, 10) пишет: «Сущность же не есть что-либо из не принадлежащего Богу, но самое бытие Божие». (Цит. по: Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской Творения: В 2 т. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. Прил.: Архиеп. Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. С. 191); *Свт. Василий Великий*. Письмо 236 // Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, святитель. Письма. С. 423.

¹³ Тезис «свобода от природы» представляется провокационным. В бытии Бога природа и личностность отличны друг от друга, однако они совпадают, поэтому такой тезис был бы абсурдным. (*Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 183. Прим. 87); «Отношение между особенным и общим, личностью и природой переживается как конфликт

В то же время, иногда он допускает выражения, из которых возможно сделать обратный вывод: что лицо Отца в логическом или онтологическом смысле предшествует сущности.¹⁴ Это связано со своеобразным пониманием митр. Иоанна (Зизиуласа) природы / сущности.

Сказать, что Отец обладает сущностью – то же самое, что сказать: Отец обладает бытием. Поэтому если Отец является обладателем сущности, которую сообщает другим Лицам, то это, во-первых, указывает на Отца как существующего (обладающим бытием) прежде (даже если рассматривать в логическом, не хронологическом смысле) других лиц; во-вторых, ставит «под угрозу полностью божественной сущности других Лиц».¹⁵

Бытие в Боге, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), тождественно с общением, с любовью. Поэтому для него невозможно сказать, что Отец обладает сущностью / бытием, которую сообщает другим Лицам, так как это тоже самое, что сказать: Отец обладает общением / любовью, которую сообщает другим Лицам. Однако Отец не может обладать общением / любовью до (в онтологическом смысле) бытия других Лиц, так как само общение / любовь предполагает не только того, от кого исходит, но и того, к кому направлено.

Святоотеческие выражения типа «вся природа Отца открывается в Сыне»¹⁶ и рождение «из сущности Отца» митр. Иоанн (Зизиулас), вслед за о. Г. Флоровским, понимает так: рождение из сущности есть «собственное рождение сущности».¹⁷ Х. У. фон Бальтазар отмечает, что у прп. Максима Исповедника можно найти выражения, из которых следует, что божественная сущность как бы «завершается» в триипостасном существовании.¹⁸

Таким образом, позитивный смысл термина «природа», в понимании митр. Иоанна (Зизиуласа), относится к характеристике реальной природы Св. Троицы.

Но термин «природа», помимо позитивного, имеет и негативный контекст. Он проявляется в тех случаях, когда Митр. Иоанн (Зизиулас) допускает использование термина «природа / сущность» в значении, схожем со значением философских терминов «*Natura Pura*» и *Urgrund*. Для митр. Иоанна (Зизиуласа) такая «природа» в действительности не существует, является понятием абстрактным¹⁹ и используется им, чтобы подчеркнуть отличие некой несуществующей

в человеческом существовании. В то время как в Боге эти два аспекта гармонично сосуществуют, человек может лишь стремиться к согласию между ними». (*Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 71); «В отношении бытия Бога я уже разъяснил свою позицию и еще вернусь к этому вопросу в дальнейших частях настоящей книги: природа или сущность полностью совпадает в божественном существовании с личностью, и никакой конфликт между ними немислим». (Там же. С. 81.)

¹⁴ См.: *Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 166 прим. 52.

¹⁵ *Зизиулас, Иоанн*. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 167.

¹⁶ *Святитель Василий Великий* «Против Евномия» (2, 16) (Цит. по: Святитель Василий Великий, Архиепископ КесарийКаппадокийской Творения: В 2 т. Т. 1. С. 230.)

¹⁷ *Флоровский Г.* Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2005. С. 77.

¹⁸ *Balthasar Von, Hans Urs.* Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor. Translated by Brian E. Daley, S. J. San Francisco, California: St. Ignatius Press, 2003. P. 221.

¹⁹ *J. Zizioulas*, Person and nature in the Theology of St. Maximus the Confessor / Bishop Maxim Vasiljević (éd.), «Knowing the Purpose of Everything through the Resurrection» // Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October, 18–21, 2012, Alhambra et Belgrade, 2013. P. 90.

безликой, «голой» или безипостасной природы / сущности, которой характерна данность и необходимость бытия, от реального бытия Св. Троицы.

Митр. Иоанн (Зизиулас) применяет термин «природа / сущность», часто не поясняя, какой из этих двух смыслов (позитивный или негативный) он в него вкладывает. Поэтому не удивительно, что критики порой не замечают этого различия, что ведет к ошибочному пониманию слов митр. Иоанна (Зизиуласа).

Важное место в тринитарном богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) занимает категория общения. Для него понятия «общение» (*κοινωνία*), «любовь» (*ἔρως*) и «отношение» (*σχέσις*) совпадают. Эти понятия митр. Иоанн (Зизиулас) применяет, чтобы указать на реляционный характер божественной сущности, божественного бытия. Он выстраивает следующую цепочку: понятие «природа / сущность» Св. Троицы тождественно с понятием «бытие / жизнь» Св. Троицы. Когда же мы говорим о бытии Св. Троицы, то есть о бытии Бога как о бытии Трех Лиц, то мы говорим о соотносительном бытии. Бытие Отца не мыслимо без бытия Сына и Св. Духа, как бытие Сына или Св. Духа не мыслимо без бытия других Лиц Троицы. Со-относительность или со-общность бытия Лиц Св. Троицы указывает на то, что понятия «отношение» и «общение» являются понятиями онтологическими. Сущность / природа означает бытие, бытие означает жизнь, а жизнь означает общение.²⁰ Таким образом, для митр. Иоанна (Зизиуласа), в бытии Св. Троицы понятия «сущность / природа» и «отношение / общение» совпадают. Понятию общения он придает глубоко онтологический смысл. Однако отношение / общение не есть нечто существующее само по себе. Общение исходит из конкретного Лица. Причиной общения является Отец. Именно Отец «рождает» Сына и «изводит» Св. Духа, то есть является «виновником» соотносительного бытия, бытия Св. Троицы.

Методологической ошибкой митр. Иоанна (Зизиуласа), по нашему мнению, является его попытка аргументировать идею отождествления Божественной сущности с диалогическим общением. Митр. Иоанн (Зизиулас) вводит в свою богословскую систему понятие «общение», заимствованное им из философии М. Бубера. Это может быть вполне допустимым нововведением.²¹ В данном методологическом принципе митр. Иоанн (Зизиулас) следует Отцам, которые в своих нуждах пользовались философскими средствами. Однако искать подтверждение этой идее в святоотеческом богословии неверно. Отцы использовали термин «общение» в ином контексте. Следует согласиться с Ж. — К. Ларше, который вслед за известным патрологом А. de Halleux, говорит, что для Каппадокийских отцов термин «кинония» [общение] обозначал общую божественную природу Лиц, а не межличностные «диалогические» отношения.²²

²⁰ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 10.

²¹ Мы считаем вполне допустимыми выражения типа: Бог Отец «порождает Сына, обращаясь к Диалогу с Ним. Из Него исходит Святой Дух, подтверждающий этот Диалог. Инаковость Сына состоит в Его рождении, а инаковость Святого Духа — в Его исхождении. Будучи Сам причиной инаковости Сына и Святого Духа, Отец обладает собственной «инаковостью», каковой является Его отцовство. Поскольку общение в Божественном диалоге взаимное и вечное, то и сам Диалог безначален, бесконечен и благ». (Завершинский, Георгий, священник. «Богословие диалога: тринитарный подход» // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. С. 159–160).

²² Larchet J.-C. *Personne et nature*. P. 281.

Своеобразно и понимание митр. Иоанном (Зизиуласом) термина «ипостась / лицо». В богословской мысли понятия «сущность» (οὐσία) и «ипостась» до середины IV века н.э. были практически тождественными. Термин «сущность» подразумевал под собой высшую онтологическую категорию, бытие. «Ипостась» обозначала лишь то, что конкретная вещь существует. Каппадокийцы надежно развели понятия «ипостась» и «сущность». Они радикально изменили смысл, который вкладывался в философское понятие «ипостась», отождествив «ипостась» и «лицо».²³ Тем самым они персонализировали понятие «ипостась» и предали онтологическое значение понятию «лицо». То есть «лицо» перестало быть «предикатом бытия, тем, что просто добавлено к конкретной вещи»,²⁴ стало обозначать конкретное бытие; а бытие конкретной вещи стало личным бытием. Именно лицо позволяет вещи быть самой собой, являясь «основанием вещи».²⁵ Ипостась, лицо это «способ бытия» (τρόπος ὑπόρξεως) сущности.

Кроме того, термин «лицо» (πρόσωπον) имел соотносительное содержание, поэтому отождествление ипостаси с лицом наделило тем же содержанием и понятие «ипостась», а соотносительность или отношения приобрели онтологический статус.²⁶ «Для того чтобы кому-то или чему-то существовать, одновременно необходимы две вещи: быть собой (ипостась) и находиться в некотором отношении с чем-либо (т.е. быть персоной, или лицом)»²⁷.

Мы уже говорили о том, что ипостась / лицо и природа / сущность соотносятся как частное и общее, причем ипостась указывает на то, как эта природа / сущность существует.

Итак, по мнению митр. Иоанна (Зизиуласа), для святых отцов Ипостась Святой Троицы есть понятие онтологическое, которое обозначает уникальное, незаменимое, онтологически свободное бытие, которое определяет способ бытия природы и существует в отношении с другими Ипостасями.

В своем тринитарном богословии митр. Иоанн (Зизиулас) отождествляет понятия «ипостась / лицо» с «личностью» (англ. person), а также иногда и с «личностностью» (англ. personhood). Личность (person), личностность (personhood) он противопоставляет «индивидуальности» (personality).²⁸ Личность отличается от индивида тем, что она не существует вне отношений, не может мыслиться вне общения. Митр. Иоанн (Зизиулас) вводит понятие «личность / личностность» и отождествляет его в тринитарном богословии с понятием «ипостась»,²⁹ во-первых, чтобы акцентировать внимание на реляционности Божественных Ипостасей, на их бытие как на «открытое» бытие в общении; во-вторых, чтобы

²³ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 34. Прим. 31.

²⁴ Там же. С. 34.

²⁵ Там же. С. 34.

²⁶ Там же. С. 84.

²⁷ Там же. С. 84.

²⁸ Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 274.

²⁹ Необходимо отметить, что в антропологии митр. Иоанна (Зизиуласа) понятия ипостась и личность далеко не всегда являются синонимами. Скорее нужно понимать так, что человек рождается ипостасью, а личностью (в полном смысле, который вкладывает в это понятие митр. Иоанн (Зизиулас)) он должен стать.

указать на бытие Божественных Ипостасей как на свободное бытие, бытие в общении и любви.

Наконец, еще одно важнейшее понятие, используемое Зизиуласом – это понятие свободы. В богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа) понятие свободы имеет формальное сходство со святоотеческим понятием «воля», как синоним которого отцы иногда используют термин «свобода». Однако сходство выразительных средств, в данном случае, не тождественно их семантическому значению.

Митр. Иоанн (Зизиулас) в тринитарном богословии, как и в антропологии, различает понятия «свобода» и «свобода воли». «Свободу воли» он относит в антропологии к психической и нравственной категориям, к природной характеристике, а в триадологии – к свойству сущности, характеризующему взаимоотношения между Богом и творением. Свободу в онтологическом смысле, в смысле свободы быть собой, а не кем-то еще, митр. Иоанн (Зизиулас) относит к онтологической категории личности³⁰.

Для митр. Иоанна (Зизиуласа) бытие Бога – это онтологически свободное бытие.³¹ Он говорит, что Отец обладает абсолютной онтологической свободой, которая утверждается в свободном рождении Сына и изведении Святого Духа. Однако, эта свобода не есть свобода воли или свобода выбора. Свобода как отрицание или как выбор свойственна только человеческому существованию, не Богу.³² Бог выше всякого выбора.

Для митр. Иоанна (Зизиуласа), понятие свободы в триадологии указывает на отсутствие какой-либо причины, помимо Самого Отца, вынуждающей Его «рождать и изводить». Причем исключается не только любая «внешняя» Боже-ству причина, но и то, что божественная природа довлеет над Отцом,³³ делая Его Родителем и Изводителем³⁴.

Таким образом, понятие «онтологическая свобода» применяется митр. Иоанном (Зизиуласом) по отношению к бытию Бога, чтобы подчеркнуть, что «Бог есть Троица не в силу экстаичности Божественной природы»³⁵, а в силу того, что Отец свободно утверждает свое бытие в рождении Сына и изведении Св. Духа.

Итак, понятийная система митр. Иоанна (Зизиуласа) – базовая основа его триадологического учения. Ипостась Святой Троицы описывается им следующим образом. Каждая Ипостась Троицы есть Личность, или «инаковость в общении и общение в инаковости», то есть это уникальное, незаменимое, неповторимое бытие, которое существует в общении с Другими Ипостасями, где общение понимается как соотносительное свободное бытие в любви.

³⁰ «Свобода быть иным в онтологическом смысле». (Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. С. 13.)

³¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 120, прим.127.

³² Там же. С. 42.

³³ Там же. С. 12, Зизиулас, Иоанн. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. С. 212, 217

³⁴ В то же время свобода не тождественна контингентности, произволу, она не предполагает случайность, «неудержимое исторжение».

³⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. С. 40.

Е. С. Старцев

ВОПРОС О СООТНОШЕНИИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОМЫСЛА И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЛИ В ДЕЛЕ СПАСЕНИЯ

Введение

Вопрос спасения – это вопрос всей человеческой жизни. Но все, что не происходит не бывает без Божией воли *«Не пять ли малых птиц продаются за два ассария? и ни одна из них не забыта у Бога. А у вас и волосы на голове все сочтены»* (Лк. 12:7). Бог уже знает наперед, что будет происходить с человеком в жизни. А если знает, то есть ли предопределение в жизни человека? Что зависит от человека в его делании? Эти и другие вопросы духовной жизни человека будут освещены в докладе.

В Евангелии, Господь показывает множество примеров, когда человек будучи грешником, возводится из этой пропасти, так что все совершенное прощается ему, одним из примеров является «женщина-грешница», которая приходит к Господу салавастровым сосудом мира *«плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром»* (Лк. 7:38). В этом событии можно увидеть не только Божию милость к человеку, когда Иисус Христос в конце отвечает ей: *«Прощаются тебе грехи твои...вера твоя спасла тебя; иди с миром»* (Лк. 7:48–50), но и увидеть то, как человек всего одним поступком может изменить всю свою жизнь. А посмотреть на другой пример, пример разбойника на Кресте, который будучи виновен первый восхищается в Рай со Спасителем. Что же объединяет эти два события? А не что иное как покаянное чувство, но и покаянное чувство возникает у человека в том случае, когда на него действует благодать Божия. Апостол Иаков пишет следующее: *«Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены»* (Иак. 1:17). Но что же тогда остается за человеком, если все дары от Бога *«Не вы Меня избрали, – говорит Господь, – а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца во имя Мое, Он дал вам»* (Ин. 15, 16). Не возникает ли вопроса, как же человеку быть в этом случае, когда Господь Иисус Христос дает все дары, дает все, возводит из пропасти и ставит на истинный путь, как Он сам сказал: *«Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня»* (Ин. 14:6).

Можно сколько угодно смеяться над античным анекдотом, но как все-таки ответить на вопрос, поставленный Фридрихом Ницше: что дает право такому слабому животному, как человек, предстать миру в качестве венца творения? Нетрудно заметить, что собака, к примеру, принципиально не может поститься. Если она здорова и голодна, если нет преград между нею и пищей, собака непременно станет есть. В структуре ее бытия отсутствует зазор между тем, что хочется сделать, и тем, что она в конечном итоге сделает. Иначе говоря,

Евгений Станиславович Старцев – Пермская духовная семинария, бакалавриат.

у животного нет воли. Это биологический «робот», поведение которого целиком исчерпывается объективными условиями¹.

Человек, напротив, может делать, что ему хочется и что ему не хочется. Именно эта врожденная способность ставит вопрос о моральной и юридической ответственности человека за свои поступки. Человек, решением предвечного совета задуман на творение по образу и подобию Божию, но сотворен только по образу. А вот подобие может приобрести в течение своей жизни, уподобиться Самому Творцу.

Нетрудно увидеть, что, не обладая человек волей, он не смог бы явить миру любовь. Собака, вопреки распространенному убеждению, не любит своего хозяина – скорее, она всего лишь отвечает расположением на доброту и привязанностью – на ласку. Но любовь – это нечто большее, чем механический рефлекс. Зачастую это расположение не «благодаря», а именно «вопреки». И потому любить, то есть желать добра тем, кто тебя распинает и убивает, способны только двое – Бог и человек².

Блаженный Августин о предопределении святых

У блаженного Августина, есть целая работа, которая носит название «О предопределении святых». Попытаемся уловить суть его учения о том, каким образом происходит спасение человека. В начале он приводит слова апостола Павла, который говорит: «Вам даровано ради Христа, не только, чтобы веровать в Него, но также и чтобы страдать за Него» (Фил. 1:29). «Кто прежде дал Ему, и тому воздастся? Ибо все от Него, и Им, и в Нем» (Рим. 11:35–36). Этими словами Блаженный Августин утверждает, что даже вера наше не исходит от нас самих, но суть дар Божий. Ибо он знал [апостол Павел], что не прежде дал начало своей веры Богу, а после ему было воздано от Него ее возрастание; но сам он от Того был соделан верным, от Кого и был соделан апостолом. А именно, он, пылая враждой к гонимой им вере и яростно ей противясь, неожиданно был обращен к ней более могучей благодатью. И потому, повествуя о той благодати, которая не дается по каким-либо заслугам, но производит все заслуги, апостол говорит: «Не потому, чтобы мы сами были способны помыслить что от себя, но способность наша от Бога» (2 Кор. 3:5). Здесь пусть внемлют и взвесьте эти слова те, кто думает, будто от нас происходит начало веры, а от Бога – ее возрастание³.

Получается, что наша способность мыслить, веруя, также не является нашей, а исходит от Бога. «Ибо веры нет без размышления, а мы не способны мыслить что-либо от самих себя, но способность наша происходит от Бога». Человек же не может хотеть, если не будет призван, но и после призвания «не достаточно наша воля и наше стремление, кроме как если Бог и силы даст стремящимся, и приведет туда, куда призывает», то есть все происходит не от желающего, и не от подвизающегося, но «от милующего Бога» (Рим. 9:16)⁴.

¹ Сергей Мазаев. Воля. // URL: <http://www.pravoslavie.ru/51756.html>.

² Там же.

³ Аврелий Августин, блаж. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/.

⁴ Там же.

«Природе принадлежит способность иметь веру, но разве принадлежит ей само обладание этой верой? *«Ибо не у всех вера»* (2 Фес. 3:2), хотя возможность иметь веру принадлежит всем. Апостол же не говорит: *«Что ты можешь иметь, чего бы не получил, чтобы ты смог это иметь?»*, – но говорит: *«Что имеешь, чего бы не получил?»* Человек по своей природе может иметь веру, как и иметь любовь, но это лишь по природе, а иметь веру и любовь принадлежит только благодати верных»⁵.

И вот подобным вопросом, которым некогда задавался Антоний Великий и молил Бога, чтобы Тот открыл ему о судьбах мира, этим же вопросом задается блаж. Августин и сам же отвечает на него: *«Почему же Он скорее избавляет того, нежели этого? «Непостижимы суды Его и неисследимы пути Его»* (Рим. 11:33). Ибо нам лучше и здесь услышать или сказать: *«А ты кто, человек, что споришь с Богом?»* (Рим. 9:20), – нежели дерзнуть говорить так, будто мы знаем оставшееся сокрытым по желанию Бога»⁶.

Далее блаж. Августин опять говорит о призвании избранных: *«Итак, уразумеем призвание, коим становятся избранными: не те, кто избирается, потому что уверовал, но кто избирается, чтобы уверовать. Ибо сие призвание Господь достаточно открывает, когда говорит: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»* (Ин. 15:16). Ведь если были избраны потому, что уверовали, то сами бы прежде избрали, веруя в Него, дабы заслужить быть избранными. Все это совершенно отнимает Сказавший: *«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»*. Посему не по какой другой причине Он сказал: *«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»*, – кроме как потому, что не они избрали Его, чтобы Он избрал их, а Он избрал их, чтобы они избрали Его. Итак, избрал Он их от мира, когда здесь жил во плоти, – но тех, кто уже был избран в Нем прежде создания мира. Такова непоколебимая истина предопределения и благодати. Ибо почему апостол говорит: *«Он избрал нас в Нем прежде создания мира»* (Еф. 1:4)? Итак, они были избраны до сотворения мира тем предопределением, которым Бог предугадал Свои будущие дела; избраны же были от мира тем призванием, коим Бог исполнил то, что предопределил. Ибо кого предопределил, тех и призвал, и тем именно призванием, которое согласно с намерением. Итак, не иных, а *«тех, которых предопределил, их же самих и призвал»*; не иных, а тех, *«которых так призвал, их же и оправдал»*; не иных, а тех, которых предопределил, призвал и *«оправдал, – их же и прославил»* (Рим. 8, 30) с той целью, которая в свою очередь не имеет цели»⁷. Получается избрал, но нет ни какой для этого цели и можно совершенно спокойно отбросить тот факт, что *«Бог всем хочет спастись»* (1 Тим. 2:4)?

Итак, рассмотрим слова апостола и увидим, избрал ли Он нас прежде создания мира, потому что мы собирались быть святыми и непорочными, или же для того, чтобы мы были такими. *«Благословен, – говорит апостол, – Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким*

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны» (Еф. 1:3–4). Следовательно, не потому, что мы собирались быть, но для того, чтобы были. Он Сам нас избрал, предопределив, чтобы мы были такими по благодати Его. И таким образом «Он благословил нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны перед Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа». Затем, обратите внимание, что добавляет апостол: «по благоволению воли Своей» (Еф. 1:5), – чтобы в таком благодеянии благодати не хвалились мы нашей волей, «которою Он облагодетельствовал нас в Возлюбленном», то есть Своей волей облагодетельствовал нас. Ибо слово «облагодетельствовал» происходит от слова «благодарить», как и «оправдывать» от «праведность»⁸. Здесь воля человеческая вообще не причастна ни к чему и ничего не зависит от нее.

«Апостол говорит: «Мы сделали наследниками, будучи предопределенными к тому по намерению Совершающего все». Следовательно, Тот, Кто совершает все, совершает и то, чтобы мы начали веровать. Ибо это призвание – то, о котором сказано: «Непреложны дары и призвание Божие» (Рим. 11:29); и в другом месте: «Не от дел, но от Призывающего» (Рим. 9, 12), – хотя Апостол мог бы сказать: Но от верующего, и есть призвание, которое имел в виду Господь, сказав: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал» (Ин. 15:16), – призвание, которое не опережает даже вера. Призываемся мы не потому, что уверовали, но чтобы уверовали; и тем самым призыванием, которое непреложно, производится наша вера⁹.

Блаж. Августин также пишет и о том, что «Бог, действуя в людских сердцах посредством того согласного с намерением призвания, о котором мы уже многое сказали, дает им не впустую слушать Благоую Весть, но, чтобы услышав, обратились и уверовали. Ибо они принимают сие не как слово человеческое, а как истинное слово Божие. В послании к Коринфянам сказано: «В Ефесе же я пробуду до Пятидесятницы, ибо для меня отверста великая и широкая дверь, и противников много» (1 Кор. 16:8–9). Что иное можно понимать под этим, кроме того, что после его начальной проповеди Евангелия многие уверовали, а многие стали противниками той же самой веры, по слову Господа: «Никто не приходит ко Мне, если это не дано ему будет от Отца Моего» (Ин. 6:66). И в другом месте: «Вам дано знать тайны Царства Небесного, им же не дано» (Мф. 13:11). Итак, дверь отверста у тех, которым дано; многие же противники относятся к тем, которым не дано. Что значит: «Молитесь также и о нас, чтобы Бог отверз нам дверь для слова» (Кол.4:3)? Не яснейшее ли доказательство того, что и начало веры является даром Божиим? Ибо не просили бы Его в молитве, если бы не верили, что Он его дарует. Сей дар небесной благодати сошел на ту торговку багрянцею, которой, как говорит Писание в Деяниях Апостольских, «Боготверз сердце... внимать тому, что говорил Павел» (Деян. 16:14)¹⁰.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

Исследование иеромонаха Серафима (Роуза) на учение блаженного Августина

Иеромонах Серафим (Роуз), провел целое исследование о блаж. Августине, которое вышло в свет целой книгой, в ней он пишет об учении блаже. Августина и как к его трудам относились другие отцы Церкви. Вначале повествуется краткая биография о святом: «В юности Августин вел глубоко греховный образ жизни, следуя господствовавшей тогда языческой чувственности. Уже в семнадцать лет он обзавелся сожительницей, родившей от него сына. Августин обладал блестящим умом и без труда овладел языческой ученостью своего времени. В девятнадцать лет он открыл для себя Цицерона и почувствовал сильнейшее влечение к Истине. Но он был, кроме всего, честолюбив и стремился сделать себе имя в академическом мире. Он стал профессором риторики в своем родном городе, затем переехал в Карфаген и, в конце концов, получил место в Риме, столице Западной Империи.

Во время пребывания в Карфагене Августин вступил сам и привел с собой нескольких своих друзей в еретическую секту манихеев – последователей Мани из Вавилона, который основал дуалистическую религию гностического типа. Манихеи научили его презирать христианские Писания и считать их детскими сказками, которые нельзя воспринимать серьезно. Однако, когда он получил профессорство в Риме, он начал прозревать сущность манихеев, распутство которых превосходило даже его собственное. Августин разочаровался и отошел от секты. Он начал чувствовать, что его поиски Истины тщетны, когда в 384 году приехал в Милан искать место губернатора провинции. Теперь он уже был готов к тому, чтобы Бог снизошел к нему. Епископом Милана в то время был великий Святой, святитель Амвросий, который занимал вместе пост правителя Северной Италии и был избран епископом по ревностному волеизъявлению народа. Его блаженная кончина в 397 году произвела такой всплеск веры, что пяти епископов оказалось недостаточно, чтобы крестить множество людей, которые устремились к водам жизни. Святитель Амвросий был одаренным оратором и регулярно произносил проповеди в соборе. По Божьему Промыслу Августин присутствовал на целой серии бесед о Священном Писании, что и побудило его серьезно изучать Христианство – поистине, молитвами его матери. Это, а также открытие им возвышенных диалогов Платона вдохновило его вести целомудренную жизнь. В конце концов, он пришел к святителю Амвросию для крещения со своим сыном в Великую Субботу 387 года. В продолжение последующих сорока трех лет земной жизни он усердно трудился в винограднике Господнем, стараясь внимательно возделывать и свою собственную душу. История его обращения, трогательно открытая в «Исповеди» – «Confessiones» (написанной через десять лет после крещения), считается «шедевром интроспективной автобиографии, выраженной в форме пространной молитвы к Богу, вдохновенно произнесенной.

В 388 году Августин возвратился в Африку, где был вскоре рукоположен во священника по просьбе народа, и затем, в 395 году, посвящен в епископа. Все

письменные труды, созданные им с этого момента, показывают его особенную любовь к Писанию и углубленное его постижение»¹¹.

Спор о благодати и свободной воле рассмотрен в отдельной главе книги: «Без сомнения, – пишет Серафим, – блаж. Августин впал в искажение православного учения о благодати неким «сверхлогизмом», который он разделял со всей вообще латинской ментальностью, свойственной ему по культуре».

Русский православный философ XIX века Иван Киреевский прекрасно резюмировал православный взгляд на этот вопрос, который объясняет большинство недостатков богословия блаж. Августина: «Ни один, может быть, из древних и новых Отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаж. Августин. Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. От того, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений»¹².

Относительно собственно учения о благодати, наиболее выразительной оценкой Августинова учения и его недостатков является, возможно, следующее суждение архиепископа Филарета Черниговского в его учебнике патрологии: «Когда иноки Адруметские (в Африке) представили Августину, что, по его учению, не нужны для них аскетизм и самоумерщвление, Августин почувствовал справедливость замечания и стал чаще повторять, что благодать не нарушает свободы, но такой оборот наставления существенно ничего не изменил в теории Августиновой, и самые последние сочинения его не были согласны с тою мыслию. Полагаясь на собственный опыт трудного перерождения благодатью, дыша чувством благоговения перед благодатью, он увлечен был чувством далее надлежащего. Таким образом, как обличитель Пелагия, Августин – без сомнения – великий учитель Церкви, но, защищая Истину, он сам не совсем и не всегда был верен Истине»¹³.

Фундаментальной ошибкой Августина была его «переоценка» роли благодати в христианской жизни и «недооценка» роли свободной воли. Он впал в это заблуждение, как прекрасно сказал архиепископ Филарет, руководствуясь собственным опытом обращения, воспринятым со сверхлогизмом латинского склада ума, побудившим его попытаться определить эту проблему чересчур точно¹⁴.

В своем трактате «Об укорении и благодати» – «De correptione et Gratia», написанном в 426 или 427 году для Адруметских монахов, блаж. Августин писал (глава 17): «Посмеешь ли ты сказать, что даже когда Христос молился, чтобы

¹¹ Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/vkus-istinnogo-pravoslavija/1_5.

¹² Там же.

¹³ Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. СПб., 1882. С. 33–34.

¹⁴ Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/vkus-istinnogo-pravoslavija/1_5.

Петрова вера не оскудела, она бы тем не менее оскудела, если бы Петр изволял бы ей оскудеть?» Здесь есть очевидное преувеличение; чувствуется, что чего-то «не хватает» в изображении реальности благодати и свободной воли. Преподобный Иоанн Кассиан в своих словах о другом первоверховном апостоле, св. Павле, восполняет для нас эту «недостающую величину»: он сказал: «...и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10). Таким образом, словом «потрудился» – выражает усилия своей воли; словами: «не я, впрочем, а благодать Божия», – подчеркивает важность Божественного содействия; а словом «со мною» – показывает, что благодать содействовала ему не в праздности и беспечности, а тогда как он трудился». Позиция преп. Кассиана – гармоничная, отдающая должное и благодати, и свободе; позиция Августина – односторонняя и незавершенная¹⁵.

Наиболее серьезное из заблуждений, в которое впал блаж. Августин в своем учении о благодати, заключается в его идее о предопределении. Это та самая мысль, за которую он наиболее часто подвергался нападкам, и единственная идея в его трудах, которая, будучи чрезвычайно неправильно понятой, произвела наиболее страшные последствия в неуравновешенных умах, не сдерживаемых православностью его учения в целом¹⁶.

Православное понятие о предопределении основано на учении Святого апостола Павла: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:29–30).

Здесь апостол Павел говорит о тех, предузнанных и предопределенных Богом к вечной славе, разумеется, в полном контексте христианского учения, где предопределение предполагает также свободный выбор человеком спасения; здесь мы снова видим таинство синергии, соработничества Бога и человека. Святой Иоанн Златоуст пишет в своем толковании на это место: «Говорит же здесь (апостол) о предуведении для того, чтобы не все приписать званию... ведь если бы достаточно было одного звания, то почему не все спаслись? Потому он и говорит, что спасение званных совершено не одним призванием, но и предуведением, призвание же не было вынужденное и насильственное. Итак, все были призваны, но не все послушались». И епископ Феофан Затворник разъясняет еще дальше: «Касаясь свободных тварей, оно (Божие Предопределение) не стесняет их свободы и не делает их невольными исполнителями своих определений. Свободные действия Бог предвидит как свободные; видит все течение свободного лица и общий итог всех его деяний. И, видя то, определяет, как бы то было уже совершившимся... Не действия свободных лиц суть следствие предопределения, а само предопределение – следствие свободных дел»¹⁷.

¹⁵ Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/vkus-istinnogo-pravoslavija/1_5.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Римлянам, гл. 1–8. М, 1879. С. 496.

К сожалению, однако, есть один момент в учении Августина о благодати и, в частности, о предопределении, где он впадает в серьезное заблуждение, дающее пищу для тех «логических выводов», которые делают еретики из его учения. Согласно воззрениям Августина на благодать и свободу, апостольское утверждение, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись...» (1 Тим. 2:4), не может быть истинным буквально; если Бог «предопределяет» лишь некоторым быть спасенными, значит Он «хочет» спастись только некоторым. Здесь снова человеческая логика оказывается неспособной понять таинство христианской веры. Однако Августин, верный своей логике, должен «разъяснить» место из Писания сообразно своему учению о благодати в целом; и поэтому он говорит: «хочет, чтобы все люди спаслись», сказано так, что становится понятно, что подразумеваются все предопределенные, ибо среди них есть люди всех родов («Об Укорении и благодати,» гл. 44). Таким образом, Августин действительно отрицает, что Бог желает всем людям спастись. Хуже того, логическое последование мысли завело его так далеко, что он даже учит (хотя лишь в некоторых местах) об «отрицательном» предопределении – к вечным мукам, – абсолютно чуждом Писанию. Он ясно говорит о «категории людей, которые предопределены к гибели» («О человеческом совершенстве в праведности» – «De perfectione iustitiae hominis», гл. 13), и еще: «Тем, кого Он предопределил к вечной смерти, Он так же есть праведнейший присудитель наказания» («О душе и ее происхождении» – «De anima et ejus origine», гл. 16) ¹⁸.

Учение Августина было изложено намного раньше того, как Кассиан писал свои «Собеседования», и понятно, кого имел в виду последний, когда в своем тринадцатом «Собеседовании», дал ясный православный ответ на это заблуждение: «Как без святотатства мысленно можно подумывать, что будто Тот, Кто не хочет погибели и одного из малых сих, желает спасения не «всем» вообще, а только «избранным»? Напротив, те, кои погибают, погибают вопреки воле Божией» (Соб. XIII, 7). Августин не способен был бы принять такое учение, потому что он ошибочно «абсолютизировал» благодать и не мог вообразить ничего, что может случиться вопреки воле Божией, в то время как в православном учении о синергии надлежащее место отводится таинству человеческой свободы, которая может в самом деле предпочесть не принять того, что Бог желает для нее и к чему ее постоянно призывает ¹⁹.

Святоотеческое учение о предопределении и свободной воле

Согласно восточной святоотеческой традиции, свобода является одной из существеннейших черт человеческой богообразности, и хотя образ Божий в человеке после грехопадения поврежден и требует очищения, он не уничтожен полностью. Преп. Макарий Египетский утверждает, что мнение, будто по грехопадении человек совершенно умер духовно и не может делать ничего доброго, неверно. Душа способна противиться греху, однако не может победить или искоренить зло без помощи Божией ²⁰.

¹⁸ Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/vkus-istinnogo-pravoslavija/1_5.

¹⁹ Там же.

²⁰ Макарий Египетский, преп. Духовные слова и послания. Собрание типа I. М. 2002. С. 755.

Преданием Восточной Церкви всегда утверждалась синергия Божественной благодати и человеческой свободы: «Мы соработники у Бога» (1 Кор. 3:9). Учение о спасении как о соработничестве связано с антропологией восточных отцов. Для них благодать не есть нечто внешнее, извне приданное человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы. Поэтому в образе мыслей восточных авторов благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой. Благодать Божия проявляется в немощи нашего естества как всеильная, но она не уничтожает нашу свободу, не подавляет и не устраняет наши естественные силы, но, напротив, предоставляет им поприще для деятельности. Конечно, и восточные отцы подчеркивают, что в деле спасения человека первенствующее место принадлежит благодати, но при этом они ни в коей мере не отрицают необходимости человеческой активности и не умаляют значения человеческой свободы²¹.

Свят. Кирилл Иерусалимский отмечает, что благодать подается человеку даром, но от человека зависит принятие благодати, ее сохранение и принесение духовных плодов²².

Свят. Григорий Богослов также говорит: «Слово Божие учит... что нужна Божия помощь и для того, чтобы пожелать добра; тем паче самое избрание должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия. Ибо надобно, чтобы дело спасения зависело как от нас, так и от Бога»²³.

Свят. Феофан Затворник называет благодать «источником спасения»²⁴, но в то же время говорит, что «человек... действует... сам, при скрытой помощи благодатной»²⁵.

Ключ к правильному пониманию соотношения благодати и свободы содержится в оросе VI Вселенского собора. Во Христе Божественная природа «преобладала» над человеческой, однако человеческая воля в Нем, несомненно, существовала, свободно подчиняясь Божественной. Так и в нас действие Божественной благодати не сопровождается подавлением человеческих качеств и способностей, а ведет к свободному подчинению их высшей силе. Можно сказать, что благодать есть причина нашего спасения, ибо ею совершается обожение человеческих личностей. А человек своей свободной деятельностью обеспечивает необходимые, но отнюдь не достаточные для спасения условия.

Для лучшего понимания проблемы соотношения благодати и свободы необходимо более точно определить само понятие «свобода». О свободе можно говорить в двух смыслах:

1. под свободой понимается возможность выбора из нескольких вариантов, в том числе это может быть выбор между добром и злом – формальная свобода;
2. это свобода нравственная. Такая возможность выбора у человека всегда ограничена: греховный мир и наше падшее естество многообразными

²¹ Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 473.

²² Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 16.

²³ Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007. С. 517.

²⁴ Филарет, архиепископ Черниговский. «Историческое учение об Отцах Церкви». Т. 3. СПб., 1882. С. 124.

²⁵ Феофан Затворник, свят. Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008. С. 298.

способами ограничивают нашу свободу. Об этой несвободе человека говорит ап. Павел: *«Желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу, доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»* (Рим. 7:18–19). Именно эту свободу имел в виду Господь Иисус Христос, когда говорил: *«...познаете истину, и истина сделает вас свободными»* (Ин. 8:32)²⁶.

Когда мы говорим, что благодать не упраздняет человеческой свободы, то имеем в виду формальную свободу. Благодать формальной свободы не упраздняет, она лишь содействует в реализации нашего выбора, укрепляет человека, помогая ему двигаться в выбранном направлении, или, наоборот, тормозит его деятельность, если выбор оказывается неправильным, не соответствующим воле Божией.

Роль человеческой свободы в устройении спасения состоит в направленности человеческой воли к Богу и открытии сердца к принятию благодати. Господь говорит: *«Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною»* (Откр. 3:20)²⁷.

Преп. Макарий Египетский учит, что «воля человеческая есть как бы существенное условие (спасения – ред.). Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей»²⁸.

Восточным отцам совершенно чужда мысль о том, что благодать действует в человеке непреодолимым образом, подчиняя себе даже противящуюся волю. Напротив, свв. отцы подчеркивают, что человек свободен действовать и вопреки воле Божией²⁹. Свят. Григорий Богослов, например, утверждает, что «человеческая воля не всегда следует, но весьма часто противоречит и противоборствует воле Божией»³⁰. Так же учит и свят. Иоанн Златоуст. По его словам, «благодать, хотя и есть именно благодать, спасает однако ж желающих, а не тех, которые не хотят и отвращаются ее, которые постоянно восстают на нее, воюют и противятся ей»³¹.

Эти высказывания свв. отцов находятся в полном согласии со свидетельствами Священного Писания. Так, первомученик архидиакон Стефан обвиняет иудеев: *«Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы»* (Деян. 7:51). Примером того, что благодать не устраняет человеческой свободы, является проповедь Христа Спасителя, которую принимали далеко не все. Например, галилейские города, несмотря на все усилия Спасителя, не покаялись. Благодать – это присутствие в нас Бога, и оно требует с нашей стороны непрестанных усилий³².

Спасение должно быть делом нашим и Божиим. Однажды какой-то человек пришел к Апполону Дельфийскому с воробьем в руках, покрытым одеждою, и просил, чтобы ему ответили: жив ли воробей или бездыханен? Этот человек был очень хитер, и если бы прорицатель сказал ему, что бездыханен,

²⁶ Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 475.

²⁷ Сергей Мазаев. Воля. // URL: <http://www.pravoslavie.ru/51756.html>.

²⁸ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 37, 10. С. 262.

²⁹ Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

³⁰ Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007. С. 517.

³¹ Иоанн Златоуст, свят. Полное собрание творений. Т. 9. Кн. 2. С. 728.

³² Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 476.

он намерен был показать живого воробья, а если скажет, что он жив, задушить его и показать, что он мертв; так он хотел обмануть оракула. Но его хитрость была узнана и он получил такой ответ: «от тебя зависит это решить: то, что ты держишь, показать, мертвым или живым». От человека зависит пойти за Спасителем, прятать Его святую истину, либо наоборот, быть в неведении.

«Вам, – говорит Он, – дано знать тайны Царствия Небесного, а им не дано» (Мф. 13:11). «Он это сказал, – пишет свят. Иоанн Златоуст, – не указывая на какую-либо необходимость, или на простое и случайное некоторых избрание, но показывая, что слушающие сами причиною всех зол, и вместе желая открыть, что разумение тайн царствия есть дар благодати, ниспосылаемой свыше. Впрочем, хотя это и дар, однако этим не уничтожается свобода, как видно из последующих слов. *«Видя не видят»*, то есть, что слепота их происходит от собственного их развращения. Они видели, что Он изгонял бесов, и говорили: *«Изгоняет бесов силою вельзевула, князя бесовского»* (Лк. 11:15). Слышали, что Он приводит их к Богу и поступает во всем согласно с волею божественною, – и говорили: *«Не от Бога Этот Человек»* (Ин. 9:16). Таким образом, сами они поступали вопреки тому, что видели и что слышали. За это-то, говорит Христос, Я и зрение и слух отниму у них. Они не только не получают от этого никакой пользы, но напротив, подвергаются еще большему осуждению, – потому что они не только не веровали в Него, но и поносили, и обвиняли, и злоумышляли против Него. А чтобы одни не предались отчаянию, а другие беспечности, слыша, что им дано разуметь тайны царствия, смотри, как Он показывает и тем и другим, что это первоначально зависит от нас: *«Ибо кто имеет, – говорит Он, – тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет»* (Мф. 13, 12, 25, 29). Хотя эти слова довольно неясны, но они заключают в себе непререкаемую правду. Они означают то, что кто сам желает и старается приобрести дары благодати, тому и Бог дарует все; а в ком нет этого желания и старания, тому не принесет пользы и то, что он имеет, и Бог не сообщит ему даров Своих³³.

По мере нашего подвига благодать все более и более в нас накапливается, говоря словами преп. Серафима Саровского, «стяжается»³⁴.

Ап. Петр говорит: *«Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия...то вы, прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель»* (2 Пет. 1:3–5). Иными словами, несмотря на то что вся полнота даров в Церкви нам сообщена, мы должны прилагать все старание, для того чтобы иметь возможность ими воспользоваться.

О необходимости подвига, усилия со стороны человека для спасения в Священном Писании говорится многократно: *«Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его»* (Мф. 11:12). Синергию Божественной благодати и человеческих усилий подчеркивает и ап. Павел: *«...со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение*

³³ Филарет, архиепископ Черниговский. «Историческое учение об Отцах Церкви». Т. 3. СПб., 1882.

³⁴ Угодник Божий Серафим. Т. 1. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. С. 131–132.

и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:12–13). Если таких усилий со стороны человека нет, то благодать не принесет плода и может оказаться «тщетной»: «... умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6:1)³⁵.

Заключение

На основании святоотеческого Предания действие благодати и свободная воля человека являются нераздельной частью. Так об этом пишут святые отцы Востока, а именно, что без воли самого человека Бог не может спасти, так как не нарушает нашей свободы. Блаж. Августин наоборот пишет, что все, что имеем есть в нас от Бога, даже сама вера, с помощью которой человек начинает верить, так же есть от Бога. Спасает человека благодать, но ни как не сопряженные с ней человеческие усилия. В результате логических выводов он пришел к мнению, что Бог заранее предопределил, кто будет спасен, а кто осужден, что абсолютно противоречит православному учению.

Никто из святых Отцов Востока не затрагивает свободной воли человека, например, преп. Иоанн Кассиан (Римлянин) хоть и говорит, что дары которые имеем от Бога во много превосходят наши собственные усилия, что Бог воздаст в сто крат более нежели трудится человек, но тем не менее, от человека зависит употребить свое усилие в сторону Бога или пойти иным путем. «Многие спрашивают, – пишет преподобный Кассиан, – когда в нас действует благодать, – тогда ли, когда обнаруживается в нас доброе желание, или доброе желание тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божия? Опыт и то и другое оправдывает: Савл и Матфей мытарь не сами возжелали, но пожелали по призванию; Закхей и разбойник на кресте своим желанием предварили дело благодати. Так и положить надлежит: когда Бог видит, что мы хотим склониться к добру, то направляет и укрепляет нашу готовность; но если мы не хотим добра, или охладели к нему, то делает нам спасительные внушения, чрез кои доброе расположение образуется, или возобновляется»³⁶. Православная Церковь учит и исповедует, что предвечное предопределение Божие о мире и человеке не исключает и не устраняет личную свободу отдельного человека. При этом предопределение Божие, понимаемое как абсолютное предведение Божие о всем, что совершается во времени, ничем не ограничивает нравственную свободу человеческой личности.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во: Российское Библейское общество, 2006.
3. Аврелий Августин, блаж. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-predopredelenii-svjatykh/.
2. Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2007.

³⁵ Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 477.

³⁶ Добротолюбие в русском переводе. Том второй. Святой Иоанн Кассиан Римлянин. «О божественной благодати и свободном произволении, как производителях духовной жизни». // URL: http://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_2/9

3. Григорий Богослов, свят. Собрание творений. Т. 2. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
4. Добротолюбие в русском переводе. Том второй. Святой Иоанн Кассиан Римлянин. «О божественной благодати и свободном произволении, как производителей духовной жизни». // URL: http://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotoljubie_tom_2/9.
4. Иоанн Златоуст, свят. Полное собрание творений. Т. 9. Кн. 2.
5. Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Послание к Римлянам, гл. 1–8. М, 1879.
5. Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Евангелие от Матфея, Беседа 45. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/45.
6. Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные.
7. Макарий Египетский, преп. Духовные слова и послания. Собрание типа I. М.: Индрик, 2002.
8. Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 37, 10.
9. Протоиерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 622 с.
6. Иеромонах Серафим (Роуз). Вкус истинного Православия. // URL:http://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/vkus-istinnogo-pravoslavija/1_5.
7. Сергей Мазаев. Воля. // URL: <http://www.pravoslavie.ru/51756.html>.
10. Угодник Божий Серафим. Т. 1. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
11. Феофан Затворник, свят. Внутренняя жизнь. М., 2010.
12. Феофан Затворник, свят. Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008.
13. Филарет, архиепископ Черниговский. «Историческое учение об Отцах Церкви». Т. 3. СПб., 1882.

Т. А. Сысоев

АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

В работе обращено внимание на апофатическое богословие блаженного Августина. Проанализированы элементы этого богословия в наследии епископа. Рассмотрены индивидуальные черты негативной теологии епископа через доказательство Бога из идеи причастия и феномен «ученого незнания».

Ключевые слова: апофатизм, катафатизм, ученое незнание, репрезентационизм, блаженный Августин.

Апофатическое богословие (от греч. – отрицательный) – богословие, принципиально запрещающее переносить на Бога понятия и явления земного, тварного мира. Существенный метод такого богословия связан с отрицательным восхождением к пониманию Божества, то есть постулирует то, чем Он не является. Подобная христианская теология находит свое начало на страницах книги Исход, когда пророк Моисей описывает Богоявление на горе Синай. Впоследствии христианские мыслители восприняли подобную отрицательную теологию у неоплатоников, раскрыв ее в библейском мирозерцательном пространстве.

«Божественный мрак» – отправной пункт апофатического богословия. Этот мрак есть состояние незнания и неведения сущности Бога, в котором Он является Моисею на горе Синай. Дионисий Ареопагит пишет: «Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, и несущестна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины... невидима, чувственного осязания не имеет» [7; 408].

Тем самым Дионисий Ареопагит показывает на примере пророка Моисея ступени апофатического восхождения. «Это путь восхождения, на котором мы постепенно освобождаемся от власти всего, что доступно познанию» [10; 23], – пишет об этом В. Н. Лосский.

Обозревая длинный путь Блаженного Августина к христианству, который он описывает в своей знаменитой «Исповеди», можно заметить поразительную нить его восхождения. Это восхождение негативного характера. Он идет путем отрицания того, что не относится к истине, постепенно приближаясь к ней. Сначала в его юношескую жизнь приходит осознание потребности в познании своего бытия. Это осознание приходит благодаря прочтению Цицерона. Далее он страстно углубляется в мир манихейства, думая, что сможет обрести там истинное знание о Боге, но, разочаровавшись в нем, переходит дальше и на два года становится скептиком. Следующим шагом стало знакомство с Амвросием Медиоланским и неоплатонизмом. Под самый конец, перед обретением истины, Августин в «разумном бессилии» падает в саду под смоковницей в молитве и, посредством мистического опыта, направляемый голосом невидимого

Тихон Алексеевич Сысоев – Московский государственный университет, аспирантура.

ребенка, который сказал: «Возьми и читай», он приходит к Богу и, спустя некоторое время, становится христианином.

Перед нами путь реального, опытного апофатического богословия, которым Августин прошел ради обретения знания о Боге. Он, долго отбрасывая в сторону то, что неприложимо к истине, расчищал дорогу к чистому созерцанию непознаваемого Творца. Важно также и то, как Августин мыслил Бога изначально, – это мысль об абсолютно неизменном и благом Существо. Именно благодаря этому заданному ориентиру, он сумел апофатически прийти к тому, что искал.

Выше приведенный мистический опыт из жизни мыслителя не является единственным. Однажды Августин, размышляя над тайной Св. Троицы, уже будучи епископом, прогуливался по берегу моря и увидел мальчика, роющего ямку в песке и переливающего туда воду, которую он зачерпывал раковиной из моря. Удивленный епископ спросил ребенка, зачем он это делает, и тот без промедления ответил: «Я хочу перечерпать все море в эту ямку». Усмехнувшись про себя, Августин стал объяснять мальчику, что это невозможно, но, к своему удивлению, услышал от него вопрос: «А как же ты своим умом пытаешься исчерпать неисчерпаемую тайну Господню?» После этого мальчик исчез, оставив смущенного епископа на берегу моря [3; 7]. Апофатическое богословие Августина не было разработано систематически. Он часто касается его для тех или иных целей, но нигде мы не найдем обобщающих выводов или стройной и законченной системы.

В написанном еще в период оглашения трактате «О порядке» епископ устанавливает план изучения двух вопросов, занимавших его в течение всей жизни, – человеческой души и Бога: «Prima est illa discentibus, ista iam doctis (первый – для учащихся, второй же – для ученых)». Чтобы быть способным понимать и освещать эти вопросы, необходимо отстраняться не только от вещей преходящих, но также знать, «что такое ничто, бесформенная материя, что такое образование бездушное, что – тело, что – пространство, что – время; что существует в пространстве, что – во времени; что такое движение в пространстве, что движение не в пространстве, что движение непрерывное, что такое вечность» [4; 164–165]. Если ничего из всего этого незнающий не сможет сказать о душе, не впадая в невежественные умозаключения, то, тем более, он не сможет хоть как-то истинно затронуть вопрос о Боге, «Который лучше познаётся неведением» [4; 165]. «Такой «порядок изучения» мудрости человеческой должен одарить нас способностью понимать «порядок вещей», вынуждая к различению двух миров (чувственного и умозрительного) и самого Творца вселенной, о котором нет в душе никакого знания того, каким образом Его познавать». Эти «апофатические» заявления чрезвычайно точны [10; 253], – пишет В. Н. Лосский.

Бог, по Августину, это, прежде всего, то, что превыше всего, и уже, поэтому Он должен быть непостижимым и невыразимым; относительно Него неведение лучше, чем мнимое знание [6; 149].

Для епископа любой богословский «прогрессивизм» идет из этого «ученого незнания»¹, сопутствует ему, преодолевая все модусы изменяющегося бытия. Знание тварной реальности помогает нам обнаружить наше незнание по отношению к Богу, отбрасывая всё, что не есть Бог. «Незнание по отношению к божественному бытию в сочинении «О порядке» есть негативная изнанка знания бытия тварного: мы доходим до способности отличать Бога от всего, что Он есть, но не можем сказать, что Он есть в Себе Самом» [10; 254]. В этом, по мнению мыслителя, наше истинное ученое незнание.

В своем учении о познании Бога Августин указывает на принцип доказательства бытия Божия из идеи причастия [9; 486]. Этот тип доказательства был новым в христианской традиции той эпохи. Суть его такова. Бытие распадается на два вида: изменяемый и неизменяемый. Первый – то существует, то не существует, обнаруживает то одни свойства, то другие. Второй всегда пребывает одним и тем же. Будучи сложным, изменяемое состоит из материи и формы. Само же изменение сводится к тому, что вещь становится то более, то менее причастна форме. Интенсивность бытия и совершенство качественной определенности зависят от меры отпадения или приближения вещи к форме. Будучи простым, неизменяемое есть чистая форма. В нем нет элемента, от которого форма могла бы отпасть. Всякая определенность изменяемого бытия обусловлена причастием вещи, соответствующей неизменяемой и самобытной реальности [9; 487–488]. Из всего этого вытекает, что, «мысленно выделяя в вещах всё, не относящееся к содержащемуся в них благу, мы получим возможность созерцать чистое Благо, благодаря которому все они благи, мы увидим Благо своим умом. Раз Благо есть субстанция. Присущее вещам, оно отделяется от них, как чистый металл от разнообразных шлаков руды» [9; 487], – такой вывод делает Попов.

Мы любим только Благо и вещи, насколько они причастны к Благу. «Хороша земля высотой гор, умеренностью холмов, равниною полей; хорошо красивое и плодородное поместье; хорош дом, симметрично построенный, просторный и светлый; хороши одушевленные тела животных ... хорошо стихотворение равномерностью звуков и многозначительностью содержания. Но зачем еще распространяться? Благо то и благо это. Устрани то и это и, если можешь, рассмотрим Само Благо. Таким образом ты увидишь Бога, благого не через другое благо, но Благо всякого блага» [9; 487].

Доказательство бытия Божия из идеи причастия в самом себе содержит тот негативный принцип, о котором Августин пишет и в трактате «О порядке». Но здесь есть своя специфика. Отсутствует мистическая сторона богословия. Нет качественного восхождения от одного объекта к другому, которое мы видим, например, в сочинениях Дионисия Ареопагита. В самом фундаменте доказательства лежит знание о Боге как о всеобщем Благе. Бытие Божие есть факт, обоснованный не логически, но явление, усматриваемое умом. Сама сущность Бога, правда, остается для нас недоступной: «Если величию Божию нет

¹ Epistula 130, 28, PL 33, 505.

конца, тогда мы можем постигнуть некую Его часть, но всего Бога мы постичь не можем» [9; 538].

Вся «Исповедь» пронизана покаянными мотивами, постоянным искательством, которое, как говорилось выше, имеет апофатический характер. Но есть в этом сочинении поэтический богословский смысл, несколько напоминающий поэзию Григория Богослова или Симеона Нового Богослова. Позволим себе привести один отрывок из этой книги, где черты негативного богословия мягко проступают сквозь созерцание сотворенного, космического естества: «А что же такое этот Бог? Я спросил землю, и она сказала: “это не я”; и все, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: “мы не бог твой; ищи над нами”. Я спросил у веющих ветров, и все воздушное пространство с обитателями своими заговорило; “ошибается Анаксимен: я не бог”. Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды: “мы не бог, которого ты ищешь”, – говорили они. И я сказал всему, что обступает двери плоти моей: “скажите мне о Боге моем – вы ведь не бог, – скажите мне что-нибудь о Нем”. И они вскричали громким голосом: “Творец наш, вот Кто Он”. Мое созерцание было моим вопросом; их ответом – их красота... Тогда я обратился к себе и сказал: “ты кто?” И ответил: “человек»». Этот диалог Августина со всей вселенной, в конце концов, приводит его вовнутрь себя, к своему внутреннему человеку. Отсюда начинается точка отправления его учения о «репрезентационизме», как писал П. И. Верещацкий, то есть позитивное, или катафатическое, богословие [8].

Прежде всего, апофатика выполняет у Августина пропедевтическую (предварительно вводящую) функцию: необходимо очистить свой разум от всего, связанного с познанием конечных вещей. К Богу неприменимы никакие акциденции, да и субстанцией его, по большому счету, назвать мы тоже не имеем права: «...не считай Богом ничего из пришедшего на ум, что было бы изменчивым. Ибо когда мы из нашей бездны устремляемся к таким высотам, [для нас] уже не малым знанием является и то, когда мы прежде того, как познать, что есть Бог, познаём то, что Он не есть» [3; 186].

Все апофатические высказывания Августина направлены главным образом на подчеркивание неадекватности наших понятий и наименований божественной сущности, но они никогда не претендуют на статус единственной истины о Боге, никогда не перерастают в абсолютную неизреченность Божества. В принципе, всякое искусственное религиозное сознание вынуждено прибегать к отрицательным построениям хотя бы для того, чтобы указать на божественную трансцендентность, не выразимую иными концептуальными средствами. Августин это прекрасно сознает и использует негативную теологию, когда усматривает надобность в этом. Знание сотворенной реальности приводит нас к незнанию Бога, поскольку к Нему неприменимы никакие конечные предикаты, неприменимы аристотелевские категории вообще. Августин далек от мысли считать доступное человеку богопознание исчерпывающим и довольно часто заявляет, что Бог лучше познается незнанием, чем знанием. Именно осознание этого и приводит нас на путь «незнания ученых», ведь осмотнительное

незнание, полагает Августин, предпочтительнее ложного «знания»: «Таков тот порядок упражнений в мудрости, посредством которого каждый делается способным к пониманию... и Самого Отца вселенной, о Котором в душе нет другого познания, кроме знания, каким знанием она не знает Его» [6; 151–152].

Однако «незнание ученых» свидетельствует лишь о том, что в «сокровенных глубинах нашей памяти» нет положительного знания о Боге. В то же время мы должны пытаться хоть как-то уловить след Истины, ведь «без Источника Истины, научающего мысль и остающегося, тем не менее, для души трансцендентным, путь отрицаний был бы невыносим. “Ты, который еще не познал Бога, откуда ты узнал, что ничего не знаешь подобного Богу?”. Августин задает себе этот вопрос... в своих “Беседах с самим собой” («Soliloques»). Сам Бог... принуждает мысль отбросить все то, что не есть Он, и предпочесть “благочестивое незнание” “высокопарному знанию”: “Мы говорим о Боге; что удивительного, что ты не понимаешь? Если же понимаешь, то это не Бог”» [10; 403].

Опираясь на эти и подобные им высказывания, можно предположить, что Августин рассуждает в унисон с апофатическим богословием Востока. Однако указание на такую связь возможно лишь отчасти. Специально исследовавший эту проблематику И. В. Попов указывает на два существенных отличия апофатики Августина от апофатики восточных отцов Церкви. Во-первых, отрицательное богословие первого не распространяется на сферу умопостигаемого, во-вторых, познание Бога через незнание выступает для Августина не окончательным итогом, а всего лишь преходящим моментом, способствующим продвижению человека по пути богопознания [9; 534–535].

Продолжая линию каппадокийцев, отождествивших Бога с Сущим, а не со Сверхсущим, Августин стремится надлежащим образом разрабатывать «метафизику Исхода», и его теология носит в целом такой же катафатический характер, как и ортодоксальная христианская догма².

Само по себе «ученое незнание» является для него лишь показателем того, что без божественного просвещения дух человеческий обречен на вечные блуждания в преддверии Истины, не будучи в состоянии Ее достичь³. Ведь даже случайно «коснувшись», он не будет в состоянии ни опознать, ни выразить Ее. Августин прекрасно сознает недостаточность всех имеющихся в распоряжении человека слов и выражений, чтобы выразить не только саму Божественную природу, но даже и неизреченность этой природы. Но все-таки стремление человека к Абсолютной Истине (т.е. к Богу) непреодолимо – и тот, кто, сознавая всю бесконечность поиска этой Истины, готов с полной отдачей сил продолжать его, тот становится ближе к Богу. Именно в этом контексте и возникает

² «Вклад Августина в философию средних веков заключался в платонизме идей и в онтологии сущности (ousia), а не в «том, что выше сущности», и не в диалектике Единого. Плотину следовало дожидаться XIII века на других путях» // Жильсон Э. Философия в средние века. С. 444.

³ «Будучи слишком немощным и невежественным, чтобы постигнуть Бога собственными конечными силами, человек в поисках Бога остается далеким от Него, если и пока Бог Сам не откроет Себя ему... В человеческих поисках истины Бог остается, по существу, Тем, Кто скорее познаётся в незнании: «Qui scitur melius ne sciendo» – «Кто лучше познается в незнании» (О 2, 44)» // Фишер Норберт. Философское вопрошание о Боге. М. 2004. С. 366.

знаменитая фраза об умудренном неведении: «Значит, есть в нас некое, так сказать, *ученое незнание*, но наученное Духом Божиим, подкрепляющим наши немощи» («Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram»)⁴.

Именно Августину было суждено ввести в употребление этот знаменательный термин, которому, как оказалось, суждена была долгая историческая судьба [15; 81].

Таким образом, апофатизм Августина служит в его богословии не самоцелью, не финальным аккордом в Богочеловеческой симфонии, а приготовлением себя и своего разума к постижению абсолютных знаний о Творце. Человек, по мысли епископа, который готовится к богословскому поиску, должен пройти через эти узкие врата отрицания своих обыденных методов познания, вступая, таким образом, на почву нового психологического и гносеологического сознания, которое руководствуется уже не человеческими принципами, но добровольно передает все свои интеллектуальные таланты и нравственные качества Богу, ожидая от Него просвещения Его светом и вступая под покровом этого света в новую гносеологическую реальность.

Источники и литература

1. Блаженный Августин. Исповедь. М., 2007.
2. Блаженный Августин. Христианская наука или Основания Священной герменевтики и Церковного Красноречия. СПб., 2006.
3. Блаженный Августин. О Троице. М., 2005.
4. Блаженный Августин. Об истинной Религии. Теологический трактат. Минск, 2011.
5. Блаженный Августин. О порядке. Теологический трактат. Минск, 2011.
6. Блаженный Августин. Энхиридион к Лаврентию, или о вере, надежде и любви. М.: Сибирская благовонница, 2011.
7. Дионисий Ареопагит. Корпус Сочинений. СПб., 2010.
8. Верещацкий П. И. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Августин: Pro et contra: антология. СПб., 2002.
9. Попов И. В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2005. Т. Т. I–II.
10. Лосский В. Н. Боговидение. Минск, 2007.
11. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
12. Лосский В. Н. Элементы отрицательного богословия в мышлении Блаженного Августина // Августин: Pro et contra: антология. СПб., 2002.
13. Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004.
14. Фишер Норберт. Философское вопрошание о Боге. М., 2004.
15. Paul van Geest. The Incomprehensibility of God. Augustine as a Negative Theologian. Leuven. Peeters. 2011.

⁴ ⁴ Августин Блаженный. Письмо XXX, к Пробе // PL. Т. 33. Col. 505. – Цит. по: Августин: Pro et contra... С. 404–405.

И. С. Сысуев

ЭКОЛОГИЯ В ХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

Введение

Экологический кризис, переживаемый современным миром, имеет места быть не только лишь из-за последствий развития передовых технологий, развития промышленности и экономических проблем, но в большей степени по причине падения нравов и неправильного отношения к творению Божьему. Бывает даже, что и христиане забывают слова первого члена Символа Веры и основанный на них и на Священном Писании догмат о творении Богом мира из ничего.

Эсхатологические чаяния «нового неба и новой земли» (Апок. 21:1) в значительной мере приглушило внимание христианской мысли к судьбе этого неба и этой земли, так как все чувственное воспринималось в основном как «юдоль плачевная» (Пс. 83:7), не могущая притянуть к себе того, кто всецело обращен к Вечности.

Однако подлинная полнота новозаветного Откровения убеждает в обратном, что именно этот, грехом человеческим погруженный во зло мир Бог так возлюбил, что «отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб» (Ин. 3:16) и «во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:19). Слова апостола и евангелиста Иоанна Богослова, которые он писал в своем послании: «Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:20) можно отнести и к природе как творению Божью, так как тот человек, который не любит эту землю и это небо, имея к ним презрительное отношение, видимые им, не сможет возлюбить новое небо и новую землю, которых еще не видел.

Экология в святоотеческом учении

Напряженный и односторонний эсхатологизм в сознании первых христиан не был должным образом уравновешен святоотеческой натурфилософией (или естественным богословием), в которой было бы отражено представление о мире как гармоническом целом, причастном славе своего Создателя. Это можно объяснить унаследованием древними христианами характерных черт иудейского богословия, в котором день рождения человека воспринимался как день плача. Некоторые исследователи этим мировосприятием христиан первых веков объясняют столь позднее появление праздника Рождества Христова, а его появление в III–IV веках связывают со стремлением Церкви научить своих чад ценить и временную жизнь. Так же несмотря на все выше сказанное в святоотеческом наследии есть мысли, посвященные естественному богословию.

В частности, блаженный Августин писал: «А все, что совершается чудесного в этом мире, не идет ни в какое сравнение с тем чудом, которое являет собою

Игорь Сергеевич Сысуев — Саратовская духовная семинария, бакалавриат.

этот мир, это небо и земля и все, что в них существует, — а все это создано, конечно, Богом. А Тот, кто их создал, и способ, которым Он создал их, остаются тайными и непостижимыми для человека»¹.

Эта же идея встречается и у святителя Василия Великого в его «Беседах на Шестоднев». Он рассуждал так: «Хотя и не знаем природы сотворенного, но и одно то, что в совокупности подлжит нашим чувствам, столько удивительно, что самый деятельный ум оказывается недостаточным для того, чтобы изъяснить как следует самомалейшую часть мира, и чтобы воздать должную похвалу Творцу»².

Точнее всего святоотеческая позиция по отношению к тварному миру выражена в трудах преподобного Максима Исповедника, о живущих в вещах логосах, и святителя Григория Паламы о «божественных энергиях», которые дают нам понимание, что Бог трансцендентен в Своей Природе, но имманентен в Своих энергиях, а также, что вся природа – богоявление. Тем самым мы можем восходить через творение к Творцу.

Так же следует отметить, что для преподобного Максима Исповедника тварный мир также представляется некоторым отражением его Творца. Он пишет: «Через умное созерцание творения мы получаем идею Св. Троицы, т. е. об Отце и Сыне и Св. Духе»³. Эта мысль логически вытекает у святого Максима из его концепции логосов творения, берущей, конечно, начало в стоицизме, но подхваченной целым рядом христианских писателей, в том числе и блаженным Августином.

Экология и антропология.

Святитель Григорий Богослов определял человека как животное, уподобляющееся Богу, поскольку созданный по образу Божию человек способен получить участие в Божественной жизни, стать «причастником Божеского естества» (2 Пет. 1: 4). В православно-христианском понимании человеческой личности граница между творением и Творцом никогда не стирается, но как люди, созданные по образу Божию, как живые иконы трансцендентного Бога, мы можем уподобиться Богу, достичь обожения. Об этом говорит Сам Христос, приводя слова псалма: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги? ... Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание» (Ин. 10: 34–35).

Итак, наше призвание как способных к обожению состоит в превосхождении себя и единении. Наша задача – быть посредниками между тварным миром и Богом. Будучи образом Божиим, мы способны соединить землю и небо, и таким образом сделать землю отчасти небесной.

Точнее всего выше изложенная мысль отражена в гомилетических трудах святителя Иоанна Златоуста. Он говорит, что задача человека – быть связью

¹ Блж. Августин. Творения. Т. 3. СПб: «Алетейя», 1998. С. 424.

² Свт. Василий Великий. Беседы на шестоднев. М: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000. С. 76.

³ Цит. по: Христианство и экология. [Электронный ресурс] URL: <http://www.portal-slovo.ru/impressionism/36225.php> (дата обращения: 21.11.2014).

и мостом Божией твари. Объединяя небо и землю, человек может открыть в материальных вещах носителей духа, обнаруживать и делать явным присутствие Бога в сердце всякой твари. Такой была задача, возложенная на Адама, но из-за грехопадения он с ней не справился. Но это было выполнено, по мысли преподобного Максима Исповедника, Вторым Адамом – «Христом в Его воплощении, преображении, распятии и воскресении»⁴.

Как же именно мы, люди, осуществляем эту единящую и посредническую роль? Через благодарение, славословие, Евхаристию и жертву, так как человек, по словам епископа Калиста: «Евхаристическое существо, существо, способное на благодарность, одаренное способностью благодарить Бога за творение, существо, способное в акте благодарения вернуть мироздание в дар его Создателю»⁵.

Очень интересная мысль встречается у протопресвитера Александр Шмемана, он писал, что ежедневная вечерняя служба «начинается с начала»: «Она начинается с начала, а это значит с «открытия», восхищенного и благодарного, мира как творения Божьего. Церковь как бы возвращает нас к тому первому вечеру, когда человек, вызванный Богом к жизни, открыл глаза и увидел, что дал ему Бог в любви Своей, увидел всю красоту, всю славу храма вокруг себя, и возблагодарил Бога. И в этом благодарении он стал собою... Поскольку церковь – во Христе, она всегда начинает с этого акта благодарения, возвращения мира Богу»⁶.

Исходя из выше приведенных рассуждений, нужно уточнить, в чем состоит личная ответственность людей перед окружающим миром. Высшее призвание человека – священство. Это наша высшая привилегия как разумных существ, наделенных самосознанием и свободной волей, и в то же время как евхаристических существ, способных к обожению. Мы должны сознательно и благодарно возвращать мир Богу-Творцу как жертву хваления. Эта задача точно определена в чине Божественной Литургии, где непосредственно перед эпиклезисом священник поднимает Святые Дары, возглашая «Твоя от Твоих Тебе приносяще от всех и за вся»⁷.

«Призвание священства», «приношение жертвы»: что означают сами эти слова?

Они означают, что мы приносим в жертву Богу то, что Он Сам дал нам. Если бы Бог Своей свободной волей не подарил нам мир, то мы не смогли бы ничего принести Ему. Это отражено в Евхаристическом каноне словами: «Твоя от Твоих». Само приношение принадлежит Богу, а не нам, так как без Него наши руки были бы пусты. Из этого следует, что в Божественной Литургии единственным Первосвященником, приносящим жертву, является Сам Христос, а священнослужители, которые присутствуют при совершении

⁴ Калист (Уэр), еп. Через творение к Творцу / Пер. с англ. М: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998. С. 16.

⁵ Там же.

⁶ Там же С. 17.

⁷ Служебник. М: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. с.146

Евхаристии, могут действовать как священники лишь в силу соединения с Ним.

Стоит упомянуть и том, что в Божественной Литургии мы говорим «приносяще» не в единственном, а во множественном числе. Принося жертву, мы всякий раз объединяемся. Также мы не должны забывать, что, наше место как священников внутри самой природы и мы являемся сами частью того, что приносим в жертву. Не стоит и оставлять без внимания то, что мы должны правильно понимать заповедь данную Богом людям о владычествовании над тварным миром. Владычествовать не тождественно слову угнетать, и оно дано нам, так как Бог сотворил нас по образу Своему. Мы должны исполнять данную заповедь в послушании Спасителю и по Его примеру, Который преодолел все разделения⁸. И если Он сказал: «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор 12: 9), и проявлял Свою мощь, унижая Себя и «быв послушным даже и до смерти крестной» (Флп. 2: 7–8), то и наше владычество над тварным миром должно быть кенотическое по примеру, данному Господом. Как говорил епископ Калист (Уэр): «Это владычество смиренной любви, сострадания и самопожертвования»⁹.

Экология и аскетизм

Аскетизм — это христианство в действии и размышлении. Это жизнь, мировоззрение и единство теории и практики христианской жизни, которая основана на том, что отцы Церкви называли греческим словом пейра, которое переводится как опыт. Это некая целостность, которой трудно достичь, но в тоже время она радостно достигается путем единения человека с Богом. Аскетизм – это жизненный ответ христианина на призыв Христа: «Будьте совершенны, как Отец Ваш небесный совершен есть» (Мф. 5: 48).

Поскольку человеческая личность одновременно является микрокосмосом и посредником, который объединяет тварный мир, преодолевая его различия и возвращающая Богу, и так как нам дана способность сознательно привносить изменения в тварный мир с целью его преобразования, поэтому на человечестве лежит огромная ответственность. Она заключается в свободе воли, потому что мы можем направить свою творческую способность не только на благо, но и на зло.

Итак, основная проблема сегодняшнего экологического кризиса не технические просчеты, а человеческая греховность. Решение не может прийти через дальнейшее совершенствование технологии. Оно может прийти только через покаяние, через метанойю – понимая это слово в его буквальном смысле, как изменение мышления. Лекции и международные конференции играют огромную роль в пробуждении сознания, но требуется гораздо более глубокое и важное, нам необходимо изменение отношения к тварному миру. Прежде

⁸ См.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 277.

⁹ Калист (Уэр), еп. Указ. соч. С. 19.

всего, как писал епископ Калист, для этого нужен непсис (трезвенность), софросине (целомудрие или целостность) и энкратейя (воздержанность)¹⁰.

Интересная мысль о преобразении тварного мира человеком встречается у известного румынского богослова Думитру Станилоэ: «Человек оставляет на творении отпечаток своей мысли и своей разумной деятельности, тем самым очеловечивая его и очеловеченным возвращая Богу; он проявляет сокрытые возможности мира»¹¹. Мы должны четко сознавать, что хоть и созданы по образу Бога-Творца, все-таки являемся подмастерьями Творца, и наше призвание заключается не только в том, чтобы хранить, но и в том, чтобы участвовать в преобразении мироздания.

Экология и эсхатология

В Первенствующей Церкви существовало два взгляда на мир. Первый подход определял мир, как созданный лишь для того, чтобы служить человеческим потребностям, следовательно, он не предназначался к вечному блаженству. «Новое небо и новая земля» (Откр. 21:1) это нечто совершенно другое, не такое как существующее небо и земля, которые будут уничтожены. Такое мнение было распространено среди христиан, так как древние христиане частично унаследовали не только некие черты иудейского богословия, как это было отмечено выше, но и еще были подвержены влиянию прозелитов из язычников, придерживавшихся гностицизма и платонизма.

Другой взгляд на данную проблему рассматривает мир как предназначенный участвовать в «будущем веке», угатаванном Богом, вместе с людьми. То есть «Новое небо и новая земля» Откровения Иоанна Богослова не обозначают уничтожение существующего тварного мира, но то, что он будет освобожден от тления, преобразован и прославлен. Именно в этом смысле будет полностью обновлен, как пишет в своем послании к Римлянам апостол Павел: «И сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21).

Среди этих двух взглядов на тварным мир большинство отцов Церкви придерживалось второго. В первые века христианства, как это было упомянуто ранее, иудейское миропонимание, наряду с платоновскими и гностическими представлениями о теле столкнулись с христианским откровением. Гностики отвергали все материальное как плохое и несовместимое со спасением. Занимаясь опровержением гностических ересей, священномученик Ириней Лионский, опираясь на слова апостола Павла, писал в своем трактате «Против ересей»: «Поелику люди суть истинные, то необходимо должно быть истинно и местопребывание их и не обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, — ибо истинен и верен Устроивший его, — но «проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:31), то есть то, в чем совершено преступление, потому что человек обветшал в этом»¹².

¹⁰ См.: Там же. С. 22–23

¹¹ Там же. С. 21

¹² Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод П. Преображенского прот., Н. И. Сагарды. СПб: «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 535.

Решение экологического кризиса в социальной концепции Русской Православной Церкви

Русская Православная Церковь призывает общество к преодолению экологического кризиса, но также и предупреждает, что в условиях кризиса духовного все усилия будут напрасны. Это утверждение отнюдь не означает, что Церковь призывает свернуть природоохранную деятельность. Однако она связывает надежду на положительное изменение взаимосвязей человека и природы со стремлением общества к духовному возрождению. Антропогенная основа экологических проблем показывает, что мы изменяем окружающий мир в соответствии со своим внутренним миром, а потому преобразование природы должно начинаться с преображения души. В конце главы о экологическом кризисе документа «Современной социальной концепции Русской Православной Церкви» приведены слова преподобного Максима Исповедника, что человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в себе самом. Выше приведенная мысль отражает всю сущность данной проблемы.

Заключение

Таким образом, из всего выше сказанного следует, что, хотя теме естественного богословия древние христиане уделяли мало внимания, но все же рассматриваемая тема имеет точно сформулированную святоотеческую мысль. Она заключается в том, что, отталкиваясь от догмата о творении Богом из ничего, указывая тем самым на высокое достоинство твари, отцы Церкви учили, что так как Адам не сумел исполнить свое предназначение, поэтому замысел Божий о человеке и всем творении исполнился во Христе. В эсхатологической перспективе уже совершившееся во Христе обожение человеческой природы осуществится совершенным образом в достойных и во всем творении.

Также нужно отметить, что экологический кризис является серьезной проблемой. Он вызван неправильным отношением человека к тварному миру и ошибочным пониманием задачи человека данной ему Богом. Самым главным органом в механизме решения данной проблемы является метаноя, то есть изменения своего собственного ума и отношения к тварному миру.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 3-е. М: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1376 с.
1. Андреас Хатзихабис. Христианин как иерей природы. [Электронный ресурс] URL:<http://www.pravoslavie.ru/smi/74449.htm> (дата обращения: 21.11.2014).
2. Блж. Августин. Творения. Т. 3. СПб: «Алетейя», 1998. 598 с.
3. Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М: ПСТГУ, 2013. 622 с.
2. Иов (Греча) архим. Православное богословие сегодня. [Электронный ресурс] URL: http://risu.org.ua/ru/index/studios/materials_conferences/33668/ (дата обращения: 21.11.2014).
4. Калист (Уэр), еп. Через творение к Творцу / Пер. с англ. М: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998. 32 с.

5. Кирилл Копейкин, прот. Христианство и экология // Экология и духовность: Сборник научных докладов. СПб: РГО, 2004. 23–51 с.
3. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фран. В. А. Решиковой. М: Центр «СЭИ», 1991.
6. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.
7. Православие и экология. М: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 1997. 440 с.
4. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод П. Преображенского прот., Н. И. Сагарды. СПб: «Издательство Олега Абышко», 2008.
8. Свт. Василий Великий. Беседы на шестоднев. М: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2000.
5. Служебник. М: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. 592 с.
9. Социальная концепция Русской Православной Церкви. М: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2000. 139 с.
10. Хрибар С. Ф. Экологическое в Библии. К: Киевский эколого-культурный центр, 2003. 79 с.
11. Христианство и экология./ Сборник статей. СПб: РХГИ, 1997. 352 с.
6. Христианство и экология. [Электронный ресурс] URL: [http://: www. portal-slovo.ru/ impressionism/36225.php](http://www.portal-slovo.ru/impressionism/36225.php) (дата обращения: 21.11.2014).

Священник Марк Александров

**ИЗ ИСТОРИИ ДУХОВНЫХ И НАУЧНЫХ СВЯЗЕЙ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГА И КАЗАНИ: СВЯЩЕННИК ВАСИЛИЙ
АЛЕКСАНДРОВИЧ СМИРНОВ (1852 — ПОСЛЕ 1918) —
ВЫПУСКНИК СПБДА И ЗАКОНОУЧИТЕЛЬ В Г. КАЗАНИ**

Развитие взаимодействия между духовными и научными центрами Российской империи (каковыми, в частности, были Санкт-Петербург и Казань) шло не только в формате обмена преподавателями между духовными академиями и семинариями. Часто выпускники одной духовной школы оказывались по долгу службы в других образовательных учреждениях. Одним из таковых был священник Василий Александрович Смирнов. Будучи выходцем из потомственной священнической семьи, выпускником одной из лучших духовных академий Российской империи, Василий Александрович долгие десятилетия не принимает священнического сана, а большую часть жизни посвящает трудам в учебных заведениях Санкт-Петербургского учебного округа. За эти годы Василий Александрович своим добросовестным трудом создает себе впечатляющую карьеру и приобретает общественное признание.

Самое важное и значительное событие происходит на 57 году жизни, когда он становится священником, причем служение его проходит вдали от родных мест — в Казани. Огромный жизненный и педагогический опыт, доброе и бескрайнее сердце истинного христианина стали лучшими помощниками в самые сложные времена. Жизни и служению этого незаурядного пастыря и педагога посвящен настоящий доклад.

Родился Василий Александрович Смирнов 19 мая 1852 г. в семье потомственных священников Смирновых. Семья Смирновых являлась одной из ветвей старинного духовного рода Олениных. Отец Василия Александровича Александр Васильевич (около 1818 — 8 июня 1857)¹ служил священником в Ниженском погосте Каргопольского уезда, женился на дочери пономаря Верхопятницкого прихода Вытегорского уезда Анне Александровне Охотиной (около 1822 — не ранее 1861) — матери Василия Александровича. Семья эта была многодетна, известно о восьми детях: Мария, Александр, Анастасия, Иоанн, Андрей, Василий, Дмитрий, Кузьма. Андрей, Кузьма, умерли в детском возрасте. Большим испытанием для семьи Смирновых стала смерть отца Александра в 1857 г. и с этого времени заботу о семье взял на себя брат вдовы Анны Александровны священник Косьма Охотин (ум. 17 марта 1904; впоследствии — схииеромонах Александро-Свирского монастыря Алексей)². Василий Александрович был женат на Ольге Александровне Поповой. У них были двое детей Владимир (род. 26 июля 1888), Иаков (9 октября 1890 — 28/29 ноября 1914).

Священник Марк Александров — Казанская духовная семинария, магистратура.

¹ Бовкало А. А., Галкин А. К. Родственные связи св. митрополита Петроградского Вениамина // Из глубины времен. — 1997. — Выпуск 8. — С. 154.

² Бовкало А. А., Галкин А. К. Родственные связи св. митрополита Петроградского Вениамина // Из глубины времен. — 1997. — Выпуск 8. — С. 155.

Генеалогия семьи Смирновых и в частности биография Василия Александровича Смирнова стала известна благодаря научным изысканиям наших коллег, изучавших генеалогию священномученика митрополита Петроградского Вениамина, приходившегося племянником Василию Александровичу Смирнову. Также следует отметить, что все братья Василия Александровича закончили Олонецкую духовную семинарию и посвятили свою жизнь служению Церкви Христовой, став священниками.

По примеру своих старших братьев Василий Александрович заканчивает Олонецкую духовную семинарию в звании студента в 1873 г. и решает испытать себя на поприще педагогики. Так он становится преподавателем латинского языка в Каргопольском духовном училище, где в последующие годы преподавал также греческий язык, Катихизис и Священную историю. В 1876 г. Указом Сената получает чин коллежского секретаря со старшинством — так началась его светская карьера. Очередное продвижение по карьерной лестнице произошло 1880 г. за выслугу лет производится в титулярные советники со старшинством, но 27 июля 1882 г. покидает службу в связи с плохим здоровьем. Но несмотря на недуги он не перестает быть активным участником общественно-благотворительной деятельности Красного Креста, серебряным орденом которого, он был награжден в июне того же года.

Василий Александрович решает продолжить свое духовное образование в стенах СПбДА. 1886 г. ознаменован для него важным достижением — окончанием академии со степенью кандидата богословия и с правом при соискании степени магистра не сдавать устный экзамен. Однако в отличие от большинства своих сокурсников Василий Александрович не принимает священного сана и продолжает свою преподавательскую карьеру.

В сентябре 1886 г. отправляется в Новгородскую духовную семинарию, в связи с приказом обер-прокурора Св. Синода, где преподает греческий язык. Добросовестная и усердная работа приносит свои плоды: в 1888 г. Василий Александрович производится в чин коллежского асессора со старшинством, а в июне 1890 г. награждается орденом св. Станислава III степени.

15 июня 1890 г. получил назначение смотрителем Старорусского духовного училища, а в 1891 г. за выслугу лет произведен в надворные советники со старшинством. Последующие 19 лет прошли в созидательной трудовой деятельности на благо Старорусского духовного училища. В 1890–1892 гг. он состоял членом Старорусского отделения Новгородского епархиального училищного совета, в 1892 г. назначен и.о. его председателя. В августе 1893 г. «Архиепископом Новгородским и Старорусским за старание о благоустройстве училищного храма преподано ему благословение Божие», а в июле следующего (1894) года «Съездом депутатов училищного округа объявлена ему искренняя и глубокая благодарность, как особенно потрудившемуся в деле основания общества вспомоществования нуждающимся ученикам Старорусского духовного училища». В феврале 1895 г. за выслугу лет Василий Александрович Смирнов был произведен в коллежские советники со старшинством, а в мае награждается орденом св. Анны III ст., получает серебряную медаль на Александровской ленте в память

царствования Императора Александра III. В июне 1897 г. «за заботливое и теплое участие к нуждам духовенства через умелое хозяйничанье и соблюдение экономии в расходовании сумм местного духовенства объявлена ему съездом депутатов училищного округа, как председателю правления в особенности, глубокая признательность и благодарность»³.

Особый вклад в Старорусском духовном училище он внес в деятельность братства св. Феодора Тирона, основанного в память Ф. М. Достоевского⁴. Его личная активность и инициатива позволили весьма высоко поднять культурно-образовательный уровень этого общества: деятельность теперь сводилась не только к литературно — музыкальным встречам и чтениям, но и дополнилась чтениями — дискуссиями о народном православном образовании — актуальном вопросе того времени.

В 1899 г. по выслуге произведен в статские советники со старшинством, его усердная служба была отмечена орденом св. Станислава II ст., который он получил в мае 1900 г. Эта награда была действительно заслуженная, Василий Александрович вел весьма активную трудовую деятельность. Вплоть до 1899 г. являлся председателем Старорусского отделения Епархиального училищного совета, а после он покинул должность по собственному желанию, но остался членом совета. Все свободное время он посвящал трудам на благо общества, заботе о нуждающихся, в частности, в 1901 г. он был избран директором Старорусского уездного отделения Общества попечительства о тюрьмах. Как достойный православный человек он не мог оставаться в стороне от злободневных и острых проблем общества, а потому он был активным членом общества трезвости, от которого получил благодарность за просветительскую деятельность в марте 1904 г. Состоя членом в Императорском Православном Палестинском Обществе, он неоднократно получал в 1903 и 1904 гг. архипастырскую благодарность и благословение за труды и усилия на благо общества, а в 1905 г. был избран в его пожизненные сотрудники, получив соответствующий знак ИППО для ношения на шее. В 1907 и 1908 гг. «За отлично-усердную службу» был награжден орденом св. Анны II ст. а также «за особые труды, усердие и ревность по благоустройству церковных школ» Св. Синодом награжден памятной Библией.

На этом заканчивается весьма плодотворная деятельность В. А. Смирнова в Новгородской епархии, но начинается новый, совершенно иной этап не только в трудовой деятельности, но и в жизни Василия Александровича. Этот этап, прежде всего, был связан с одним из самых важных событий его жизни: рукоположением во священники. Будучи уже зрелым, немолодым человеком накопившим богатый служебный и жизненный опыт, всю свою жизнь протрудившийся на должностях духовно-учебного ведомства, достигший немалых вершин в своей светской карьере, он принимает священный сан в возрасте 57 лет.

³ См.: НА РГ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 876. Л. 67–78.

⁴ Бовкало А. А. В. А. Смирнов — деятель братства св. Феодора Тирона // София. Новгород. 1996, № 3. С. 14.

15 февраля 1909 г. состоялась пресвитерская хиротония Василия Смирнова (рукополагал викарий Новгородской епархии епископ Тихвинский Андроник), в этот же день он был награжден набедренником. В марте 1909 г. согласно резолюции Протопресвитера военного и морского духовенства о назначении его на вакантное место священника и законоучителя Казанского пехотного юнкерского училища Василий Александрович отправляется в Казань.

14 марта 1909 г. о. Василий прибыл в Казанское пехотное юнкерское училище (с 1 сентября 1909 г. — Казанское военное училище). В ноябре того же года утверждается в звании лектора и члена Совета Казанских женских богословских курсов. В апреле следующего года «за отлично-усердное и ревностное исполнение пастырских обязанностей» награждается скуфьей.

Распоряжением Протопресвитера военного и морского духовенства (в ведении которого, а не епархиальных архиереев, находилось духовенство при военных учебных заведениях) 22 сентября 1910 г. иерей Василий Смирнов переводится на вакансию священника к Очаковскому крепостному собору. Но, очевидно, что служба, связанная с военно-духовным ведомством, пришлась не по душе человеку, большую часть жизни посвятившему служению в сфере духовно-образовательной деятельности и 19 ноября 1910 г. по предложению попечителя Казанского учебного округа В. А. Смирнов стал законоучителем Казанского учительского института (из платы по найму)⁵. Так началось его служение в этом учебном заведении и его домовом храме. Стоит отметить что, Казанский Учительский институт был одним из старейших и важнейших учебных центров России того времени, поскольку он готовил учителей для школ и училищ Поволжья, Приуралья и Сибири, играя тем самым огромную роль в развитии просвещения, культуры народов России.

Именно о. Василий Смирнов 27 ноября 1911 г. приводил к присяге («клятвенное обещание» в верности Императору) учителей института и училища при нем⁶. О. Василий остается верен себе и по-прежнему ведет активную созидательную жизнь. В эти годы он становится духовником и законоучителем Казанской общины Красного Креста (с 1910 г.), законоучителем православных детей в Казанской евангелическо-лютеранской школе (с 1912 г.).

За время служения в Казани отец Василий был неоднократно удостоен общественных и государственных наград. Среди наиболее значительных: бронзовая медаль в память народной переписи 1907 г.⁷ и светло-бронзовая медаль в память 300-летия царствования Дома Романовых, которую получил в 1913 г.⁸

В годы Первой мировой войны он стал членом комиссии для производства испытаний на звание вольноопределяющегося II разряда (1915 г.)⁹. Со всей страной он разделяет тяготы военного времени, ведя активную деятельность в Казанской общине Красного Креста. За труды 29 сентября 1915 г.

⁵ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 876. Л. 67–78.

⁶ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 769. Л. 46–49.

⁷ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 776. Л. 3–5.

⁸ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 908. Л. 17 об.–18 об.

⁹ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 876. Л. 74–78.

В. А. Смирнову был «всемилодивейше пожалован» портрет великой княгини Елизаветы Федоровны¹⁰.

За свое добросовестное пастырское служение в непростое время для Отечества 5 августа 1916 г. был награжден камилавкой¹¹. Но революционные события перевернули жизнь всей страны, подели историческое время на «до» и «после» и стали трагичным временем и для нашего героя.

«Требовательские ведомости содержания личного состава Казанского учительского института»¹² свидетельствуют, что отец Василий Смирнов оставался законоучителем института и после Октябрьской революции — в декабре 1917 г. Очевидно, этот деятельный законоучитель прекратил преподавание здесь в конце января — начале февраля 1918 г., после декрета об отделении школы от Церкви. И, к сожалению, до сегодняшнего дня в Национальном архиве Республики Татарстан не удалось обнаружить полных и достоверных сведений о судьбе отца Василия после 1918 г. а посему важной исследовательской задачей остается пролить свет на дальнейшую судьбу этого замечательного человека, сыгравшего важную роль, как для Новгородской, так и для Казанской епархий, и для всей России в целом.

Источники и литература

Источники

1. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 769. Л. 46–49.
2. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 776. Л. 3–5.
3. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 876. Л. 67–78.
4. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 876. Л. 74–78.
5. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 908. Л. 17 об.–18.
6. НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 955. Л. 74, 141–141 об., 147–147 об., 152–152 об.

Литература

1. Бовкало А. А. В. А. Смирнов — деятель братства св. Феодора Тирона // София. Новгород. 1996, № 3. С. 14.
2. Бовкало А. А., Галкин А. К. Родственные связи св. митрополита Петроградского Вениамина // Из глубины времен. — 1997. — Выпуск 8. — С. 147–160.

¹⁰ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 908. Л. 17 об.–18.

¹¹ См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 908. Л. 17 об.–18.

¹² См.: НА РТ. Ф. 150. Оп. 1. Д. 955. Л. 74, 141–141 об., 147–147 об., 152–152 об.

Д. С. Белошенков

КНИГА «АКТЫ СВЯТЕЙШЕГО ТИХОНА, ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РОССИИ...», КАК ОДИН ИЗ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Работа с историческими источниками — одно из основных умений, формирующихся у современных семинаристов при изучении истории Русской Церкви. Познавательную самостоятельность учащихся духовных школ мотивируют не только требования преподавателей, но и собственная осознанность включенности в исторический процесс, понимание, что мы — не отвлеченные наблюдатели, а реальные участники исторической действительности, корень которой лежит в прошлом, подчас не очень далеко.

Известный российский историк Михаил Витальевич Шкаровский в предисловии к своей книге «Русская Православная Церковь в XX веке» приводит классификацию существующих источников по истории Русской Церкви, отмечает: «Так, ценным источником стал появившийся в 1994 г. сборник документов Русской Православной Церкви за 1917–1943 гг., в основном хранящихся в уникальной коллекции, собранной М. Е. Губониным».¹

Действительно, книга, о которой идет речь — «золотой фонд» любой семинарской библиотеки². Сборник состоит из двух частей, хронологически связанных между собой. В первую вошли документы, исходившие от Святейшего Патриарха Тихона (1917–1925), во вторую — документы и переписка по вопросу канонического преемства высшей церковной власти (1925–1943). В приложении дается схема канонического преемства высшей церковной власти, краткие биографические сведения о наиболее известных православных епископах, мучениках и исповедниках и о других церковно-политических деятелях, упоминаемых в сборнике и пр.

Появление этого фундаментального труда связано с началом издательской деятельности Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета (в то время Богословского института).

«Начало научным церковно-историческим изданиям института было положено летом 1992 г., когда началась подготовка к публикации одной из рукописей ценнейшего исторического архива Михаила Ефимовича Губонина. Этот труд был передан в институт в 1990 г. — исторические документы, перепечатанные на пожелтевших плотных листах, мастерски сшитых в тетради большого формата вместе с вставками, содержащими оригиналы фотографий. <...>

В качестве приложения в книге были приведены краткие биографические справки видных церковных священнослужителей и архиереев, были

Дмитрий Сергеевич Белошенков — Рязанский государственный университет им. С. А. Есенина, магистратура.

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 34.

² Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве Высшей Церковной власти 1917–1943. Сборник. Ч. 1, 2. М., 1994.

доработаны некоторые иллюстрации, в частности — схема канонического преемства высшей церковной власти.

Книга Актов, вышедшая в свет в 1994 г., стала одним из самых цитируемых церковно-исторических изданий и одновременно — образцом подлинно церковного исторического труда.³ Дальнейшее развитие институтских исследований по новейшей истории Русской Православной Церкви стало возможно благодаря значительным изменениям и в церковной, и в государственной жизни, сделавшим доступными прежде закрытые архивы⁴.

Михаил Ефимович Губонин — человек удивительной судьбы. В заголовке материала, посвященного 100-летию со дня рождения, он назван «художником, историком, защитником Отечества, православным христианином»⁵. С десятилетнего возраста Михаил Ефимович посещал богослужения Св. Патриарха Тихона, а позднее, будучи иподиаконом епископа Петра (Руднева), он невольно становился и непосредственным участником богослужений Святейшего, почитателем памяти которого оставался всю жизнь. По образованию художник, в 1930 году Михаил Ефимович был отправлен в трехлетнюю ссылку. В годы Великой Отечественной войны М. Е. Губонин начал фронтovou службу, получив боевое крещение в донских степях в декабре 1942 г. и дошел до Берлина в звании гвардии старшего лейтенанта с тремя орденами и пятью медалями. Художественные навыки пригодились, когда в 1946 году он принял участие в создании художественного проекта сени над ракой Святителя Алексия, Митрополита Московского, в кафедральном Богоявленском соборе в Елохове. Затем — сотрудничество с Издательским отделом Московской Патриархии.

Однако еще с 20-х годов XX века главным трудом всей жизни стал для М. Е. Губонина сбор материалов по истории Русской Православной Церкви, несмотря на величайший риск, с которым была тогда связана эта деятельность. В этом труде видна забота Михаила Ефимовича о сохранении для церковной истории максимально полной информации, для чего в его труде упоминаются документы, тексты которых автор достать не мог, но имел более или менее надежные сведения об их существовании и времени написания. Некоторые из этих документов стали доступны только с открытием секретных архивов.

Кругозор и профессиональная «хватка» историка-исследователя проявились у Михаила Ефимовича Губонина, несмотря на полное отсутствие формального специального образования. Но еще в юности он многое почерпнул от Преосвященного Петра (Руднева), бывшего образованным, незаурядным гуманитарием.

³ См. например: Мазырин А., иер. Поместный Собор 1917–1918 годов и вопрос о преемстве патриаршей власти в последующий период (до 1945 года) // БОГОСЛОВ. РУ: научный богословский портал URL: <http://www.bogoslov.ru/es/text/395859.html> (дата обращения: 2.04.2016).

⁴ Щелкачева И. В. Издательская деятельность Православного Свято-Тихоновского Богословского института // Московские епархиальные ведомости. 2003. № 6–8. URL: http://vedomosti.meparh.ru/2003_6_8/15.htm (дата обращения: 23.03.2016).

⁵ М. Е. Губонин — художник, историк, защитник Отечества, православный христианин. К 100-летию со дня рождения // PRAVMIR.RU: Православие и мир. 2007. 7 июля. URL: <http://www.pravmir.ru/me-gubonin-xudozhnik-istorik-zashhitnik-otechestva-pravoslavnyj-xristianin-k-100-letiyu-so-dnyarozhdeniya> (дата обращения: 25.03.2016).

Именно архиепископ Петр в беседах со своим юным иподиаконом обозначил проблему «нехватки справочной литературы» по церковно-исторической тематике. Пресвященный Петр задавался вопросом: как в будущем работать историкам над их героической и трагической эпохой при отсутствии документов, биографических и статистических сведений, дневников и эпистолярия современников и т. п. Кто будет собирать все это, систематизировать и хранить до лучших времен?

Михаил Ефимович говорил: «Я не историк, а только каталогизатор документов». Однако, движимый любовью к Церкви, делом всей своей жизни он приобщает нас сегодня к неоценимому богатству — мы можем прикоснуться к исповедническому подвигу близких нам по времени великих новых наших святых.⁶

И действительно, сегодня этот труд — настольная книга всех семинаристов Рязанской православной духовной семинарии (надеюсь, не только Рязанской), изучающих историю Русской Церкви первой половины XX века. Его материалы — живая иллюстрация к событиям тех трудных лет. Богатый справочный корпус дает возможность построить в сознании учащихся твердый фундамент для дальнейшего изучения вопросов, связанных с преемственностью церковной власти в 1917–1943 гг.

Практически каждый историк, работающий в хронологических рамках данной эпохи, не может обойтись без книги М. Е. Губонина. Несмотря на то, что само издание уже стало библиографической редкостью (хотя тираж его составил 20000 экземпляров), книга доступна в электронном виде на сайте Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета⁷.

Для преподавателей истории Русской Церкви следует обратить особое внимание на Приложение 1, которое называется «Схема канонического преемства высшей церковной власти от Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. до реставрации патриаршества в 1943 г. и расколов, возникших в связи с вопросом о местоблюстителе». ⁸ В нем говорится: «Большинство православных людей совершенно не представляет себе тех особых форм и необычайных условий, при которых осуществлялась эта передача, а также последовательную цепь лиц из высшей иерархии, возглавлявших Церковь вплоть до послевоенной реставрации Патриаршества»⁹. Сама схема представляет из себя логически законченную структуру, позволяющую наглядно представить весь этот процесс¹⁰.

С первых занятий, посвященных Поместному Собору 1917–1918 гг студенты Рязанской духовной семинарии пользуются этой схемой, как «маршрутным листом», планомерно переходя от даты к дате, разбирая хитросплетения событий тех лет. Однако, при детальном рассмотрении схемы, были обнаружены

⁶ Памятная дата. 40 лет со дня смерти историка Церкви Михаила Ефимовича Губонина // PSTGU. RU: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет. URL: <http://pstgu.ru/news/life/memoydate/2011/10/09/32361/> (дата обращения: 25.03.2016).

⁷ Прямая ссылка для доступа: http://download.pstgu.ru/docs/acts_tikhon.pdf.

⁸ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве Высшей Церковной власти 1917–1943. Сборник. Ч. 1, 2. М., 1994. С. 803.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, С. 806.

опечатки, неточности и пропуски, которые стали досадным недоразумением при использовании книги. Именно поэтому автор этой статьи перепроверил данные схемы и «вписал» ее в формат А4 (для удобства дальнейшего использования студентами очного и заочного сектора обучения)¹¹.

Следует заметить, что новая схема не заменяет ту, которая опубликована в книге: она немного упрощена (в части расколов) и не имеет нумерации, которая отсылает к справочному аппарату издания. В учебно-методических целях на ее основе была разработана еще одна схема, контурная¹². Основные имена и даты заменены в этой схеме пропусками. Контурная схема с первых занятий по исследуемому периоду вклеивается в тетрадь студентов и последовательно заполняется, с параллельной проработкой всех материалов книги, касающихся конкретного имени или события. Заполнение схемы и комментарии к любому из ее элементов являются одним из обязательных требований к ответу на экзамене по предмету история Русской церкви. Результат не заставил долго ждать. Опыт пробного использования подобной контурной схемы в 2014/2015 учебном году показал, что студенты стали лучше понимать логику событий 1917–1943 гг. в истории Церкви и увереннее отвечают на вопросы, касающиеся данного периода¹³.

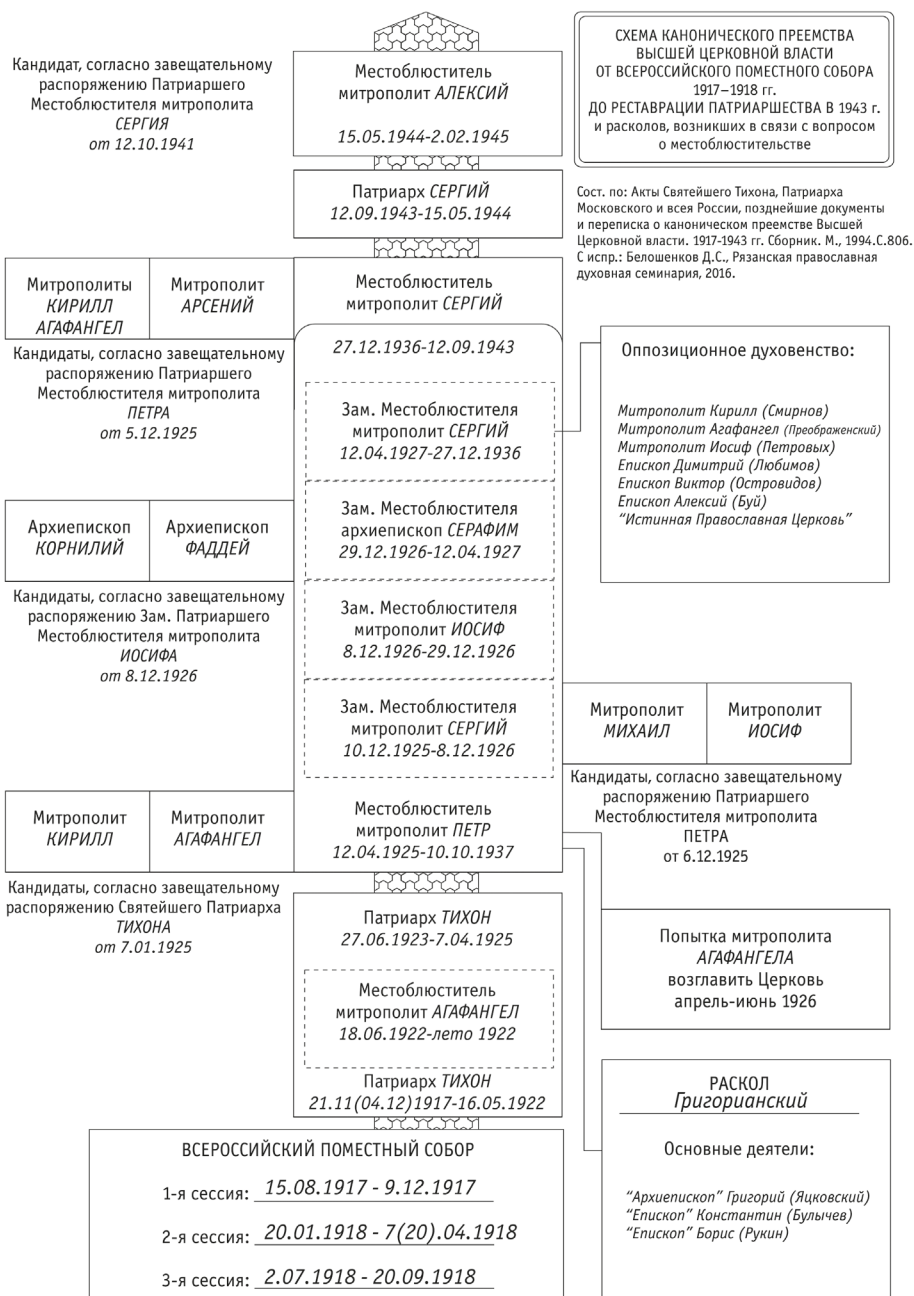
Книга М. Е. Губонина — один из первых фундаментальных трудов по изучению преемства церковной власти в XX веке. Она стала подспорьем для многих историков, и остается таковым для всех, кто только прикасается к изучению истории Русской Церкви. Очень хочется верить, что творческий подход, который применил автор этой статьи, сможет быть использован и в других Духовных школах Русской Православной Церкви.

¹¹ См. приложение № 1 к данной статье.

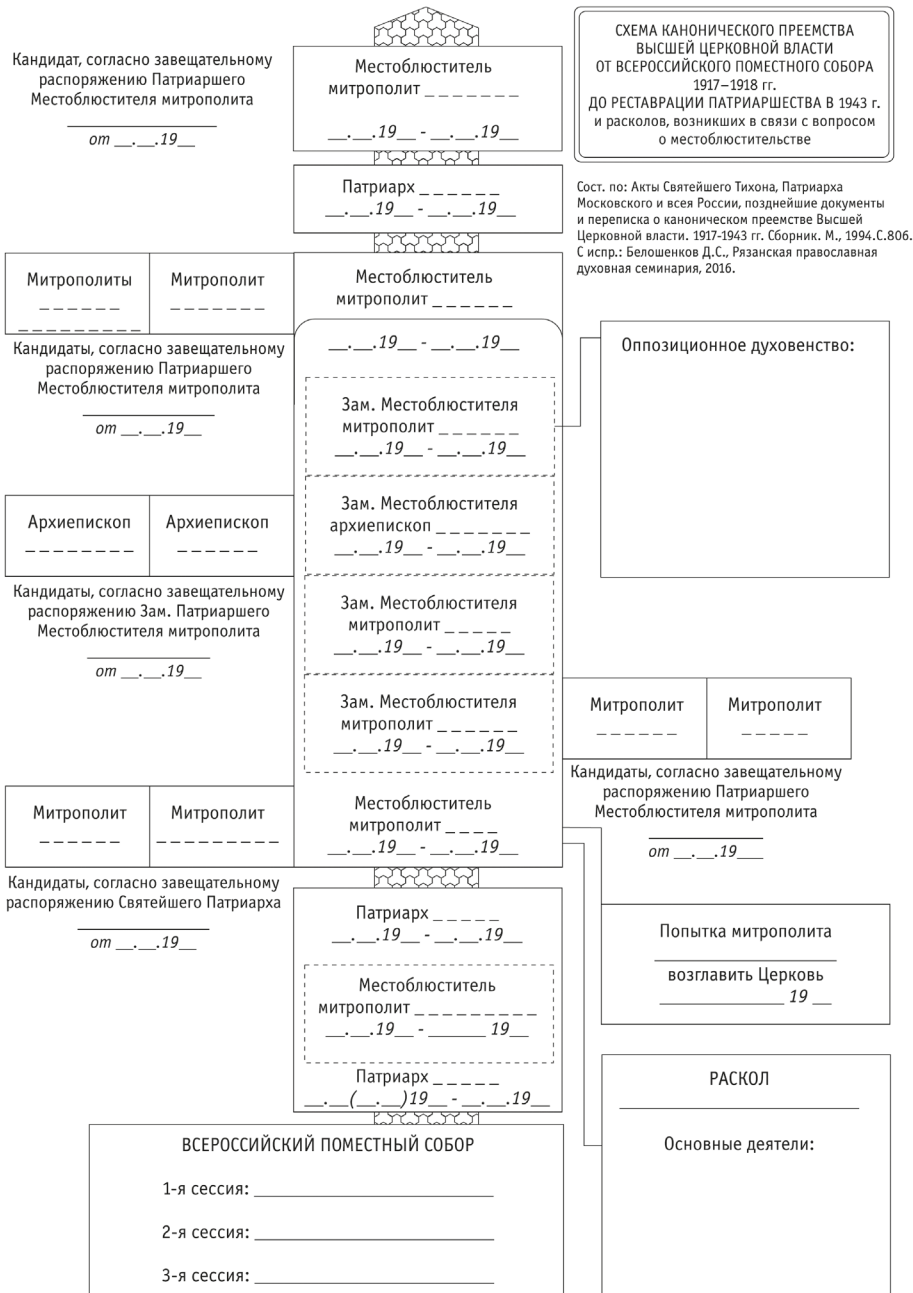
¹² См. приложение № 2 к данной статье.

¹³ Схема доступна для скачивания всем студентам с официального сайта Рязанской православной духовной семинарии: <http://rpds.info/istoria-5-kurs>.

Приложение 1.



Приложение 2.



А. И. Власенко

**ПРОФЕССОРА ИМПЕРАТОРСКОГО МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА ИЗ ДУХОВНОГО СОСЛОВИЯ:
ПУТЬ В УНИВЕРСИТЕТ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX в.)**

Положение, в котором оказалось приходское духовенство после реформ Петра I, трудно назвать утешительным: бедность, граничащая с нищетой; плохая образованность; сословная замкнутость. Священники стремились сохранить ограниченное количество церковных должностей именно для своего потомства, и проникновение лиц иного звания в эту среду рассматривалось как нежелательное¹. С другой стороны, оторванное от русской почвы вестернизированное дворянство перестало видеть в сословном духовенстве нравственный авторитет.

Социальные перегородки сформировали специфическую общность людей со своим особым этосом и мировоззрением. И когда в 1803 г. детям церковно — и священнослужителей было разрешено свободно избирать жизненный путь², инекие поповичи вместо традиционного поступления в духовную семинарию или академию решают продолжить свое обучение в Московском университете, становится понятно, что идея «университета» будет испытана на прочность разобщенной реальностью сословного общества.

Принцип бессословности, который был введен в университетское пространство в царствование Александра I, давал большие возможности различинцам найти свое место в жизни, нопоступление «духовного юноши» в университет было поступком все еще из ряда вон выходящим. Хотя ввиду отсутствия в XVIII веке строгого разделения на «светские» и «духовные» школы в Университете практиковались переводы учащихся из академий и семинарий, священноначалие побуждало представителей белого духовенства отдавать своих детей в епархиальные учебные заведения. В следующем столетии в результате духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. принадлежность «духовного юношества» к школам подчиненным Святейшему Синоду зафиксирована на законодательном уровне³.

Однако выстроенные учебные системы — «университетская» и духовно-учебная — замышлялись «взаимопроницаемыми»⁴: предполагалась возможность

Алена Игоревна Власенко — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат.

¹ Фриз Г. Л. Сословная парадигма и социальная история России // Американская русистика: веки историографии последних лет. Императорский период. Антология. Самара, 2000. С. 143.

² Цыпин В., *прот.* История Русской православной церкви: синодальный и новейший периоды, 1700–2005. М., 2006. С. 171.

³ Духовно-академический устав 1814 г. начинался со слов: «Утвердив все, что Комиссия духовных училищ мне представила (...) я [Александр I] нужным считаю изъяснить мои намерения о воспитании духовного юношества. Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // 1 ПСЗ. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 910. До этого можно было говорить лишь о подчинении Синоду семинарий и академий.

⁴ Сухова Н. Ю. Духовно-учебная реформа 1808–1814 гг. и становление высшей духовной школы в России // Вертоград наук духовный. Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007. С. 26.

перехода из одной системы в другую, которая оказалась особенно востребованной после семинарской реформы 1863 г.

В исследовании А. М. Феофанова имеются данные о численности и сословном составе студентов в университете в динамике за 1813–1823 г. Он отмечает, несмотря на значительный приток дворян, доля разночинцев, в число которых входят и выходцы из духовного сословия, остается заметной: из 222 поступивших 153 дворянина, 7 иностранцев и 62 разночинца, среди которых 18 студентов из духовного звания (8 %)⁵. Таблица 1:

**Сословный состав студентов,
поступивших в Московский университет в 1813–1817 гг.**

Социальное происхождение		Число студентов	Процент
Из дворян		153	70
В том числе дети	армейских офицеров	56	25
	гвардейских офицеров	13	6
	чиновников	66	30
	другое	18	8
Из иностранцев		7	5
Из разночинцев		61	28
В том числе	из духовного звания	18	8
	из обер-офицерских детей	24	10
	другое	19	9
Общий итог		221	100

В 1823 г. из 153 поступивших было 79 дворян, 6 иностранцев, 2 воспитанника Московского воспитательного дома и 66 разночинцев, в числе которых 28 человек из духовного звания (18 %)⁶. Таблица 2:

**Сословный состав студентов,
поступивших в Московский университет в 1823 г.**

Социальное происхождение		Число студентов	Процент
Из дворян		79	52
В том числе дети	офицеров	27	18
	чиновников	36	24
	другое	16	10
Из разночинцев		66	43
В том числе	из духовного звания	28	18
	из обер-офицерских детей	34	22
	другое	4	3
Остальные		8	5
Общий итог		153	100%

⁵ Феофанов А. М. Студенчество Московского университета XVIII первой четверти XIX века. М., 2011. С. 58.

⁶ Там же. С. 66–67.

На основании этих данных можно сделать ряд важных замечаний. Во-первых, выходцы из духовного сословия всегда представляли собой довольно значительную часть студенчества ИМУ. Можно говорить о том, что «духовный юноша» в университете в первой половине XIX в. – отчасти наследие восемнадцатого столетия, когда во вновь открытом учебном заведении практиковались переводы учащихся из академий и семинарий, отчасти результат нововведений Александровского царствования, когда правительство инициирует процесс ослабления жесткой сословной замкнутости духовенства. Во-вторых, их численность стабильно растет, тогда как среди дворян наблюдается то значительный приток, то сокращение их числа среди студентов. Все это объясняется указом от 1790 г., после которой каждый студент, получивший аттестат мог записываться в любой род службы с чином 14-го класса⁷, и указом 1809 г., устанавливающим прямую связь между образованием и производством в чин⁸, а затем с указом 1819 г., придавшего особый статус Благородному пансиону, выпускники которого имели те же права, что и студенты⁹ (надо сказать, что несмотря на это, дворяне по прежнему составляли большинство университетского студенчества).

Ввиду вышеописанных тенденций начала XIX в. неизбежно еще более удивительным представляется факт, что некоторые «бывшие духовные юноши» достигали высоких должностей, и в частности, становились университетскими профессорами.

Надо сказать, что в дворянской профессорской и университетской среде в целом, отношение к выходцам из духовного сословия было преимущественно насмешливым, неблагоприятным, высокомерным. Высмеивались внешний вид, повадки, речь бывших семинаристов и профессоров из духовного сословия. Однако происхождение не перечеркивало личность, и те, кто умел вжиться в университетскую среду, были любимы и уважаемы коллегами и студентами, и сословные перегородки рушились.

Но каков был путь этих людей? Что побудило их оставить привычную среду? Что общего и особого было у различных представителей этой небольшой социальной группы? Попытаемся ответить на эти вопросы через обращение к судьбам рядовых выходцев из духовного звания, которые достигли высокого звания профессоров Московского университета: Николая Ивановича Надеждина, Петра Николаевича Кудрявцева, Сергея Михайловича Соловьева.

Путь к профессорскому служению обычно лежал через увольнение из духовного ведомства, в свою очередь этому способствовал ряд причин, которые будут проанализированы на этих немногочисленных, в силу ограниченных рамок доклада, но весьма показательных и интересных примерах.

Н. И. Надеждин

Первый о ком пойдет речь – выпускник Московской духовной академии, а затем профессор Московского университета Николай Иванович Надеждин

⁷ Там же. С. 137.

⁸ Там же. С. 232.

⁹ Там же. С. 69.

(1804–1856). Он был сыном сельского священника, ребенком довольно резвым и любопытным, был любим и обласкан родителями, любил читать и уже с ранних лет сочинял стихи. Отец долго не мог решиться и все-таки отправил его в губернский город быть причетником при храме, но юноша не растерялся и подал архиепископу Феофилакту (Русанову) сочиненное стихотворение о своем нелегком положении, чем крайне очаровал его, и тот ходатайствовал о зачислении юного дарования в духовное училище.

Там, а затем и в семинарии и академии, Надеждин продолжал увлекаться литературой, хорошо учился, «но наука не поглощала всех духовных сил Надеждина: она имела большое значение для запросов ума, помимо которых были иные, не находившие себе удовлетворения, стремление к самостоятельности, к проявлению своей личности было стеснено; академический режим ставил человека в известные определенные рамки. Живой и энергичный юноша не мог примириться со всеми общеобязательными условиями; ему было душно, он рвался на волю, а монахи старались привить аскетическое мировоззрение, увещевали надеть черный клобук. И немало надо было усилий, чтобы оказать противодействие»¹⁰.

Протест выражался в напряженных отношениях с преподавателями академии, которых Надеждин передразнивал, за что в итоге из-за своего поведения получил аттестат гораздо хуже, чем заслуживали его знания, и после окончания учебы устроился преподавателем словесности в Рязанскую семинарию. Но и там он не мог втянуться в провинциальную жизнь, в преподавательскую деятельность, наступило охлаждение. Будучи свободолюбивым в стенах духовной школы, он был стеснен «схоластическими рамками».

Отношения со священноначалием, недовольным его поведением-вызовом, накалились до того, что Надеждин был вынужден уволиться из духовного звания, что далось ему нелегко, т. к. он имел 4-летний стаж преподавания в семинарии, поэтому в причине увольнения была указана болезнь. После этого события Николай Иванович остро ощутил, что у него нет никакой цели, и принялся за чтение книг, за которыми проводил почти все свое время в течение двух лет.

В 1826 г. начался новый этап в его жизни: знакомство с М. Т. Каченовским, работа в «Телескопе», ссылка в Вологду, защита диссертации, и наконец, профессорство в Московском университете.

П. Н. Кудрявцев

В отличие от Надеждина Петр Николаевич Кудрявцев (1816–1858) прошел по духовно-учебной лестнице на одну ступеньку меньше – он окончил только семинарию, Московскую, куда поступил после окончания Заиконоспасского училища. По свидетельству друга, он, хотя и обладая хорошими знаниями и высокими умственными способностями, никогда не стремился выделиться, отвечал только тогда, когда его спрашивали.

¹⁰ Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность. 1804–1856. СПб., 1912. С. 19.

В последний год учебы в семинарии Петр Николаевич приходит к неожиданному, в силу своего замкнутого характера, решению – он просит у отца благословения на поступление в университет, мотивируя это в письме к своему дедушке, архимандриту Иосифу, что для него университет – «пристань» после окончания семинарских наук, ему не импонирует «товарищество учеников», поступающих в Академию, а также «неопытность тамошних профессоров», на что отец Иосиф мудро ему отвечает: «Если не из виду любочестия и не из уничижения духовного звания, а прямо из ревности к любознанию и потому, что чувствуешь недостаток сил, потребных к обязанностям духовным, имеешь ты непреодолимое влечение поступить в Московский университет, то я со своей стороны отказать твоему благому намерению почитаю за грех», что ему хотелось бы видеть внука «благонравным, благоуспешным, а потому счастливым и в святилище университетских наук»¹¹. Отсюда вырисовывается еще один фактор, объясняющий феномен избрания другого, не-священнического жизненного пути, по которому следуют выходцы из духовного сословия: призвание к научной деятельности.

Если Надеждин вышел из духовного сословия из-за открытого конфликта с представителями духовно-образовательной системы, то Кудрявцев напротив, подчеркнуто осторожен. Он видит недостатки духовного образования и быта духовенства, но из его уст не выходит столь едких и язвительных замечаний в адрес семинарии. На просьбу одного из друзей рассказать о времени учебы, он ответил лишь то, что «говорить об этом не любит, ибо то были тяжелые годы». Можно так же указать лишь на косвенное свидетельство, что Петр Николаевич огорчен бытом духовного сословия в целом и положением, которая в нем занимает женщина, – после смерти своей сестры, которая была замужем за священником и не была счастлива в семейной жизни, Петр, выражая глубокую скорбь о ее несчастной судьбе, пишет повесть «Без рассвета».

Однако с мужем-священником другой, старшей, сестры у него сложились тесные дружеские отношения, он поддерживал с ним постоянную связь, делясь в письмах с ним проблемами университетской жизни. Можно отметить его уважение к своему отцу – Петр не прекословил ему после неодобрительной реакции на его желание поступить в университет; и к деду, отцу Иосифу, которому он писал объяснительное письмо с причинами, почему ему лучше не поступать в академию. Впрочем, Петр Николаевич с юных лет отличался характером скрытным и замкнутым, трудно понять, что было у него на душе, что его тревожило и беспокоило, но судя по всему, основная причина поступления в университет – это ощущение своего научного, а не духовного призвания.

С. М. Соловьев

Будучи сыном священника московского коммерческого училища, Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879) получил религиозное воспитание. Но прошел до «духовной линии» еще меньше, чем его предшественники Надеждин и Кудрявцев – он окончил лишь училище, в которое поступил в 1828 г., как и подобало

¹¹ Письма Петра Николаевича Кудрявцева из-за границы // Русская мысль. 1898. № 1. С. 5.

«поповичу». Опыт учебы в духовном училище и наблюдения за представителями духовенства оставил в его детской впечатлительной душе глубокую рану, которая со временем развилась в «сильное отвращение к страшной неопрятности, бедному, сальному виду учеников и учителей, особенно по грубости, зверству последних»¹².

Уже будучи профессором Московского университета, он напишет в своей «Истории...» о проблемах духовенства после Петровского переворота, жалуясь на необразованность, бедность, грубость и черноту, которая окружает представителя духовного сословия в детстве, в семинарии, в семье. «...являлся он в порядочный дом, оставлял после себя грязные следы, дурной запах, бедность одежды, даже неряшество, (...) начинал он говорить – слышали какой-то странный, вычурный, фразистый язык, к которому он привык в семинарии, и неприличие которого в обществе понять не мог; священника не стали призывать в гости для беседы в порядочные дома: с ним сидеть нельзя, от него пахнет, с ним говорить нельзя, он говорит по-семинарски!»¹³ Сергей стыдится того положения, в котором находится духовенство послепетровской эпохи, считает, что священники портят образ христианства и Церкви, и почти в каждом предложении упоминает о «семинарских» элементах поведения как чем-то негативном и постыдным, что еще раз дает основание полагать, какое сильное впечатление на Соловьева оказала учеба в духовном училище.

В целом его аргументы более острые и едкие, чем то, что мы встречаем у Надеждина и Кудрявцева. Есть основания предполагать, что разрыв между бытом духовенства и представителей светского мира со временем увеличился, что способствовало все более радикальному отношению «поповичей» к своему сословию.

Сильное влияние на отношение к духовному званию оказала на Сергея и его мать. По его словам, в их семье она происходила по большей части от людей светских, а нескольких духовных родственников она не очень любила. «Эта противоположность, которую, разумеется, мать старалась выставлять при каждом удобном случае, произвела на меня сильное впечатление, внушила мне отвращение от духовного звания, желание как можно скорее выйти из него, поступить в светское училище»¹⁴.

Мать Сергея Соловьева была дворянкой – «началом прогресса» в их семье, которая ему представлялась одной из немногих, стремящихся идти «в ногу» с Просвещением. Поэтому родители на редкость для того времени отдали своих дочерей в пансион, – «страннее было бы меня отдать в семинарию, особенно когда в устах моей матери семинария была синонимом всякой гадости». Поэтому отец Сергея, видя, что сын целый день проводит за чтением книг, но не знает того, что требовалось в духовных училищах, решил выпустить его из духовного звания и отдать в гимназию¹⁵.

¹² Соловьев С. М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Сочинения в восемнадцати книгах: работы разных лет. Т. 18. М., 1995. С. 534.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 543.

¹⁵ Там же.

Стоит отметить еще ряд немаловажных деталей, помогающих выстроить образ будущих профессоров:

Выход из духовного сословия не был связан с внутрисемейным разрывом. Все три примера показывают, что никто из этих «духовных юношей» не шел напрямую против воли родителей: Николай Надеждин, уже перешедший на четвертый курс академии, старательно скрывал от семьи недовольство условиями жизни, борьбу за независимость и долго не давал о себе вестей из боязни обнаружить свою тайну. Но узнав о беспокойстве отца, он не выдержал, написал ему письмо, в котором отметил, что для него «лучше оставаться всегда вашим покорным сыном»¹⁶. Петр Кудрявцев на неблагоприятность к университетскому учению со стороны отца, не стал с ним более спорить, написал объяснительное письмо дедушке только после того, как родитель попросил того отговорить сына от этой затеи. Сергея Соловьева отец, видя его стремление к другим знаниям, сам записал в гимназию. Никто из них не смел перечить. Почитание родителей – особенность выходцев из духовного сословия. К таким выводам выводам пришла исследователь Л. Манчестер, изучив более обширный корпус источников¹⁷.

Отношение к своему сословию у всех троих было обусловлено культурным разрывом, который разделял сословные пространства вестернизированных дворян и духовенство. Важнейшим фактором здесь было воспринятое из романтической культуры внимательное отношение к личности, к тонким и хрупким граням души и в этом плане изощренная дворянская культура казалась ближе и симпатичнее.

Наряду с общим выделяются и явные различия. Так, например, нельзя сказать, что выход из духовного сословия и последующее отношение к нему у всех трех профессоров был связан с мировоззренческим кризисом, утратой или коренным изменением религиозных убеждений. В каждом случае ситуация была очень индивидуальна. Надеждин впоследствии всегда учил своих студентов не без религиозного пафоса. В письмах Кудрявцева, напротив, можно усмотреть душевное смятение, кризис, исход которого теряется в лабиринтах личности историка. Соловьев же прямо писал про себя «Религиозности было много, но христианства было мало»¹⁸.

Наконец интересным и подчеркивающим индивидуальность каждой ситуации является тот факт, что будущие профессора переходили в светское звание на разных этапах своего становления: Надеждин – после академии и в университете уже не обучался, а пришел туда после защиты диссертации, Кудрявцев – после семинарии, Соловьев, по воле родителей, после духовного училища.

Русское общество первой половины XIX в. оставалось сословным. Вместе с тем, примеры выхода из своего состояния, из привычной среды и прохождения

¹⁶ Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин... С. 18–20.

¹⁷ Манчестер Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России / Лори Манчестер; пер. с англ. А. Ю. Полунов. М., 2015. С. 264.

¹⁸ См. подробнее: Кучурин В. В. Религиозный мир С. М. Соловьева // Мир историка. № 3. Омск, 2007. С. 107–136.

непроторенной дороги в незнакомом и неблизком, на первый взгляд, окружении, вызывает уважение и привлекает внимание, к тем, кто прошел этот путь до конца. Такими людьми – заслуживающими внимания и уважения, были трое представленных в этом докладе профессоров Московского университета. Их роднило стремление выйти за пределы ограниченности, которую они, возможно, и несправедливо, приписывали духовному сословию. Но многое в их судьбах было уникально: личная религиозность, изгибы жизненного пути.

Уже в 1840–50-е годы люди, которые будут приходить в Московский университет изменятся. Наступит новая эпоха, новые пути будут приводить выходцев из духовного сословия в университетской кафедре. В чем будет заключаться эта новизна? Есть ли типологические отличия в судьбах, представленных выше профессоров и прошедшего похожий путь, но гораздо позже В. О. Ключевского? Наконец, были ли похожи Московский университет и иные университеты Российской империи в том, какими путями шли к их кафедрам дети священнослужителей в разные периоды Синодальной эпохи? На эти, равно как и на многие другие вопросы ответят последующие исследования данной проблематики.

М. Г. Воробьев

РОЛЬ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ В БОРЬБЕ С ЗАХВАТЧИКАМИ

Есть события в нашей истории, смысл которых так велик, что рассказ о них длится века. Каждое новое поколение хочет слышать его, а, слыша его, становится сильнее духом, потому что узнает, от какого крепкого корня ведёт свой род.

Все чаще нам приходится оценивать прошлое из ситуации сегодняшнего дня, накладывая современные оценки на былое. Война 1812 года, представлявшая собой испытание, посланное Богом на Россию, воскресила русское сознание, загрязненное прежде модой французской жизни и европейской культурой. Франция и Россия противопоставлялись друг другу как «безбожие» и «благочестие», как «порок» и «добродетель», между которыми война должна вестись до победного конца. Живший ранее, под чужим, насильственным влиянием Европы, после Отечественной войны 1812 года, русский народ воскрешает свою духовную природу и национальную культуру – культуру Пушкина, Лермонтова, Толстого, выражая истинно русские ценности, воссоздавая чистоту и непорочность нравов. По сути дела, Россия и ее народ, пройдя через страдания спасительной войны, воскрешая прошлое, обрел себе будущее, оставляя позади Петровский и Екатерининский век, доставшийся России насильственно.

Православная церковь в период Отечественной войны 1812 года явилась идеологическим фундаментом, объединяя все вокруг себя в борьбе с неприятелем.

В армии религиозно-патриотическое воспитание велось силами военного духовенства. Священники должны были объяснить народу характер войны и призвать всех для отпора врагу, а также найти свое место в строю. Во всех епархиях во время войны читались специальные молитвы, которые, как правило, составлялись епархиальными архиереями, отпечатывались и рассылались по приходским храмам. В Московской епархии – молитва «о победе на врага» составлена викарным епископом Августином (Виноградским), прозванным «Златоустом 1812 года» за силу слова.

С первых дней войны церковь оказывала свое содействие в общей борьбе с врагом. Митрополит Московский и Коломенский Платон (Левшин), 14 июля послал императору Александру I с наместником Троицкой Лавры Самуилом образ преподобного Сергия, написанный на гробовой доске угодника и сопровождавший Петра I в его военных походах. В препроводительном письме владыка писал: «Пусть дерзкий и наглый Голиаф от пределов Франции обносит на краях России смертоносные ужасы; но кроткая вера, сия праща российского Давида, сразит внезапно главу кровожадущей его гордыни се образ преподобного Сергия, древняго ревнителя о благе нашего Отечества, приносится Вашему Императорскому Величеству. Каждая крови капля, пролитая врагом, воззовет от земли к небу»¹. Государь Александр I тогда же ответил: «Я получил от вас письмо и при нем образ преподобного Сергия. Первое принял

Михаил Геннадьевич Воробьев – Коломенская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов и извещений. СПб. 1816. С. 20.

я с удовольствием, как от знаменитого и Мною уважаемого пастыря церкви, второй – с благоговением. Образ святого поборника российских военных сил велел я отдать составляющемуся для защиты Отечества московскому ополчению, да сохранит он его своим предстательством у престола Божия и да продлит молитвами своими украшенная честью и славою дни Ваши. Я употреблю все врученные мне Проведением способы к отражению силы силою. Проведение благословит праведное наше дело. Не положу я оружия, доколе ни единого неприятельского воина не останется в царствии моем»².

26 августа в день сражения при Бородине, православная церковь отмечает праздник Сретения иконы Владимирской Богоматери (в 1395 году икона была перенесена из Владимира в кремлевский Успенский собор). По благословению преосвященного Августа, епископа Дмитровского, вокруг Кремля, Китай-города и Белого города совершился крестный ход, а во всех храмах Московской губернии читалась с коленопреклонением сочиненная им по поручению императора «Молитва об изгнании врагов». В крестном ходе участвовали не только глубоко почитаемые Иверская и Владимирская иконы Божьей Матери. К этому дню, в Москву спустя 414 лет прибыла из Смоленска чудотворная икона Богоматери. Преосвященный Августин устроил святыне торжественную встречу, после чего ее установили для всеобщего поклонения в Успенском соборе Кремля.

Накануне, ранним утром 25 августа, во время объезда позиции Кутузовым, была пронесена крестным ходом вдоль бивачного фронта русской армии икона Смоленской Богоматери. Сама собою, по влечению сердца, стотысячная армия падала на колени и припадала лицом к земле, которую готова была упоить досыта своей кровью. Главнокомандующий, окруженный штабом, встретил икону и поклонился ей до земли. В этот самый момент над Кутузовым воспарил орел, командующий взглянул вверх и, обнажив свою седую голову, воскликнул: «Победа российскому воинству! Сам Бог ее нам предвещает!»

После Бородинского сражения, 28 августа, находясь в Чудовом монастыре митр. Платон (Левшин) призвал народ к повиновению властям (отступление после Бородинской битвы не на шутку встревожило москвичей), умоляя народ не волноваться. Его речь, его слезы, сильно подействовали на, отчаявшуюся ожиданием вступления Наполеона в Москву, толпу. Будучи не в силах возвысить голос (ему было 75 лет) – от имени Преосвященного говорил народу диакон. Завершив речь, Владыка, желая знать, насколько он убедил народ, попросил всех, кто обещает повиноваться встать на колени. И все по зову сердца пали на колени. Митр. Платон осенил благословением коленопреклоненный народ. Об этом подвиге умиротворения мятежно настроенной московской толпы известно далеко не много... Митр. Платон (Левшин) скончался ровно через месяц после выхода неприятеля из Москвы, именно 11 ноября 1812 года, будучи управителем Московской епархии 36 лет.

Эвакуация святынь и церковных сокровищ началась только за один день до вступления неприятеля в Москву. Губернатор Москвы, граф Ростопчин 31-го августа прислал 300 подвод, на которых в ту же ночь отправлены были

² Собрание Высочайших Манифестов, Грамот, Указов и извещений. СПб. 1816. С. 45.

по Ярославской дороге в Вологду патриаршая ризница и библиотека, ризницы соборов Троицкой Лавры, дела Консистории и Синодальной конторы, особо почитаемые иконы Божьей Матери. «Но можно ли было в тогдашних обстоятельствах, — говорит один из современников, — Московскому викарию спасти другие священные вещи, об утрате или поругании которых скорбели жители Москвы? Ему должно было действовать по собственной предусмотрительности в случае непредвиденном и даже опасном, и притом перед народом, тогда готовым требовать отчета в действиях архипастыря»³.

Многочисленные церкви и монастыри Московские привлекали особое внимание опытных грабителей, посещавших уже христианские храмы Западной Европы. Произведений искусства для этих ценителей изящного тут не нашлось, но здесь можно было поживиться, захватив много золота, серебра, жемчугов. Неприятель наслышался о богатстве столицы и о благочестии ее жителей. Однако ожидания его не были удовлетворены, поскольку многое уже удалось увезти на подводах, назначенных Растопчиным архиепископу Августину. Но так как еще многое оставалось, то ввиду грозившей опасности, везде были приняты меры, чтобы скрыть от неприятеля церковные ценности, не вывезенные из города. Их или зарывали в землю или опускали в пруды и озера. Такими способами удалось действительно многое уберечь от расхищения.

Очень многое было разграблено: французы обдирали все ризы с икон, а с колокольни Ивана Великого сняли его громадный крест. Однако во время отступления неприятеля большее количество из награбленного удалось вернуть, отняв у французов. Так казаки генерала В. Д. Иловайского отбили более 60 пудов серебра, которое было пожертвовано атаманом М. И. Платовым Казанскому собору в Петербурге, и в 1834 году из него сделали иконостас, по проекту архитектора К. А. Тона.

В Новодевичьем монастыре французы взорвали храм Усекновения главы Иоанна Предтечи, собирались взорвать и весь монастырь. К нему были проведены пороховые канавы, но монахам в последний момент удалось предотвратить беду.

В Московской губернии многое священство, находясь как в тылу врага, так и в нетронутых противником городах, оказывало поддержку населению и показывало собой пример. Таким был ключарь коломенского Успенского кафедрального собора священник Иоанн Твердовский. Несмотря на то, что город не стал местом боевых действий и не был подвергнут вражьи разграблениям, весть о возможном скором занятии неприятелем Коломны ошеломила жителей и вызвала среди них панику и поспешное, стремительное бегство из города. Все коломенские горожане, исключая немногих, рассеялись по дальним городам и селениям, — где только кто мог укрыться. И священство немалочисленных церквей, последовало примеру своих прихожан. Получилась довольно неприглядная картина трусости и малодушия. Неприятеля еще не было в Коломне, и даже не знали, вступит ли он в нее — ходили лишь по этому поводу

³ Снигирев И. М. Очерки жизни архиепископа Московского Августина. М., 1848, С. 31–34.

неопределенные слухи, а между тем «при всех церквах Коломны не оказалось ни одного священника»⁴. Общей панике увлекшей и местное духовенство, не поддался один священник Иоанн Твердовский. Он неотлучно оставался при соборе. Грозные тревоги тогдашних военных обстоятельств как бы не существовали для него и, словно в обыкновенное мирное время, он всякий день совершал в соборе и утреннее, и вечернее богослужения, а также и Литургию, и при том с благовестом и со звоном. Этот звон, разносившийся далеко по окрестностям, имел в это тревожное время особое значение, внушая некое спокойствие и умиротворение, свидетельствуя о целостности города. «Произождением каждый день в свое надлежащее время благовеста и звона на соборной колокольне он (Иоанн Твердовский) внушал народу, в страхе и отчаянии рассеянному по лесам и селениям, во утешение давал знать о целостности города»⁵.

Иерей Иоанн Твердовский прилагал насколько мог, заботы и о сохранении имущества беглецов. Дело в том, что в Коломне, как и в Москве, при повальном бегстве жителей, тотчас же являлись любители «безхозной» собственности, теперь почти никем не охраняемой, и начали расхищать ее. И вот этот Коломенский священник является защитником имущественных интересов не только церковных, но и частных и своею «бдительностью хищникам в их злых намерениях полагает препятствие»⁶. Верный служитель не только охранял имущество собора, при котором служил, но ему также вверены были на хранения церковные сокровища Брусенского монастыря и следующих трех приходских церквей г. Коломны: Воскресенской, Никольской, что в крепости, и Крестовоздвиженской, сокровища которых, по минованию опасности, были возвращены им в свое место «во всякой целости». Но труды по сохранению от грабителей церковного и частного имущества не препятствовали иерею Иоанну Твердовскому в совершении богослужения. В ожидании неприятельского нашествия, Коломна опустела лишь относительно. Город покинули люди более или менее состоятельные, но в ней немало осталось тех, которым некуда было бежать. «Оставшийся народ – бедных, немогущих бежать скудости ради, старых, больных, родильниц, а также и привозимых из армии через Коломну раненых нужными снабдивал таинствами и потребами»⁷.

В феврале 1813 года граждане Коломны, в числе 88 человек, вошли к Преосвященному Августину, Епископу Дмитровскому с прошением, в котором ходатайствовали о награждении «доброго иерея», Коломенского Успенского собора ключаря Иоанна Твердовского за его заслуги «в бывшее смутное время от нападения французов на Москву и ее окрестности». И в мае того же года Преосвященный Августин сделал представление Св. Синоду «о достохвальных подвигах», тем самым исполняя просимое⁸.

⁴ Архив Московской духовной консистории, дело 23 января 1813 года за № 1078.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Никольский А. Из истории неприятельского нашествия на Москву в 1812 году. // «Московские церковные ведомости» № 19 от 29 декабря 1812 г.

⁸ Там же.

Однако известны случаи духовных подвигов священства и на оккупированной французами российской территории. Среди них наиболее прославились: священник Введенской церкви села Першина Звенигородского уезда Алексей Степанов и священник Рождественской церкви села Филатова той же округи Василий Васильев. Поучениями и возбуждениями к православной вере, Отечеству и Государю, способствовали к повиновению законной власти и предотвращению крестьянских волнений, утверждая прихожан в догматах веры, безотлучно находясь при своей церкви в столь суровое время⁹. Когда несколько Филатовских крестьян, по требованию французов, явившихся в село из Звенигорода, собирались везти неприятелю припасы, смиренный пастырь Василий Васильев останавливал их, внушая «как велик грех перед Богом в нарушении верности законному государю и отечеству»¹⁰.

Таковыми же заслугами по охранению спокойствия в помещичьих имениях Московской губернии, Волоколамского уезда, села Грибанова отметился священник Николай Воробьев. Село это принадлежало помещику Алексею Татищеву. В округе начались уже крестьянские волнения «от черни делались возмущения и у соседних помещиков крестьяне пришли в непослушание»¹¹. Положение Татищева было критическим. Единственным лицом, остановившим волнение, был местный священник Николай Воробьев. Он был старожилом в селе Грибанове, прослуживший там священником 25 лет, человек, безукоризненно-доброй жизни, пастырь «почтенный», пользовавшийся большим нравственным влиянием на своих прихожан и «в нашествие неприятеля пребывавший не отлучен от вверенной ему паствы»¹². И вот в виду надвигающейся беды от крестьянских беспорядков, он, опираясь на свой нравственный авторитет, достигает результатов, которые могли обеспечить спокойствие во всей вотчине помещика Татищева. «Священник Воробьев, — пишет помещик, — своими краткими и внятными поучениями прихожанам об их обязанности, много содействовал спокойствию и тишине, которыми пользовалась вся вотчина моя. Означенный священник увещеваниями и слова Божия наставлениями удержал крестьян от всяких покушений к беспорядкам, хотя и сам был в больших опасностях»¹³. Надо было иметь великое самоотвержение и сугубую пастырскую ревность, чтобы противостоять волнениям. Успех этого противодействия зависел так же и от того, что священник Николай Воробьев умел говорить с народом языком, ему понятным, что его поучения и увещевания, при краткости своей, были «внятные» и отличались большой жизненностью.

Другим видом борьбы с неприятелем стала деятельность дьячка Волоколамского уезда села Рюховского Василия Григорьевича Рагузина. «Видя погибающих собратий своих от ненасытного врага, взял меры усилиться против них и своею деятельностью и смелостью, не страшась и того, что если за веру,

⁹ РГИА. Ф 797. Д 4572. Л 1–3.

¹⁰ Архив Московской Духовной Консистории. Дело (23 января 1913 г.) № 1078.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Архив Московской Духовной Консистории. Дело (23 января 1913 г.) № 1078.

Государя и Отечество положит живот свой»¹⁴. Свои подвиги он начал с того, что, однажды увидев небольшой неприятельский отряд, и соединившись с диаконом села Тимошева и подоспевшими крестьянами, переловил вместе с ними помянутых неприятелей в лесу. Рагузин организовал из крестьян воинский отряд, давал отпор грабителям. Указывая на свой личный пример неустрашимости и отваги, он вместе с Тимошевским диаконом собрали 500 крестьян и «согласили их быть вооруженными день и ночь, защищая свои селения»¹⁵. Успешные действия партизанского отряда побудили Волоколамского исправника Беляева примкнуть к этому отряду «со всем своим дворянством»¹⁶. Это усилило отряд не только морально, но и со стороны численности.

Когда неприятельские части стали пробираться из Можайска к Москве по не разорённым местам и уже вступили в деревни Свинухово и Авинище, то здесь их встретил Рагузин со своею дружиною, «отворотивший их назад». Еще больше усилилось противостояние Рагузина, когда 13 сентября к Волоколамску пришли три полка казаков, под командою генерал-майора А. Х. Бенкендорфа. И теперь вместе с казачьими отрядами отважный дьячок «ездил для поражения рассеянного противника по селениям, по округам Рузского, Можайского и Гжатского уездов»¹⁷. Но военные заслуги Василия Рагузина не ограничивались лихими партизанскими набегами. Местные Волоколамские власти неоднократно отправляли его в «разные посылки» — военно-разведочную службу, которую он нес с отменным усердием и пользою. Вот отзыв об этой деятельности: «Дьячок Василий Григорьевич, — говорит Волоколамский исправник Беляев, — неоднократно был посылаем мною для узнания о неприятельских войсках в Рузу, Можайск и Колоцкий монастырь, которую должность исправлял он, Григорьев, со всяким рачением и расторопностью, чем и содействовал к защите и спасению Волоколамской округи от вторжения неприятельских партий, которыя в Волоколамскую округу никогда допущены не были и всегда были побиваемы вооруженными крестьянами»¹⁸. Рагузин так же посылался по приказу А. Х. Бенкендорфа «для разведывания, где и как силен неприятель и, возвращаясь оттоль приносил всегда верныя о числе и движении неприятеля сведения, по которым посылаемые генералом Бенкендорфом казачьи отряды всегда имели желаемые успехи — брали в большом числе неприятеля в плен»¹⁹.

Все эти рискованные поручения по разведочной службе не дешево обошлись для дьячка Рагузина. В то время, как священник села Рюховского и крестьяне «все до единого были в отъезде», Рагузин семь недель безотлучно находился в этом селе, кроме тех случаев, когда отправлялся в партизанские набеги или в разведку. И здесь еще одна немаловажная заслуга; Рагузин вместе

¹⁴ Архив Московской Духовной Консистории. Дело (4 марта 1814 г.) № 910.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Архив Московской Духовной Консистории. Дело (4 марта 1814 г.) № 910.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

с пономарем отстоял свою приходскую церковь от ограбления неприятелем, хотя при этом претерпел от них большие наказания и получил раны, вообще находился в великих мучениях.

Дьячку Василию Григорьевичу Рагузину в 1812 году было 40 лет. Во дьячка он определен был в село Рюховское 5-го января 1788 года. Имел семейство, состоящее из 8-ми человек. По представлению архиепископа Дмитровского Августина, Государь Император Всемилостивейше пожаловать соизволил награду, — дьячку Рагузину: серебряную медаль на Анненской ленте с надписью «за полезное». Однако по ходатайству архиепископа Августина, всемилостивейше соизволил заменить на более ценную награду — серебряную медаль на голубой ленте, установленную в воспоминание воинских подвигов 1812 года, и, сверх того, для поправления его состояния, по уважению бедности его, четыреста рублей. Чем была вызвана замена одной медали другою «более приличною»? Об этом незаурядном дьячке вспомнил, где следует, генерал А. Х. Бенкендорф, в отряде которого он исполнял с таким усердием должность военного разведчика.

Пленный протоиерей Кавалергардского полка Гратинский, находясь вблизи Москвы, получил разрешение совершать богослужение от Французской полиции. Граф Мильо дал священнику билет, для безопасности служб. Служить разрешалось с условием, что не будет читаться молитва об избавлении от нашествия супостатов. Этот смиренный протоиерей вспоминает богослужение 15 сентября 1812 года. «Избрав церковь св. Евпла, начал я отправлять богослужение. При первом ударе колокола, стал стекаться народ в многочисленности своем. Богомольцы, входя в храм, благоговенно творили молитву. Вся церковь была омыта слезами верующих. Но в какое недоумение пришли молящиеся, когда во время литургии, они заметили вдруг трех неприятельских солдат в синих мундирах, стоявших на коленях и молившихся. Сами неприятели, смотря на веру и ревность русского народа, обливались слезами. В короткое время, в два дня служения моего, — пишет протоиерей Михаил Гратинский, — усерднейшими христианами были принесены в церковь серебрянные и вызолоченные сосуды, до 10 пудов свеч и ладана, вина, муки на просфоры и довольно количество разной церковной утвари. В сем храме, до возвращения в него прежнего священника, каждый день отправляемого было мною богослужение»²⁰. После освобождения Москвы о. Михаил стал духовником Александра I.

Москва, после оставления ее неприятелем, представляла собой крайне плачевное зрелище. Особенно пострадал Кремль. Картина, представившаяся взору владыки Августина, была плачевна: раки с мощами были вскрыты, через окна в соборах, из которых были выбиты рамы, нанесено массу снега, который смешался с пылью, стружками и тушами лошадей. Все иконы лишены украшений,

²⁰ Донесение протоиерея Гратинского обер-священнику И. С. Державину 5 декабря 1812 г. // История Кавалергардов и Кавалергардского Ее Величества полка, СПб., 1851.

поломанная утварь, разодранные священные облачения вместе с разного рода оружием, – все было свалено в кучи и затрудняло проход по собору.

Возвращаясь в поруганную Москву, архиепископ Августин с великим усердием исполняет свой долг: освящает оскверненные храмы, помогает обездоленным. Преосвященный Августин остается в памяти народа как «обновитель Московской церкви и восстановитель ее святынь».

26 августа 1813 года наступила годовщина Бородинской битвы. Еще не закончилась война, а русское общество уже осознало великое значение события, произошедшего под Москвой. На святом месте, где некогда случилось сражение, была совершена панихида на главной батарее с духовенством Можайска. С этого времени была положена традиция ежегодного поминовения российских воинов в день Бородинского сражения. При этом Августин высказал пожелание «ввести в церковный круг богослужения Бородинскую поминальную субботу, подобно Дмитровской, и включить в Четьи Минеи сказание о нашествии на Москву в 1812 г. гордых галлов»²¹. В тот же день владыка Августин произнес в стенах Сретенского монастыря вдохновляющее слово на Бородинскую годовщину: «Итак, много потеряло Отечество во брани сей: но можно ли оценить то, что приобрело? Сею жестокою битвою спасена целостность государства, сохранено величие и слава народа, возвращена безопасность и тишина, гордый Фараон познает, что Россияне суть язык избранный, людия Божий, и Россия есть страна, покровительствуемая небом»²².

Значение религии и церкви в жизни народа и в победе над Наполеоном необыкновенно – Православие, по истине было и есть кровеносная система Российской истории.

По словам участника похода Наполеона, офицера итальянской королевской гвардии Ложье, причинами столь грандиозной гибели «Великой армии» стали не легендарный «генерал мороз» (французская армия сумела преодолеть нестерпимые пески и болезни Египта), и не бескрайние пространства России (Наполеон поглотил всю континентальную Европу), и даже не беспримерное сопротивление русского народа (героизм испанских партизан, пожалуй, ничуть не уступал), победили ее не они, нет, этим стало что-то гораздо более значимое – русский Бог.

²¹ Снегирев И. М. Очерки жизни Московского архиепископа Августина. М., 1848.

²² Просвященный Августин. Слово при совершении годичного поминовения по воинам за Веру и Отечество на Брани Бородинской живот свой положивших. М., 1812, С 7–8.

С. А. Гусев

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ С 1954 ГОДА ПО 1964

В современной истории нашего государства яркой чертой прослеживается улучшение церковно-государственных отношений. Но буквально несколько десятилетий назад церковно-государственные отношения имели совершенно другой вектор направления. Постреволюционный период в истории СССР характеризовался ярким протестом не только против православия, но и других конфессий. Политическая культура и нравственная идеология советского общества начали формироваться в условиях жесткого противостояния с религиозными организациями, которые в большинстве своем не одобрили Октябрьскую революцию. В связи с этим религиозные организации воспринимались большевиками как силы контрреволюции. В 1930-е годы главной антирелигиозной организацией в стране оставался «Союз воинствующих безбожников» во главе с Емельяном Ярославским (Губельманом М. И.). Основными направлениями этой структуры были антирелигиозная агитация и пропаганда, а также научно-материалистическое просвещение.

Церковь подверглась сильному притеснению, ее лишили большей части собственности и подвергали массовым репрессиям, включая физическое уничтожение тысяч священников, монашествующих и сотен тысяч активных прихожан. Жесткие репрессии духовенства и верующих Русской Православной Церкви 1937–1938 гг. историки справедливо ассоциируют с личностью И. В. Сталина. Однако с этим именем связано и последующее возрождение церковной жизни в Советском Союзе. Такому духовному возрождению способствовала Великая Отечественная Война¹.

С приходом к власти в 1952 году Н. С. Хрущева, ситуация категорически меняется. Первые предпосылки гонений появляются в 1954 году, вместе с ростом политического веса Хрущева. По его указаниям, Сусловым М. А., Шепиловым Д. Т. и Шелепиным А. Н. было подготовлено постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», предписывавшее всем партийным и общественным организациям, государственным органам развернуть решительное наступление на «религиозные пережитки» советских людей². Политика Хрущева строиться на антирелигиозной пропаганде. Никита Сергеевич обещал показать советскому народу последнего попа в 1980 году. Чтобы сдержать свое обещание, он делает все возможное: с 1959 года начинается массовое закрытие церковных приходов и монастырей.

Сергей Андрианович Гусев — Белгородская духовная семинария, специалитет.

¹ Шкаровский М. В. Русская православная церковь и советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирья» к новой войне. Спб., 1995. С. 139.

² Федотов А. А. Свящ. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутри-церковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом. М., 1997. С. 36.

С уходом из политики Хрущева закончились тяжелые времена для верующих. Пришедший к власти Леонид Брежнев принялся за ликвидацию допущенных его предшественником «перегибов», которые нарекли малопонятным тогда словом «волюнтаризм». Радикальные политические преобразования в конце 80-х — начала 90-х гг. прошлого века, которые сопровождались ломкой не только политических и социальных структур. Пересмотр культурных и идеологических стереотипов, отказ общества от сугубо атеистического мировоззрения, вызвали всплеск интереса к религии. Прогресс в таких отношениях вызывает интерес в исследовании взаимоотношений Русской Православной Церкви и большевистского государства.

Наш интерес затрагивает период с 1954 года, когда в правление Хрущева указом Президиума Верховного Совета СССР № 1 образуется Белгородская область³. Проблема государственно-церковных отношений исследуемого периода напрямую связана с современностью. В Белгородской области истекшее десятилетие ознаменовалось широким процессом демократизации религиозной сферы. В последние годы можно проследить интерес властей Белгородской области направленных на разрушение ранее сложившихся антирелигиозных отношений советского государства и церкви, на выработку новой модели государственно-церковных отношений. Появляется некая симфония в направлении отношений власти и церкви на Белгородчине.

Начало деятельности Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области мы можем проследить с момента образования Белгородской области. Благотворные перемены в жизни страны и общества, моральный подъем в обществе на фоне образования новой области теплели надежды в сердцах верующих людей на улучшение отношений между церковью и государством. Такие события, как возобновление богослужений в Александро-Невской лавре, передача некоторых храмов и святынь церкви подтверждали эти ожидания.

В эти годы активность верующих в Курской — Белгородской епархии усилена возросла. В 1955 и 1956 гг. увеличилось количество участников крестного хода в Коренную пустынь до 20 тыс. человек. Следует отметить, однако, что часто размах хода зависел от погодных условий, и дождливый день мог сократить число паломников на несколько тысяч. И все же крестный ход оставался ярким примером сохранения православной веры в народной среде. Когда летом 1954 г. паломники проходили деревню Малаховка, из местной больницы выходили встречать богомольцев больные и медперсонал, прикладывались к иконам.⁴ Среди прихожан всегда были дети школьного возраста, молодежь, представители интеллигенции (хотя надо сказать, что основную массу прихожан составляли все же люди пожилые и малообразованные). Конечно, показательным

³ Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР. 1938 г. — июль 1956 г / под ред. к. ю. н. Мандельштам Ю. И. — М.: Государственное издательство юридической литературы, 1956. — С. 49.

⁴ Макарова Д. Ю. Эволюция взаимоотношений Русской Православной Церкви и Советского государства в 1943–1991 гг. (на материалах Курской области). — Курск 2015. — С. 183.

явлением церковной жизни было участие многих людей в таинствах, чаще всего крещения и отпевания. Обрядность не уменьшалась с каждым годом и даже выростала, вызывая постоянное беспокойство уполномоченного и нареkania в его адрес со стороны Совета.

По данным на 1 января 1952 года на территории Белгородской области действовало 132 прихода. Из них 116 церквей и 16 молитвенных домов.⁵ Если по состоянию на 1950 г. в Русской Православной Церкви было 13438 священнослужителей, то к 1954 году их стало 11912 человек. Вместе с тем значительная часть священников находилась в категории риска из-за отношений с карательными органами. По состоянию на 1 января 1956 г. из 182 священнослужителей 32,1% подвергались репрессиям, 5,5% стали священниками в период оккупации, столько же возвратились из мест заключения в 1945—1955 гг.

Верующие белгородцы обращались в органы власти с просьбой открыть тот или иной приход. Но не всегда эти просьбы слышались и удовлетворялись. Чиновники находили разные причины, чтобы отказать верующим. К примеру, 26 января 1948 года общине г. Короча передано здание собора, но часть храма оставалась под ведением пункта «Заготзерно». В 1954 году «Заготзерно» передает занимаемую им часть храма, но Райпотребсоюз, не спрашивая разрешения у корочанской общины верующих, занимает часть собора. Богослужения продолжают совершаться в колокольне собора. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области обратился с письмом к председателю Белгородского облисполкома, с просьбой принять меры. Однако никаких действий не последовало⁶.

Методы разложения Церкви «изнутри», где это возможно руками самих представителей духовенства и верующих, проявлялись в Курско-Белгородской епархии в различных видах. Так, например, Благодичный Алексеевского округа 7 марта 1955 года писал к белгородскому уполномоченному В. Ф. Мишустину: «...я снова осмеливаюсь ходатайствовать о том же чтобы в одной Алексеевке оставить одну Кладбищенскую церковь, а Троицкую и Дмитриевскую закрыть. В будничные, праздничные служения наущается нормальная работа в госучреждениях. Так же по церквям Алексеевского района. За множеством церквей и малочисленностью посетителей с успехом могли бы обслуживать одна в Алексеевке и 4–5 по всему району. Тем более это удобно сделать в настоящее время, когда уже более полгода нет священников в Колтуновке, Комышеватой, Ильинке, Хлевище»⁷.

В день явления иконы Николая Ратного, 18 мая 1957 года, группа верующих, примерно 30 — 40 человек, обратились к священнику Преображенского собора города Белгорода с просьбой дать икону для проведения крестного хода к источнику в Устинке. Священник отказал им, но крестный ход состоялся хоть и с другой иконой, которую принесли неизвестные женщины «монашки». В селах, через которые проходил крестный ход, местные жители встречали

⁵ Кобец О., прот. История Белгородской епархии. Белгород — 2006. — С. 272.

⁶ ГАБО. Ф. Р-140. ОП. 1. Д. 16. Л. 33.

⁷ ГАБО. Ф. Р-140. ОП. 1. Д. 9. Л. 41.

паломников и присоединялись к крестному ходу. В крестном ходу приняло участие около двух тысяч человек⁸. Реакция уполномоченного была жесткой. Было решено изъять икону, а хулиганствующие элементы устранить, что было сделано, после чего верующие разошлись по домам. По поводу крестного хода организовалось целое расследование, в ходе которого вскрыты факты, что «некоторые товарищи, в том числе и коммунисты потеряли чувство ответственности, оказавших в плену у церковников»⁹.

С января 1960 года по январь 1963 года на Белгородчине закрыто 34 прихода. Закрытие храмов и запрет крестных ходов в руках советской власти не единственное оружие. Свое отражение в советских изданиях нашло старое направление антицерковной деятельности: в газете Белгородская правда от 1961 года Г. Данилов приводит пример жизни католического пастора, делает заключение о его «ханжестве, лицемерии, попрании церковниками любых норм человеческой морали»¹⁰. Далее он делает вывод что «религия приносит вред делу строительства коммунизма». Эта статья показывает, что антирелигиозная пропаганда велась в буквальном смысле отовсюду. Людям навязывали антирелигиозный настрой не только из газет, экранов телевизора, но и из всякого рода телепередачи и лекций. Власти так же стремились заместить религиозные торжества гражданскими. Соответствующие решения на высшем уровне утвердит Совет Министров РСФСР 18 февраля 1964 г, постановлением «О внедрении в быт советских людей новых гражданских обрядов»¹¹.

15 ноября 1963 г. вышло постановление исполкома Белгородского областного Совета по делам религий «О мерах по отвлечению населения от исполнения религиозных обрядов». Несмотря на компанию, проводимую руководством Советского государства, набирающую силу в городах и поселках области фиксировались многочисленные факты совершения религиозных обрядов.¹²

Грубая атеистическая пропаганда, проводимая с Советском Союзе, нередко производила обратный эффект, в особенности в обращении к верующим. В прессе специально допускались грубые ошибки: например, имя Святителя Иоасафа Белгородского заменили именем Иосиф — так он назван в одной из белгородских книг.¹³ Все это вкупе значительно снижало эффективность работы лекторов-атеистов и пропагандистов.

После отстранения от власти Хрущева, в 1964 году антирелигиозная кампания прекратилась, массовые закрытия храмов приостановились, однако тот факт, что их все-таки продолжали закрывать в ограниченном количестве, нельзя игнорировать. Исследование показало, что в 1954—1964 годах антирелигиозная деятельность оставалась, сохраняя важное место в государственной

⁸ Там же.

⁹ ГАБО. Ф. Р-1179. ОП. 1. Д. 3. Л. 99.

¹⁰ Белгородская правда. 16октября 1961 г. ГАБО ед. хр. 26.

¹¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939—1964 годах). — М., 1999. — С. 384.

¹² ГАБО. Ф. Р-1179. ОП. 1. Д. 29. Л. 6.

¹³ Кузнецов Н. Белгородская область. Воронеж — 1974 г. — С. 223

политике в сфере образования, воспитания, контроля над средствами массовой информации и являлась одним из основных средств борьбы с религией. Белгородская область отражала общесоюзные тенденции, тысячами читались атеистические лекции, в быт белгородцев вводились чуждые православию праздники и обряды, особое внимание уделялось работе с детьми и молодежью.

Источники и литература

1. Белгородская правда. 16 октября 1961 г. ГАБО ед. хр. 26.
2. ГАБО. Ф. Р-1179. ОП. 1. Д. 3. Л. 99.
3. ГАБО. Ф. Р-140. ОП. 1. Д. 16. Л. 33.
4. ГАБО. Ф. Р-140. ОП. 1. Д. 9. Л. 41.
5. ГАБО. Ф. Р-1179. ОП. 1. Д. 29. Л. 6.
6. Кобец О., прот. История Белгородской епархии. Белгород — 2006. — 400 с.
7. Кузнецов Н. Белгородская область. Воронеж — 1974 г. — 330 с.
8. Макарова Д. Ю. Эволюция взаимоотношений Русской Православной Церкви и Советского государства в 1943–1991 гг. (на материалах Курской области). — Курск 2015. — 313 с.
9. Сборник законов СССР и указов Президиума Верховного Совета СССР. 1938 г. — июль 1956 г / под ред. к. ю. н. Мандельштам Ю. И. — М.: Государственное издательство юридической литературы, 1956. — 348 с.
10. Федотов А. А. Свящ. Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутри-церковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом. М., 1997. — 158 с.
11. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). — М., 1999. — 400 с.
12. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. Спб., 1995. — 422 с.

Священник Павел Кадосов

МЕХАНИЗМ ПЕРЕДАЧИ СЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯМИ ПРИХОДСКИХ МЕСТ ПО НАСЛЕДСТВУ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД (НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИИ ХРАМА СЯЩОГО ПРОРОКА БОЖИЯ ИЛИИ НА ПОРОХОВЫХ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ)

Важной особенностью Синодального периода являлась передача духовенством приходских мест по наследству — от отца к сыну или же от тестя к зятю. Это явление уходит корнями в допетровскую эпоху. Как известно, в древней России был распространен обычай, по которому духовенство избиралось прихожанами. Такая практика частично сохранялась и в XVIII в. Выбор прихожан чаще всего падал на кандидатов из священнических семей, так как они с детства были знакомы с церковной службой. Кроме того, этому способствовали и экономические причины. В XVII в. идет формирование сословной монархии, при которой за разными группами общества закрепляются различные права и обязанности. В этих условиях община, обложенная налоговым тяглом, стремилась сохранить всех своих членов и воздерживалась от их избрания в духовный чин. Дети духовенства, в свою очередь, стремились сохранить свои привилегии, удерживая за собой церковные места¹.

Таким образом, в допетровской России при назначении священнослужителей сосуществовали две традиции — выборности и наследования. Очевидно, что практика наследования неизбежно подрывала систему выборов, превращая их в простую формальность.

В Синодальный период традиция избрания духовенства постепенно отмирает. Этому способствовало стремление правительства и священноначалия видеть на церковных местах образованных клириков. В 1797 г. Святейший Синод официально постановил при рукоположении в священник сан руководствоваться образовательным уровнем кандидата, а не пожеланиями прихожан².

При этом традиция наследования приходских мест, напротив, получает распространение, что было вызвано окончательным оформлением сословной системы. По словам А. В. Карташева, через передачу своих должностей по наследству, духовенство сохраняло свою сословную принадлежность и тем самым ограждало себя «от ига государственного рабства»³. Т.е., священнослужители обеспечивали своим потомкам рукоположение и тем самым оберегали их от перехода в низшие (податные) сословия — в крестьяне и в мещане. При отсутствии наследника (или невесты-наследницы), семья священника продавала право на приходское место⁴. К XIX в. подобные злоупотребления были в значительной

Священник Павел Кадосов — Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. — Казань, 1873. — С. 1, 3–5.

² Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство. XVIII–XIX вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. — С. 269.

³ Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви // в 2-х т. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004; Библиополис, 2004. — Т. 2. — С. 531.

⁴ Там же. С. 537.

степени искоренены, но сама практика передачи мест сохранялась и впоследствии⁵. Более того, в 1823 г. она была узаконена указом Синода «как мера обеспечения вдов и сирот духовенства: или они должны были содержаться клириком, поступившим на освободившееся место, или за дочерьми священников места их отцов закреплялись как приданное»⁶. То, «девица духовного сословия зачастую не могла выйти замуж, не имея приданного в виде церковной должности, а, с другой стороны, семинарист для того чтобы получить рукоположение, должен был предварительно найти невесту с местом»⁷.

«Великие реформы» императора Александра II формально разрушили такую систему. В 1867 г. была отменена наследственная передача церковных мест, а в 1869 — сама принадлежность к духовному сословию. При этом неофициальная передача приходских мест частично сохранялась вплоть до революции⁸, так как вызывавшие ее материальные трудности во многом оставались прежними.

Рассматриваемая проблема подробно описана церковными историками. При этом конкретные примеры, которые бы ее иллюстрировали, в специальной литературе упоминаются очень редко.

Можно вспомнить художественное произведение — «Очерки бурсы» Н. Г. Помяловского, где в комичной и гротескной форме описывается, как в Александро-Невское духовное училище в поисках женихов приходит дочь некоего сельского священнослужителя, за которой преосвященный закрепил место покойного отца⁹.

Между тем, многочисленные сохранившиеся архивные документы дают возможность получить довольно полное представление о том, как происходила передача приходских мест по наследству.

В данной статье механизм передачи церковных мест показан на примерах из истории петербургского храма Святого пророка Божия Илии на Пороховых.

Этот храм, приход которого был основан в 1721 г.¹⁰, является ровесником Синодального периода. Построенный для сотрудников военного предприятия — Охтинского порохового завода, храм вначале относился к епархиальному ведомству, а с 1864 г. — к военному¹¹. Таким образом, его история является прекрасной иллюстрацией различных сторон церковной жизни в Синодальную эпоху.

Несмотря на то, что церковные историки представляют передачу мест по наследству распространенной традицией, ильинские священники далеко не всегда состояли в родстве со своими предшественниками. В Синодальный период постепенно распространяется практика перемещения клириков с прихода на приход по решению священноначалия. Мало кто из служителей

⁵ Там же. С. 539.

⁶ Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство. XVIII–XIX вв. С. 268.

⁷ Там же. С. 269.

⁸ Там же.

⁹ Помяловский Н. Г. Мещанское счастье. Молотов. Очерки бурсы. — М.: Художественная литература, 1987. — С. 312–314.

¹⁰ Страницы истории храма Святого пророка Илии г. Санкт-Петербурга. — СПб., 2013. — С. 3.

¹¹ О поступлении Охтинского порохового завода из епархиального в армейское ведомство // РГИА. Ф. 806. Оп. 3. Д. 6723. Л. 16.

Ильинского храма оставался на приходе до смерти. Соответственно, не было возможности для передачи своих мест.

На протяжении Синодального периода в Ильинском храме всего три раза произошла передача священнических мест по наследству. Все три события имели место в XIX в. Первый раз в 1806–1807 гг. иерей Алексей Заводский наследовал приход своему отцу, иерею Василию Иванову. В 1872 и 1890 гг. священники Тимофей Дивов и Арсений Успенский соответственно унаследовали места на приходе от своих тестей.

Первый случай стоит рассмотреть особо. По нему сохранилась обширная документация, составляющая отдельное дело в ЦГИА СПб¹². Материалы этого дела позволяют проследить механизм передачи приходских мест.

В 1806 г. священник Василий Иванов обратился с «покорнейшим прошением» к митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Амвросию (Подобедову). В прошении он указывал на слабость своего здоровья, просил об увольнении на покой и выражал желание видеть своим преемником сына, кандидата богословия Алексея Заводского, выпускника и сотрудника Александро-Невской духовной академии. На прошении имеется приписка Алексея Заводского о его согласии с выбором отца.

В начале XIX в. Ильинскому храму по штату полагался один священник. Т.о., речь шла не о передаче отдельного священнического места, но о наследовании всего прихода.

Последовала резолюция митрополита Амвросия, согласно которой в Санкт-Петербургскую Духовную консисторию из академии были затребованы сведения об Алексии Заводском. Ректор академии архимандрит Флавиан (Ласкин) предоставил сведения об успеваемости и поведении Алексея Заводского и засвидетельствовал, что к увольнению последнего из Академии никаких препятствий не имеется.

Состоялся допрос кандидата в духовной консистории, где он сообщил о своем происхождении (до деда по отцовской линии включительно), материальном положении и отсутствии штрафов и наказаний, после чего обязался вести себя прилично и благонаравно.

Затем, на основании приказа духовной консистории, Заводскому был выдан билет, разрешающий вступить в законный брак для занятия отцовской вакансии. Это очень важный факт. Он указывает на то, что в ряде случаев члены духовного сословия даже свою личную жизнь могли устраивать только с разрешения начальства.

Билет с разрешением на брак был датирован 5-м октября 1806 г., а уже 11 ноября того же года Заводский был обвенчан с девицей Александрой Матвеевной, дочерью священника. Спустя несколько дней он принес ставленническую присягу, 21 ноября был рукоположен в диаконы, а 23-го — в иереи.

Любопытно, что указ митрополита о назначении в Ильинский храм последовал только 17 декабря. До этого о. Алексей «обучался священнодействию»

¹² Об определении кандидата богословия Александро-Невской академии Алексея Заводского священником Ильинской церкви при Охтинских пороховых заводах; о смерти священника той же церкви Василия Иванова // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 583. Л. 1–13.

в Троицком соборе на Петроградской стороне, т.е., по сути дела проходил ставленническую практику, как в наше время.

Следует отметить еще один факт. В деле о назначении о. Алексия присутствует документ, согласно которому архиереи, на основании указа Святейшего Синода от 8 октября 1778 г., должны были лично «свидетельствовать» священников, которые просили о назначении преемника, «дабы на места живых, под видом престарелости и других вин, излишних производство удержать». При этом непонятно, проходил о. Василий Иванов такое «свидетельствование», или нет. Более того, несмотря на указ о «свидетельствовании» и собственное прошение об увольнении на покой, о. Василий остался в штате и после назначения на приход своего сына. До своей смерти в 1807 г. он продолжал служить в Ильинском храме в качестве старшего священника¹³.

Рассмотрим два других случая передачи мест по наследству. Информации о них сохранилось меньше. Это и неудивительно — оба эпизода произошли после 1867 г., когда передача мест по наследству было официально отменена, и уже не отображалась в документах. В это время Ильинский приход подчинялся уже не правящему архиерею, а относился к ведомству военного духовенства. Тем не менее, внутреннее положение прихода оставалось прежним, так Ильинский храм был, как тогда говорили, «неподвижной» церковью.

22 июля 1872 г. скончался иерей Иоанн Никольский¹⁴, второй священник Ильинского храма. В ноябре того же года был рукоположен в священники и назначен на место покойного тестя зять о. Иоанна, Тимофей Дивов¹⁵, магистр богословия и преподаватель Петербургской духовной семинарии, известный церковный публицист конца XIX в.¹⁶ Также, как и Алексей Заводский, он вступил в брак незадолго до рукоположения — 1 октября 1872 г.¹⁷

В 1890 г. произошло назначение в Ильинский храм священника Арсения Успенского. Он был выпускником Петербургской Духовной Академии, но до своего назначения служил учителем в Петровском духовном училище Саратовской епархии. 14 октября 1890 г. Успенский вступил в брак с Анной Васильевной Гречаниновой, дочерью протоиерея Ильинского храма¹⁸. 23 октября вышло распоряжение протопресвитера военного и морского духовенства Александра Желобовского о назначении Арсения Успенского священником

¹³ Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1806 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 141. Л. 18 об.-19.

Об определении кандидата богословия Александро-Невской академии Алексея Заводского священником Ильинской церкви при Охтинских пороховых заводах; о смерти священника той же церкви Василия Иванова // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 583. Л. 13.

¹⁴ Алфавит дел священно-церковнослужителей умерших, уволенных в отставку и перешедших в епархиальное ведомство // РГИА. Ф. 806. Оп. 20. Д. 368. Л. 66 об.

¹⁵ Послужные списки Дивова Тимофея Петровича, священника церкви, что на Охтенском пороховом заводе (1872–1892) // РГИА. Ф. 806. Оп. 16. Д. 640. Л. 55 об.

¹⁶ Памяти о. протоиерея Тимофея Петровича Дивова / Вестник военного духовенства. — 1895. — № 3. — С. 78–80.

¹⁷ Метрическая книга Ильинской церкви при Охтинских пороховых за 1872 г. / РГВИА. Ф. 16290. Оп. 1. Д. 536. Л. 68 об.-69.

¹⁸ Метрическая книга Ильинского храма за 1890 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 506. Л. 64 об.-65.

в Ильинскую церковь¹⁹. В тот же день его тесть, прот. Василий Гречанинов, был уволен в отставку²⁰. Архивные документы умалчивают о причине его отставки, но в периодической печати указано, что о. Василий был уволен по болезни, согласно собственному прошению²¹.

28 октября его зять Арсений Успенский был рукоположен в сан диакона, а 4 ноября — в иерея²². 12 ноября он уже приступил к своим обязанностям в Ильинском храме²³.

Интересно отметить, что венчал Успенских сам протопресвитер Александр Желобовский²⁴, в подчинении которого было военное духовенство всей Российской империи. Это может свидетельствовать как о высоком статусе Ильинского храма, так и о выдающихся качествах самого протопресвитера, который оказывал любезное внимание своим подчиненным.

Трудно сказать, какую роль играл материальный аспект при назначении на приход священников Тимофея Дивова и Арсения Успенского. Несомненно, о. Тимофей оказывал материальную помощь своей теще и свояченицам (при этом теще было суждено пережить его на двадцать лет²⁵). С другой стороны, начиная с последней четверти XIX в., вышедшие на покой клирики, а также вдовы священнослужителей обеспечивались пенсиями от Святейшего Синода при поддержке государственной казны. Так, о. Василий Гречанинов был уволен «с исходатайством заслуженной пенсии»²⁶, а после его смерти пенсию получала вдова²⁷. С другой стороны, пенсию удавалось получить не всегда. Так, вдова о. Иоанна Никольского в пенсионных книгах не значится²⁸, а после смерти зятя она служила при храме профсоюзной²⁹.

Сделаем выводы. Во всех трех рассмотренных случаях имели место скоропалительные браки и следующие за ними столь же скоропалительные рукоположения. Такая практика могла вызывать и духовные, и семейные проблемы. При этом в большинстве случаев мы этого не наблюдаем (в частности, судя по скудным данным, все три упомянутых выше пастыря достойно несли свое служение; о. Алексей Заводский прожил со своей женой 53 года, они имели много детей, а после его смерти вдова делала храму пожертвования³⁰). Возможно,

¹⁹ Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1904 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7–1904. Д. 71. Л. 6 об.

²⁰ Алфавит дел священно-церковнослужителей умерших, уволенных в отставку и перешедших в епархиальное ведомство // РГИА. Ф. 806. Оп. 20. Д. 368. Л. 20 об.

²¹ Вестник военного духовенства. — 1890. — № 23. — С. 717.

²² Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1904 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7–1904. Д. 71. Л. 6 об.

²³ Послужные списки Успенского Арсения Феодосиевича, настоятеля церкви св. пророка Ильи, что на Охтенском пороховом заводе (1890–1917) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 539. Л. 5.

²⁴ Метрическая книга Ильинского храма за 1890 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 506. Л. 64 об.-65.

²⁵ Метрическая книга Ильинского храма за 1914 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 1608. Л. 451 об.-452.

²⁶ Вестник военного духовенства. — 1890. — № 23. — С. 717.

²⁷ Алфавит лиц, получающих пенсии и пособия / РГИА. Ф. 806. Оп. 20. Д. 382. Л. 18 об.

²⁸ Там же.

²⁹ Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1896 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7–1896. Д. 57. Л. 13 об.

³⁰ О похоронах священника А. Завадского в церкви при Охтинском пороховом заводе // ЦГИА СПб. Ф. 1286. Оп. 1. Д. 1704. Л. 8–8 об.

это объясняется реалиями того времени — привычкой к подобному укладу жизни, четким осознанием своих обязанностей и сбалансированностью общества в целом.

Источники и литература

Опубликованные источники

1. Вестник военного духовенства. — 1890. — № 23.
2. Памяти о протоиерея Тимофея Петровича Дивова // Вестник военного духовенства. — № 3. — 1895. — С. 78–80.

Неопубликованные источники

1. Алфавит дел священно-церконослужителей умерших, уволенных в отставку и перешедших в епархиальное ведомство // РГИА. Ф. 806. Оп. 20. Д. 368.
2. Алфавит лиц, получающих пенсии и пособия / РГИА. Ф. 806. Оп. 20. Д. 382.
3. Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1806 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 141.
4. Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1904 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7–1904. Д. 71.
5. Клировая ведомость Ильинской церкви Санкт-Петербургского Охтинского порохового завода за 1896 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7–1896. Д. 57.
6. Метрическая книга Ильинского храма за 1890 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 506.
7. Метрическая книга Ильинского храма за 1914 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 1608.
8. Метрическая книга Ильинского храма за 1872 г. // РГВИА. Ф. 16290. Оп. 1. Д. 536.
9. О поступлении Охтинского порохового завода из епархиального в армейское ведомство // РГИА. Ф. 806. Оп. 3. Д. 6723.
10. О похоронах священника А. Завадского в церкви при Охтинском пороховом заводе // ЦГИА СПб. Ф. 1286. Оп. 1. Д. 1704.
11. Об определении кандидата богословия Александро-Невской академии Алексея Заводского священником Ильинской церкви при Охтинских пороховых заводах; о смерти священника той же церкви Василия Иванова // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 583.
12. Послужные списки Дивова Тимофея Петровича, священника церкви, что на Охтенском пороховом заводе (1872–1892) // РГИА. Ф. 806. Оп. 16. Д. 640.
13. Послужные списки Успенского Арсения Феодосиевича, настоятеля церкви св. пророка Ильи, что на Охтенском пороховом заводе (1890–1917) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 539.

Литература

1. Знаменский П. В. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. — Казань, 1873. — 851 с.
2. Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви // в 2-х т. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004; Библиополис, 2004. — Т. 2. — 590 с.
3. Помяловский Н. Г. Мещанское счастье. Молотов. Очерки бурсы. — М.: Художественная литература, 1987. — 415 с.
4. Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство. XVIII–XIX вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. — С. 267–275.
5. Страницы истории храма Святого пророка Ильи г. Санкт-Петербурга. — СПб., 2013. — 80 с.: ил.

Н. В. Кияшко

СИСТЕМА ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ И ПОЛОЖЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА НА ЮГЕ РОССИИ В 1918–1919 ГГ.

Мощнейший социальный взрыв, сотрясший Российское общество в 1917 г., и институциональные перемены кардинальным образом изменили не только общественную палитру жизни населения бывшей империи, но и систему устойчивых мировоззрений. Политический и социальный кризис вылились в гражданскую войну, что привело к дестабилизации уровня жизни населения. Кровопролитная гражданская война на несколько лет расколола некогда единое российское общество, и явственно исполнились слова Христа Спасителя: «*Предаст же брат брата на смерть, и отец – сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их*» (Мф. 10:21). К 1918 г. особенно напряженная вооруженная борьба продолжилась на Юге России, области которого стали основным местом дислокации организованных сил Добровольческой армии под предводительством генерала Л. Г. Корнилова.

Отрезанные от церковного центра и Святейшего Патриарха южные епархии испытывали недостаток в отсутствии руководства. К тому же к этому времени накопился ряд проблем, которые требовали срочного решения. Особенно трудным стало положение Церкви на Юге с февраля, когда большинство населенных пунктов после продолжительных боев заняли отряды Красной армии, установившие на территории Кубанской и Ставропольской областей Советскую власть, а одновременно с этим началось преследование духовенства. В самом сильном притеснении находилось духовенство Кубанской области, поэтому уместно рассмотреть этот период на ее примере.

Нужно отметить, что ввиду крайне нестабильного политического статуса центральной власти и продолжающейся Гражданской войны отношение населения Кубанской области к большевикам было неоднозначным. Удивительно, но подобное неоднозначное отношение также присутствовало и со стороны большевиков к духовенству в некоторых станицах. Около 23 % причтов Кубанской епархии, сообщая о периоде советской власти в области и ее отношении к Церкви, докладывали о «благожелательном отношении» представителей советской власти на местах, несмотря на антирелигиозные законодательные акты[1]. Конечно, подобную модель отношения не стоит считать релятивной для всего региона. Например, вскоре после занятия красноармейцами 17 марта 1918 г. ст. Баталпашинской начальник отряда Балахонов, прежде чем распустить солдат, повелел служить молебен на центральной площади. Более того «на страстной неделе все начальствующие лица, окруженные свитой, присутствовали на богослужениях в четверг на страстях, на выносе плащаницы, в Великую субботу на утрени и литургии первого дня св. Пасхи»[2]. В большинстве случаев это отношение имело ярко выраженный личностный характер и воспринималось сквозь призму мнения руководителя.

Никита Витальевич Кияшко – Сретенская духовная семинария, бакалавриат.

Протоиерей Тимофей Луганский, настоятель Николаевского собора ст. Балтапашинской, констатировал: «Такое отношение к церкви всецело зависело от начальника отряда прапорщика Балахонова. Балахонов очень любил церковь, принимал самое живое участие в чтении и пении и даже несколько раз просил епархиальное начальство разрешить ему держать экзамен на псаломщика. Ходатайство отклонялось»[3].

В ст. Крыловской отряд большевиков, по сообщению церковного причта, был встречен «хлебом-солью», что позволило избежать нарушений в приходской жизни и арестов духовенства[4]. Эти случаи отношения большевиков к религии необходимо признать девиантными ввиду их несоответствия общей политике новой власти.

Некоторые населенные пункты остались вдали от проходящих вооруженных отрядов красноармейцев из-за своей удаленности от центральных транспортных узлов, и поэтому духовенство не претерпело никаких гонений. По этой причине, а также вследствие положительного отношения большевиков к Церкви, духовенство в целом ряде станиц не пострадало, в числе которых: ст. Павловская, ст. Алексеевская, ст. Новопетровская, ст. Косякинская, х. Мокробалковский, х. Коссовича, х. Сухой, ст. Беслинеевская, ст. Натухайская, х. Лимано-Кирпильский, с. Новомихайловское, ст. Старомышастовская, с. Ольгинское, ст. Курджипская, с. Казьминское, ст. Келермесская, ст. Новомалороссийская, с. Гулькевичи, ст. Новодонецкая, ст. Самурская, ст. Баклановская, ст. Ирклиевская, ст. Бородинская, м. Горячий Ключ, ст. Азовская, х. Романовский, ст. Крыловская, ст. Бейсугская, ст. Благовещенская, ст. Дагестанская, с. Витязевское, х. Зубов, ст. Темижбекская, ст. Казанская, ст. Даховская, ст. Воронцовская, ст. Украинская, с. Кудако, ст. Ширванская, ст. Кармалинская.

Однако нужно констатировать, что в подавляющем большинстве случаев отношение большевиков к Церкви было явно враждебным и агрессивным. Глобальная общероссийская проблема, безусловно, отразилась на региональном уровне, проявив особую местную специфику. Проведя классификацию проявлений антирелигиозной политики советской власти в 1918 г., можно выявить ряд существенных аспектов: 1) аресты, издевательства, оскорбления духовенства, 2) убийства священнослужителей, 3) проявления кощунства к православным святыням и богослужению, 4) причинение вреда храмам или их полное уничтожение, 5) принуждение духовенства к регистрации актов гражданского состояния в соответствии с законодательством новой власти (*de jure* этим заниматься имели право только представители органов власти).

Из архивных документов видно, что в значительной группе станиц духовенство освобождалось из ареста после настойчивых требований местного населения, определенно заявлявшего свою позицию. К примеру вскоре после занятия большевиками ст. Новотроицкой (2 июня 1918 г.) был арестован священник Митрофан Федоров и затем отправлен на хут. Романовский, а потом в ст. Кавказскую, где более трех с половиной недель находился в тюрьме. По свидетельству причта, «благодаря ходатайству прихожан о. Федоров был освобожден»[5]. Священник хут. Скобелевского Петр Пятницкий, арестованный в феврале 1918 г.

местным военно-революционным комитетом, длительное время находится в тюрьме хут. Романовского, где претерпел множество издевательств и оскорблений. Заключение прекратилось так же по требованию своих прихожан[6]. Священник ст. Петровской Михаил Лебедев, как сообщалось в рапорте, «был арестован и с издевательствами препровожден в Темрюкскую тюрьму, откуда освобожден по ходатайству станичного общества»[7]. Аналогичная судьба постигла священника ст. Елизаветинской Александра Орлинского, которого большевики арестовали за участие в похоронах генерала Л. Г. Корнилова. Население встало на защиту своего пастыря.

Интересно как порой красноармейцы, встречаясь с духом любви, исходящим от станичного пастыря, отступали в злобе, не находя в себе сил противостоять ему. После освобождения из под ареста священник ст. Исправной Николай Копачевский прибыл в станицу, где сразу же принял на себя руководство ремонтом местного храма. В своем рапорте от 21 мая 1919 г. за № 72 он писал: «После моего освобождения из тюрьмы я как-то раз был в церковной ограде и, сделав указание рабочим, пошел домой». В это время мимо проходили четыре красноармейца. Увидев священника, они остановили его и в грубой форме высказали свое неудовольствие проводимым ремонтом, ведь в храме все равно вскоре будет устроен биограф. И далее, выругавшись и поддержав товарища, солдаты захохотали. Священник же, сохраняя полное спокойствие, ответил им: «Если по декрету советской власти предложено православные церкви переделывать в биографы, то все же лучше получить это здание отремонтированным и чистым, а не грязным и запыленным». На эти слова мои они только плюнули и обозвали меня патлатым, зубастым чертом и водолазом и ушли», — сообщал священник[8].

Священник с. Новокубанского благочинный Георгий Осецкий 1 июня 1919 г. в рапорте в Кубанский епархиальный совет сообщал, что в его доме неоднократно производились обыски, грабежи, в результате чего причинен убыток общей суммарной стоимостью 20203 рубля (были похищены золотой наперсный крест и даже дароносица, награды и ордена, разорен весь благочиннический архив, уничтожены печати). «При чем один из хулиганов, надев епитрахиль и дамскую шляпу, причащал собравшуюся толпу св. Дарами. В церкви был произведен большевиками обыск, причем обыскивающие были в шапках и курили папиросы. Похищены были Евангелие и кропило, взяты для учета приходо-расходные книги и не возвращены. Священник Осецкий в виду добытых контрразведкой сведений о готовящейся ему смертной казни должен был бежать и скитался по степям и дебрям вместе с своими благомыслящими прихожанами около 3 месяцев»[9].

С января 1918 г. большевиками был занят г. Армавир. Уже в марте по постановлению следственной комиссии был арестован настоятель Никольского храма протоиерей Леонид Федорович Дмитриевский. Сначала он находился в тюрьме Армавирского волостного правления, а затем был переведен под домашний арест с запретом совершать богослужения в храме. Ограничение свободы широко известного и уважаемого в городе священника всколыхнуло все

население. Около трех недель отец Леонид содержался под арестом, а под Вербное воскресенье был оправдан на суде перед трибуналом. Существенное влияние на отношение большевиков к духовенству и, в частности, к настоятелю Никольского храма оказало именно настроение городского населения. «Почти весь город следил за ходом моего дела, [население] охраняло меня и только этим я объясняю, что большевики, испугавшись толпы, вынуждены были меня выпустить», — говорил отец Леонид 23 мая 1919 г. члену Особой комиссии. «Вообще, по-видимому, отношение населения города к моему делу побудило большевиков быть осторожными к Церкви в Армавире, и особенных притеснений они не чинили, только потом они воспретили звонить в колокола самую же службу в церкви не запрещали». Вместе с протоиереем в заключении находились трое членов приходского совета, которых, однако, продержали не долго. Является очевидным тот факт, что представители новой власти, опасаясь народных волнений, проявляли умеренное отношение к духовенству, что во многом уберегло его от зверств и гонений[10].

Положение духовенства ст. Староминской с конца 1917 г. по 10 июля 1918 г. было крайне тяжелым. С установлением новой власти в доме у священника Александра Исконицкого начались постоянные обыски, были конфискованы одна тысяча рублей и некоторое белье, револьвер, облачение. Затем в одной половине его квартиры был размещен отдел связи большевицкого отряда, был занят парадный ход, а семье священника приходилось ходить через кухню. Конечно, такое сожительство привнесло лишь негатив: круглосуточный шум и площадная брань не давали покоя. Через два месяца начальство отряда потребовало от священника вовсе выселиться из собственного дома, освободив его для кавалерии. Отец Александр некоторое время был вынужден скитаться без крова, а затем поселиться на окраине станицы в небольшом доме. Однако на этом преследования священника не окончились, вскоре и на новую его временную квартиру стали приходить вооруженные солдаты со своими командирами, свободно рассаживаясь без приглашения, осматривали комнаты, курили и всячески демонстрировали свое презрение к духовенству. Особенно часты были обвинения к отцу Александру, что духовенство тормозит все благие преобразования советской власти, за что непременно оно будет наказано. «Свяш. [священник] Исконицкий, чтобы остановить безбожника, указал на его несправедливость и заблуждения, матрос записав что-то в свою памятную книжку сказал: «А вот скоро увидим, кто из нас несправедлив», — и вышел из комнаты; на дворе он долго говорил с «товарищами» пулеметной команды. Слышны были голоса: «Выгнать попа в кухню и весь тут разговор». Вскорости после сего один из пулеметчиков «по секрету» сообщил свящ. Исконицкому, что ему грозит арест. И действительно в этот же день вечером уже искали Исконицкого вооруженные большевики, пришлось скрываться сначала в станице, потом на кочевке в степи. Дело это было в начале июля 1918 года, а 10 июля большевики спешно очистили станицу, присоединившись к проходившей здесь армии Сорокина»[11]. К сожалению, формат статьи ограничивает объем сведений,

которые можно почерпнуть из всех 174 рапортов причтов, поэтому не представляется возможным цитировать все сообщения.

Обращаясь к рассмотрению зверств и убийств, совершившихся над приходским духовенством, следует отметить, что сообщения причтов были как краткие так и пространные. Именно этим можно объяснить отсутствие в документах Особой комиссии описаний обстоятельств смерти большинства священнослужителей.

Стоит отметить характер уничтожений и повреждений православных храмов большевиками в результате антирелигиозной политики. В «Списке поврежденных и разграбленных церквей Кубанской епархии» указаны разрушенные до основания храмы: Рождество-Богородицкий ст. Бекешевской (после танцевального вечера, проводимого в храме, он был подожжен; сгорел весь архив и метрические книги с 1899 по 1916 гг.), Николаевский ст. Барсуковской, разгромлены Стефановский ст. Новокорсунской (расхищена ризница, церковные деньги, на лошадей надевали облачения), Богоявленский ст. Сенгилеевской, храм хут. Ново-кавказского (кроме всего еще была изрезана плащаница и использовалась в качестве попоны для лошади), причинены повреждения в результате артиллерийских обстрелов Преображенскому ст. Елизаветинской, Рождество-Богородицкому ст. Переяславской, храму ст. Новосуворовской, храму Саввы Освященного ст. Кореновской (алтарь использовался как отхожее место), взорван пол в Покровском храме ст. Тифлисской, ограблены Николаевский храм ст. Батуринской, Михаило-Архангельский ст. Кирпильской, Покровский хут. Скобелевского, Петропавловский ст. Платнировской, Рождество-Богородицкий ст. Севастопольской, храм ст. Полтавской, Покровский ст. Новоекатериновской, Вознесенский ст. Пластуновской, Митрофановский ст. Прочноокопской, Иоанно-Богословский с. Ивановского, Покровский ст. Апшеронской, Иоанно-Богословский с. Новокубанского, храмы г. Темрюка, Майкопа, ст. Вознесенской, подворья Свято-Алекса́ндро-Афонского мужского и Покровского женского монастырей[12].

Вплоть до сентября-октября 1918 г. большевики сохраняли свои позиции, пока не были выбиты силами Добровольческой армии генерала А. И. Деникина, полностью очистившего регионы от советской власти.

С этого времени политическая ситуация на Юге России приняла совершенно иной характер. Учрежденный собственный институт управления, возглавляемый Главкомандующим вооруженными силами на Юге России, в этот период стал высшим государственно-административным органом власти, объединявшим одновременно гражданскую и военную власть. Параллельно с структуризацией гражданского управления произошла организация церковного центра – Временного высшего церковного управления (ВВЦУ), идея создания которого была предложена протопресвитером Г. Шавельским. Сложно судить о необходимости организации временного церковного центра. С одной стороны он должен был предпринять серьезные административные решения, а с другой – возникшие в епархиях проблемы могли быть постепенно урегулированы силой епархиальной власти.

С целью решения этих вопросов 26 апреля 1919 г. в архиерейских покоях Кубанского епископа в г. Екатеринодаре было принято решение о созыве областного церковного собора и организации церковной власти на территориях, находящихся под контролем Добровольческой армии. С одобрения архиепископа Ставропольского и Кавказского Агафодора (Преображенского), избранного почетным председателем, заседания Собора начались 19 мая в г. Ставрополе. В ходе обсуждений было принято название – Юго-Восточный русский церковный Собор. Решением Собора организация ВВЦУ на Юго-Востоке России была санкционирована. В соответствии с утвержденным 22 мая положением ему передавалась вся церковная власть на занятых А. И. Деникиным территориях[13]. На заседании 23 мая был окончательно утвержден список лиц, избранных в состав этого учреждения.

Одним из существенных вопросов, подлежащих решению на Соборе, являлась территориально-административная реформа южных епархий. Давно назревший вопрос о полной самостоятельности Кубанской епархии необходимо требовал незамедлительного решения. На этом настаивало не только духовенство, но и высшие круги Кубанского казачьего войска. Данная в 1916 г. частичная самостоятельность Ейскому викарию Ставропольской епархии с присвоением ему титула «Кубанский и Екатеринодарский» и образование в 1917 г. епархиальной канцелярии при епископе Иоанне все же не удовлетворяли предъявляемых требований. Также в соответствии с сложившимся обособленным положением Черноморского побережья, выделенного в отдельную территориально-административную единицу, требовалось упразднение канонической зависимости духовенства побережья от Сухумской кафедры.

22 мая 1919 г. на соборном заседании было принято решение о выделении Черноморской губернии из состава Сухумской епархии с образованием новой самостоятельной Черноморской и Новороссийской епархии с центром в г. Новороссийск. Причиной, обусловившей необходимость перенесения кафедры в г. Новороссийск, благочинный 1-го Черноморского благочиннического округа, настоятель Николаевского соборного храма г. Новороссийска протоиерей П. И. Беловидов на называл сложившуюся значительную дифференциацию между населением губернии и Сухумского округа в языковой, культурной и даже религиозной сферах. По его свидетельству еще в 1917 г. был подан ряд ходатайств о перенесении кафедры из Сухума в Новороссийск, причем они получили одобрение в Священном Синоде и Высшем церковном совете, при условии необходимого в будущем согласия Сухумского епископа[14].

Так же на соборе обсуждался вопрос о выделении Кубанского викариатства Ставропольской епархии в самостоятельную епархию. Представитель кубанского духовенства священник Григорий Петрович Ломако в своем докладе на общем заседании Собора подчеркнул необходимость разрешения давно назревшей проблемы: «До сих пор открытие самостоятельной Кубанской епархии признавалось почему-то несвоевременным, несмотря на то, что в Кубанской области насчитывается 500 приходов... православного же населения – до 5 миллионов». Против этой реформы возразил представитель Ставропольской епархии

священник Н. И. Козлов, находя административное разделение не соответствующим указу Святейшего Патриарха от 13 сентября 1918 г., и настаивал на необходимости обсуждения этого вопроса на общепатриархальном съезде. По его мнению, решение этого вопроса не являлось необходимым ввиду того, что Кубанское викариатство с 1916 г. *de facto* пользовалось относительно полной самостоятельностью.

Затем священник Г. Ломако сообщил, что на повестку августовского общепатриархального съезда вопрос о разделении епархии не был поставлен, а без предварительного обсуждения на уровне благочинных это сделать невозможно. Однако большинство участников заседания признали давно назревшую необходимость выделения территории Кубани в отдельную епархию, и поэтому результатом заседания стало одобрение большинством голосов собравшихся учреждения на Кубани самостоятельной епархии, не зависящей от архиепископа Ставропольского и Кавказского[15]. С этого момента можно считать начало принципиально новой церковной жизни Кубанского края, начавшейся в один из сложных и трагичных исторических периодов.

Помимо решения вопросов церковного управления на территориях, подконтрольных А. И. Деникину, в это же время происходил сбор сведений и материалов о положении духовенства во время господства большевиков в регионе в 1918 г. Учрежденная в конце 1918-начале 1919 гг. Особая комиссия по расследованию злодеяний большевиков при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России проводила свою деятельность совместно с Кубанским епархиальным Советом. Для удобства сбора материалов были выработаны специальные опросные листы, которые направлялись в адрес церковных причтов для характеристики положения Церкви при большевиках в каждом приходе.

Всего было разослано 178 опросных листа, из которых 174 поступили с ответами в Епархиальный совет. На основании этих документов, находящихся на хранении в Государственном архиве Российской Федерации, можно комплексно проанализировать положение Церкви на Кубани с февраля по июль 1918 г. в период власти большевиков.

С сентября 1919 г. ВВЦУ начало проводить ревизию находящихся под его управлением епархий: Кубанской и Черноморской. Предварительно перед началом инспекционной проверки деятельности Кубанской епархии Преосвященному Иоанну (Левицкому), епископу Кубанскому и Екатеринодарскому, ввиду неудовлетворительного состояния епархиального управления было предложено «просить назначения викарным епископом или подвергнуться ревизии»[16]. Проведение проверки Управление указом 12 октября № 194 возложило на вернувшегося вместе с митрополитом Антонием (Храповицким) архиепископа Волынского и Житомирского Евлогия (Георгиевского). 5 ноября в адрес епископа Иоанна от ВВЦУ было направлено письмо с просьбой прибыть на заседание Управления для объяснения по поводу результатов ревизии[17]. В результате после рассмотрения дела о ревизии ВВЦУ нашло положение епархии неудовлетворительным, а епископ Иоанн был отправлен на покой с проживанием в Кавказском Николаевском мужском монастыре. На кафедре вначале

был назначен епископ Уманский Дмитрий (Вербицкий), который в епархию не прибыл, а управление принял митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий)[18].

Таким образом, на основании анализа вышеупомянутых фактов можно восстановить историческую картину церковной жизни на Юге России в 1918–1919 гг. Следствием антирелигиозной политики большевиков стал масштабный хаос, деморализация социальных отношений, повреждение или полное уничтожение культовых сооружений, многие из которых можно по праву считать архитектурными памятниками регионального значения. Но нужно помнить, что наравне с лучшими представителями духовенства, принимавшими мученические кончины от рук большевиков, по-прежнему свое служение продолжали далеко не лучшие священнослужители, видя которых протопресвитер Г. И. Шавельский впоследствии написал: «сытое сверх меры [духовенство], обеспеченное всякими благами, оно, за немногими исключениями, не шло дальше требоисправлений и совершения очередных богослужений. Проповедь, духовное и вообще культурное воздействие на паству, — это как будто не входило в круг обязанностей станичных священников, оправдывавшихся большим количеством чисто приходской работы, т. е. треб»[19].

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. Р-470. Оп. 2. Д. 10. Л. 155.
2. Там же. Л. 10 об.
3. Там же. Л. 10об-11.
4. Там же. Л. 155.
5. Там же. Л. 37, 151.
6. Там же. Л. 154.
7. Там же. Л. 157.
8. Там же. Л. 112–112 об.
9. Там же. Л. 19 об.
10. ГАРФ. Ф. Р-470. Оп. 2. Д. 26. Л. 2, 2 об.
11. ГАРФ. Ф. Р-470. Оп. 2. Д. 10. Л. 21–22 об.
12. Там же. Л. 219об, 220, 224.
13. *Крячко Н., прот.* Архив Юго-Восточного русского церковного Собора 1919 г. как источник по истории Русской Православной Церкви периода Гражданской войны // Вестник церковной истории. 2012. № 1/2 (25/26). С. 160.
14. ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 23об-24.
15. ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 1. Л. 24об, 25.
16. ГАРФ. Ф. Р-470. Оп. 2. Д. 10. Л. 11.
17. Там же. Л. 35.
18. ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 2. Л. 36; Кубанский церковный вестник. № 22–23. С. 352.
19. *Шавельский Г. И., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Нью-Йорк: изд. им. Чехова, 1954. С. 395.

Священник Денис Лёвин

ПАВЕЛ I И СВЯЩЕННЫЙ СИНОД. ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

*«Не могло сие произойти,
как от усердия Вашего Величества к Церкви
и из уважения к служителям ея: но в простом народе
разные примечательны о сем толкования» [1]*

Конфессия как социальный институт, вырабатывающий, распространяющий и поддерживающий в обществе определённое мировоззрение, и, в частности, церковь как организационная составляющая часть конфессии, имеет исторический компонент и вектор, входящий во взаимодействие с государством как с развитым мирским социальным институтом власти[2].

Взаимодействие государственной и церковной власти осуществляется на подчинении, основанном на различении субъектов власти. Если священнослужитель как гражданин подчиняется представителю государственной власти, то последний, в свою очередь, находится в церковной власти как член Церкви. В документах Седьмого Вселенского Собора сказано: «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть посредством справедливых законов управляет земным»[7].

Признание Русью христианства государственной религией стало основанием для признания юридическими лицами церковных учреждений. Взаимодействие Церкви и государства как следствие провозглашения христианской религии государственной, выражалось в определенной зависимости первой от последнего. В то же время государство предоставляло Церкви некоторые права и привилегии[1].

Преобразование Петром I высшего управления Русской Церкви и установление им государственной церковности принципиально изменили как взаимоотношения между государством и Церковью, так и личное отношение императора к Церкви на последующие двести лет существования Российской империи. Если в начале XVIII века, учреждая Духовную коллегию, Пётр I стремился оградить государство от возможного двоевластия и посягательств со стороны патриархов, то уже в конце столетия Церкви приходится мириться с претензиями императоров в том числе и на духовную власть. Так в Акте о наследии престола от 5 апреля 1797 г. содержится определение: русский император является «главою Церкви»[8]. Впрочем, если говорить именно об этом месте Акта, то, скорее всего оно имело несколько другое значение, чем ему придают[9]. Так стоит вспомнить, что и Екатерина II часто именовала себя «chef de l'Eglise grecque» [начальницей Греческой Церкви (фр.)] или «chef de son Eglise» [начальницей своей Церкви (фр.)][8]. Однако это было лишь выражением фактических отношений государыни не столько даже с Церковью как таковой, сколько

Священник Денис Лёвин — Самарская духовная семинария, магистратура.

с Синодом и церковной иерархией. Только их и имела в виду церковная политика императрицы.

Вообще при Екатерине II церковная реформа Петра Великого стабилизировалась в форме устойчивой системы государственной церковности. Серьезным препятствием на пути окончательного сложения этой системы поначалу явилось дело митрополита Арсения (Мацеевича), впрочем, препятствие это Екатерина ловко устранила, прибегнув к ложным обвинениям в адрес владыки Арсения. После этого церковное управление оказалось полностью в руках императрицы. Теперь, после своей победы, ей уже нечего было бояться Церкви, силы которой были подорваны церковной реформой Петра и особенно постоянным давлением на нее со стороны светской власти при Анне Иоанновне. По словам современников, страха перед возможной борьбой «двух властей» уже не было. Если прежде вмешательство светской власти в жизнь Русской Церкви часто носило грубый, насильственный характер, то Екатерина, будучи талантливой правительницей и хорошим дипломатом, сумела привести отношения между государством и Церковью в систему, которая придала петровской реформе стабильность.

20 сентября 1754 года, через девять лет после венчания, Екатерина родила великого князя Павла Петровича. Это было важнейшее событие, ведь после Петра I русские Императоры не имели детей, разброд и смута царили при кончине каждого правителя. Именно при Петре III и Екатерине появилась надежда на стабильность государственного устройства.

Крещение Павла совершено было при пышной обстановке 25 сентября. Свое отношение к матери новорожденного императрица Елизавета Петровна выразила тем, что после крестин сама принесла ей на золотом блюде указ кабинету о выдаче ей 100 тысяч рублей. После крестин при дворе начались торжественные праздники: балы, маскарады, фейерверки по случаю рождения Павла длились около года. Ломоносов в оде, написанной в честь Павла Петровича, желал ему сравниться с его великим прадедом.

Вступивший в 1796 году на российский престол Павел Петрович получил прекрасное образование. Он знал иностранные языки, владел знаниями по математике, истории, прикладным наукам. В 1758 году его воспитателем был назначен Федор Дмитриевич Бехтеев, который сразу же начал учить мальчика грамоте. В июне 1760 года обер-гофмейстером при великом князе Павле Петровиче был назначен Никита Иванович Панин, воспитателем и учителем математики у Павла был Семен Андреевич Порошин, бывший флигель-адъютант Петра III, а законоучителем с 1763 года стал архимандрит Платон (Левшин).

Павел I был человеком религиозным и не чуждым мистицизма. Это накладывало свой отпечаток на отношение монарха к царской и церковной власти. Так ещё до восшествия на престол, он записал в своем дневнике: «Первый закон государя — это выполнение всех законов. Выше его лишь две власти — Бог и закон... Что касается подданных, то их первый закон, установленный как религией, так и природой и разумом,— это закон послушания. Поэтому они должны бояться и почитать своего государя, потому что он есть отображение Всевышнего»[8].

Священный Синод также рассматривался государём исключительно через призму его собственного понимания царской власти и роли церковных иерархов в общественном и государственном устройстве.

Близкое знакомство с иерархами Русской Православной Церкви у Павла I начинается собственно с 1763 года, когда его учителем становится ректор Троицкой Семинарии, а в будущем митрополит, Платон (Левшин). Эти отношения в скором времени отходят от формата учитель-ученик и становятся более тесными и дружескими. О том, что дружеские отношения между ними сохраняются и после возведения Платона в сан архиепископа и назначения его членом Священного Синода, свидетельствует письмо, которое Павел Петрович пишет своему наставнику в середине 1770-х годов, после пугачёвского восстания, узнав, что Владыка хочет удалиться на покой. «...Сие намерение оставить место свое не только меня удивило, но и опечалило, как любящего свое Отечество и друга Вашего...»[3]. А уже в 1777 году, по случаю беременности своей супруги Павел напишет архиепископу следующее: «Зная Ваши сантименты ко мне и патриотические Ваши расположения, сообщаю Вам сие, дабы Вы вместе со мной порадовались. Продолжайте не сомневаться о дружбе моей к Вам и будьте уверены, что я есмь и буду Ваш верный Павел»[3].

Дружеское расположение Павла Петровича митрополит Платон безусловно мог расценивать как добрый знак в возможном урегулировании вопроса церковных земель и положительных изменений жизни Церкви в целом. Впрочем, эти ожидания не мешали Платону по прежнему проявлять строгость к своему бывшему ученику. Так во время коронации императора Павла, уже после Миропомазания, император хотел войти в Алтарь для Причастия Христовых Таин, не отстегнув шпагу. Платон остановил его, достаточно строго напомнив, что здесь приносится бескровная жертва, и царь покорно сдал оружие.

Здесь стоит обратить внимание на сам факт вхождения царя в Алтарь для Причастия Христовых Таин подобно служащему священнику. Это важный момент, так как он характеризует своеобразие воззрений Павла I, в которых религиозный момент преобладал над государственно-политическим. Впрочем, своеобразие воззрений императора видно и из упоминавшегося выше закона о престолонаследии от 5 апреля 1797 г. Так в частности в документе требовалось, чтобы престолонаследник Российской империи принадлежал к православной Церкви. Непринятие же православного вероисповедания было равнозначно отказу от российского трона и приводило к утрате права престолонаследия. Далее, из того же закона явствует, что претендент на престол, который уже является государем какого-либо другого государства, но принадлежит к православной Церкви, не теряет своих прав на российский престол и отказ от трона, которым он уже обладает, для него необязателен[8].

Благоприятные перемены в вопросе церковных земель и расширения архиерейского хозяйствования были ожидаемы ещё и по той причине, что митрополит Платон прекрасно был осведомлён о личной глубокой религиозности императора. Это та сторона жизни, к которой архиерей сам в своё время «приложил руку», и которая, безусловно, влияла на принимаемые царём

решения. «Высокий воспитанник, по счастью, всегда был к набожности расположен, и рассуждение ли, разговор ли относительно Бога и веры были ему всегда приятны. Сие, по примечанию, ему внедрено было с млеком покойною императрицей Елизаветой Петровной, которая горячо любила его и воспитывала приставленными от нее весьма набожными женскими особами» писал митрополит Платон о вере своего царственного воспитанника[5].

Впрочем, ожидания были напрасными, и с воцарением Павла I в данной области изменений не случилось. Стоит отметить, что нежелание Павла I вернуть большую часть земельных наделов Церкви вытекало не из негативного отношения императора к иерархам. Скорее речь идёт о том, что секуляризация как исторический факт была совершена безвозвратно, и попытка вернуть всё в допетровские системы координат могла бы привести к ещё большим сложностям юридического характера и массовым протестам со стороны дворянства. Но, возможно, была и другая причина. Осознавая себя главой Русской Православной Церкви, император просто не видел необходимости в дополнительном отделении государственных земель на церковные нужды и передачи хозяйственных полномочий епископату.

В целом же император был достаточно благосклонен к Церкви, её служителям, в первую очередь к синодским архиереям. Особенно явно это было видно на фоне предшественников, в частности Анны Иоанновны. Так, при Павле I закрепляется приближённость синодских архиереев к престолу. Император благоволил владыкам и всё чаще принимает их сторону в спорных вопросах. Доходит до того, что Павел I после жалобы синодских архиереев на обер-прокурора Хованского снимает последнего с должности. Этот шаг будет иметь далеко идущие последствия, но в данный момент нам интереснее обратить внимание на взаимные реверансы, сделанные царём и Священным Синодом.

Отстранив Хованского от занимаемой должности обер-прокурора, император предоставил членам Священного Синода самим избрать человека, который займёт эту должность и представить его царю на утверждение. В ответ на этот жест явного благоволения монарха, синодские владыки избирают трёх кандидатов, тем самым наглядно давая понять царю, что они всецело покорны ему и только от него готовы принять над собой куратора. В итоге утверждён был граф Хвостов, который фактически не вмешивался в дела Синода, лишь номинально заверяя свою подписью необходимые бумаги.

Описанный случай большинство историков склонны оценивать как проявление полного непонимания царём функции обер-прокурора, как лица, контролирующего деятельность Священного Синода и всей Церкви. В результате его решения, должность обер-прокурора в течение трёх лет была лишь формальной. Впрочем, это может свидетельствовать также и о том доверии церковным иерархам, которое сложилось у императора вследствие влияния на него Митрополита Платона (Левшина) и глубоко почитаемого им митрополита Амвросия, бывшего одним из членов священного Синода.

Павел I доверял Синоду. Об этом мы можем говорить сегодня совершенно убеждённо. И это выражалось не только в назначении обер-прокурора.

Император был готов принять любые законодательные инициативы, которые исходили от митрополитов Платона (Левшина) и Амвросия (Подобедова).

Так за два года с 1797 по 1799 оклады на нужды духовного ведомства были увеличены вдвое и составляли практически миллион рублей ежегодно. Также значительно повысилась сумма, выделявшаяся на содержание духовных школ. К 1800 году она составляла порядка двухсот тысяч рублей[6].

Увеличилось стараниями Синода и количество семинарий. Так в этот период были открыты Вифанская, Калужская, Пензенская, Пермская и Оренбургская. Для детей войсковых священников была создана Армейская Семинария. А Санкт-Петербургская и Казанская Семинарии были повышены и получили статус Академий[6].

По ходатайству Синода Павел I освободил священнослужителей от телесных наказаний. Теперь телесные наказания могли быть применены только после снятия сана, если тяжесть совершенного преступления требовала подобной меры. В принятии этого решения видно влияние митрополита Платона, который, по свидетельству историков, особенно стремился воспитать в духовенстве осознание собственного достоинства, в том числе и перед архиереями. Так в своей епархии он задолго до издания соответствующего указа на государственном уровне, запретил любые формы телесных наказаний, а в качестве мер воздействия на духовенство использовал выговоры, штрафы и лишение сана[4].

За отменой наказаний, последовал указ об утверждении поощрений. Историки сходятся во мнении, что не без подсказок «вождей белого духовства», Павел I вводит награждение священников малиново-бархатными камилавками, скуфьями, наперстными крестами и митрами[3].

Следует отметить и ещё одно нововведение, носившее неоднозначный характер, и не встретившее всестороннего одобрения в церковной среде, несмотря на то, что оно и исходило от самого императора. За личные заслуги Павел I приказал награждать духовенство государственными орденами, лентами и аксельбантами. Общее настроение выразил митрополит Платон (Левшин), просящий царя дать ему умереть архиереем, а не кавалером, и долго отказывавшимся принять высокую награду[4]. В конечном итоге он стал одним из первых иерархов, сопричисленных к ордену Андрея Первозванного[10].

Сравнивая общий характер всех нововведений и этого шага, мы можем убеждённо говорить о том, что в большинстве случаев на решения, принимавшиеся императором, большое влияние оказывали именно Синодские владыки. А тот шаг, который царь сделал самостоятельно, сразу встретил непонимание и недовольство со стороны высшего духовенства.

Взаимоотношения императора и Священного Синода были прерваны трагической кончиной Павла I.

Мы можем по-разному оценивать период правления Павла Петровича. За несколько лет своего царствования, император показал себя как великодушный, склонный к рыцарству, но вместе с тем подозрительный политик. Его шаги в области внешней и внутренней политики были оправданы и давно запрашивались, но производились бессистемно и часто противоречили друг другу. Из-за

этого историка до сих пор дают столь противоречивые оценки, как самому императору, так и всему периоду его правления.

Исключением является отношение царя и священного Синода. Не находя для себя людей, которым он мог бы всецело доверять в государственной политике, Павел I с лёгкостью принимал все инициативы, исходившие от духовенства. В синодских владыках император видел тех людей, которым он может доверить не только спасение своей души, как христианин, но и государственные средства, как правитель. И это сильно отличало Павла Петровича от его предшественников. И Пётр I, и Екатерина II видели в архиереях угрозу их единовластия. Павел I только среди архипастырей церкви находил людей, которых бы он не опасался.

Безусловно, те отношения, которые выстроились между императором Павлом I и Священным Синодом Русской Церкви, могли иметь очень продуктивные и далеко идущие последствия, но жизнь Павла I оборвалась, а вместе с нею закончилось и доверие императоров к Синоду. Уже в первые годы правления Александра I должность обер-прокурора вновь будет исполнять функции, возложенные на неё Петром I – контроль за высшим духовенством Русской Церкви и обеспечение безопасности государства от возможного двоевластия.

Источники и литература

1. Астэр И. В., к.филос.н., доцент СПбГИПСР, Нестерова Г. Ф., к.б.н., доцент СПбГИПСР Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства. История и современность // Социальное служение РПЦ. – Режим доступа: http://social-orthodox.info/6_1.htm#_ftnref1 Дата посещения: 28.03.2016.
2. Из черновика письма Митрополита Платона (Левшина) императору Павлу I по случаю начала награждения последним государственными знаками отличия священнослужителей Русской православной Церкви. Глазева А. С. Жизнь и взгляды московского митрополита Платона (Левшина). Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2010. С. 127.
3. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Минск, 2007. Т. II.
4. Левин С. С. Карпин С. П. Андрея Первозванного ордена. // Православная энциклопедия. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/115368.html> Дата посещения: 28.03.2016.
5. МПДА. Курс истории Русской Церкви. – Режим доступа: <http://mpda-dl.ru/mod/lesson/view.php?id=310> Дата посещения: 28.03.2016.
6. Невольник чести. Император Павел I и его роль в русской истории // Православие. ру. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/762.html> Дата посещения: 28.03.2016.
7. Рожинцев А. Император Павел I – покровитель русской Церкви // Русская народная линия. – Режим доступа: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/10/03/imperator_pavel_i_-_pokrovitel_russkoj_cerkvi/ Дата посещения: 28.03.2016.
8. Русская Православная Церковь: Комментарий. Отв. ред. В. М. Ильичев – М.: Издательство БЕК, 1999.
9. Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917 гг. // Седмица. ру. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/439961/> Дата посещения: 28.03.2016.
10. Столетие со дня смерти московского митрополита Платона. // «Правительственный вестник», 11 ноября 1912, № 248.
11. Фирсов С. Церковь в Империи. СПб.: Сатис, 2007.

Е. И. Лютко

МИТРОПОЛИТ ПЛАТОН (ЛЕВШИН) И ЕПИСКОПАТ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ АЛЕКСАНДРОВСКОГО ЦАРСТВОВАНИЯ

Епископат является важнейшим элементом Церковной организации. С точки зрения внутрицерковных вопросов – епископат осуществляет церковной управление, с позиции «внешних» – именно епископат формулирует позицию Церкви по отношению явлениям, находящимся за церковной оградой. По словам сщмч. Игнатия Богоносца, «Без епископа нет Церкви»¹. С другой стороны, епископат является своего рода «зеркалом эпохи», ведь Церковь – Богочеловеческий организм – воздвигает таких пастырей овцам, которые могут упасти их и оградить от нестроений каждой конкретной эпохи.

Русская империя, а вместе с ней и Русская Церковь, в XVIII в. пережила стремительную модернизацию. Русский священник к 1800-м гг. оказался вовлечен в такое множество сложных административных и социальных связей, что без специальной подготовки просто не мог осуществлять свое служение. Не говоря уже о епископе, который больше после создания «Духовного регламента» был встроен в централизованную административную сеть и превратился из средневекового владыки в высокопоставленного чиновника, управленческие и дипломатические компетенции которого должны были соответствовать уровню европейского политического деятеля Нового Времени.

После упразднения патриаршества представители церковной иерархии все меньше участвуют в процессе принятия политических решений, а после секуляризации 1764 г. лишаются также и экономической самостоятельности. Если в XVII в. епископ правил епархией, то в XVIII-м – уже управлял ей. Таким образом, остро встал вопрос за счет чего Церковь сможет сохранить и приумножить свой авторитет в ситуации столь жестких рамок, в которые она была поставлена государством.

В ситуации модернизации и «кризиса власти» была очевидна необходимость уделить особое внимание развитию духовного образования – ведь именно здесь был сокрыт ключ и к правильному пониманию богословских оснований своего служения, и к качественному администрированию, и к возможности чутко улавливать движение мысли эпохи.

В истории епископата XVIII в. выделяют три поколения: первое – старомосковский епископат. Мировоззрение этих иерархов было менее всего созвучно Петровским преобразованиям. Именно поэтому Петр сделал ставку не на них, а на молодых малороссийских епископов – хорошо образованные, зачастую прожившие в городах Западной и Центральной Европы они разделяли петровские представления об упорядоченности, которую было необходимо привести в церковную организацию. Вместе с тем, даже сочувствуя реформам

Лютко Евгений Игоревич – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирантура.

¹ *Игнатий Богоносец, сщмч.* К смирнянам. VIII.

и упорядочиванию церковной жизни, они далеко не всегда были готовы поступиться традиционными властными и имущественными привилегиям – именно поэтому Екатерина II вновь меняет политику в этой области и обращается к новому поколению выходцев из великорусских духовных школ – именно они будут замещать ключевые архиерейские кафедры в Русской Церкви после секуляризации 1764 г.

То, что было сказано выше, уже является достоянием современной науки². Гипотеза данного доклада заключается в том, что в среде великорусского, «екатерининского» епископата выделяется архиерей, который оказал решающее воздействие на процесс формирования епископата XIX – начала XXI вв. Речь идет о митрополите Московском Платоне (Левшине). О нем написано очень много, но незамеченным остался факт участия московского первосвятителя 1775–1812 гг. в жизни большого числа епископов, служивших на русских кафедрах в начале XIX в. Здесь будет предпринята попытка, если не всецело определить роль митр. Платона в процессе подготовки епископата Александровской эпохи, то, во всяком случае, обозначать масштаб его фигуры для этого процесса.

В качестве хронологического отрезка для проведения количественного исследования был выбран период с 1812 г. – года смерти митр. Платона до 1825 г. – года смерти Александра I, и начала новой эпохи в истории России и Русской Церкви. Было проведено статистическое исследование архиереев, чье служение в епископском сане пришлось на этот период (всего 66). Его результаты показали, что 45% (30 человек) епископата 1812–1825 гг. были выпускниками московских школ, при этом для 15 епископов альма-матер являлась Троицкая семинария, а общее число обучавшихся в ней в разное время достигает 21 (или 32%). Москва в этом плане сильно отстает от Сергиева Посада – лишь 10 епископов обучались в Московской академии, и лишь для 5 она являлась первым учебным заведением.

Для сравнения Киевская академия, безоговорочный лидер середины XVIII в. (45% процентов епископата занимавшего кафедры в 1863 г. являлись ее выпускниками) дала Церкви 12 епископов 1812–1825 гг. и для 7 из них была альма-матер. В свою очередь через Санкт-Петербургскую академию прошли 11 епископов, однако ни для одного из них она не являлась первым учебным заведением, т. к. она являлась «главной» и туда принимались выпускники или лучшие студенты других семинарий.

Возвращаясь к Троицкой семинарии стоит отметить то обстоятельство, что это была довольно маленькая духовная школа. Так в 1790-м г. там обучался всего 301 студент³, в то время как в Московской академии в том же году

² Уже предпринимался ряд попыток исследовать русский епископат XVIII – XIX вв. как историческое и социальное явление. См.: *Харламович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914; *Смолич И.К.* История русской церкви: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви. Т. 8. Ч. 1. М., 1994. С. 289–316; *Plamper J.* The Russian Orthodox Episcopate, 1721–1917: a Prosopography // *Journal of Social History*. 2000. Т. 34. №. 1. С. 5–34.

³ 338 согласно Смирнову: *Смирнов С.К.* История Троицкой Лаврской семинарии. М. 1867. С. 239.

был 971 учащийся, в Ростовской 694 и даже Коломенская семинария (также принадлежащая к Московской епархии) с 645 студентами более чем в два раза превосходила Троицкую по численности учащихся⁴.

При митр. Платоне в Московской епархии была создана целая сеть духовно-образовательных учреждений. И если Славяно-Греко-Латинская академия, Троицкая и Коломенская семинарии существовали еще до его восхождения на кафедру, то Звенигородская, Калужская, Перервинская и Вифинская семинарии обязаны своим возникновением именно ему. Внутри этой «системы» существовала иерархия, а также был налажен обмен, позволявший более талантливым студентам перемещаться в лучшие школы. Впрочем, это не был в строгом смысле «естественный отбор» – митрополит следил, чтобы уровень студенческого и преподавательского состава оставался на должном численном и качественном уровне во всех подчиненных ему школах⁵.

Лучшими школами являлись Троицкая Лаврская семинария и Московская Славяно-Греко-Латинская академия. Первоначально почти все преподаватели Троицкой семинарии происходили из Академии (преподаватели последней в свою очередь в первой половине XVIII в. зачастую происходили из Киевской, что тоже следует иметь в виду). Однако, вопрос о том, где образование было лучше в конце XVIII – начале XIX вв. является открытым. Скорее всего, пальма первенства переходила из «рук в руки» вместе с лучшими преподавателями, которые тоже меняли место пребывания. Как это случилось, например в 1792 г., когда один из лучших богословов своей эпохи архим. Мефодий (Смирнов) был переведен из Троицкой семинарии в Московскую академию⁶. Впрочем, сохранилось весьма авторитетное свидетельство в пользу первой: в 1800 г. отец будущего свт. Филарета (Дроздова) посчитал образование в Троицкой семинарии «более солидным» нежели в Московской Славяно-Греко-Латинской академии и определил сына именно туда⁷.

Каким же образом получилось так, что одна из самых маленьких духовных школ Русской Церкви, студенты которой составляли всего 1,3% от общего числа семинаристов России в начале XIX в.⁸ повлияла на формирование 32% епископата 1812–1825 гг.?

Роберт Пинкертон, британский миссионер, один из организаторов Российского библейского общества в 1814 г. издал книгу, в которой рассказал о состоянии

⁴ Freeze G. L. The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. Harvard University Press, 1977. P. 88.

⁵ Смирнов С. К. История Троицкой Лаврской семинарии. М. 1867. С. 234–235. 1770-е гг. митр. Платон, пользуясь сочетанием должностей Тверского архиепископа и архимандрита Троице-Сергиевой лавры отправил из Твери в Троицу 70 лучших студентов. Платон (Левшин), митр. Автобиография. М., 1887. С. 36.

⁶ Смирнов С. К. История Троицкой... С. 235.

⁷ Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского // Православное обозрение. 1868. Август. С. 507.

⁸ По общему числу (24 167) данные за 1806 г. по: Знаменский И. В. Руководство к Русской Церковной истории. Казань, 1888. С. 500–501. По Троицкой семинарии (316 в 1805 г.) см.: Смирнов С. К. История Троицкой... С. 240.

Русской Церкви и в том числе упомянул о системе духовного образования, четырех академиях: Киева, Москвы, Петербурга и Казани⁹. Ознакомившись с этой книгой, архим. Филарет (Дроздов) написал Пинкертону письмо, в котором попытался скорректировать позицию автора в отношении русских духовных школ:

«В 1812 году, когда преставился радевший о ней [Троицкой семинарии] митрополит Платон, среди епископов и архиепископов Русской Церкви четырнадцать было вышедших из этой семинарии и обучавшихся там под началом этого просвещенного архипастыря, двое из них были митрополитами»¹⁰.

Таким образом, слова свт. Филарета лежат в основании гипотезы представленной в данном докладе. Действительно в конце XVIII в. в Московской епархии сложилась совершенно беспрецедентная ситуация: в 1792 г. митр. Платон по причинам, которые лежат за рамками интересующей нас проблематики, отпрашивается на покой, передает бразды правления епархией викарию, а сам обосновывается в Троице-Сергиевой Лавре. Это пребывание продлится до самой смерти в 1812 г.¹¹

Митр. Платон являлся, наверное, наиболее образованным иерархом своего времени, человеком, имевшим личные взаимоотношения с русскими императорами, деятелем культуры, о котором хорошо знали в Европе¹². Никогда еще, ни до, ни после митр. Платона, иерарх такого уровня не участвовал так непосредственно в подготовке церковных кадров и образовательном процессе духовной школы. Этому прямо противоречила уже сложившаяся к тому времени иерархия служений, которая действовала в Русской Церкви до конца Синодальной эпохи: перспективный выпускник семинарии или академии (после 1814 г. это две отдельные ступени) вскоре после выпуска сам оказывался в числе профессуры, как правило, именно тогда принимал монашеские обеты и священный сан, затем вступал в разряд администраторов, становился ректором, викарным, а затем и епархиальным архиереем, и более никогда не сталкивался с учебными заведениями и их воспитанниками. В этом плане 20 последних лет жизни митр. Платона – это замечательное исключение, обусловленное специфической расстановкой политических сил во внутренней политике Российской империи.

⁹ Pinkerton R. Present State of Greek Church in Russia. L., 1814.

¹⁰ «In the year 1812, when its great supporter, Platon, died, there were fourteen bishops and archbishops of the Russian Church, two of them metropolitans, who had received their education there, under that enlightened prelate» (Pinkerton R. Russia: or, Miscellaneous Observations of the Past and Present State of that Country and its Inhabitants. L., 1833. P. 229). См. перевод письма: Материалы к истории Библейского общества в России / Хондзинский П., свящ. // Филаретовский альманах. Вып. 7. М., 2011. С. 20–22.

¹¹ Платон (Левшин), митр. Автобиография. С. 51. Впрочем, митр. Платон участвовал в образовательном процессе и раньше – до 1792 г., начиная с 1775 г. – назначения на Московскую кафедру.

¹² См. об этом: Карацуба И. В. «Добро само по себе есть общительно»: митрополит Московский. Платон (Левшин) в беседах с иностранцами // Вера – диалог – общение: проблемы диалога в Церкви: Материалы Международной научно-богословской конференции, 24–26 сентября 2003 г. М., 2004. С. 137–145.

Не касаясь сугубо биографического вопроса о причинах столь нестандартной жизненной траектории митр. Платона, стоит все же упомянуть о последствиях, о вкладе митр. Платона в формирование новой идентичности русского епископата. Необходимо помнить, что воспитывающиеся вокруг него студенты¹³ воспринимали совершенно не стандартную, даже для той эпохи, модель епископского служения. Это был не властный субъект, не политик, ни даже администратор, а прежде всего богослов, отчасти философ, учитель и интеллектуал. Это был опытный иерарх не участвующий тем не менее в процессе церковного управления. Через митр. Платона студенты воспринимали идеалы того, что потом назовут «ученым монашеством»¹⁴. Это не была идея некоей сугубо монашеской организации (которая возникнет позже)¹⁵ но идея непосредственной связи между категориями церковно-иерархического служения, систематического богословского осмысления традиции и современности, систематической подготовки церковных кадров и, собственно, монашеских обетов¹⁶.

Еще при жизни митр. Платона старшее поколение его учеников займет высшие посты в церковной иерархии Русской Церкви. Младшее поколение – будет стоять у истоков духовного-академической системы 1814 г.¹⁷, а затем

¹³ Вот имена только самых именитых выпускников 1792–1812 гг.: свт. Филарет (Дроздов), свт. Иннокентий (Смирнов), арх. Евгений (Казанцев), арх. Дамаскин (Россов), арх. Парфений (Чертков), митр. Григорий (Постников). Хотя, несомненно, учениками митр. Платона могут быть названы и те, кто учился в Троицкой семинарии ранее 1792 г.: митр. Амвросий (Подобедов), и митр. Михаил (Десницкий), арх. Мефодий (Смирнов), митр. Евгений (Болховитинов) и др.

¹⁴ *Калитин П. В.* Митрополит Платон как глава учено-монашеской школы // Платоновские чтения, 1 декабря 2005: сб. матер. М., 2005. С. 40–47. Согласно Смоличу «учено-монашеским» епископат стал уже во второй половине XVIII в. по факту своего происхождения из семинарий и академий. Однако кажется, что именно при митр. Платоне это явление обретает некое идейное обоснование. *Смолич И. К.* Русское монашество 988–1917. М., 1997. С. 308.

¹⁵ См. об этом: *Сухова Н. Ю.* Ученое монашество в России: научно-богословская деятельность и проблема консолидации // Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 304–325.

¹⁶ Прот. Георгия Флоровского, который считал, что для митр. Платона «весь смысл монашества для него в том, что это есть безженное пребывание». Безусловно, это не совсем так – фраза на которой основано это суждение была произнесена императрице, и ее нельзя не считать ничем иным, как только тонким придворным жестом. Но нельзя сказать, и того, что монашество для митр. Платона исключительно аскетической учреждение. Ученые монахи – это, своего рода, воины Церкви, которые, в условиях обмирщения властной элиты и модернизации государства, сохраняют предельно насыщенную церковную идентичность и тем укрепляют положением Церкви в быстроменяющемся мире. (*Флоровский Г., прот.* Пути Русского богословия. Москва, 2009. С. 147). При этом митр. Платон порой применял административное воздействие, для того, чтобы сохранить перспективного кадры для церковной иерархии. Так будущий архиепископ Евгений (Казанцев), в бытность свою учителем в Вифанской семинарии, собирался жениться на дочери одного московского священника. Однако митрополит не принял прошение Андрея Казанцева и предпринял все усилия, чтобы уговорить его принять постриг. См.: *Благовещенский И., прот.* Архиепископ Евгений Казанцев. Биографический очерк. М., 1873. С. 10.

¹⁷ Среди них первые три ректора новообразованной Санкт-Петербургской академии академи – архим. Евграф (Музалевский-Платонов), арх. Сергей (Крылов-Платонов), свт. Филарет (Дроздов), а участники Реформы 1808–1814 гг. арх. Евгений (Казанцев), свт. Иннокентий (Смирнов), арх. Симеон (Крылов-Платонов). В 1814 г. в Комиссию Духовных училищ вступают митрополиты Михаил (Десницкий), Серафим (Глаголевский) и, вышеупомянутый архим. Филарет (Дроздов). Кроме того, за исключением трех лет (1816–1819 гг.) ректорства будущего митр. Филарета

также окажется на высших должностях. Эти чрезвычайные успехи учеников митр. Платона будут обусловлены высочайшим уровнем образования и обучаемости, способностью к адаптации в нестандартных ситуациях, осторожным и выверенным отношением к политической элите и вообще к власти, в том числе собственной. Эти епископы будут очень внимательны в тем все более усложняющимся правилам игры, которым будет вынуждена следовать Церковь в империи.

Ярчайшим из последователей митр. Платона является свт. Филарет (Дроздов), которые не только воспринял, но и критически пересмотрел наследие своего учителя в свете изменений, которые произошли в Российской империи в течение его жизни. Святость Филарета внешне кажется весьма непохожей на платоновскую и это часто замечал исследователи. Однако очевидно, что оба предпринимали незаурядные усилия в попытках богословски осмыслить современную им реальность и, действительно, подчас приходили к совершенно различным практическим выводам¹⁸.

Нельзя сказать, что место митр. Платона в истории развития русского богословия и духовного образования определено с точностью. Нельзя сказать, что данное сообщение вносит решающий вклад в изучение этой проблемы. Вместе с тем, попытка рассмотреть исторический материал через призму не совсем традиционной количественной и просопографической методологии выявила факты, которые позволяют расширить представление о значении личности митр. Платона по крайней мере в жизни епископата Русской Церкви первой четверти XIX в.

(Амфитеатрова) в МДА, весь исследуемый период, во всех (трех) духовных академиях ректорские позиции занимали ученики митр. Платона или ученики его учеников. См. данные по митрополитам столичных городов и ректорам духовных академий: *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006. С. 523–528.

¹⁸ Подробнее о сопоставлении двух иерархов см.: *Виноградов В. П.* Платон и Филарет, митрополиты Московские // БВ. 1913. Т. 1. № 1. С. 10–34; № 2. С. 311–347; *Хондзинский П., свящ.* Святитель Филарет и митрополит Платон // Филаретовский альманах. Вып. 3. М.: ПСТГУ, 2007. С. 98–108; *Яковлев. А. И.* Митрополит Платон (Левшин) и святитель Филарет (Дроздов) в своем отношении к эпохе Просвещения // Филаретовский альманах. Вып. 12. М., 2016. (в печати).

Священник Владислав Малышев

РОЛЬ МОНАШЕСТВА В ЦЕРКОВНО-БЫТОВОЙ ЖИЗНИ, ОТРАЖЕННАЯ В ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

До середины XIX века, а точнее, до 1859 г. простой обыватель мог узнать подробности жизни духовенства из собственного опыта или из художественной литературы, в которой так или иначе встречались образчики сельских попов, монахов и епископов. Кроме того, о положении дел в духовном сословии говорил и Духовный регламент 1721 г. Начиная с конца 1850-х, в России появляется новый источник знания о жизни духовенства, его положении в обществе, быте, проблемах, образовании и пр. Этим источником становится Церковно-общественная публицистика¹. Начало жанру положил тверской священник И. С. Белюстин, который открыто и без стеснения изложил в своей книге «Описание сельского духовенства» все тяготы поповской жизни. В ответ на книгу Белюстина стали издаваться как брошюры, так и более объемные труды, в которых часть авторов поддерживала смелого священника, а часть — порицала его за уподобление Хаму. Так или иначе, в последующие годы жанр церковно-общественной публицистики стал набирать популярность, а вопрос о гласности в церковном вопросе приобрел актуальность. В настоящее время можно с уверенностью утверждать, что церковно-общественная публицистика является одним из самых интересных исторических источников о жизни духовенства в XIX в. Ценность данного источника заключается в том, что о положении духовенства в большинстве своем писали представители духовного сословия, а не сторонние наблюдатели.

Образ русского монашества в XIX в., как он отразился в церковно-общественной публицистике, не лишен крайностей. В печати встречались панегирики в адрес иночества, но в большинстве случаев черное духовенство описывалось как «растлившаяся институция»². Критика в адрес монашества звучала в основном из уст И. С. Белюстина и Д. И. Ростиславова, а также со страниц Церковно-общественного вестник, издававшегося под реакцией А. И. Поповицкого. Против нападок на русское иночество выступали Н. В. Елагин и ряд анонимных авторов, издававшихся под его редакцией. В основном, монашество критиковали за жизнь в роскоши при данных ими обетах нестяжания, нарушение обетов поста и молитвы, карьеризм, тунеядство и вообще несоответствие реального образа современного монаха святоотеческому идеалу. Ответ на критику со стороны защитников иерархии всегда был менее аргументирован и лишен тех красок, которыми изобиловали книги и статьи порицателей. К сожалению, защищая современное монашество, апологеты приводили в пример исключительно эпизоды из истории древней Церкви, которые даже косвенно

Священник Владислав Малышев — Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ Подробно об этом см. Малышев В. С., *свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // ХЧ. 2015. № 5. С. 121–145.

² Белюстин И. С. По вопросу об монастырских имуществах // ЦОВ. 1877. № 65. С. 3

не были способны убелить очерненный образ современного иночества. Прежде чем говорить о содержании полемики относительно образа черного духовенства, необходимо отметить, что критика монашества неоднородна. Важно учитывать тот факт, что черное духовенство условно разделено на несколько групп, жизнь представителей которых отличалась друг от друга иногда слишком сильно. Критики своими претензиями делили монашествующих на следующие типы: епископат, ученое монашество, монастырское начальство, рядовое монашество и низшее монашество без сана, послушники.

Для более ясного понимания сути полемики отметим точки соприкосновения монашества и белого духовенства в повседневной и церковной жизни. Высшим начальством в епархии, в подчинении которого находится все духовенство, является епископ. Для обычного священника встреча с епископом событие не частое, однако такие встречи происходят при необходимости подать личное прошение, а также при объезде епископом приходов епархии. Ученым монашеством было принято называть иноков, занимающих посты в духовных училищах, семинариях и академиях. Это могли быть инспекторы, экононы, преподаватели или ректора. С ученым монашеством так или иначе встречался каждый представитель духовного сословия в период своего обучения в духовных школах. Что касается монастырского начальства, то в повседневной жизни белое духовенство не встречается с архимандритами и игуменами, однако их образ жизни и нежелание использовать избыточные средства для улучшения быта белого духовенства и поддержки духовного образования часто вызывали недовольство в среде приходских священников.

Непосредственными представителями игуменских интересов стали иеромонахи. Рядовые насельники монастырей по благословию своего начальства часто совершали хождения по приходам со святынями, собирая пожертвования, и принимали требы, что значительно сокращало доходы приходских храмов. Кроме того, монастыри устраивали подворья и часовни с целью сбора пожертвований. Подобные хождения и сборы настраивали нищее сельское духовенство против иночества, которое, по его мнению, будучи не обременено семьей, и так живет в полном достатке.

Критика монашеского участия в церковной жизни основана в основном на трудах Ростиславова, однако имеет место быть и в «Описании сельского духовенства», где Белюстин касается вопроса об ученом монашестве и епископате. Обратив свое внимание в первую очередь на епископат, отметим: Белюстин утверждает, что епископы настолько презрительно относятся к белому духовенству, что не просто не считают их служителями Христа, но даже обращаются с ними, как с собаками³. В подтверждение своих слов он описывает порядки, которые царят в архиерейской приемной и доказывают факт необъятного тщеславия епископов, их безразличие к духовенству⁴.

³ Федоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период 1700–1917. М.: 2003. С. 380

⁴ Там же.

Ростиславов более подробно описывает недостатки епископов вооружившись рядом частных случаев из жизни духовенства. Основываясь на известных ему фактах, а также на данных «Описания...» Ростиславов упрекает архиереев за грубость, оскорбления в адрес духовенства, тщеславие, гордость и любовь к роскоши. Он осуждает архиерейские порядки, при которых проситель вынужден часами выжидать архиерея в холодном притворе или даже на улице, чтобы после удостоившись внимания преосвященного стоять на коленях во время изложения своего прошения⁵. Кроме того, Ростиславову непонятна поддерживаемая епископами система наказания духовенства, при которой последние вынуждены работать на епископа или стоять за провинность на коленях. Грубое и непочтительное отношение даже к духовенству, по мнению Ростиславова, роняет авторитет пастырства в глазах народа. Совершенно иное отношение епископа, замечает автор книги «О православном белом и черном духовенстве в России», к светским лицам, особенно если те имеют солидное состояние. В беседе с таковыми преосвященный ласков и рекомендует им своих священников как тупых ослов, присутствие которых нормальный человек вряд ли смог бы терпеть⁶.

Проблему опустошительных ревизий поднял также А. И. Поповицкий, хотя об этом писал и Ростиславов. В статье «Где гибнут церковные капиталы» Поповицкий подробно описал порядки при посещении епископом приходов и подсчитал убытки от таких визитов как для одного конкретного прихода, так и для Церкви вообще. Сумма, которую епархия в лице приходов тратит на совершенно бесполезную, по мнению Поповицкого, ревизию составляет минимум 44 000 р. и могла бы быть использована на благо Церкви, а не пополнять карман архиерея со свитой.

В скором времени после выхода в свет «крамолы» Белюстина, в защиту чести епископата была опубликована статья сборника «Русское духовенство» под заглавием «Взгляд православного на сан епископа». Целью данной статьи стало возвышение сана епископа до статуса местоблюстителя Христа⁷. Автор сравнивает ученость монахов и беляков, отдавая предпочтение монахам, тем более, что, по его мнению, монахи не обременены мелочными интересами, которыми поражены души белого духовенства, и более верны интересам церкви, а значит, и более нравственны⁸. В своей похвальной речи епископату панегирист обращает внимание читателя и на поведение паствы, которая не только толпится, чтобы только лишь взглянуть на своего владыку, но и встречает его колокольным звоном. Описывая архиерейскую жизнь, автор не отрицает, что у епископов бывает хороший и обширный дом с хорошей архитектурой и внутренней меблировкой, но все это соответствует статусу владыки⁹, а в сравнении с католическими епископами, утверждает автор, наши живут более

⁵ Ростиславов Д. И. О православном белом и черном духовенстве в России. Т. 1. Рязань.: 2004. С. 563–572.

⁶ Там же. С. 572.

⁷ Елагин Н. В. Русское духовенство. Берлин.: 1859. С. 274–288.

⁸ Там же. С. 311,318.

⁹ Там же. С. 334–335.

чем скромно. Помимо всего, автор, отвечая на притязания критиков, заявляет, что аскетизм архиереям вовсе не обязателен¹⁰. Несмотря на идеализацию архиереев, автор соглашается с наличием и в этой благодатной среде некоторого числа недостойны людей, как среди апостолов был и Иуда, но таковых слишком мало, чтобы критиковать епископат как таковой. Автор отмечает, что критике архиереев верят лишь неопытные и слишком доверчивые люди. А представленная им статья рассчитана на людей трезвомыслящих и с не слишком идеальным взглядом на человеческую жизнь¹¹.

Основным упреком в адрес ученого монашества, которое состоит из игуменов и архимандритов, а возглавляется епископами, является засилье ими ректорских, инспекторских и даже наставнических мест в духовно-учебных заведениях. Публицисты-критики были склонны к тому, чтобы негативно оценивать влияние монашества на духовное образование, тем более в случае, когда на должность избирается кандидат не за ученую деятельность, а за формальную принадлежность к монашеству. Ростиславов утверждал, что епископы для большего контроля над всем духовенством, замещали административные и наставнические должности в академиях монахами, которые по сути не способны преподавать и управлять хозяйством¹². Увлекаемые епископским саном монахи отбывали срок на должности и попутно увлекали неопытное юношество за монастырские стены. Кроме того, иноки, по мнению критиков, не могли воспитывать будущих пастырей, т.к. совершенно не знали приходской жизни и священнического быта. Главной задачей монахов по отношению к ученикам, как утверждал Ростиславов, было свратить их с пути служения на приходе в монашество. Для этого использовали уговоры, награды, лесть и даже силу¹³.

Защита ученого монашества весьма скромно представлена на страницах церковно-общественной публицистики. Часто это экскурсы в историю, где монастыри и ученые подвижники были единственным источником распространения знаний и науки. В сборнике «Русское духовенство» мы находим даже статистику, по которой среди духовных писателей в период с XI и до конца XVII в. из монахов 130 особ, а из белого духовенства всего 19¹⁴. Однако эти данные не относятся к XIX в. и даже не являются однозначно положительным явлением. Например, один из апологетов монашества признает, что крайне активная деятельность в распространении знаний противоречит духу иноческого подвижничества, однако не поддерживает и тех, кто несправедливо обвиняет ученых монахов в корыстном стяжании епископского сана¹⁵. В свою очередь к защите порицаемого ученого иночества выступает и Елагин. Наставнический труд монашествующих в духовных школах он считает добродетелью, а ополчение мира против них — не что иное, как противное и враждебное духу

¹⁰ Там же. С. 337.

¹¹ Там же.

¹² Ростиславов Д. И. О православном белом и черном духовенстве...Т.1. С. 139–144.

¹³ Там же. С. 145–156, 160–179.

¹⁴ Елагин Н. В. Русское духовенство С. 252.

¹⁵ Елагин Н. В. Несколько слов о монашестве прежнем и нынешнем. СПб.: 1891. С. 12.

подвижничества явление¹⁶. По его мнению, именно монах способен научить юношей служить Богу, а не людям.

Самым распространенным объектом порицания в монашестве стали не епископы и не профессора академий, а обычные насельники обителей, от послушника до настоятеля. Именно их обвиняли во множестве пороков. Критике рядового иночества было посвящено множество статей в «Церковно-общественном вестнике», несколько глав в книге «О православном белом и черном...», целиком книга «Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей». В первую очередь монашество во всей его совокупности обвинялось в утрате истинного отречения от мира, что повлекло за собой растрепанность иночества как такового. Монахов осуждали за формальное произношение обетов постничества, молитвы и нестяжания, так как реальная жизнь иноков, по мнению критиков, если и отличалась от жизни мирян, то тем, что монахи позволяли себе роскошную и зачастую не постную трапезу, хорошо меблированные покои, дорогую одежду, а также не утруждали себя работой и молитвенным правилом. Ростиславов, помимо всего прочего, осуждает монахов в поклонении, гордости, ненависти к белому духовенству, страсти к иерархическим наградам и богатству. Монашескому стяжанию и богатству он посвящает сотни страниц текста, где, опираясь на многие источники, в том числе устные, подробно описывает роскошь иноческой жизни и содержание монастырских ризниц. Одним из важных пунктов критики является то, что монашествующие через поборы с прихожан обирают и без того нищее белое духовенство. Монастырская братия использует вымогательство при сборе пожертвований, обещает молитвенное поминовение, которое в действительности не совершается, и носит святыни по селам с целью обогащения, в то время как белое духовенство несет на себе гнет духовного окормления прихожан, не получая за это должного вознаграждения. Критики утверждают, что монастыри имеют огромные богатства, пользуются финансовой поддержкой государства и, «утопая» в роскоши, потеряли свое былое значение как центры духовной жизни русского народа.

Аргументированно ответить на критику в адрес рядового монашества оказалось не просто. Чаще всего апологеты описывали подвиги иночества первых веков, роль монашества в истории государства, а также в распространении грамотности и духовности. Увлекаясь историей, авторы часто были неспособны и на малую часть опровергнуть то, что писал о современных монахах Ростиславов. Защита, в которой использовали факты из далекой истории, была бы действительна лишь в том случае, если бы кто порицал образ монашеской жизни или монашеского идеала как такового. Но Ростиславов и другие критики не подвергают сомнению святость монашеских идеалов – они протестуют против современного монашества, не соответствующего, по их мнению, этим идеалам. Таким образом, многие похвалы инокам, среди которых молитвенность, миссионерство, благотворительность¹⁷ и проч., относятся не к современному, а к некоему гипотетическому монашеству.

¹⁶ Там же. С. 24–25.

¹⁷ Елагин Н. В. Дух и заслуги монашества для Церкви и общества. СПб.: 1874 С. 54.

Авторы сборника «Русское духовенство» в ответ на пасквиль Ростиславова создали свой образ монашествующих, их статьи похожи на панегирики. Монахи в их понимании не что иное, как источник благоденствий и духовного утешения, а порицающие их критики, избобличаемые святостью иноческой жизни, делают это из злости¹⁸. В заслуги инокам ставится их трудническая жизнь, которую живо называют тунейдством¹⁹ и благочестие, которое недостижимо для белого духовенства. Что касается монашеских богатств, то они, по словам авторов сборника, существуют лишь в воображении критиков, которые совершенно не знакомы с монастырской жизнью. Несмотря на свой панегирик, авторы допускает существование бесчестных иноков, но считает, что такие люди есть в любом обществе. Нерадивых монахов мало, но их падения и пороки более заметны. Вместе с тем, обличая пороки одного монаха, мир не видит добродетели и воздержания многих сокрытых от людей подвижников, а поэтому и не знает, какой великий сонм святых прячется под иноческими рясами²⁰.

Елагин в брошюре «Дух и заслуги монашества для Церкви и общества» пишет о бедности монастырей, утверждая, что рыба и пшеничный хлеб в них редкость, кельи тесные, а одежда и обувь бедные. Порицание же монахов, по его мнению, основано на вражде мира к святости. Елагин неохотно, но все же признает тот факт, что среди иноков встречаются и те, кто позорит свое звание, но минимизирует вину монахов, перекладывая долю ответственности на мирян.

Интересны замечания иером. Пимена, который выступил против книг Ростиславова о богатстве монастырей. Во-первых, он не считает, что монастыри не должны использовать свои средства на помощь белому духовенству, т. к. это было бы противно воле жертвователей и правилам свт. Василия Великого²¹. Во-вторых, Пимен не соглашается с мнением о всеобщем монашеском сребролюбии, а цифры, приведенные Ростиславовым, считает завышенными. В-третьих, умножение богатств в монастырях, по его мнению, происходит не от накопительства и жадности, а по причине того, что монахи ищут прежде всего Царства Божия, а остальное, по слову Христа (Мф. 6, 33), прилагается им²².

Более сдержанной и трезвой защитой отличился некий старец-богослов, опубликовавший под редакцией Елагина книгу «Несколько слов о монашестве прежнем и нынешнем». Автор не обошелся без восхваления древнего иночества, но все же частично согласился с Ростиславовым, утверждая, что монашеский дух действительно угасает. Он не спорит с тем, что часть иноков поступила в монашество ради сытой и легкой жизни, но таковых лишь малая часть²³. Однако городское монашество характеризуется автором как кладезь попрания обетов, отсутствия иноческой добродетели и молитвы. Городских

¹⁸ Елагин Н. В. Русское духовенство. С. 240.

¹⁹ Там же. С. 257–258.

²⁰ Там же. С. 261–263.

²¹ Пимен, иером. В защиту монашества. Опыт ответа на книгу «Опыт исследования о доходах и имуществах наших монастырей». СПб.: 1876. С. 23.

²² Там же. С. 35.

²³ Елагин Н. В. Несколько слов о монашестве... С. 12.

монахов он называет мирянами в рясах²⁴, которые без особого труда имеют хорошее материальное обеспечение и сытую жизнь. Как средство улучшения городского монашества он предлагает избирать в игумены не хозяйственников, а подвижников, чтобы настоятели думали не о материальном, а о духовном развитии своей братии.

Подводя итог, можно утверждать, что роль монашества в церковно-общественной жизни оценивалась неоднозначно. Белое духовенство считало, что находится под гнетом иноков, а Ростиславов и вовсе описал исторические предпосылки вражды черного и белого духовенства. При обращении к церковно-общественной публицистике как к источнику становится ясно, что монашество в XIX в. было действительно заражено многими пороками и далеко не всегда действовало на благо христианской нравственности. Однако ошибочно было бы полагать, что критики монашества описывали положение монастырей и нравственного состояния иноков без преувеличений и предвзятости. Зачастую монашеская жизнь в церковно-общественной публицистике представлялась слишком однобоко, так что при необходимости выявления истинного состояния иночества в России XIX в. важно не поддаваться эмоциям как критиков, так и апологетов, а хладнокровно использовать представленные ими данные. К сожалению, при сопоставлении аргументов критиков и защитников, критики выглядят более убедительно. Несмотря на то, что объектом их порицаний является именно городское монашество и епископат, а примеры защитников скорее взяты из глубинки, общее представление о монашестве XIX в. и его роли в бытовой жизни Церкви скорее негативное, чем позитивное.

Источники и литература

1. *Белюстин И. С.* Описание сельского духовенства. Берлин. Париж. Лондон. 1858. — 166 с.
2. *Белюстин И. С.* По вопросу об монастырских имуществях // ЦОВ. 1877. № 65. С. 3.
3. *Елагин Н. В.* Дух и заслуги монашества для Церкви и общества. СПб.: 1874. — 74 с.
4. *Елагин Н. В.* Несколько слов о монашестве прежнем и нынешнем. СПб.: 1891. — 36 с.
5. *Елагин Н. В.* Русское духовенство. Берлин.: Типография Карла Шульце. 1859. — 373 с.
6. *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // ХЧ. 2015. № 5. С. 121–145.
7. *Пимен, иеромонах.* В защиту монашества. Опыт ответа на книгу «Опыт исследования о доходах и имуществях наших монастырей». СПб.: 1876. — 75 с.
8. *Поповицкий А. И.* Где гибнут церковные капиталы // ЦОВ. 1877. № 24.
9. *Ростиславов Д. И.* О православном белом и черном духовенстве в России. В 2-х т. Т. 1. — Рязань.: Александрия. 2011. — 656 с.
10. *Ростиславов Д. И.* Опыт исследования об имуществях и доходах наших монастырей. СПб.: Типография морского министерства. 1876. — 396 с.
11. *Федоров В. А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период 1700–1917. М.: Русская панорама, 2003. — 480 с.

²⁴ Там же. С. 26.

С. В. Новиков

О НЕКОТОРЫХ СВЯТЫНЯХ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ (НА ПРИМЕРЕ СВЯТО-ТРОИЦКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА ГОРОДА ЕКАТЕРИНБУРГА)

Богоборческий XX век привел к тому, что многие святыни, почитавшиеся в тех или иных местностях или епархиях были утрачены. В 1990-е — 2000-е гг. единичные святыни, сохранившиеся в государственных музеях были переданы Церкви. В число таких святынь, почитавшихся в Екатеринбурге до революции 1917 года являются икона «Крест-мощевик» и «Образ Страшного суда Божия». Эти уникальные иконы были возвращены Екатеринбургской епархии в 2002 году из Краеведческого музея Свердловской области и ныне находятся в Свято-Троицком кафедральном соборе г. Екатеринбурга.

Троицкая церковь была построена в 1824 году силами старообрядческого общества во главе с Якимом Меркурьевичем Рязановым. Яким Меркурьевич Рязанов родился 16 августа 1777 года в семье приписных к Екатеринбургским золотым промыслам государственных крестьян деревни Шарташ. В 1814 году он стал головой города в первый раз. Скончался Яким Меркурьевич 14 декабря 1849 года¹. До 1838 года храм не действовал, пока Я. М. Рязанов и его сторонники не примкнули к единоверию. И только лишь 12 ноября 1839 года был освящен южный престол во имя святителя Иоанна Златоустого. В декабре 1849 года был освящен северный престол во имя святителя Николая Чудотворца². Главный же престол во имя Святой Живоначальной Троицы был освящен 18 мая 1852 года³. Через два года к Церкви пристроили колокольню, высотой 37, 3 метра⁴. Самым заметным событием XX века для Свято-Троицкой единоверческой церкви стал 1900 год, в который отмечалось 100-летие единоверия⁵.

Самым трагичным днем в истории Свято-Троицкой (Рязановской) церкви стало 15 февраля 1930 года, когда решением Свердловского горсовета храм был закрыт, а его помещение передано под кино клуб. В результате приспособления церкви под клуб в 1930-е гг. памятник утратил купола и два верхних яруса колокольни⁶. Многие годы храм использовался не по назначению, и только с наступлением новой эпохи в 1996 году был передан обратно во владение

Сергей Владимирович Новиков — Екатеринбургская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Свято-Троицкий кафедральный собор: к 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004. С. 24.

² Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 583 – 584.

³ Там же.

⁴ Свято-Троицкий кафедральный собор: к 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004. С. 40.

⁵ К столетию единоверия // Екатеринбургские епархиальные ведомости. — 1900. — № 21. С. 631–649 (отд. неоф).

⁶ Свод памятников истории и культуры Свердловской области. Екатеринбург. Т. 1. Екатеринбург, 2007. С. 430.

Екатеринбургской епархии. В 2000 году Свято-Троицкой церкви Святейшим Патриархом Алексием II был присвоен статус кафедрального собора⁷.

Крест-мощевик был приобретен во время богомолья в Киеве, как указывает книга «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии» «каким-то чиновником»⁸ и пожертвован Богоявленскому собору в 1819 году⁹. Прихожанин собора купец Косьма Бренев пожертвовал специально изготовленную икону с изображением святых, чьи мощи были вложены в Крест. Святой Крест был вмонтирован в икону в 1820 году¹⁰. Эта святая икона была установлена на правом клиросе Богоявленского собора в большом киоте. В 1922 году в результате кампании по изъятию церковных ценностей Богоявленский собор потерял более 300 кг. серебра. Однако святыня не была тронута. С 1924 года Богоявленский собор — обновленческой ориентации, был закрыт в 1930 году. В результате закрытия специальная комиссия, организованная местными властями провела вскрытие Креста. Комиссия постановила «изъять означенный Крест с частицами мощей и передать в антирелигиозный музей для хранения»¹¹. Сохранилось документальное описание и протокол вскрытия Креста-мощевики специальной комиссией¹².

В семиконечном кресте находятся мощи угодников Божиих: св. апостола Фадея, св. Антония Великого, св. прав. Антония Римлянина, св. блгв. кн. Михаила Тверского, св. прав. Сампсона Странноприимца, св. равноап. кн. Владимира, св. равноап. кн. Ольги, св. муч. Харины, св. муч. Христины, свв. муч. Адриана и Натальи, св. прав. Филарета Милостивого, св. преп. Домники, св. преп. Зотика, св. муч. Димитрия, св. муч. Феодора Тирона, св. преп. Феодора Начертанного, св. муч. Агриппины, св. прав. Алимпия Печерского (на иконе Столпник), св. преп. Спиридона Печерского, просфорника, св. муч. Татианы. Полностью уничтожены богоборцами частицы мощей: преп. Сергия Радонежского, св. муч. Агафоника, св. апостола Фомы, св. муч. Мирона, св. архидиакона Лаврентия, свв. муч. Киприана и Иустины.

Размер Креста 47 см. в длину с поперечниками, 1 поперечник в длину 26 см., второй 13 см., и третий 12 см. Ширина Креста 7 см. Крест пустотелый, серебряный 84 пробы; с лицевой стороны на нем имеются изображения, в серебряных оправках, которые окружены венчиками из простых уральских камней¹³. Внутренний Крест деревянный семиконечный, по размеру соответствующий серебряному. На обороте Креста имеются большие отверстия в дереве для святых

⁷ Указ № 5691 Патриарха Московского и всея Руси Алексия II от 3 ноября 2000 года. Указ хранится в архиве Свято-Троицкого кафедрального собора г. Екатеринбурга.

⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 5.

⁹ Там же. С. 5.

¹⁰ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 5.

¹¹ Свято-Троицкий кафедральный собор: к 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004. С. 92.

¹² Там же. С. 92.

¹³ Протокол о вскрытии Креста-мощевики 11 января 1930 года. Из архивов прот. Валерия Лавринова // Свято-Троицкий кафедральный собор: к 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004. С. 92.

мощей, мощи залиты воском, внутренности отверстий заполнены бензойной смолой¹⁴. Во время закрытия храма и изъятия Креста-мощевика в музей было раскрыто 7 отверстий. На сегодняшний день эти частицы мощей являются утраченными. По вскрытии Креста было постановлено изъять его и передать в антирелигиозный музей для хранения¹⁵.

Икона, в которую врезан Крест, имеет следующее надписание: «Сей святыи образъ написанъ и украшенъ сребропозлащениемъ, въ царствующемъ граде Москве, въ лето отъ Рождества Христова 1820 месяца марта 1-го дня, въ церковь Богоявления Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Пермской губернии, въ городъ Екатеринбургъ иждивениемъ тамошняго купца и прихожанина той церкви Космы Бренева, съ таковымъ его желаниемъ и прошениемъ: дабы духовенство оной Богоявленской церкви ежегодно праздновало сему святому с мощами образу, ноября въ 1/й день, подобно храмовымъ праздникамъ отправляло службу святымъ в семь образе частями мощей своихъ опочивающимъ, а потомки отъ Бренева должны наследовать день сей, яко собственный свой праздникъ спасению рода ихъ ходатайственный»¹⁶. Интерес вызывает то, что имеется прошение о праздновании каждый год праздника этому святому образу в 1 день ноября. В этот день Церковь чтит память святых бессребренников Космы и Дамиана Ассийских. Логично предположить, что именно святой Косма Ассийский был небесным покровителем прихожанина Богоявленской церкви Космы Бренева. Именно поэтому, память образу он просит совершать 1 ноября. Изучение Екатеринбургских епархиальных ведомостей в период конца XIX — начала XX века показывает, что екатеринбургские архиереи богослужения в храме 1 ноября не совершали, что говорит о том, что почитание если и совершалось, то преимущественно клиром Богоявленского собора.

Икона «Образ Страшного суда» была написана маслом художником Петром Дегтяревым, предположительно в конце XVIII — первой трети XIX века. Она выполнена из 6 частей, соединенных между собою. Это обоснованно, так как иначе перенести ее с одного места в другое было бы невозможно. Размер иконы 270 на 390 см. Верхняя часть иконы закруглена и имеет надписание «Образ Страшного суда Божия». Из какого храма икона была изъята в годы советской власти нам пока не удалось установить, но то, что образ имеет огромный размер, говорит нам о том, что он находился в большом храме. В данное время икона пребывает в алтаре Троицкого собора. Иконография и надписания на иконе имеют традиционный характер. Подобная по сюжету и по размерам (хотя и меньше, ее размеры: высота 207 см, ширина 169 см) икона имеется

¹⁴ Бензойная смола или рѣсный ладан — быстро затвердевающая на воздухе смола, получаемая путѣм надрезов ствола и ветвей стираксового дерева. В дореволюционной России росныи ладан использовался в качестве дешевого заменителя для настоящаго ладана.

¹⁵ Постановление Президиума Свердловскаго Горсовета от 18-го декабря 1929 года // Свято-Троицкий кафедральный собор: к 150-летию окончания строительства храма. Екатеринбург, 2004. С. 92.

¹⁶ Икона «Крест-мощевик». Свято-Троицкий кафедральный собор г. Екатеринбурга.

в музейном собрании г. Череповца (происходит из церкви в память Благовещения села Едома Череповецкого уезда Новгородской губернии)¹⁷.

Левая и правая стороны образа имеют традиционные для данного извода Страшного Суда тексты. Левая сторона: «Егда убо приидеть кончина леть нашихъ, тогда царь страшный Господь нашъ Иисусъ Христосъ прежде пошлетъ ангелы своя с трубами грозными. Тогда ангелы Божии по Господню повелению вострубятъ ужасно и страшно зело. Тогда отъ трубнаго гласа языку земля потрясется и моря возмутятся и вся преисподняя вострепещутъ, небеса же убоятся. Тогда по Господню повелению мертвии во мгновение ока праведницы воскреснутъ радующеся чающе воспоеть благая, грешницы же ужаснутся зело чающе мучения пламене огненнаго. Тогда по Господню повелению изыдет река огненная страшно от восток и до запада, клокочуще на грешников страшнымъ и ужаснымъ громомъ якоже погибнути всей твари начнетъ же щи горы и камени и дресеса и звери и птицы и море иссушить. Тогда по Господню повелению солнце приложи во тьму и не дастъ света. Тогда звезды с небесе спадутъ аки листовие от дресесъ. Праведницы взяты будутъ на облацехъ и лица ихъ просветятся аки солнце. Того ради братия и сестры подвижайтеся на добродетель возлюбимъ другъ друга да наследницы будемъ царствию небесному аще же того не сотворимъ и не держимся добрыхъ дель будемъ осуждены на муку вечную»¹⁸.

Правая сторона: «Тогда страшный и праведный Судия сядеть на престоле славы и Божества Своего судити праведнымъ и грешнымъ и воздаючи комуждо по деломъ ихъ. И возре на одесную страну речет праведникомъ кроткимъ гласомъ, яко отец своим чадомъ: приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вамъ Царствие отъ сложения мира. На ошую же страну воззревъ яримъ окомъ и гневомъ страшнымъ устрашая ихъ лють возглаголет имъ так: отидите от мене проклятии во огонь вечный, уготованный диаволу и аггеломъ его. Тогда по Господню повелению река огненная обратится пламенемъ своимъ на грешники изыдетъ до ада преисподняго. Идеже самъ сатана связанъ бысть и начнетъ жещи диавола и аггеловъ его и вся злыя грешники. Тогда не будетъ заступника никому ни отецъ сыну, ни сын отцу, ни другъ другу не помогутъ: но разве добрыя наша дела поставятъ предъ Богомъ во Царствии Небесномъ и тогда демони страшливи грешниковъ во адъ пошлют на веки бесконечныя»¹⁹.

В правой нижней части иконы имеется следующее плохо сохранившееся надписание: «Сей образ за[ка]занъ стараниемъ здешней Церкви священниковъ

¹⁷ Страшный суд // URL: <http://www.iconrussia.ru/icon/detail.php?ID=5245&iparentID=5261> (23.03.2016) § Куликова О. В. Древние лики Русского Севера. Из музейного собрания икон XIV–XIX веков города Череповца. М., 2009. Кат. № 97 (Ил. 98); Рыбаков А. А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII–XVIII веков. М., 1995. № 196/199.

¹⁸ «Образ Страшного суда». Свято-Троицкий кафедральный собор г. Екатеринбурга.

¹⁹ Там же.

и усердиемъ прихожанъ...»²⁰. К сожалению, последнее слово частично стерто и почти невозможно прочитать.

Вверху иконы Господь Бог Отец изображен сидящим на престоле с треугольным нимбом и Святым Духом на лоне в виде голубя. Ниже мы можем увидеть Иисуса Христа во славе, как Судию мира. У ног Спасителя Адам и Ева, стоящие на коленях. Еще ниже изображен престол, за которым стоит крест. На самом престоле раскрытая книга, «которая есть книга жизни» (Откр 20. 12). Текст раскрытой книги повествует о значении иконы в целом: «Приидите благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира». В самом низу, в левой части иконы изображен Горний Иерусалим, за стенами с 12 вратами. Над градом в ореоле начертано слово «Бог». Это светило Небесного Иерусалима. В красных одеждах Спаситель принимает праведников в сей святой град. Спаситель в образе Пастыря Доброго, у ног которого спасаемые овцы, о чём свидетельствует и текст Евангелия, исходящий из Его уст: «Аз есмь дверь овцам» (Ин 10. 7) и принимающий праведников. Грешники отделены от праведников огромным змеем, который есть сатана. В правой стороне иконы, рядом с кровавой луной, изображен архистратиг Михаил, низвергающий диавола и его приспешников в «озеро огненное и серное...» (Откр 20. 10).

Уникальные иконы Страшного Суда и Креста Господня являются своеобразным связующим звеном церковной истории Екатеринбурга, дореволюционной и современной истории Екатеринбургской епархии. Далеко не все аспекты истории данных святынь изучены — требуется дальнейшее всестороннее изучение данной темы.

²⁰ Там же.

Священник Сергей Подопрелов

ОБЗОР МИССИОНЕРСКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ СИСТЕМЫ НИКОЛАЯ ИВАНОВИЧА ИЛЬМИНСКОГО: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

Жизнедеятельность Николая Ивановича Ильминского как просветителя, педагога, миссионера и общественно политического человека вполне заслуженно получает самые высокие оценки и относит его к ряду значимых людей Отечества. Николай Иванович внёс весомый вклад в просвещение инородцев, он разработал известную всем миссионерскую и просветительскую систему. Считаю, что вполне достойно к его заслугам относят рождение народной интеллигенции черемисов (марийцев), чуваш, вотяков (удмуртов), мордвы, кряшен. Деятельность Ильминского была очень активна и разнообразна. Он трудился над созданием книг на «живом» инородческом языке, переводил различную литературу (от образовательной до Богослужебной). Стараниями просветителя-миссионера были открыты многие школы с совершенно новой системой обучения. Все эти заслуги воспринимались обществом не однозначно, и всегда были предметом для споров и обсуждений, как при жизни, так и после смерти Николая Ивановича

Если мы посмотрим сегодня, на сущность системы Ильминского то увидим, что она заключалась в простых и более чем понятных для нас вещах. Образование в инородческих школах требует преподавания на родном языке. А на самом деле во второй половине XIX века этого не понимали. Рассматривая плачевное положение народного образования, стоит отметить положение нерусских селений. Где жило два или вообще один человек, закончивший русскую школу в другой деревне, а государственная политика требовала русификации людей. Тут Николай Иванович и предложил свою гениальную идею просвещения на родном, для инородцев языке. А вместо поддержки концепции и осуществления системы получил огромное множество претензий и упреков в якобы антирусском движении. Кроме новой системы образования, огромным достижением Ильминского стала издательская деятельность для нерусских народов. Особенно это касается кряшен, у которых благодаря Ильминскому, появляется печатная литература на родном языке.

Таким образом, можно говорить о том, что во второй половине XIX века начинается миссионерская деятельность по русификации и христианизации нерусского населения страны. Этот процесс затронул многие народы и вызвал неоднозначную оценку по своим итогам.

Христианизация инородцев Поволжье вот уже больше двух веков беспокоит ученых. Пути исследования вопроса миссионерской и просветительской системы были самыми различными. Ученые разбирали систему Ильминского всевозможными путями.

На данный момент можно говорить о том, что возникла острая необходимость исследования и классификации всей литературы по данному вопросу.

Священник Сергей Подопрелов – Казанская духовная семинария, магистратура.

Это нужно для решения многих и самых различных межконфессиональных и межэтнических проблем, возникающих как в определенных сложных регионах нашей страны, так и в нашем многонациональном обществе.

Таким образом, актуальность исследования в том, что Николай Иванович Ильминский впервые в миссионерской просветительской деятельности сумел найти верные эффективные подходы к образованию инородцев, развивая их язык и культуру, этот опыт осмысливается отечественными историками на протяжении уже почти двух столетий.

Историографическое исследование самого Ильминского, как личности нельзя отнести к не изучаемому вопросу. Огромное множество издано рецензий, статей и монографий, но, не смотря на это, Николай Иванович является личностью, однозначно оценить которую не возможно. Мы встречаемся с кардинально разными отзывами о миссионере-просветителе, во многом они зависят от той или иной политической позицией определенного времени. Характеристики Ильминского самые различные — от полного игнорирования гениальной личности до защитительно — апологетической оценки.

Необходимо отметить, что в отечественной историографии педагогическая деятельность Ильминского изучена недостаточно, и чаще всего, особенно в советское время, в негативном аспекте «насильственной» христианизации нерусских народов. Хотя не стоит скрывать то выдающееся значение, что имела деятельность Ильминского для развития российской педагогической системы, когда образованием были охвачены многие малые народы России, не знающие русского языка. Впервые они получили возможность образования на родном языке. На сегодняшний день это рассматривалось также исследователями малых народов России и в Татарстане, в частности исследователями кряшенской культуры, например, Т. Г. Дунаевой¹, М. С. Глуховым², а также историками образования Р. Р. Исхаковой³, В. Е. Липаковым⁴, А. Н. Понятовым⁵,

¹ Дунаева Т. Г. Кряшеноведение = Керашеннар: тарихы, бүгенгесе: библиографический указатель = библиографиккурэаткеч. — Казань, 2008; Она же. Кряшены в поликультурной среде Татарстана // Этноконфессиональное состояние кряшен: история, теория, практика: Материалы вторых публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М. С. Глухова, посвященных его 70-летию. — Казань, 28 марта 2008 г. — Казань: «Астория и К», 2011. — С. 28–35.

² Глухов М. С. Книжное издательство республики: крат. ист. очерк становления и развития // Здравствуй, книга!: сб. статей / Сост. и ред. М. С. Глухов. — Казань, 1989. — С. 17–77; *Он же*. Кряшенская периодическая печать. Татарика = Энциклопедия. — Казань: Ватан, 1997; *Он же*. Кряшенское издательство (Центрокряшиздат). Татарика = Энциклопедия. — Казань: Ватан, 1997.

³ Исхакова Р. Р. Деятельность Ильминского и его системы (Историография проблемы). — Казань, 2002; Она же. Педагогическая система Н. И. Ильминского // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность»; Кряшенский приход г. Казани. — Казань, 2001. — С. 84–87.

⁴ Липаков Е. В. Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начале XX вв. // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность» / Кряшенский приход г. Казани. — Казань, 2001. — С. 71–78; *Он же*. Архипастыри Казанские (1555 – 2007). — Казань: Центр инновационных технологий, 2007. — С. 249–254.

⁵ Понятов А. Н. Некоторые аспекты миссионерской деятельности «Братства святителя Гурия» // Православный собеседник: Изд-во Казан. духовной академии. — Казань, 2003. — Вып. 2(5). — С. 45–78; *Он же*. Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия»

священнослужителями (иерей А. Колчерин, протоиерей П. Павлов)⁶. Также деятельность И. Н. Ильминского в той или иной мере затрагивается в работах исследователей татарской книги А. Г. Калимуллина⁷, Г. Г. Габдельганиевой⁸, Э. Тимершиной⁹, Я. И. Ханбиковым.

В рамках дореволюционной историографии вопроса можно выделить три основных направлений. Первое из них представлено сподвижниками и последователями педагога и его можно охарактеризовать как апологетическое, с лучшими качествами «мудрой, многосторонней и глубоко продуманной»¹⁰. Окончательный аргумент приверженцами этого направления является христианизация народа. Благодаря этим ученым мы имеем богатейшую библиографию, которая достаточно полно отражает историю христианского просвещения коренного населения Поволжья (П. В. Знаменский, В. Н. Витевский, А. С. Рождествен, Н. А. Спасский, С. В. Смоленский и др.).

Второе, консервативно-охранительное направление, обусловленное государственным патриотизмом, разбираемая система Николая Ивановича как совершенно не сочетающаяся с Российскими принципами, которые несли в себе «племенной сепаратизм» (С. С. Краснодаровский, С. Ф. Спешков, П. Яковлев и др.).

в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX веков: автореф. дисс... канд. ист. наук. – Казань. – 2007.

⁶ Колчерин А. С. Николай Иванович Ильминский // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность / Кряшенский приход г. Казани. – Казань, 2001. – С. 88–93; Он же. Н. И. Ильминский. Директор Казанской инородческой учительской гимназии // Православный собеседник / Изд. Казан. Духовной Академии. – Казань. – 2002. – Вып. 1. – С. 50–74; Он же. Сведения о личности Н. И. Ильминского в его переписке и его значение для миссионерства // Православный собеседник. – Казань, 2004. – [Вып.] 3(8): Материалы IV научно-практической конференции «Современный мир, гуманитарные и богословские науки». – С. 163–168; Он же. Николай Иванович Ильминский (1822–1891): [Описание фондов Архива, корреспонденты Н. И. Ильминского (867 чел.), краткая информация о выпускниках Казан. Учит. семинарии и Центральной крещено-татарской школы] // Православный собеседник: Альманах Казан. духовной семинарии. – 2006. – Вып. 2. – С. 167–217; Вып. 3 (13). – С. 152–272; Он же. Архив Н. И. Ильминского как источник по истории просвещения и христианизации инородческого населения России. Дисс. на соис. уч. ст. канд. богословия. – СПб.: Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, 2010; Павлов П., протоиерей. О прогрессивной роли инородческих школ // Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. – Казань, 2001. – С. 187–193; Он же. Материалы из истории кряшенских приходов Казанской епархии Русской православной церкви // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность / Кряшенский приход г. Казани. – Казань, 2001. – С. 129–134.

⁷ Каримуллин А. Г. Татарская книга пореформенной России. – Казань: Татгосиздат, 1983.

⁸ Габдельганиева Г. Г. Типографическая деятельность Казанского университета по печатанию миссионерских книг (2-я половина XIX века) // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы науч.-практ. конф. / Кряшенский приход г. Казани. – Казань, 2001. – С. 100–108.

⁹ Тимершина Э. Миссионерская книга в Казани второй половины XIX – начала XX века / Э. Тимершина, Г. Г. Габдельганиева // Вестник Казан. гос. ун-та культуры и искусств. – 2007. – Спец. вып. – С. 227–229.

¹⁰ Знаменский П. В. На память о Н. И. Ильминском. К 25-летию Братства Св. Гурия. – Казань, 1892.

Третье, в основном появляется в изданиях начало XX века. Несёт в себе критическую установку, появившуюся с возникновением вольных и либеральных взглядов на христианство (С. Русова, В. Чарнолуцкий, Н. В. Чехов и др.).

Спорные и неопределённые оценки системы Н. И. Ильминского в советское время оправдываются исторически сложным положением. Историографические труды 1920–1950-х гг., показывают миссионерскую и просветительскую систему как возможность имперской русификации, и как не возможность инородческой идеи к этническому прогрессу (В. М. Горохов, Г. К. Ульянов, А. Ф. Эфилов и др.) Труды 1960–1980-х гг., характеризуют немного лучше труды Николая Ивановича, хотя понятно, что исследования велись под классово-партийным-присмотром. В них прослеживается мысль о миссионерах, заинтересованных к поверхностному образованию инородческого народа. Многие историки этого времени из-за идеологических принципов были вынуждены дать представление системе и её последователям и ученикам. Они описывали миссионеров как фигур независимых и неординарных, трудящихся якобы только ради пользы для себя, и возможностью максимального само (А. Г. Каримуллин, Я. И. Ханбиков, С. М. Михайлова и др.).

В советский период историки и педагоги критиковали Ильминского за его особый подход к обучению и воспитанию детей. Указывая, что он закладывал верноподданнические взгляды (а именно говорилось о том, что целенаправленно Николай Иванович вёл религиозное воспитание детей в школе) в повседневной практике и своих педагогических сочинениях. Его деятельность в разбираемый нами период характеризовалась как «политика национального угнетения и русификации»¹¹.

Только во время «перестройки» в изданиях начали по достоинству оценивать, правда, с осторожностью и опаской, жизнедеятельности легендарного миссионера-просветителя. Авторы «Истории удмуртской советской литературы» подчеркнули «педагогическая система Ильминского принесла немало пользы в развитии культуры удмуртов»¹².

По мнению Ильминского, школа должна была обращать внимание, прежде всего на утверждение нравственных и религиозных понятий учащихся, только после этого нужно приступать к общеобразовательным дисциплинам. Как полагал Николай Иванович, одной из главной ветви в деле миссионерства является употребление родного языка инородцами на богослужении. Им уделялось важное внимание вопросу единства религиозного воспитания и народного образования. Ильминский утверждал, что преподавать инородцам светские дисциплины нужно, ведя при этом активную христианизацию. Необходимо синтез образования и воцерковления.

Если мы начнём рассматривать работы, которые изданы в последние время. То увидим, что в большинстве они основанные на современных методологических подходах. Это значит, в педагогической системе Н. И. Ильминского есть цивилизаторская сущность. Большое количество этих работ несут в себе

¹¹ Очерки истории Удмуртской АССР. Ижевск, 1958. С. 177 – 179.

¹² История удмуртской советской литературы. Т. 1. Устинов, 1987. С. 23.

мысль того, что история педагогики вышла на более высокий уровень, так же был осмыслен феномен просветительства, фактор цивилизационного развития (этно-социального, геополитического и др.), взаимосвязи и единении культур (Н. Г. Краснов, А. Ш. Асадуллин, Е. Г. Осовский, О. Е. Кошелева и др.).

Историография христианизации инородцев Поволжья до настоящего периода не являлась объектом для самостоятельного исследования. Но все же есть работы, в которых хоть и косвенно, но рассматривались интересующие нас вопросы. Эти работы открывают картину распространения христианства в инородческом кругу.

В последнее время появляются историографические обзоры, посвященные Н. И. Ильминскому. Один из них сделан Р. Р. Исхаковой «Деятельность Ильминского и его системы. Историография проблемы»¹³ в этой работе дан подробнейший историографический анализ литературы, которая посвящена развитию системы просвещения.

В докторской диссертации известного чувашского историка Л. А. Таймасова «Христианское просвещение нерусских народов и этно-конфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX в.»¹⁴ один параграф освещен историографическому анализу сочинений по вопросам христианизации нерусских народов Среднего Поволжья. Леонид Александрович Таймасов делит всю отечественную историографию на три периода. К каждому из периодов дается краткая характеристика. В одном из периодов, который посвящен дореволюционной историографии, автор выделяет три этапа: XVIII в. – 1861 г.; 1861–1900 гг.; 1900–1917 гг. Читая работу можно увидеть, что автор старается выделить и подчеркнуть то, что целенаправленно и систематично начинается изучение истории распространения православия среди нерусских народностей лишь с 1861 года. Более того Л. А. Таймасов видит в большинстве дореволюционных работ характер необъективности и предвзятости.

Одному из периодов – дореволюционной историографии деятельности Н. И. Ильминского посвящена диссертация А. В. Зайцева¹⁵.

Сегодня нам еще предстоит по достоинству оценить вклад, внесенный Н. И. Ильминским в науку и религию.

Необходимо, сказать и о том, что систему Николая Ивановича рассматривают так же и за рубежом, а именно такие выдающиеся личности как Пол Верт – профессор истории, университета штата Невада (Лас-Вегас, США) издал труд «Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи». И еще один Американский исследователь Роберт Джераси в своей работе «Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России» даёт только положительные и самые благоприятные

¹³ Исхакова Р. Р. Деятельность Ильминского и его системы. Историография проблемы. Казань, 2002.

¹⁴ Таймасов Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII– начале XX в. Чебоксары, 2004.

¹⁵ Зайцев А. В. Христианизация нерусских народов среднего Поволжья в отечественной историографии (вторая половина XIX – начало XX в.). – Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. – Чебоксары, 2008. – 24 с.

оценки системе Николая Ивановича, и ему самому. В Татарстане до сих пор можно еще встретить и негативное отношение исследователей к деятельности Ильминского. Несмотря на то, что Ильминский был противником насильственной христианизации нерусских народов, предупреждал о недопустимости активной миссионерской деятельности среди мусульман и выступал против их дискриминации, его имя татарскими историками воспринимается только в негативном свете. Это несколько неудивительно — ведь этот просветитель фактически вёл работу, направленную на укрепление этноконфессиональной идентичности кряшенского народа. При этом татарские историки не занимаются исследованием Ильминского как ученого-востоковеда и лингвиста, в том числе и как автора огромного числа книг по истории и культуре народов Евразии, включая и татар. Если же современные татарские историки и берутся исследовать его деятельность, то уже изначально и заведомо к нему предвзято относятся, не пытаясь изучить его труды объективно и беспристрастно.

Историографический обзор подтверждает нам то, что новоразработанная педагогическая система Н. И. Ильминского всегда была, и будет находиться под изучением со стороны исследователей, владеющих многообразными знаниями, в особенности гуманитарного направления. Парадокс возникает вследствие того, что историография, несмотря на богатый спектр оценок, и представленных позиций, не дает полного и законченного ответа на многие интересующие вопросы теоретического и конкретно-исторического характера.

Использованная литература

1. Дунаева Т. Г. Кряшеноведение = Керэшеннэр: тарихы, бүгенгесе: библиографический указатель = библиографиккурсэткеч. — Казань, 2008. — 358 с.
2. Глухов М. С. Кряшенская периодическая печать. Татарика = Энциклопедия. — Казань: Ватан, 1997. — С. 325–326.
3. Глухов М. С. Кряшенское издательство (Центрокряшиздат). Татарика = Энциклопедия. — Казань: Ватан, 1997. — С. 327.
4. Липаков Е. В. Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начале XX вв. // Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность» / Кряшенский приход г. Казани. — Казань, 2001. — С. 71–78.
5. Понятов А. Н. Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия» в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX веков: автореф. дисс... канд. ист. наук. — Казань. — 2007. — 27 с.
6. Понятов А. Н. Некоторые аспекты миссионерской деятельности «Братства святителя Гурия» // Православный собеседник: Изд-во Казан. духовной академии. — Казань, 2003. — Вып. 2(5). — С. 45–78.
7. Колчерин А. свящ. Архив Н. И. Ильминского как источник по истории просвещения и христианизации инородческого населения России; Дисс. на соис. уч. ст. канд. богословия. — СПб.: Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, 2010. — 291 с.
8. Колчерин А., свящ. Сведения о личности Н. И. Ильминского в его переписке и его значение для миссионерства / А. Колчерин // Православный собеседник. — Казань, 2004. — [Вып.] 3(8): Материалы IV научно-практической конференции «Современный мир, гуманитарные и богословские науки». — С. 163–168.

9. Колчерин А. свящ. Н.И. Ильминский. Директор Казанской инородческой учительской гимназии // Православный собеседник / Изд. Казан. Духовной Академии. – Казань. – 2002. – Вып. 1. – С. 50–74.

10. Габдельганиева Г.Г. Типографическая деятельность Казанского университета по печатанию миссионерских книг (2-я половина XIX века) // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы науч.-практ. конф. / Кряшенский приход г. Казани. – Казань, 2001. – С. 100–108.

11. Исакова Р.Р. Деятельность Ильминского и его системы (Историография проблемы). – Казань, 2002. – 122 с.

12. Таймасов Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX в. – Чебоксары, 2004.

13. Зайцев А.В. Христианизация нерусских народов среднего Поволжья в отечественной историографии (вторая половина XIX – начало XX в.). – Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. – Чебоксары, 2008. – 24 с.

А. В. Сартаков

«ВЫ — МОЯ ПОХВАЛА О ГОСПОДЕ»: ФЕНОМЕН УЧЕНОЙ ДРУЖБЫ И. С. БЕРДНИКОВА И Н. Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВА

Искренний друг тот, кто во время искушения ближнего, вместе с ним, без смятения и тревоги, переносит, как собственные случившиеся с ним скорби, нужды, несчастья и беды (прп. Максим Исповедник, 91, 226).

Духовные школы — уникальное явление. Помимо того, что в них происходит двухсторонний процесс формирования личности путем воспитания и образования, здесь еще и зарождаются дружеские связи, без которых не представляется образовательный процесс. Помимо естественной дружбы со своими коллегами по учебной скамье, воспитанникам предоставляется уникальная возможность общения с профессурой духовной школы. Такой вид дружбы, подразумевающий под собой формат общения ученик-учитель, впоследствии может перерасти в формат дружбы ученой, который по своей характеристике несколько отличается от обычных дружеских отношений.

Переходя на вошедшие на века примеры ученой дружбы из истории отечественной богословской науки, можно с уверенностью констатировать наличие такого рода общения между двумя выдающимися отечественными профессорами Казанской духовной академии — Ильей Степановичем Бердниковым и Николаем Фомичом Красносельцевым. Сохранившиеся письма¹ обоих профессоров неподложно свидетельствуют об этом. Помимо того, они прекрасно иллюстрируют и самих корреспондентов, потому как автор того или иного исследования, сочинения или письма вкладывает частичку самого себя в них, что не может не заинтересовать современного исследователя². Именно по этому, нам представилось возможным на основании переписки Ильи Степановича и Николая Фомича сделать некоторые выводы по их взаимоотношениям, так как письма, адресованные друг другу содержат уникальные данные, подтверждающие глубокие дружеские связи между корреспондентами.

Письма обоих комплектов содержат в себе не всю переписку ученых: представленный ряд писем отражает лишь период жизни ученых с 1885 по 1898 гг.,

Сартаков Алексей Владимирович — Екатеринбургская духовная семинария, бакалавриат.

¹ До настоящего времени этот род источников не привлекал внимания ученых, между тем письма между этими людьми дают богатый материал для реконструкции взаимоотношений между учеными, позволяют пролить свет на неизвестные факты жизненного пути обоих ученых и открывают неизвестные страницы внутренней жизни тех учебных заведений, в которых они несли свое служение науке.

Для работы был привлечен комплект из 84 писем Н. Ф. Красносельцева, адресованных И. С. Бердникову и хранящихся ныне в фонде Казанской духовной академии в Национальном архиве Республики Татарстан (ф. 10, оп. 5, ед. хр. 1101, 1103), и комплект из 135 писем И. С. Бердникова, адресованных Н. Ф. Красносельцеву, хранящийся в Фонде 178 (дело № 3296) Научно-исследовательского отдела рукописей Российской Государственной библиотеки.

² По нашему представлению современные изучение и развитие богословской науки возможно только при исследовании ее истоков. Именно поэтому, обращаясь к истории высших учебных заведений, исследователи делают много всевозможных открытий.

и именно поэтому нам трудно установить год знакомства Ильи Степановича и Николая Фомича. Но, учитывая во внимание то, что Николай Фомич поступает после окончания Уфимской духовной семинарии в 1866 г.³ в Казанскую академию, где с 1864 г. Илья Степанович состоит в звании бакалавра⁴, мы можем предположить, что именно в стенах академии и происходит зарождение дружбы, прошедшей сквозь призму времени и обоюдопереносимых скорбей. Эта мысль подтверждается и памятной речью, произнесенной А. И. Алмазовым на заседании историко-филологического общества при Новороссийском университете по случаю невосполнимой и безвременной кончины Николая Фомича в Константинополе осенью 1898 г.: «... блестящий состав профессоров в казанской академии... в ряду [которых — прим. А. С.] мы находим имена, известные всей образованной России ... архиепископа Никанора, Н. И. Ильминского, И. С. Бердникова, П. В. Знаменского...»⁵.

После окончания курса Духовной академии в 1870 г. Николай Фомич «миходом»⁶ направляется в качестве преподавателя Священного Писания и татарского языка в самарскую духовную семинарию, но уже 28 августа 1871 г. назначается штатным доцентом на кафедре церковной археологии и литургики в родную *alma mater*, откуда, собственно и начинается его служение академии. Здесь он довольно тесно сотрудничает с академическими профессорами, в том числе и с самим Ильей Степановичем. Но кардинальные перестроения в жизни Н. Ф. Красносельцева начинаются в 1889 г., когда Николай Фомич предпринимает переезд в Одессу с целью преподавания на кафедре церковной истории. Причиной такой перемены послужили два фактора: для общей массы ученых Николай Фомич уезжает в Одессу как к месту «относительной близости восточных библиотек»⁷, фактически же (и это знала лишь группа особо приближенных к Николаю Фомичу знакомых⁸) он уезжает от своей супруги Надежды Михайловны Ястребовой, прожив в браке с которой около 13 лет. Разладу в отношениях, вероятно, послужила измена со стороны супруги⁹. В переписке мы находим некоторые намеки на это: взаимоотношения Николая Фомича со своей супругой действительно были натянутыми, т. к. в одном из писем Ильи Степановича дает характеристику ее девиантное поведения: «Надежда Михайловна

³ Акишин С. Ю. Красносельцев Николай Фомич // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38 (в печати).

⁴ Терновский С. Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892 г. Казань, 1892. С. 348.

⁵ Алмазов А. И. Профессор Николай Фомич Красносельцев, его жизнь и учено-литературная деятельность // Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Одесса, 1899. С. 3.

⁶ Алмазов А. И. Профессор Николай Фомич Красносельцев, его жизнь и учено-литературная деятельность // Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Одесса, 1899. С. 5.

⁷ Акишин С. Ю. Красносельцев Николай Фомич // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 38 (в печати).

⁸ В подтверждение слов см.: «Очень жаль, что в бытность в Казани Вы совершенно ничего не сообщали о тех обстоятельствах, какие вынудили Вас решиться на шаг переезда в Одессу». Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 63 об.-64, письмо № 25 от 3 февраля 1891 г.

⁹ Об этом нет четкого упоминания в переписке, есть только намеки и некоторые наводящие на эту мысль факты.

действительно куда-то путешествовала вследствие слуха о Вашем намерении побывать в Казани. Теперь она в Казани и живет все на той же квартире ... если не завтра, то на днях моя жена намерена навестить Надежду Михайловну. Тогда можно будет сообщить о ней что-нибудь поподробнее»¹⁰; и такой разлад в семье глубоко ранил сердце и без того больного Николая Фомича: «Главное затруднение конечно в Ваших семейных обстоятельствах. Остальное, быть может, уладилось бы... ужели уж совсем нельзя поправить сколько-нибудь дело Ваше?»¹¹. Таким образом, мы можем констатировать, что сам Илья Степанович был посвящен в курс непростых семейных дел семьи Красносельцевых. Также, И. С. Бердников достаточно живо принимает участие и в вопросе здоровья¹² Н. Ф. Красносельцева: дает ценные указания по поводу распределения собственных сил¹³, и по поводу лечения на минеральных водах Кавказа¹⁴.

Если говорить о личных взаимоотношениях между И. С. Бердниковым и Н. Ф. Красносельцевым, то их можно охарактеризовать не только как сугубо научные, но и в высшей степени дружеские. Общий тон переписки далек от формальностей и писем отличается особой живостью. Нельзя не отметить, что все без исключения письма начинаются и заканчиваются традиционными для эпистолярного жанра клише: практически всегда Илья Степанович в начале называет Н. Ф. Красносельцева «много» и «глубоко» уважаемым, а в его завершении подписывается «Преданный Вам» и «Ваш преданный слуга». Точно такой же характер имеют и письма Н. Ф. Красносельцева: в начале каждого письма Николай Фомич приветствует Бердникова словами «Глубокоуважаемый Илья Степанович», а завершает письмо искренним поклоном или приветом всему семейству И. С. Бердникова.

Также и Илья Степанович делится со своим корреспондентом сугубо личной и часто конфиденциальной информацией касательно тех или иных сторон как его, так и академической и казанской жизни, что свидетельствует о взаимном доверии и глубоком уважении между адресатами. Для иллюстрации приведем пример: в письме от 16 мая 1893 г. Илья Степанович достаточно кратко и в то же время емко дает оценку дружественным отношениям с Николаем Фомичом, говоря, что Н. Ф. Красносельцев чуть ли не единственный настоящий

¹⁰ Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 77–77 об., письмо № 32 от 16 сентября 1891 г.

¹¹ Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 63 об.-64, письмо № 25 от 3 февраля 1891 г.

¹² Здоровье Н. Ф. Красносельцева было подорвано с самого детства. Уже учась в академии, Красносельцев вынужден пропустить один учебный год по состоянию здоровья.

¹³ «Весьма жаль, что Ваша болезнь сопротивляется усилиям врачей. Сердечно желаю Вам, чтобы Ваше здоровье поскорее восстановилось и дало Вам возможность приняться за научные занятия с прежней энергией и успехом». Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 298 об., письмо № 121 от 26 июля 1897 г.

¹⁴ «Я получил в Ардоне накануне своего отъезда в Кисловодск. Здесь живу уже третьи сутки. Я на водах еще впервые и выгляжу еще совершенным новичком насчет здешних порядков и удобств. Могу сообщить и Вам кое-какие самые общия сведения». Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 300, письмо № 122 от 11 июля 1897 г.

друг Ильи Степановича¹⁵. Эти слова можно было бы расценить как простое эпитолярное клише, если бы частое упоминание в письмах Ильи Степановича той мысли, что даже и при многочисленности учеников Бердникова, настоящих и подлинных друзей можно пересчитать по пальцам¹⁶, а в письме от 5 декабря 1889 г. Илья Степанович даже сожалеет о том, что в составе его учеников подобных Николаю Фомичу нет¹⁷.

Все вышеприведенные данные так или иначе подтверждают формат дружбы как таковой, но ничего не повествуют нам о профессиональных отношениях корреспондентов. В переписке же ученые касаются и некоторых научных вопросов, которые так или иначе были им интересны.

Оба корреспондента проявляли самое живое участие в совместных исследованиях, проявляя тем самым некоторый «научный симбиоз». По направлению исследований ученые между собой соотносились во взглядах, что не может не подтверждать то, что между учеными была и настоящая ученая дружба, чему мы можем привести массу примеров.

Например, в письме от 28 января 1893 г. Н. Ф. Красносельцев передает И. С. Бердникову содержание полученного письма¹⁸ А. А. Дмитриевского, в котором идет речь о Бердникове как исследователе. Также в письме упоминается вопрос о количестве восприемников при крещении, который интересовал Илью Степановича в связи с его полемикой с А. С. Павловым. Николай Фомич не мог проигнорировать данный вопрос, и поэтому, вскоре, буквально этим же летом, будучи в научной экспедиции на Православном Востоке (Афон и Константинополь), справляется у греков о современной практике восприемничества. Эта тема немного ранее, в письме от 13 Июня 1891 г. уже поднималась Ильей Степановичем, который, ожидая встречи с А. С. Павловым в Москве, справляется у Николая Фомича относительно действующей практики восприемничества

¹⁵ «Вы кажется единственный из товарищей по науке, который всегда сходил со мною во всех взглядах на вещи, на интересы академии, всегда помнил меня и которого, с Вашего позволения, я могу назвать другом, повторяю, чуть ли не единственным в жизни». Подробнее см.: *Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву* // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 129 об., письмо № 57 от 16 Мая 1893 г.

¹⁶ «Друзей я не нажил. Чем дольше живу, тем больше наживаю врагов. Доброе и теплое слово редко от кого услышишь. Люди живут как звери, желая пожрать друг друга. Когда нервы были крепки, все можно было вынести. Теперь же очень тяжело видеть и чувствовать человеческую черствость, спесивость и подлость». *Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву* // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 151–151 об., письмо № 66 от 28 Ноября 1893 г.

¹⁷ «Не смею верить, чтобы хотя отчасти оправдалась Ваша надежда, что у меня будет еще не мало учеников, подобных Вам. Такая перспектива слишком отраднa, чтобы хоть на минуту поверить в ее возможность. Тогда уже слишком хорошо было бы жить на свете, если в нем было много людей подобных Вам в числе знаемых, знакомых и друзей. Увы, судьба не балует меня на этот счет. В числе сослуживцев и учеников с трудом можно найти человека, с которым бы можно было перекинуться дружеским откровенным словом». *Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву* // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 31–32., письмо № 12 от 5 декабря 1889 г.

¹⁸ Подробнее о письме см.: *Красносельцев Н. Ф. Письма Бердникову* Л. 153–154 об. письмо 28 января 1893 г.

у греков, на что последний отвечает пространным ответом¹⁹. Далее по ходу переписки мы можем проследить, как Илья Степанович пустил этот аргумент в дело, и какой была реакция А. С. Павлова; в конце же концов это вылилось в «охлаждение» и «неудовольствию» между двумя некогда бывшими друзьями²⁰. Этой же теме в переписке посвящено письмо от 18 августа 1893 г., в котором идет речь о современной греческой практике совершения крещения в плане вопроса о восприимчивости²¹.

Также Илья Степанович советовался с Николаем Фомичом и в свете полемики о научных приемах А. С. Павлова: в письме от 17 августа 1893 г. Илья Степанович посвящает Н. Ф. Красносельцева в опыт своей рассудительности, подозревая А. С. Павлова в фальсификации цитат, используемых автором в своих сочинениях²². Немного позже в письме № 63 (без даты) мы поймем суть фальсификации — употребление цитаты вне контекста, что, собственно, и доказал Илья Степанович, сославшись на книгу Крауса²³.

В письме от 8 июля 1893 г. Николай Фомич проявляет некоторую заботу о своем коллеге, предоставляя ему информацию о древних литургических памятниках, которые, по его мнению, необходимы для И. С. Бердникова в исследовании истории некоторых церковных чинопоследований²⁴.

¹⁹ «В записях часто говорится: ἐβάπτισε μόνος такой-то, или ἐβάπτισε χωρίς κοινῶρα т. е. кумы. Указываются случаи крещения мальчиков одною восприимницею, а случаи крещения девочек одним восприимником – мужчиною весьма были часты» – итак Вам придется еще считаться с Павловым. Приготовьтесь принять его громы». Подробнее об этом см.: *Красносельцев Н. Ф.* Письма Бердникову Л. 153, письмо от 28 января 1893 г.

²⁰ «Мог ли я ожидать подобного коварства со стороны А. Степановича, который постоянно писал тоном друга, который сам просил меня об одолжении?!... Вот к каким средствам прибегают великие ученые для достижения своих мелких эгоистических целей. При таких обстоятельствах конечно уже не может быть искренних отношений между нами. На последнее письмо свое я не получил ответа от Павлова. Быть может, это означает перерыв сношений между нами». *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 88, письмо № 37 от 11 февраля 1892 г.

²¹ Подробнее о письме см.: *Красносельцев Н. Ф.* Письма Бердникову Л. 174–177 письмо от 18 августа 1893 г.

²² «Я подозреваю в цитате проф. Павлова фальшь». Подробнее см. *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 141 об., письмо № 61 от 17 августа 1893 г.

²³ Там же. Л. 143.

²⁴ «На счет последней литературы западной по этому вопросу я теперь весьма мало осведомлен, так как в Одессе трудно следить за нею; университетская библиотека довольно усердно отстраняет от себя приобретение книг, относящихся к богословию и церковности, а на свой счет я доселе не мог еще заниматься этим делом... Да впрочем, едва ли что-нибудь новое и дельное седано в последнее время, сколько могу судить по перечням в *Theologische Literaturzeitung*. Старая же литература весьма подробно указана в Литургике Тальхофера, (*V. Thalhofer* – кажется так?) которая есть в Академической Библиотеке. Это самая новая из католических. Теперь о *χεῖρωθεσία*. Кажется мы должны остаться пока при том, что имеем, т. е. что литургических памятников этого чина не сохранилось с времени ранее IX века. Но это не значит, что ранее его не было. От более раннего времени не сохранилось и других чинов, более важных, но отсюда никогда не возникал вопрос о их несуществовании в более раннее время. Церковное благословение брака, например, существовало несомненно с 1-го века, а литургический чин его известен нам только по памятником

Также Илья Степанович принимает живое участие и в переписке для Николая Фомича жития Иакова Жидовина, осуществить которое ему помогает А. И. Алмазов: «Поручение Ваше насчет списывания жития Иакова Жидовина уже исполнено. Алмазов нашел хорошего писца, который чисто и четко скопировал рукопись как она есть. Я заплатил ... всего 8 р. 25 к. Рукопись жития четкая, но в ней немало ошибок против грамматики, против знаков препинания и пр. Все это списано с подлинником... Я просил Алмазова проверить написанную переписчиком копию с подлинником. Теперь проверяю еще сам особенно места сомнительные. Рукопись вышлю Вам по получении от Вас ответа на сие письмо»²⁵.

Из письма от 28 февраля 1895 г. нам становится известно, что подобный опыт переписки требуемых сочинений был не единственным. Здесь Илья Степанович дает ответ на вопрос Николая Фомича по поводу Синодика Паппа и высылает ему собственноручную переписку части этого сочинения, с ожиданиями дальнейших указаний²⁶.

В письме от 6 февраля 1898 г. мы можем найти информацию относительно академической «загруженности» Ильи Степановича: здесь он делится с Николаем Фомичом своими планами на продолжение учебного года²⁷.

В 1893 г. Ученый Совет Казанской академии присуждает Николаю Фомичу ученую степень доктора церковной истории по совокупности ученых трудов²⁸, инициатором данного мероприятия выступает опять-таки Илья Степанович: в нескольких письмах он дает ценные указания по поводу пересылки трудов Николая Фомича в академию, и сам осуществляет продвижение промоции²⁹. Так, на основании полученных из писем данных научного характера, мы с уве-

не ранее IX века. Словом, в данном случае возможны только рассуждения». Подробнее о письме см.: там же Л. 169–170 об. письмо 8 июля 1893 г.

²⁵ Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 83–83 об., письмо № 35 от 1 декабря 1891 г.

²⁶ «Извините, что я плохо помогаю Вам в Ваших ученых работах. Я не выразумел из Ваших писем, насчет какого собственно места нужно сделать справку в Синодике Паппа. Я думал, что нужно справиться в Синодике насчет того самого места, которое приведено у Фесслера в примечании на стр. 14 его сочинения. Я нашел это место и выписал для Вас в предыдущем письме». Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 212–213, письмо № 90 (89) от 28 февраля 1895 г.

²⁷ «Осенью прочитал два сочинения, и теперь лежат на моем столе два сочинения уже наполовину прочтенные. А затем на днях получу от студентов 70 семестровых сочинений. За этим скучным делом пройдет весь великий пост. А после экзамены и вакал. Вот и учебный год». Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 292 об., письмо № 129 от 6 февраля 1898 г.

²⁸ Алмазов А. И. Профессор Николай Фомич Красносельцев, его жизнь и учено-литературная деятельность // Поминка по Н. Ф. Красносельцеве. Одесса, 1899. С. 12.

²⁹ «Сегодня я кончил вчерне отзыв о Ваших ученых трудах. На днях перепису его набело и пушу в ход. Обещал подписать мое представление Ф. А. Курганов. Быть может, подпишет и Я. А. Богородский. С ректором я говорил о представлении в прошлую среду; он относится сочувственно. Думаю, что дело сойдет хорошо... Вам придется прислать сюда несколько экземпляров Ваших трудов в переплете, хоть на первый раз до 6 экземпляров. Из них экземпляра 4 останутся здесь, а два отошлются в Синод. Потом, по утверждению Вас в степени, придется разослать Ваши сочинения почетным членам Академии. Расход на переплет сочинения будет довольно

ренностью можем заявить о наличии отношений между корреспондентами не только естественной дружбы формата друг-друг, но и о присутствии элементов формата учений-ученый и учитель-учитель.

Таким образом, на материале полученных из писем данных, нам представляется возможность сделать некоторые выводы, относительно феномена ученой дружбы Ильи Степановича Бердникова и Николая Фомича Красносельцева. Такое явление подразумевает под собой не только обмен конкретной информацией, но и обмен и работа над научными идеями и исследованиями. Подтверждение этому мы находим в вышеперечисленных примерах из переписки. Все эти данные имеют и ряд особенностей, относящихся к подтверждению дружбы: теплые взаимоотношения, особая учтивость и приветливость прослеживаются на протяжении всей переписки, начиная с первого письма, и заканчивая самым последним. Особая озабоченность Ильи Степановича как ко внутреннему состоянию семьи Красносельцевых, так и к состоянию здоровья самого Николая Фомича в самую трудную минуту жизни не может не являться ярчайшим примером подтверждения правдивости слов преп. Максима Исповедника, помещенных в эпиграфе данной работы, а взаимопонимание и взаимовыручка в вопросах, связанных с наукой, перепиской или разыскиванием научных данных даже и зарубежом, являются ярчайшим подтверждением взаимобратной поддержки.

значительный; но с ним необходимо будет примириться». *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 110, 111, письмо № 47 от 19 декабря 1893 г.

М. А. Сафин

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МЕФОДИЙ (КРАСНОПЕРОВ) – СВЯТИТЕЛЬ СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА

Введение

Как повествует нам святитель Филарет (Дроздов) в своем пространном Катихизисе, исповедание веры – это открытое признание того, что мы содержим Православную Веру, притом с такой искренностью и твердостью, чтобы ни прельщения, ни угрозы, ни мучения, ни сама смерть, не заставили нас отречься от веры в истинного Бога, и в Господа нашего Иисуса Христа¹. Но одно дело – быть христианином в обществе межконфессионального согласия и взаимоуважения и совсем другое – оставаться им в условиях гонений и преследований на религиозной почве. Вот тогда исповедничество становится настоящим подвигом.

Этот подвиг совершили многие представители духовенства и мирян Казахстана в период репрессий и гонений на Русскую Православную Церковь, прокатившихся разрушительной волной в 20–30 годы XX столетия. Для некоторых из них исповедничество стало прямой дорогой к мученичеству. Пример такого исповедничества явил нам священномученик Мефодий (Красноперов), епископ Петропавловский, викарий Омской епархии.

Детство, юность и первые годы служения

Владыка Мефодий родился 30 июля 1868 года в селе Вятском Сарапульского уезда Вятской губернии в семье псаломщика Платона Красноперова, в святом крещении был наречен Михаилом. Семья жила очень скудно в материальном отношении, и Михаил с детства узнал бедность и связанные с нею лишения.

Михаил окончил Сарапульское духовное училище и Вятскую Духовную семинарию и в 1890 году был определен на должность надзирателя Сарапульского духовного училища. В 1891 году в возрасте 23 лет Михаил, епископом Сарапульским Афанасием (Пархомовичем) был рукоположен в диакона, а затем в иерея и отправлен на служение в Тихвино-Богородицкую церковь села Паздеры Сарапульского уезда. В 1896 году он был переведен в г. Сарапул в Вознесенский собор.

1898 год принес отцу Михаилу несчастье – он овдовел. Это событие побуждает отца Михаила всю оставшуюся жизнь без остатка посвятить служению Богу и Церкви. Для повышения уровня своих богословских знаний он поступает в Казанскую духовную академию. В то время в академии ректором был епископ Антоний (Храповицкий). Общение с этим иерархом, которого современники называли «великим уловителем душ в монашество», склонило отца Михаила принять монашеский постриг 11 февраля 1900 года с именем Мефодий, в честь равноапостольного Мефодия, учителя Словенского. По окончании академии в 1902 году иеромонах Мефодий становится помощником смотрителя духовного

Максим Александрович Сафин – Алмагинская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Святитель Филарет (Дроздов). Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб.: «Общество святителя Василия Великого», 1999. – С. 27.

училища в г. Уфе. А в 1903 году становится инспектором Александровской Ардонской духовной семинарии в Северной Осетии.

Помимо своих прямых обязанностей, отец Мефодий принимал живейшее участие в общественной жизни. Он приходил со словом Божиим в ночлежные дома, поучал, исповедовал, грамотным он раздавал брошюры о вере и о Церкви, молился вместе с т.н. «бывшими людьми», служа им всенощные бдения, молебны, читая акафисты. Он, не гнушаясь, проводил часы, а иногда целые ночи с ними в спертom воздухе.

В 1906 году отец Мефодий был возведен в сан архимандрита и назначен на пост ректора Уфимской духовной семинарии. В семинарии он создал попечительство о бедных воспитанниках, а с 1912 года стал председателем епархиальной благотворительной комиссии по оказанию помощи населению, пострадавшему от неурожая.

Годы епископского служения

26 января 1913 года в Омской епархии, в связи с большим притоком православного населения в сибирские земли в рамках столыпинской реформы, а также с миссионерской целью, была создана вторая епископская кафедра. Второму vikарию вверялись дела по управлению внутренней миссии, а также руководство всеми деятелями противосектантской и противораскольнической миссии. На место второго vikария был избран архимандрит Мефодий, снискавший добрую славу у церковного начальства своим трудолюбием, ревностным отношением к своим обязанностям и просвещенностью.

10 февраля 1913 года в Александро-Невской Лавре состоялась хиротония архимандрита Мефодия во епископа Акмолинского, vikария Омской епархии. Хиротонию совершали митрополит Санкт-Петербургский Владимир (Богоявленский), митрополит Киевский Флавиан (Городецкий), архиепископ Антоний (Храповицкий) и еще 8 архиереев.

20 февраля епископ Мефодий прибыл в Омск. Через полтора месяца в Омск прибыл назначенный управляющим епархией епископ Андроник (Никольский), и некоторое время два выдающихся архиерея трудились вместе на ниве Христовой Церкви, помогая друг другу в трудах.

Но уже через год Петропавловская городская Дума возбудила ходатайство о переименовании второго Омского vikариатства в Петропавловское и перенесении местопребывания епископа в город Петропавловск. Желание властей и горожан было столь велико, что они обязались в случае удовлетворения их просьбы отпускать из городских средств ежегодно две тысячи рублей на обеспечение епископа помещением. 6 ноября 1914 года Государь Император по докладу Святейшего Синода подписал указ о переименовании Акмолинского vikариатства в Петропавловское. Местопребывание vikарному епископу было определено в городе Петропавловске. На основании инструкций Святейшего Синода вышеозначенный архиерей должен был окормлять приходы Петропавловского, Кокчетавского и Атбасарского уездов Акмолинской области².

И вот, 23 декабря наступил столь долго ожидаемый петропавловцами день. Духовенство, градоначальник, полицмейстер и сотни людей ожидали Владыку

² Омские епархиальные ведомости. 1915. № 3. С. 50–52.

на вокзале. Поезд задерживался на три часа, но народ, не смотря на сильный мороз, терпеливо ждал. Наконец звон в большой колокол Вознесенского собора, подхваченный звоном колоколов других церквей, возвестил о прибытии епископа Мефодия в Петропавловск, и пока он не добрался в экипаже до собора, звон не умолкал.

Уже в день приезда в Петропавловск Владыка служил всенощное бдение в Вознесенском соборе, а наутро Божественную литургию во Всесвятской церкви. И так многие последующие дни. «Епархиальные ведомости» так характеризовали Владыку Мефодия: «Епископ отдался неутомимому совершению архиерейских богослужений».

Желая вдохновить народ и обратить заблудшие души к Богу, епископ Мефодий понес поистине великие труды, организовывая грандиозные крестные ходы как в пределах Петропавловска, так и более продолжительные – из одного города, в другой. Один из подобных крестных ходов был совершен с 17 мая по 19 июня 1915 года. Поводом послужило то, что император передал в дар городу Акмолинску икону Николая Чудотворца. Дабы почтить великого угодника Божия, славимого даже иноверцами и язычниками, и доставить духовное утешение жителям Акмолинской области, владыкой Мефодием было решено сопроводить икону из Петропавловска в Акмолинск крестным ходом. Помимо участия в торжествах, Владыка хотел обозреть храмы, расположенные на пути следования, и побеседовать с паствой. Владыка, возглавляя торжественное шествие длиной около пятисот километров, посетил десятки селений, где знакомился с состоянием приходов, везде совершал богослужения, читал проповеди, раздавал духовную литературу, общался с верующими. Обрато из Акмолинска епископ едет по другому маршруту – через Атбасар.

Он побывал почти в каждом уголке вверенной ему территории, видел добрые и злые стороны жизни ее населения, горе и радости пастырей и пасомых. Как свидетельствуют очевидцы, Владыка был очень прост и доступен в общении, часами мог беседовать с каждым, кто нуждался в его помощи. Предвидя скорое свержение царской власти и установление на долгие годы безбожного режима, святитель поучал народ такими словами: «*Потому и наказывает нас Господь, что мы больше заботимся о славе человеческой, а о славе Божией не радеем. Место покоя Его, святой храм его не чтим, как бы следовало*»³.

Также святитель принимал активное участие в разрешении проблемы, связанной с винопитием, которое широкой волной охватило Российскую Империю, в частности и Петропавловск, с прилежащими к нему территориями. Как известно, в бюджет Российской Империи в 1914 году был заложен доход от винной монополии в размере 1 миллиарда рублей. Хоть деньги по тем временам были и солидные, но они были получены за вред причиненный человеческим жизням. 1913 г. в истории России был признан одним из самых «пьяных». В прессе и в Государственной думе бюджет открыто называли «пьяным», а власть обвиняли в целенаправленном спаивании народа. Проблема потребления алкоголя стояла очень остро.

³ Цит. по: Святые Новомученики и Исповедники в земле Казахстанской просиявшие. – М. ПСТГУ «Лето». – 2008. С. 464.

В это же время император Николай II перешел к открытой поддержке крепнущего народного трезвеннического движения и проведению политики системного ограничения потребления алкоголя. В памяти у государя была недавняя печальная история, когда во время войны с Японией страна не сумела в нужные сроки мобилизовать армию.

Епископ Мефодий, как и целый ряд священнослужителей, активно поддерживал трезвенническую политику императора. Ежегодно, в день всероссийского праздника трезвости, который был введен Святейшим Синодом в 1914 году, Владыка проводил крестные ходы, во время которых повсеместно раздавал брошюры о вреде пьянства. В своих проповедях, обращенных к людям, страдающим этим недугом, Владыка призывал их обратиться к новой жизни, умолял бросить винопитие как занятие, позорящее христианина, и воспрянуть духом. В годы его служения число людей, пожелавших вступить в братство трезвенников Омской епархии, резко возросло и составило более 400 человек.

Наступил 1917 год. Политические структуры Российской Империи рухнули. Болезнуня сердцем за духовно-нравственное состояние русского народа и впитывая в себя скорби Отечества, Владыка Мефодий говорил: *«Кто знает, куда ведет Господь в сей скорби нашей, испытывая в этом горниле страданий, как золото испытывается огнем. Нужно только выдержать испытание до конца. Быть может, на слезах прошедшего времени воспримет истинная духовная радость грядущего...»*⁴.

Новые революционные преобразования повлекли за собой коренной перелом в отношениях между государством и Церковью. Политический курс, направленный на ослабление влияния Православной Церкви на народ, на местах часто выливался в противостояние органов новой власти и духовенства. Так, весной 1917 года в немилость Петропавловского Совета рабочих и солдатских депутатов впал Преосвященный епископ Мефодий, пользовавшийся огромным авторитетом среди православного населения. Во многом благодаря его призывам «к подчинению Временному правительству, к миру и взаимной любви» в городе были предотвращены многие возможные погромы и беспорядки. Тогда любимого народом архиерея не удалось обвинить в реакционной деятельности.

В начале 1921 года продовольственная политика большевиков, выразившаяся в изъятии всех запасов зерна у крестьянства и казачества, явилась поводом для мощного антибольшевистского восстания, охватившего Западную Сибирь и северо-восточную часть современного Казахстана. В ходе подавления восстания советская власть получила долгожданную возможность для разгрома церковной организации и физического уничтожения ее членов. По обвинению в участии восстания без суда и следствия был убит ряд клириков и монашествующих.

В середине февраля 1921 года волна репрессий охватила и сам Петропавловск. Первыми жертвами здесь стали епископ Мефодий и несколько священников, имена которых до сих пор не известны. 17 февраля на площади перед Никольской церковью, где в этот день совершалась Божественная Литургия архиерейским чином, произошло столкновение крестьян с красноармейцами. По окончании богослужения из храма на площадь вышел Владыка Мефодий с попыткой

⁴ Цит. по: Святые Новомученики и Исповедники в земле Казахстанской просиявшие. – М. ПСТГУ «Лето». – 2008. С. 464.

успокоить противоборствующие силы и призвать их к миру. В этот момент в толпе раздались крики: «Попа на вилы!», после чего Петропавловский святой был заколот красноармейскими штыками. Уже убитому епископу красноармейцы нанесли еще несколько штыковых ран, а затем в одну из ран вонзили Крест⁵.

Заключение

Изучая житие священномученика Мефодия, мы можем убедиться в том, что он жил сознанием всечеловеческого единства, горел огнем Божественного озарения и пламенел духом пастырской любви. Этим духом он вдохновлял и окрылял паству, делал ее веру живой и животворящей. Братства трезвости, организованные Владыкой, возрождаются в наше время, спасая от недуга винопития множество людей.

До сих пор неизвестно, где покоятся мощи свщмч. Мефодия. Будущий митрополит Алма-Атинский и Казахстанский Иосиф (Чернов), назначенный после отбытия ссылки епископом Петропавловским, приложил немало усилий, для установления места захоронения епископа Мефодия. По его версии, это был Пятый лог, куда сбрасывали всех убиенных во время мятежа Владыка Иосиф неоднократно ездил туда и совершал там панихиды.

По другой версии, местные монахини, положив тело Владыки на сани и обложив дровами, вывезли его из Петропавловска. Место погребения хранили в тайне, говоря лишь то, что увезли Владыку «домой».

Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года епископ Петропавловский и Акмолинский Мефодий (Красноперов) был причислен к лику святых.

Источники и литература

1. ГАС РБ. Ф. 112. Оп. 1. Д. 198. Л. 2–9.
2. Головкова Л. А., Королева В. В., Хайлова О. И. Святые Новомученики и Исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. М., 2008.
3. Дамаскин (Орловский), игум. Жития Новомучеников и Исповедников Российских XX века. Февраль. Тверь, 2005.
4. Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении Новомучеников и Исповедников Российских XX века. Москва, 12–16 августа 2000 г.
5. Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. Erlangen, 1979–1989. Т. 4.
6. Омские епархиальные ведомости. 1915. № 3.
7. Польский М., протопресвитер. Новые мученики Российские. Джоржанвилл, 1957. Т. 2.
8. Святитель Филарет (Дроздов). Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – СПб., 1999.
9. Сухих А., прот. Вспомним поименно: Книга 5. Вятка, 2005.

⁵ Протопресвитер М. Польский. Новые мученики Российские. Джоржанвилл, 1957. Т. 2. С. 105.

А. С. Сорвачев

АВЕЛЬ (МАКЕДОНОВ) И МИТРОПОЛИТ НИКОДИМ (РОТОВ). ВЕХИ ДУХОВНОЙ ДРУЖБЫ

Имя Архимандрита Авеля навсегда вписано в сердца рязанских верующих как символ возрождения Православия на Рязанской земле. Лучшим другом, а точнее сотаинником, то есть самым духовно близким и родным человеком, для отца Авеля был митрополит Никодим (Ротов), с которым они были знакомы с детства, вместе иподиаконства и окормляясь у архиепископа Димитрия (Градусова). Оба — уроженцы Рязанщины. Батюшка не просто уважал и любил Владыку Никодима, но и почитал его как выдающегося подвижника, который, как он верил, не просто спасся, но и обрел благодать перед Богом. Именно митрополит Никодим в 1970 году избрал иеромонаха Авеля в качестве «монашеского спецназа», для возрождения духовной жизни в русском Пантелеимоновом монастыре, что стало переломным для истории Русского Афона моментом.

Борис Георгиевич Ротов (будущий Владыка Никодим) и Николай Николаевич Македонов (в монашестве Абель, в схиме Серафим) родились в Кораблинском районе Рязанской области, первый в деревне Фролово, другой — селе Никуличи. Промыслительным, по словам Архимандрита Авеля, явилось то, что в обоих селах храмы были в честь Тихвинской иконы Божией Матери.

По воспоминаниям Архимандрита Авеля, познакомились они в единственном на то время (1941 г) действующем храме Рязани, кладбищенском храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости»: «Мы старались ни одного праздника не пропускать, так и подружались»¹. Николаю было тогда 14 лет, а Борису — 12. Двух мальчиков благословил дружить и всегда помогать друг другу на жизненном пути Владыка Димитрий (Градусов), архиепископ Рязанский (впоследствии схиархиепископ Лазарь). Позже, Владыка Димитрий сказал ребятам: «Не думайте, что вы случайно познакомились. Вас Царица Небесная избрала и соединила, а мне вас препоручила»².

Владыка Димитрий был пастырь необыкновенной, святой жизни. О его прозорливости отец Абель рассказывал такую историю: однажды ребята, как обычно, шли на всенощную. До Скорбященской церкви было около четырех километров пути. Во время дороги они, разговорившись, стали вслух мечтать о том, кто из них кем станет в будущем.

Борис сказал, что мечтает послужить Богу, став архиереем, и защищать Церковь от безбожников. Николай же рассказал, что он хотел бы стать монахом, чтобы всегда пребывать рядом с храмом Божиим.

Перед всенощной, подходя за благословением к Владыке Димитрию, Борис услышал от него: «Здравствуйте, Ваше Высокопреосвященство! Как Выживаете? Как спасается Ваш многочисленный клир и паства?»³ Владыке

Александр Сергеевич Сорвачев — Рязанская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви. М., 1998 г. С. 368.

² Святогорцы. / Пути Господни. — URL: <http://rusvera.mrezha.ru/508/5.htm>.

³ Фетисов Д. Свящ. Архимандрит Абель (Македонов) / URL: <http://www.pravoslavie.ru/75634.html>.

Димитрию было открыто, что перед ним будущий митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим, Патриарший Экзарх Западной Европы, председатель ОВЦС — один из самых выдающихся церковных иерархов Русской Православной Церкви XX века.

К Николаю же владыка обратился с таким вопросом: «Как там Ваши монахи, досточтимый отец игумен? Как Вы спасаетесь о Господе?»⁴ Это был будущий Архимандрит Авель, игумен Свято-Пантелеимонового монастыря Святой Горы Афон, принесший афонские монашеские традиции и на русскую землю во вновь открывшийся после времен безбожия Иоанно-Богословский монастырь под Рязанью.

Друзья вместе ходили из храма домой, в село Никуличи. По дороге у них было принято делать несколько остановок, каждая из которых носила священное название: Вифлеем, Иерусалим, Гефсиманский сад. Останавливаясь, они вспоминали события, связанные в евангельском повествовании с этими названиями.

Отец Авель вспоминал: «Как-то шли мы из церкви, и Боря сказал мне, что видел во сне апостола Павла, который сказал: «Отныне я буду всегда тебя сопровождать и всегда тебя охранять. Такова воля Божия».... Действительно, владыка всегда так произносил проповедь, как бы поучаемый апостолом»⁵.

Оба подростка во время службы в церкви помогали Владыке Димитрию, он считал их своими духовными чадами. Будущий отец Авель служил иподиаконом у Владыки Димитрия, был им рукоположен в диаконы, через год во священники, пострижен в монашество и в схиму. А будущий Владыка Никодим исполнял у Владыки Димитрия обязанности секретаря, и, впоследствии, также им был пострижен в монашество и рукоположен в диаконский и иерейский чин.

Отец Авель вспоминал: «Так мы и росли под его крылом. Я просился у него в Киев съездить, Владыка мне отвечал: «Ангел мой, сиди дома, сиди дома, будет тебе и Киев, будет тебе и Афон...» Он все предсказал, что потом сбылось. Отцу Никодиму Владыка благословил учиться в Духовной академии, а мне прямо-таки запретил, хоть я и очень желал: «Владыка, так мне хочется о Боге больше знать...» — «Тебе нет благословения Божия, и моего благоволения на это нет». И добавил: «Ангел мой, придет время, к тебе академики будут приезжать за советом и Господь превознесет тебя так, что собратья будут тебе завидовать...

Знаешь что, — и он кивнул в сторону отца Никодима, — у него будет такое послушание, трудное и ответственное, что ему некогда будет помолиться за себя. А ты молись, молись за него, как за самого себя, больше, чем за себя! А ты, — он посмотрел на отца Никодима, — ты береги Авеля как зеницу ока! Потому что в нем — вся твоя сила»⁶.

Отцу Авелю Владыка Димитрий запретил становиться архиереем, наставляя его на уготованный от Господа путь старческого служения. Отца Никодима

⁴ Фетисов Д. Свящ. Архимандрит Авель (Македонов) / URL: <http://www.pravoslavie.ru/75634.html>.

⁵ Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви. М., 1998 г. С. 369.

⁶ Святогорцы. / Пути Господни. — URL: <http://rusvera.mrezha.ru/508/5.htm>.

владыка благословил учиться в семинарии, а отца Авеля в 18 лет постриг в схиму с именем Серафим. Столь раннее пострижение в схиму было вызвано, с одной стороны, сердечным заболеванием, но, кроме того, схимник уже не имеет права по правилам Русской Православной Церкви быть архиереем.

Жизнь ненадолго разлучила друзей. Владыку Димитрия перевели с Рязанской на Ярославскую кафедру, уехал с ним и отец Никодим. Но расставание было недолгим: вскоре отец Авель получает от властей предписание в 24 часа покинуть Рязань. И он едет в Ярославскую епархию. Вот как он об этом вспоминает: «Мне было тогда 20 лет. Я уехал в Ярославль, а там отец Никодим (будущий Владыка, митрополит) священником служил. Он только только был рукоположен, он и попросил Владыку Димитрия: «Владыка, оставь отца Авеля мне хоть на первую неделю поста». Потому что сложно ему, трудно. А потом уж Владыка Димитрий меня отправил в Углич»⁷.

Верующие Углича толпами следовали по пятам за отцом Авелем везде, где бы он ни был (настолько им было в диковинку видеть молодого, тогда ещё безбородого священника), и власти потребовали его перевода. А на место отца Авеля Владыкой Димитрием поставлен был отец Никодим (ещё более молодой).

Владыка Никодим, по воспоминаниям современников, считал годы их совместного служения на приходах Ярославской епархии (1949—1952) и особенно в Угличе — лучшим периодом своей жизни⁸.

Отец Авель служил в храмах в Угличе, в самом Ярославле вместе со своим духовным отцом архиепископом Димитрием. В 1956 году там же Господь привел и похоронить владыку.

Владыка Никодим был назначен членом Русской Духовной Миссии в Иерусалиме 25 февраля 1956 года, затем заместителем начальника Миссии, а 25 сентября того же года назначен начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме с возведением в сан архимандрита.

В 1960 г. отец Никодим вернулся из Иерусалима, его поставили в архиереи и назначили председателем Отдела внешних церковных сношений.

Когда же он возвращался на родину из Иерусалима, то решил поехать через Афон, чтобы поклонившись ее святыням. Отца Никодима поразило то бедственное состояние, в каком в то время находилась русская монашеская жизнь на Святой Горе. Он узнал что самому «молодому» насельнику Свято-Пантелеимонового монастыря семьдесят лет, а другим под сто, и они лежат недвижимы. А греки ждут, когда все русские перемерут, чтобы взять монастырь в свои руки. И отец Никодим решает приложить все усилия к возрождению русского афонского монашества. И главная роль в этом святом деле отводится его давнему духовному другу — отцу Авелю.

Встретились друзья неожиданно-негаданно на приходе священника Василия (впоследствии архиепископ Брянский Мелхиседек), куда отец Авель был приглашен на службу. Вот как описывает это отец Авель: «Утром он (отец Василий)

⁷ Архимандрит Авель / Б. Н. Кузык. — М.: 2014, С. 59.

⁸ Там же. С. 63.

встал и говорит: «Я пойду, еще рано, ты можешь спать. Пойду пораньше. Надо посмотреть, все ли приготовлено к встрече архиерея». Он ушел, через некоторое время надо вставать, входит кто то, так шумно. «Кто тут спит?» Открывает одеяло. Я: «Ой, владыка Никодим!» Я его не видел, архиерея то. Он телеграмму прислал, что приглашает на хиротонию, а я получил уже поздно, уже все свершилось. Поэтому я и не поехал, а тут вот встретились»⁹.

После службы отец Василий получил послушание отвезти отца Авеля в Москву, и Владыка Никодим оставил друга ночевать. «Мы наконец-то встретились, — вспоминает Архимандрит Авель, — и, конечно, обрадовались друг другу. Вспомнили, как еще мальчишками мечтали найти духоносного старца, который нас пострижет в монахи; представляли себе, как выкопаем в земле пещеру — подальше от суеты — и будем в ней жить, чтобы никто не знал. Господь все дал, что хотели!»¹⁰.

Ближе к полуночи, когда уже устроились на ночлег Владыка Никодим обратился к отцу Авелю: «Старец, а старец». — «Чего ты?» — «А знаешь, я только что на Афоне был». — «Заснул, что ли?» — «Нет, наяву. Недавно вернулся»¹¹. И владыка рассказал, как встретился с игуменом Русского Свято-Пантелеимонового монастыря Илианом на афонской пристани Дафни и о том, что происходит с русским монашеством на Святой Горе.

Ну и, конечно, Владыка Никодим предложил другу отправиться подвизаться на Афон. Он получил не просто согласие, а увидел пламенное желание отца Авеля стать святогорцем, незамедлительно доложил Святейшему об отце Авеле, и тот ответил: «Зачем ждать. Пиши его прям в список»¹².

Отец Авель вспоминал: «Это был 1960 год. Десять лет ждали, когда визу дадут! Десять лет! Только в феврале 1970 го я поехал. Уже от 18 кандидатов из списка только два человека остались — отец Виссарион и я. Так я и попал на Афон...»¹³.

Вскоре, по жребию, отец Авель стал игуменом Свято-Пантелеимонового монастыря. А Владыка Никодим ревностно исполнял церковное послушание председателя ОВЦС, «горел» на службе. Но духовная связь между друзьями не была потеряна. Восемь раз за свою жизнь побывает Владыка Никодим на Святой горе Афон. Греки про него говорили: «Это наш, святогорец»¹⁴. Восемь лет провел на Святой Горе отец Авель.

Ангел смерти посетил Владыку Никодима в том месте, где пострадал апостол Павел — в Риме. 5 сентября 1978 года на Афон пришла телеграмма из СССР, известившая о внезапной смерти председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима. Как и прежде,

⁹ Архимандрит Авель / Б. Н. Кузык. — М.: С. 88.

¹⁰ Святогорцы. / Пути Господни. — URL: <http://rusvera.mrezha.ru/508/5.htm>.

¹¹ Там же.

¹² Архимандрит Авель / Б. Н. Кузык. — М.: С. 89.

¹³ Там же. С. 89.

¹⁴ Было много чудес. Удивительные рассказы из жизни архимандрита Авеля (Македонова), Игорь Евсин. С. 65.

у отца Авеля возникают проблемы с разрешением на выезд, так что он и не надеется попасть на похороны в Александро-Невскую лавру Санкт-Петербурга. Внезапное разрешение приходит в самый последний момент, и это нельзя истолковать иначе как чудо. Архимандрит Авель приезжает в СССР, чтобы прочитать своему духовному другу на отпевании разрешительную молитву, и его больше не выпускают обратно на Афон. Проблема с документами: таможня «потеряла» его греческий паспорт. Через какое-то время, конечно, можно было бы вернуться на Святую гору, но отцу Авелю передали волю почившего митрополита, согласно которой следовало остаться в России и здесь продолжить свое служение.

Духовная связь между ними не оборвалась и со смертью.

Источники и литература

1. Архимандрит Авель. Афонские письма / сост. Б. Н. Кузык и др. — М., 2014. — 240 с.: илл.
2. Архимандрит Авель / Б. Н. Кузык. — М. 2014. — 480 с.: илл.
3. Было много чудес. Удивительные рассказы из жизни архимандрита Авеля (Македонова), Игорь Евсин, Рязань 2013. — 96 с.
4. Святогорцы. / Пути Господни. — <http://rusvera.mrezha.ru/508/5.html>.
5. Фетисов Д. Свящ. Архимандрит Авель (Македонов) — <http://www.pravoslavie.ru/75634.html>.
6. Ювеналий, митр. Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви, 1998 г.

М. А. Тарасов

АНТИСЕКТАНТСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КИЕВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

В наши дни, как и в конце XIX мы можем наблюдать не просто интерес постсоветского населения к протестантским деноминациям, но и настоящий взрыв разного рода псевдо-христианских организаций. В связи с этим изучение антисектантской деятельности прошлых лет имеет для нас большое значение. То как Церковь противостояла сектам в лице лучших своих представителей конца XIX — начала XX в. хороший опыт и пример, как мы должны или не должны организовывать антисектантскую работу в наше время.

Во второй половине XIX в. в России началась небывалая до того активизация деятельности сектантов. В Империю, в основном из иностранных переселенцев, наполнили верующие крайних протестантских деноминаций. Помимо внешнего притока, резко увеличилось количество внутренних сект. Штундисты, молокане, духоборы, пашковцы, баптисты... — список увеличивался с каждым годом. Причины были разные: повышение уровня образования населения; перевод Св. Писания на русский язык; социальные проблемы; недовольство государством и господствующей Церковью. Общины постоянно увеличивались за счет рожденных в православии людей, что волновало и государство и Церковь. Общины сектантов к концу правления имп. Александра II, начали активно объединяться на разных уровнях и начинали иметь централизованное влияние на большие массы людей. Российская Церковь, в своей самоорганизации сильно подчиненная обер-прокурору, была бессильна централизованно противостоять сложившейся ситуации. Но многие годы достойного церковного образования и верность своей традиции породили мыслящее и ответственное духовенство, которое не собиралось смиренно наблюдать за взлетом протестантских идей.

Во второй половине XIX века, а особенно с восшествием на должность обер-прокурора К. П. Победоносцева, инициативные группы из духовенства в разных частях страны начали организовываться в разного рода православные общества и братства для противодействия «сектантской пропаганде»¹. Подобные общества стали основным организованным противодействием новым религиозным антицерковным движениям. Одно из таких обществ существовало и в Киеве. Близость западной культуры и богословия; активное распространение штундизма; обще-церковная тенденция к образования православных организаций; безынициативность части духовенства; секуляризация городского населения — все это стало причинами создания в Киеве Религиозно-Просветительного Общества.

Общество было создано в 1893 году «по примеру Петербургского Общества религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви»².

Максим Алексеевич Тарасов — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ Общества расп. дух. проsv. // КЕВ. 1884. № 22. С. 1006–1007.

² Прибавление к церковным ведомостям. 1894. № 20. С. 153.

Инициаторами стало киевское приходское духовенство и некоторые преподаватели светских вузов. Под эгидой митрополитов Киевских и Галицких «Общество» существовало вплоть до 1918 г.

Специфика противодействия сектанству в этот период, заключалась в том, что многие из них не могли свободно идентифицировать себя участниками неправославных движений. Государство было официально православным и выход из православного сословия карался по закону. Многие еретики были обязаны хотя бы раз в год приходить в храм и причащаться. К тому же, среди активных прихожан, именно люди имеющие рвения и настоящую религиозную жизнь, видя в Церкви недостатки, поддавались заманчивой идее знания Св. Писания. Чаще всего такие «православные» слабо осознавали несоответствие своего личного религиозного миропонимания и церковного. Легко пропагандируемые верующие были основным полем деятельности Киевского Религиозно-Просветительного Общества. По сути, Общество не занималось переубеждением ярых сектантов, всей своей деятельностью оно защищало своих пасомых от внешних влияний, своего рода «профилактика сектанства».

Киевское Общества Просвещения основной своей задачей ставило православное просвещение и образование всех слоев киевского населения. Основным форматом деятельности организации стали так называемые «внебогослужбные чтения». Это были беседы, проводимые в основном для православных верующих в разных храмах и общественных пунктах города. Аудитория таких чтений была самая широкая. Некоторые чтения представляли из себя просто проповеди после богослужений, иные были для высокообразованного интеллигентного населения города³. Тематика их была традиционно проповедническая: житийные сюжеты; толкование Св. Писания; догматические и нравственные основы веры. В 1903 г. было проведено более 1000 чтений-бесед в 34 пунктах города⁴. Формат внебогослужбных бесед, стал одним из основных организованных форм просвещения верующих. Многие священнослужители Киевской епархии именно таким образом выстраивали свою основную пастырскую деятельность⁵. Восприняв опыт организованной проповеди, они начали самостоятельно вести чтения на основе благочиннических округов⁶, а студенты духовных школ объединялись в группы поводя подобные мероприятия в разных уголках Киева⁷.

Внебогослужбные чтения для народа имели целью прояснить церковное вероучение и тем самым разрушать сектантские мифы о Церкви. Как пример, можно привести чтение киевского священника А. А. Корсаковского «О составе Церкви Христовой на земле»⁸. Эта обширная лекция посвящена формированию

³ Богословское чтение // КЕВ. 1904. № 9. С. 206.

⁴ Отчет о деятельности Киевского рел.-просв. Общества за 1903 г. Киев, 1904. С. 15.

⁵ *Лещенский Г., свящ.* Из практики внебогослужбных бесед пастыря // КЕВ. 1908. № 4. С. 274.

⁶ Пастырские собрания 2-го благочиннического округа г. Киева 11 и 15 февраля 1913 г. // КЕВ. 1913. № 9. С. 212–213.

⁷ Религиозно-нравственные чтения для народа // КЕВ. 1912. № 9. С. 200.

⁸ О составе Церкви Христовой на земле // КЕВ. 1897. № 24. С. 1072–1080.

института Церкви. Разделена она на пять небольших тематических частей. В первой части, автор с красивым гомилетическим слогом вольно пересказывает притчу о добром пастыре и говорит о Церкви, как о проповедническом институте, реализовывающимся на апостолах. Во второй части делает акцент на божественную основу передачи дела проповеди и служения, данный апостолам. «Вдохновенный» в них Святой Дух, столь же благодатен в них, как и в их приемниках. Далее автор уже переводит акцент на современное священство. Сохранив свою рукополагаемую преемственность, они сохранили священную тайну апостолов и Духа. Священство не просто функция, но постановление свыше. В четвертой части освещается вопрос повиновения этим самым богоустановленным пастырям и лживости самозванных учителей. Завершается все утверждением «кто отвергает Церковь, отвергает Христа». В течении всей статьи постоянно приводятся цитаты и аллегории на Священное Писание. Перед нами традиционное антисектантское сочинение: возвеличивается институт Церкви и иерархии на основе главного авторитета протестантов — Св. Писания. Разделение явно свидетельствует о том, что после каждого блока совершалось обсуждение и возможно прения.

Особое место в противодействии сектантам киевскими просветителями были собеседования с последними. Подобные дискуссии были организованы по инициативе Киевского митрополита Иоанникия (Руднева)⁹. По утверждению организаторов: «Собеседования эти ведутся не для того, что бы посрамить сектантов, равно и не для защиты Церкви, которая сама есть *столб и утверждение истины* и ни в чьей защите не нуждается, но для того, чтобы уклонившихся от Церкви вразумить словом братской любви и евангельской истины, или по крайней мере зародить в сердцах их сомнение в истинности штундowego упования»¹⁰. Стоит отметить, что сам процесс прохождения собеседований свидетельствует, что не мало важным была именно публичность этих чтений, под воздействие попадало огромное количество слушателей. Собеседования за все время проведения имели колоссальный ажиотаж¹¹. В каком-то смысле «просветители» оправдывались от нападков сектантов: «господствующая Церковь не гонитель, но добродушный собеседник». Всего было проведено 14 таких встреч с 1897 по 1899 г. На практике эти совещания были не совсем тем, что бы сейчас назвали собеседованиями с сектантами. Нейтральной обстановкой и многообразием мнений это не назовешь. Православные имели поддержку государственных органов и могли себе позволить четко определить и регламент, и тематику, и ход бесед. К каждому собеседованию члены Общества тщательно готовились. Весь процесс проходил под четким наблюдением председателя Общества — епископа Сергия (Панина). В начале совершался молебен с речью Преосвященного, ею же собеседование и заканчивалось. Центральной частью встречи было общее чтение, чаще всего экклезиологического характера¹². После

⁹ Представление митр. Иоанникию Киев. рел.-просв. Общ-ва // КЕВ. 1897. № 23. С. 1053–1055.

¹⁰ Отчет о деятельности Общества распр... за 1897 г. Киев, 1898.

¹¹ Отчет о деятельности Киевского рел.-просв. Общества за 1903 г. Киев, 1904. С. 10.

¹² Например: *Вышемирский М., свящ.* О свойствах Церкви // КЕВ. 1898. № 1. С. 16–31.

этого проходила попеременная дискуссия. Православные участники всегда заканчивали встречу формальной победой. Не видя перспективы диалога, сектанты в итоге перестали посещать такие беседы. В течении 1900 г., что бы каким-то образом сохранить формат собеседований, организовывались так называемые «миссионерские чтения». Регламент бесед не поменялись, только вместо дискуссий с сектантами, проходило общение между православными богословами в присутствии большой публики. Темы чтений были так же апологетической тематики. Из-за значительного уменьшения аудитории и дорогой аренды здания такие мероприятия были прекращены¹³.

На базе Общества Просвещения проходили и частные собеседования с сектантами, которые имели более точечный характер и были призваны переубедить активных сектантов-проповедников в истинности Православия. При здании Общества с 1906 г. был создан «кружок интеллигентных мирян» разного пола, занимающийся беседами с сектантами в частном режиме¹⁴. Подобные частные собеседования проходили совместно с деятелями Общества на базе Киевской духовной семинарии¹⁵.

После провозглашения закона о веротерпимости вопрос противодействия сектантству стал особым образом. Сектанты оказались в юридическом поле государства и получили полную свободу действий. Русская Церковь нуждалась в консолидации сил и создании новых методов православного просвещения. Такая необходимость выразилась в активизации местных миссионерских, противосектантских, противораскольничьих съездов в разных частях России. Киевская епархия не осталась в стороне и на протяжении 1906–1908 гг. было проведено 5 миссионерских епархиальных съездов обсуждающих вопросы миссии. В частности обсуждался опыт проведения противосектантских собеседований Просветительным Обществом¹⁶. В 1908 г. с 12 по 26 июня в Киеве проходил IV Всероссийский миссионерский съезд. На котором был обсужден весь спектр миссионерско-просветительных мероприятий Церкви¹⁷. Выработанные съездом задачи и методы были очень разнообразны и обдуманы, но в большинстве своем они так и не были реализованы.

В Киевской епархии на базе Просветительного Общества с 1903 г. проводили пастырские собрания. Это были мероприятия консолидирующие приходское духовенство в обсуждении любых проблем и вопросов стоящих перед Церковью и приходами в частности. Меры противодействия сектантству периодически обсуждались на таких собраниях¹⁸.

После постройки здания Общества на его территории начали проводиться так называемые «миссионерско-апологетические чтения». Эти мероприятия были организованы на постоянной основе с 1909 г. во исполнение указов

¹³ Отчет о деятельности Киевского рел.-просв. Общества за 1900 г. Киев, 1901. С. 12.

¹⁴ Характеристика деятельности Киевской противосектантской миссии // КЕВ. 1908. № 30. С. 787.

¹⁵ Беседа с сектантами в Киевской духовной семинарии // КЕВ. 1913. № 51–52. С. 1325.

¹⁶ Характеристика деятельности противосектантской миссии // КЕВ. 1908. № 30. С. 783–787.

¹⁷ Всероссийский миссионерский съезд в Киеве // КЕВ. 1908. № 19. С. 455.

¹⁸ Пастырское собрание // КЕВ. 1904. № 50. С. 1226.

Миссионерского съезда. На них епархиальные миссионеры проводили антисектантские беседы и проповеди. Стоит отметить, что эти чтения, помимо поддержки со стороны епархии держались на личной харизме киевского епархиального миссионера — свящ. Саввы Потехина. Он заведовал их проведением и был основным лектором этих мероприятий¹⁹.

В качестве формата борьбы с сектантством выступали так называемые «миссионерские богослужения». Они были учреждены по предложению пастырских собраний. Идея была в том, что бы для предотвращения ухода активных верующих в секты совершать особо торжественные богослужения в разных приходских храмах города и произносить специально проработанные проповеди. Митрополит Киевский Флавиан (Городецкий) одобрил эту идею и миссионерские богослужения проходили с конца 1907 г.²⁰ Проводились они почти каждое воскресенье в самых разных храмах города. На таких богослужениях всегда предстоятельством викарные епископы Киева. На практике скорее получалось, что викарные архиереи просто чередно совершали богослужения на городских приходах. Поездки викарных епископов по епархии так же иногда назывались «миссионерскими», хотя это были обычные архиерейские богослужения с приезжими и местными священниками, часто с узко-практическими целями²¹. Но не стоит относиться к этому методу крайне скептически. Многим сектантам или сомневающимся необходимо было по социальным и иным причинам посещать храмы. Такие мероприятия могли оставить сильное впечатление на неискушенных посетителей или во всяком случае зародить сомнение от прослушанных поучений.

В качестве противосектантских средств были очень популярны издания листовок и брошюр. Как Обществом просветителей, так и другими религиозными организациями епархии, огромными тиражами выпускались листовки обличающие штундистов и их учение. От имени Киевского Общества Просвещения листовки раздавались после многих внебогослужебных мероприятий. Чаще всего эти брошюры представляли из себя сочинения-проповеди участников Общества, которые они использовали в качестве чтений ранее. Интересно, что такая литература пользовалась спросом и часто распространялась на платной основе. Именно брошюры, отвечающие на многие богословские вопросы того времени, принесли Киевскому Религиозно-Просветительному Обществу известность в епархии и за ее пределами. Объем изданий от имени Общества в 1901 г. достиг более 500 000 экземпляров и 100 наименований²².

Священнослужители и активные прихожане Киевской епархии означенного периода, несмотря на свои разные политические, социальные позиции, активно несли в общество церковный образ жизни и мышления. Антисектантская деятельность была естественным продолжением желания сделать членов Церкви более сознательными. Главными просветительными центрами становились

¹⁹ Отчет о деятельности Киевского рел.-просв. Общества за 1900 г. Киев, 1909. С. 10.

²⁰ Миссионерские богослужения в приходских храмах г. Киева // КЕВ. 1907. № 50. С. 1209–1215.

²¹ Миссионерская поездка Архипастыря // КЕВ. 1913. № 43. С. 1109–1113.

²² Отчет о деятельности Общества распр... за 1901. Киев, 1902. С. 11; 17.

места служения отдельных активных священников. Киевское Просветительное Общество стало местом где эти деятели могли соорганизовываться и трудиться вместе для широких масс народа.

Антисектантская методология выработанная на миссионерских съездах и пастьрских собраниях незначительно отличалась от методов до 1905 г. в своем расчете на активную поддержку со стороны государственного аппарата. Акцент ставился на общественные, экономические, социальные подоплеку ослабления православия, а не на вероисповеднические и нравственные вопросы. В рамках веротерпимого и быстро-образовываемого общества это было уже не совсем корректно и даже опрометчиво. Церковь так и оставалась в глазах сектантов символом государственно-царского порабощения.

Источники и литература

1. Отчет о деятельности Общества распр... за 1897 г. Киев, 1898.
2. Отчет о деятельности Киевского распр... за 1900 г. Киев, 1901.
3. Отчет о деятельности Общества распр... за 1901. Киев, 1902.
4. Отчет о деятельности Киевского рел.-просв. Общества за 1903 г. Киев, 1904.
5. Киевские епархиальные ведомости: 1884, 1897, 1898, 1904, 1907, 1908, 1912, 1913.
6. Прибавления к церковным ведомостям за 1894.

С. Б. Шкурко

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ С КАТОЛИКАМИ НА ТЕРРИТОРИИ ЯПОНИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX вв. (ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКОВ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЯПОНСКОГО)

Общая характеристика католической миссии

В XVI веке в Японию приплыли первые европейцы, принесшие с собой христианскую религию. Первыми его представителями были португальцы (католики). Вторая половина этого века ознаменовалась активной проповедью среди населения Японии. Католическую миссию возглавлял иезуит Франциск Ксавье, приехавший в 1549 г. Чуть позже начали проповедь и протестанты. Успех их миссии исчислялся открытием 200 церквей и общим числом в 200 000 христиан¹. К концу XVI века в Японии насчитывалось около 300 тысяч христиан².

Тогдашний правитель Ода Нобунага устраивал при дворе в Киото публичные богословские диспуты с участием буддийских монахов и католических священнослужителей. В дискуссиях неизменно побеждали христиане, к радости самого Нобунаги и всех его придворных, недолюбливавших буддийское духовенство. Успех христианства не был столь уж неожиданным. По мнению некоторых исследователей, по сравнению с буддизмом, с его учением о жизни как страдании и необходимости бесконечных перевоплощений или невероятных аскетических подвигов для достижения состояния нирваны (растворения личности в абсолюте), христианство выглядело более чем привлекательно³.

Однако, так как среди католических миссионеров, прибывших в Японию были представители других орденов, между ними возникла конкуренция. Это способствовало кризису вызвавшему недоверие к миссионерам. Сёгуны стали видеть потенциальную угрозу в христианстве как в вере иностранцев. Вылилось это в то, что Тоётоми Хидэёси запретил в 1587 г. нахождение всех миссионеров в стране, и начал проводить политику притеснения верующих, оправдывая свои действия тем, что некоторые японские христиане разрушали синтоистские и буддийские храмы⁴.

Сергей Богданович Шкурко — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ Горегляд В. Н. Миссионерство христианских конфессий в Японии (аспекты местной специфики) // Научнобогословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999 г.

² Христианство в Японии // Энциклопедия Ниппоника: 26 т. Токио: Сьогаккан, 1997 г. 566.

³ Дремлюг Ю. Триумф и трагедия христианства в Японии. 1995 г. Электронный ресурс: http://www.apologia.ru/Inkulturzatsija/Christianity_in_Japan (дата обращения: 20.01.2016).

⁴ Причины этого решения точно не известны. Японская антихристианская пропаганда раннего нового времени, а также антикатолические историки связывали запрет 1587 с попыткой правительства Хидэеси остановить империалистический нажим католических стран Португалии и Испании в регионе. Умеренные ученые объясняли запрет 1587 года темпами роста христианства в Японии и страхом Хидэеси потери власти в результате предполагаемых христианских бунтов. Прокатолические ученые убеждали, что конфликт между христианами и японским правительством был неизбежен из-за особенностей японского государственного мировоззрения, требовавшего обожания правителя. Впрочем, тогдашние иезуитские деятели указывают, что приказ Хидэеси был следствием отказа японок-христианок из Нагасаки разделить с правителем ложе. Коваленко А. Ода Нобунага в японской антихристианской литературе на примере «Записей о расцвете

В связи с этим он устроил показательные казни, а разрушение христианских храмов вынудили перейти верующих в подполье. В современной истории таких христиан периода Эдо называют «какурэ-кириситиане⁵». Токугава Хидэтада в 1639 г. издаёт ряд указов, после которых Япония рвет отношения с Европой. Наступает эпоха изоляции. С этого времени (около 250 лет) действовал запрет на христианство⁶.

После заключения Ансэйских договоров в 1859 г., христианские миссионеры вновь получают право въезжать в страну как путешественники, но запрет японцам исповедовать христианство снят не был. И когда католическая миссия тайком построила церковь в 1865 г. в городе Нагасаки, сообщение с верующими было восстановлено. Но местные власти, обнаружив это, казнили их⁷.

Однако репрессии продолжались даже после реставрации Мэйдзи в 1868 году, когда Япония вступила на путь модернизации и вестернизации. В 1868 и 1870 годах правительство провело показательные казни японских христиан в Нагасаки, что вызвало осуждение европейских государств и США. Только в 1873 году, под давлением извне, японские власти сняли запрет на христианство, позволив свободно проповедовать и исповедовать его⁸.

Так же в конце XIX века под влиянием протестантских течений зародились местные сектантские организации, которые вобрали в себя элементы христианства⁹.

Ко всему прочему действовали англиканские церкви Великобритании и США (последнюю о. Николай в своих Дневниках называет «американской епископальной церковью»). С о. Николаем в тесных отношениях находилась и Англиканская церковь¹⁰.

И уже в 1877 году количество иностранных миссионеров в Японии распределялось следующим образом: католиков — 45 человек, протестантов (различных деноминаций) — 99 человек, православных — 4 человека. Количество православных миссионеров было на порядок меньше, чем католических или протестантских, и этот разрыв с каждым годом продолжал увеличиваться¹¹. Пришедшее из России православное христианство также было для японцев одним из направлений вестернизации, начавшейся с открытия страны¹².

Сам святитель. Николай говорит о том, что если не считать «какурэ-кириситан» в Нагасаки, которые вернулись в лоно Католической церкви, то японцев, принявших православие, было бы больше, чем принявших католицизм¹³.

и падении Храма южных варваров» // Восточный мир. — Киев: Институт Востоковедения НАН Украины, 2009 г. — № 2 — с.10–19.

⁵ Тайные христиане-католики, оставшихся после гонений и официального запрета на христианство.

⁶ Христианство в Японии // Энциклопедия Ниппоника: 26 т. Токио: Сьогаккан, 1997 г. С. 567.

⁷ Там же. С. 568.

⁸ Там же. С. 569.

⁹ Там же. С. 569.

¹⁰ Дневники св. Николая Японского. Том I. (1870–1880) – 2004 г. С. 43.

¹¹ Там же. С. 25 – 26.

¹² Там же. С. 49.

¹³ Дневники св. Николая Японского. Том I. (1870–1880) – 2004 г. С. 26.

По сведениям Министерства внутренних дел Японии за 1898 год, количество православных японцев превышало 25 тысяч человек. По количеству верующих это было второе место после католиков, которых насчитывалось до 54 тысяч человек, и превышало любую из протестантских церквей (в отдельности)¹⁴.

Святитель Николай понимал, что для успешного распространения православия, прежде всего, нужно было перевести тексты Священного Писания и богослужебных книг на японский язык. Он очень много времени и сил уделял переводу. Работа эта была чрезвычайно сложной и кропотливой. Все приходилось начинать с нуля, так как переводы католических и протестантских миссионеров, а также китайские переводы, были плохого качества и искажали смысл Писания¹⁵.

С горечью указывает отец Николай на неравные условия православной и других христианских миссий. На 1873 год в Японии существовало 12 католических миссий и 12 протестантских! «Нас всего двое. И потому, судя по-человечески, нам не будет стыдно, если не на нашей стороне окажется преобладание» писал святитель Николай в 1873 г.¹⁶.

Православная миссия, в отличие от католиков и протестантов, которых правительства снабжали всем необходимым, испытывала постоянный недостаток в средствах и людях. Потому неудивительно, что число православных в Японии всегда было гораздо меньше числа инославных христиан¹⁷.

Выдержки из дневников Святителя Николая позволяют нам узнать мнение Владыки о судьбе распространения христианства в Японии. Святитель Николай считал, что христианство просто необходимо Японии даже в политическом отношении. К концу XIX века Японская империя набирала экономическую и военную мощь. «...Нужна и японскому народу узда против увеличения пороков с увеличением богатства и силы, и этою уздой ничто не может быть, кроме христианской веры»¹⁸, — писал о. Николай в своем дневнике 3/15 января 1897 года.

Что касается исследований по истории распространения католичества с эпохи Мэйдзи, то, судя по статье Аримити Эбисава «История японского христианства» в «Большой энциклопедии истории японского христианства», они очень отстают во всех областях, за исключением, так называемой темы «возрождения христианства» (поскольку впервые японцы познакомились с католичеством еще в XVI веке). Выходит множество изданий, в которых исследуется история католицизма во внешних отношениях, летописи отдельных церквей, конгрегации, а так же колледжей. Однако общий очерк истории пока отсутствует¹⁹.

¹⁴ Там же. С 26.

¹⁵ Суханова Н. А., Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. М., 2003. С. 13.

¹⁶ Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1873, № 43. С. 677.

¹⁷ Суханова Н. А., Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии. М., 2003 г. С. 15.

¹⁸ Чех А., Николай-до. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Спб., 2001 г. С. 136.

¹⁹ Дневники св. Николая Японского. Том I. (1870–1880) – 2004 г. С. 49.

Успехи католической проповеди

В своих дневниках святитель Николай писал: «Боже, Боже, как громадны, неистощимы средства, силы и ресурсы и материальные, и нематериальные у Католичества и Протестанства»²⁰. В то время как упоминания о бедности нашей миссии часто встречается в его дневниковых записях. На момент написания этих строк в 17/29 ноября 1886 г. миссия состояла из 12 тысяч христиан. И Святитель переживал, что скоро протестанты и католики сомнут православие под ногами и оставят далеко позади себя.

30 ноября 1886 г. святителю Николаю с трудом верилось в то, что Япония обратится в православие. Слишком уж много здесь протестантских и католических миссионеров — до 500 человек. И слишком Япония во всех решительно отношениях увлечена цивилизацией протестантских и католических стран. Английский язык изучается повсеместно, — школа, флот, придворные обычаи, войска, дома, фабрики — все копия с протестантских и католических образцов. В то время как о России — с голоса иностранных газет — речь злословия, неприязни и опасения. Словом — свет и тьма — вот для Японии другие государства и Россия. А чтобы веру взять, нужно уважать ту страну, откуда собираешься её брать²¹.

Католики действовали не только словами, сколько делами. К примеру они обучали сиделок и посылали их в заразные госпитали, куда другие не идут, и этим до того действовали на воображение людей, что благодаря выздоровевшему в таком госпитале больному принимали крещение много человек²².

Святитель Николай пишет что, католичество в Японии находится в полном всеоружии со своими: архиепископом, тремя епископами, ста шестнадцатью иностранными миссионерами-священниками, множеством монахинь, занимающихся воспитательным делом, множеством воспитательных и врачебных заведений, множеством японских священников и катихизаторов²³.

Как писал святитель толпы протестантских и католических миссионеров и их людей проповедуют по всем городам и углам Японии. А наши священники и катихизаторы как начнут расписывать успехи протестантов и католиков, точно смертный приговор себе читают. Только без печали, ибо им, по их вялости, все равно, будет ли православие задавлено, или нет²⁴.

Архиепископ Николай в своих дневниковых записях довольно часто упоминает об успехах католической миссии, и фиксирует каждое событие, связанное с успехами католической проповеди. Так, например, в Сендае католики очень усилились. У них было до 150 христиан. На богослужение собираются до 100 человек всегда. Построен молитвенный дом. В Сендае постоянно живет патер, иногда приезжает епископ²⁵.

²⁰ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С 286.

²¹ Там же. С 287.

²² Дневники св. Николая Японского. Том III. (1893–1899). – 2004 г. С 466.

²³ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 348.

²⁴ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С 323.

²⁵ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С 25.

Информацию о католиках в разных городах святитель получал от своих миссионеров и катехизаторов. Так, Павел Эсасика из Тооно сообщает, что католики давно уже там проповедуют. Тооно от Мориока находится на расстоянии 16 ри²⁶. Город по важности и величине следующий за Мориока. Домов там до 1400 — чёонин²⁷ и сизоку²⁸. Много китайских ученых. Вообще, место для распространения учения очень хорошее²⁹.

В дневниках зафиксирован момент когда католики учредили в Японии архиепископии с разрешения японского правительства. Об этом архиепископу Николаю сообщает бывший российский посланник Давыдов. 3 декабря 1897 во время постройки православного Токийского Воскресенского собора.

Однако, по прошествии времени, в 1897 г. владыка Николай думает уже совсем по-другому. «...Чтобы католичество прочно водворилось здесь, ему нужно некоторое отсутствие света, чтобы беспрепятственно развиваться, а здесь не то: японцы слишком пытливы, чтобы принимать без размышления, что им говорят, а такие положения, как Папа непогрешим, Богородица не имела первородного греха и подобное, слишком шатки, чтобы выдержать испытание. Кроме того, японцы слишком патриотичны, чтобы признать над собою, кроме своего Императора, еще кого-то другого, выше», пишет владыка³⁰. О. Сергей³¹, поддерживает святителя: «хотя Церковь здесь мало заметна между католическими и протестантскими Церквями, но от этого нечего унывать, ибо Царство Божие не приходит наружно»³².

Переманивание православных в католичество

Одной из интересных тем мне показалось переманивание католиками людей православного вероисповедания. В дневниках святителя Николая этому можно найти подтверждение. Как пишет святитель о католиках: «...Лгут они нестерпимо, себя называют изначальной верою, православие — отщепенством, — говоря, что они по названию «киу-кёо»³³, тогда как они киу-кёо только в отношении протестантства. Святитель жалуется на то, что нет меры лжи католиков. Везде, где можно, они стараются идти по следам православия и отбивать отсталых или ослабевших. О. Николай сравнивает католиков с ветхозаветным Амаликом³⁴.

В дневниковых записях встречаются упоминания, как католики соблазняют бедных христиан обещаниями помощью. Так в двух домах, в Тоёхаси есть наполовину соблазненные — Накамура и Като³⁵.

²⁶ 1 ри = 3,927 км.

²⁷ Горожане.

²⁸ Дворянство, потомки самураев.

²⁹ Там же. С 56–57.

³⁰ Там же. С 444.

³¹ Сергей (Тихомиров) (1871 — 1945), митрополит Токийский.

³² Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). — 2004 г. С 17.

³³ Старые.

³⁴ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). — 2004 г. С 616.

³⁵ Там же. С 397.

Святитель пишет, что католический миссионер по округе от Инная, Масуды и прочих городов, распространяет брошюру «Рокёогикёо» — «Русская вера — ложная вера»³⁶. Об этом сообщал катихизатор этих мест Илья Накагава.

В Кесенума семнадцать православных ушли в католичество. Как пишет архиепископ Николай, это произошло по лености катихизатора Якова Яманоуци³⁷.

Святитель Николай, фиксировал методы, которыми католики пытались переманить православных христиан. Это видно из рассказа христианки Марии, когда она была в Сакасита, пастеры и сестры из города Цу часто приходили к ней и всячески влекли ее в католичество. Она твердо выдержала и сумела парировать их. «Вот, смотри, Петру даются ключи», — указывают они ей текст. — «А вот посмотрите, и всем Апостолам даются ключи», — указывает она им другой³⁸. В будущем такие беседы послужили основой для расширения защитных мер против переманивания католиками.

Из всех этих записей мы можем сделать вывод, что работа по переманиванию православных была весьма активной, и во многом успешной со стороны католиков. И во многом этот успех был вызван нерадением катихизаторов, или людьми, которые искали выгоду, приходя в церковь.

Неудачи католической миссии

Во времена наибольшего распространения христианства количество новообращенных в этой стране достигало 300 или 600 тысяч человек, по разным источникам³⁹. Но католические миссионеры, проповедуя Евангелие, часто применяли далеко не евангельские средства.

Религию они смешивали с политикой, пытались вмешиваться в дела светского управления, интриговали при дворе князей, использовали ложь и подкуп. Придерживаясь принципа «цель оправдывает средства», иезуиты привлекали к себе подарками и несбыточными обещаниями. Большой вред проповеди принесли европейские торговцы, относившиеся к местному населению с ненавистью и презрением. Они открыто похищали к себе на корабли японских женщин, а португальцы даже продавали японцев в рабство в Индию⁴⁰.

В статье «В Японии жатва многа...» святитель Николай так описывал методы миссионерской деятельности западных проповедников: «Католические миссионеры, в самом деле, без зазрения совести и очертя голову, пользовались как вспомогательным средством к обращению народа в католичество превосходством европейских технических и физических наук пред японскими, выдавая разные фокусы за чудеса. Показывают, например, японцу зеркало, на котором под политуру искусно нарисована видимая только при известном освещении голова лошади. “Смотри, — говорят, — на что ты похож”. Японец приходит в ужас

³⁶ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С. 459.

³⁷ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С. 296.

³⁸ Там же. С. 296.

³⁹ Горегляд В. Н. Миссионерство христианских конфессий в Японии (аспекты местной специфики) // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 139.

⁴⁰ Недачин С. Православная Церковь в Японии. СПб., 1991 г. С. 7.

от своего душевного безобразия. “Молись же, — продолжают, — если не хочешь остаться скотом”. Японец усердно начинает твердить: “Сенсубари, сенсубари” (должно быть: *Jesus Maria* или *Sancta Maria*). Когда затем, по прошествии назначенного срока, проведенного в молитве, он снова является к миссионерам, то, к несказанной радости, видит себя в зеркале уже не лошадью, а ангелом. Умели также миссионеры под видом сверхъестественных чудес показать в комнате море, гору и т.п. Все это принесло очень горькие плоды! Стоит послушать в настоящее время признания японцев и особенно японок, с каким страхом они в первое время по прибытии иностранцев прятались от них, воображая в них, как в христианах, колдунов, способных на все»⁴¹.

Главным принципом миссионерской работы святитель Николай принял для себя полный отказ от какой-либо политики. Если ты хочешь проповедовать Христа, если хочешь вести людей к Богу — откажись от политики. Святитель писал о том, что христианство в прежние времена было изгнано из Японии, прежде всего, как политическое учение, возмущавшее народ против властей, подготавливающее страну к завоеванию ее иностранцами⁴².

Так плоды этой деятельности встречаются в записях святителя, например в Масуда, Илья Накагава жалуется на равнодушие местных жителей к христианской проповеди, и даже неприязненность. Один человек стал усердно слушать учение но, послушав немного и поняв кое-что, промолвил: «А, да это похоже на „Киристан-сию“, что в древности было у нас! Нам такого учения не нужно», — и с негодованием ушел. Это пример отзвуков древней католической проповеди и их добрых действий в Японии⁴³.

Катихизаторы, часто оправдывая свои миссионерские неудачи, ссылались на католиков. Так катихизатор Иоанн Мияке говорил что Сакаи, город развратный и христианство трудно проповедовать, а в доказательство приводил то, что католики после десяти лет проповеди вынуждены бросить это место, как бесплодное. Так же плохо дела проповеди обстояли у трех сект протестантизма: епископалов, конгрегациалов и пресвиториан⁴⁴.

В итоге получилось так, что в сознании японцев слова «христианин», «европеец», «грабитель», «колдун» на какое-то время стали синонимами. В итоге японцы почувствовали угрозу своей национальной и государственной самостоятельности⁴⁵.

Переход католиков в православие

Как писал в своём дневнике святитель Николай, японец, основательно изучивший христианство, прежде чем его принять, сравнивший его в католической

⁴¹ «В Японии жатва многа...»: Письмо русского из Хакодате (письмо иеромонаха Николая пресвященному Исидору от 15 июля 1868 г.) // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 59.

⁴² Там же. С. 24.

⁴³ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 543.

⁴⁴ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С 399.

⁴⁵ Кондрашов И. Архиепископ Николай (Касаткин) – апостол Японии. Л., 1965. С. 19.

миссии, в протестантских местах и у православных, насколько известно святителю, всегда принимает православие⁴⁶.

Среди других Церквей Положение Православной Церкви в Японии удивляет всех. У нее нет иностранных миссионеров, но это не мешает её продвижению вперед, и возникает вопрос почему? Потому, как писал в своих дневниках святитель Николай, что у православных проповедников нет опасных мест, как у протестантов или католиков. Католические миссионеры боятся православного проповедника, и если православный миссионер направляется туда, где есть католические христиане, туда посылается дополнительная помощь католическому проповеднику, как признавались католики⁴⁷.

Правительство снабжало всем необходимым католическую миссию и протестантские миссии. В отличие от православной миссии, которая, испытывала постоянный недостаток в средствах и людях. Поэтому неудивительно, что число православных в Японии всегда было гораздо меньше числа инославных христиан⁴⁸.

Святитель пишет о присоединяющихся католиках и указывает на причину: католики обращали человека, пока тот еще не успел узнать и католичества, там легко принимают. Узнав же лучше христианство, такие люди понимают, что должны быть православными, чтобы быть христианами⁴⁹.

И, как кажется святителю, Японцы очень любознательны. Любопытство — основная черта, которая подталкивает японца к принятию чего-то нового. Но как отмечает святитель Японцы склонны к принятию именно православия. Конечно, святитель Николай был прав, когда говорил, что японцы — народ религиозный.

Сотрудничество православной и католической миссии

Основной акцент взаимодействия между православной и католической миссией в дневниках сделан на сотрудничество с женскими католическими школами. В католических училищах в Йокохаме обучались сыновья и дочери европейцев (в том числе и русских), находившихся в этой области по долгу службы. Архиепископ Николай всегда ходатайствовал, что бы дети русских людей приезжали на православные праздники в миссию. Как видно из дневниковых записей, католические монахини неохотно отпускали детей из училища, и когда предоставлялась возможность, не отпускали некоторых детей. Так же святитель очень часто писал и консулам, находившимся Йокохаме, чтобы те выхлопотали разрешение приехать и поговорить на несколько дней детям из училища.

Далее приведу даты с сьюкой на дневники, расположенные в хронологическом порядке, в которых встречаются упоминания об этом сотрудничестве:

⁴⁶ Дневники св. Николая Японского. Том III. (1893–1899). – 2004 г. С 445.

⁴⁷ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 378.

⁴⁸ Суханова Н. А. «Цветущая ветка сакуры. История Православной Церкви в Японии» —<http://predanie.ru/lib/book/175368/> (дата обращения: 03.02.2016)

⁴⁹ Дневники св. Николая Японского. Том III. (1893–1899). – 2004 г. С 497.

5/17 апреля 1899 г.⁵⁰, 16/28 апреля 1899 г.⁵¹, 2/15 апреля 1900 г.⁵², 6/19 апреля 1900 г.⁵³, 7/20 апреля 1902 г.⁵⁴, 13 / 26 апреля 1902 г.⁵⁵, 29 марта /11 апреля 1906 г.⁵⁶, 3/16 апреля 1906 г.⁵⁷, 10 / 23 апреля 1908 г.⁵⁸ 8/21 апреля 1910 г.⁵⁹, 13/26 апреля 1910 г.⁶⁰, 5/18 апреля 1911 г.⁶¹, 8/21 апреля 1911 г.⁶².

Так же есть упоминания о сотрудничестве православных катихизаторов и католиков, помогающих им. В Иоосиноме Никанор Хонда заботился о проповеди, хотя еще не был сделан фукёоин⁶³. А католик, учитель, хлопотал о распространении веры и помогал нашему проповеднику, скорее всего, как пишет архиепископ Николай, потому, что католического проповедника здесь не было⁶⁴. С Формозы писал Яков Комабара, что проводили они там праздник Рождества Христова очень торжественно. Нашелся там, около него, православный христианин, Марк Оогава (из Хакодате), да еще один католик, и протестант-китаец. Соединив силы, они приготовились к празднику, оповестили о нем публичным объявлением, приглашая и язычников⁶⁵.

Из приведенных выше фактов можно сделать вывод, что сотрудничество не было очень активным. И развивалось в основном на почве сотрудничества с католической женской школой.

Личные встречи архиепископа Николая с католиками

При чтении дневников архиепископа Николая, мною было найдено, сравнительно мало упоминаний о личных встречах с католиками, в то время как с протестантами таких встреч значительно больше. В основном это единичные встречи, не носящие постоянного характера.

Так путешествуя по Японии 23 апреля / 5 мая 1899 г., архиепископу Николаю случилось в вагоне сесть как раз напротив патера, который ехал в Оцу, где они и разговорились. Патер рассказывал, что католиков в Кёото около 600 человек и все очень ревностные. Говорил, что в Кёото только он и японский проповедник, а слушателей у них весьма много. По его словам, у протестантов ничего нет в Кёото. Как отмечал святитель в дневнике: патер всегда в экзальтации,

⁵⁰ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 60.

⁵¹ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 69.

⁵² Там же. С 234.

⁵³ Там же. С 237.

⁵⁴ Там же. С 614.

⁵⁵ Там же.. С 615.

⁵⁶ Дневники св. Николая Японского. Том V. (1904–1912). – 2004 г. С 327.

⁵⁷ Дневники св. Николая Японского. Том V. (1904–1912). – 2004 г. С 328 – 329.

⁵⁸ Там же. С 376.

⁵⁹ Там же. С 639.

⁶⁰ Там же. С 641.

⁶¹ Там же. С 752.

⁶² Дневники св. Николая Японского. Том V. (1904–1912). – 2004 г. С 753.

⁶³ Помощники из христиан катихизаторам в распространении проповеди.

⁶⁴ Дневники св. Николая Японского. Том II. (1881–1893). – 2004 г. С 351.

⁶⁵ Дневники св. Николая Японского. Том III. (1893–1899). – 2004 г. С 242.

когда говорит о католичестве⁶⁶. Имея затем свободное время, святитель отправился с о. Симеоном осмотреть кое-что в Кёото. Прежде всего, зашли в Католическую Миссию, управитель которой здесь, патер Ориенцы (как значится по-японски на его карточке), встретился с архиепископом Николаем когда-то в вагоне железной дороги и приглашал к себе. Миссия занимала в центре города 1200 цубо⁶⁷ земли, на которой был построен великолепный каменный собор и миссийские здания. Как объяснил патер, место куплено за 3.000 ен, постройка Собора обошлась в 32.000 ен. На богослужение к нему в Собор каждое воскресенье собирается (будто бы) всегда триста человек, всех католиков в Кёото шестьсот⁶⁸.

Вероятнее всего, личных встреч святителя Николая с людьми, исповедующими католичество, было больше, чем отмечено в дневниках. Однако упоминания о них встречаются в записях архиепископа действительно редко.

⁶⁶ Дневники св. Николая Японского. Том IV. (1899–1904). – 2004 г. С 75.

⁶⁷ 1 цубо = 3.306 квадратных метров.

⁶⁸ Там же. С 294.

Е. А. Шмаков

О ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕРКОВНОГО НЕКРОПОЛЯ ГОРОДА ХАБАРОВСКА

С первых веков христианства почитались святым местом и национальной святыней захоронения мучеников, святых и других людей, потрудившихся на благо Церкви. В XX веке на Русской земле захоронения священнослужителей, как и целые кладбища, стали материальным свидетельством трагических страниц разрушения её культуры. В период становления и пребывания безбожной власти уничтожались физически не только представители духовного сословия, но и всякое напоминание о православной культуре. Взрывались храмы, сравнивались с землёй прихрамовые и городские кладбища, расхищались раки прославленных святых. В настоящее время, после окончания эпохи гонений на Церковь, многое делается для восстановления почитания христианских святынь, но ещё не все поруганные и уничтоженные церковные некрополи имеют хотя бы памятные знаки. Поэтому определить места погребений церковно — и священнослужителей является таким же нашим долгом.

В изучении церковного некрополя существенную помощь оказывает некрополеведение, как историческая наука, занимающаяся изучением всего комплекса понятий, связанных с некрополем. В специальной литературе под некрополеведением понимается не только изучение самих захоронений, но и исследование источников по истории формирования и существования кладбищ, включая списки о захоронениях в каком-то определенном месте (при церкви, монастыре, в городе). Поэтому методы, используемые некрополеведением, существенно помогают в изучении уничтоженных церковных кладбищ. Этой работе способствует и открытый доступ к архивам. Дореволюционные архивные документы повествуют о местах последнего упокоения священнослужителей и образе оформления надгробных памятников. Эти сведения, в свою очередь, помогают лучше понять социальную и духовную роль священнослужителей в определённом месте. С церковной точки зрения данные сведения позволяют возобновить молитвенное общение с усопшими пастырями, а также поминовение непосредственно в местах их погребения.

В России проводятся исследования, посвящённые социокультурной функции некрополя. Изучаются славянские и русские погребальные обычаи по археологическим и этнографическим данным; традиции поминовения усопших в разных исторических эпохах; восприятие смерти, погребения и некрополя в русской литературе с XVIII века. Большая часть исследований посвящена некрополю Европейской части России, особенно Москвы. По некрополю Центральной части России интересными представляются следующие работы: «Погребальные комплексы на территории Московского Кремля» Т. Д. Пановой, «Древние монастыри (кон. XIII-нач. XV вв.) по данным археологии» Л. А. Беляева, «Сельские некрополи XIV–XVI вв. на северо-востоке Московского княжества» С. З. Чернова, «Материалы для свода надписей на каменных плитах

Евгений Александрович Шмаков — Хабаровская духовная семинария, бакалавриат.

Москвы и Подмосковья XIV–XVII веков» В. Б. Гиришберга. Особенно представляют ценными работы С. Ю. Шокарева «Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV–XVII вв.)» и «Московский некрополь XV–начала XX вв. как социокультурное явление (источниковедческий аспект)». Автор впервые делает попытку свести результаты исследований по некрополю Москвы в единое целое, а также затрагивает проблему почитания некрополя как священного места.

В Сибири исследования русских некрополей проводились в гораздо меньших масштабах. Среди таких работ можно выделить исследование И. М. Бердникова «Сибирский православный некрополь XVIII–XIX веков как археологический источник». В данной работе автор, используя археологические методы, исследовал погребальные комплексы трёх православных некрополей, функционировавших в центре Иркутска в XVIII–XIX веках. Данная работа, как освящающая погребальную культуру ближайших соседних областей к Дальнему Востоку, представляет для дальневосточных исследователей особый интерес.

Некрополи русских поселенцев Дальнего Востока России, по имеющимся данным, основательно ещё не исследовались археологическими методами. Необходимо отметить, что имеются работы и публикации, носящие описательно-сравнительный характер. Среди таких работ можно отметить книгу М. О. Шмаковой «Последний приют». В этой книге автор, опираясь на воспоминания горожан, описывает существующие и уничтоженные кладбища г. Хабаровска. В книге представлена карта города, на которой нанесены 23 городские кладбища. О захоронениях священнослужителей и людей церкви при храме святителя Иннокентия Иркутского пишет И. С. Стремский в специальной главе книги «Иннокентьевская церковь: история храма сквозь три столетия». Сведения о некоторых захоронениях автор собирал по метрическим книгам храма.

Описанные работы характеризуют начальный этап в исследовании темы некрополей, а проблема церковных некрополей Дальнего Востока оказалась вне поля зрения учёных. Поэтому представляется актуальным, используя методы некрополеведения, восстановить имена забытых людей Церкви, погребённых в Хабаровске, и определить места их захоронений.

Первый этап исследования церковного Хабаровского некрополя заключался в сборе сведений о захоронениях священнослужителей. По метрическим книгам городских храмов удалось собрать информацию о местах захоронений давно забытых усопших священнослужителей г. Хабаровска дореволюционного периода. Некоторые архивные документы дают представление и о внешнем оформлении уничтоженных памятников, а также содержат надгробные надписи, среди которых встречаются краткие биографии усопших. По месту расположения захоронений людей Церкви в черте современного города Хабаровска можно выделить две группы кладбищ: церковно-приходские и общественно-городские. Отдельно следует сказать о захоронениях репрессированных, среди которых были священнослужители.

Церковно-приходские захоронения располагались при храмах: святителя Иннокентия Иркутского, Успения Божией Матери, преподобного Алексия

Человека Божия, святого благоверного князя Александра Невского. В ограде храма святителя Иннокентия Иркутского бережно хранилось до 1930-х годов обширное кладбище, на котором, помимо первостроителей города, существовали, по меньшей мере, 16 захоронений лиц духовного звания: двух протоиереев (Александр Протодиаконов 28.11.1902 г., Иоанн Гомзяков 16.03.1923 г.), пяти иереев (Константин Добрский 13.06.1886 г., Симеон Петрологинов 27.02.1895 г., Пётр Аткиков 29.05.1912 г., Константин Львов 1.11.1913 г., Владимир Петрологинов 8.06.1916 г.), одного схииеромонаха Власия из Благовещенского Будундинского монастыря 6.10.1914 г., одного церковного старосты Андрея Феодоровича Плюнина 21.06.1880 г., одной жены протоиерея, одной жены церковного старосты, пяти младенцев из священнических семей. В соборе Успения Божией Матери с 1893 по начало XX века существовала усыпальница крупного церковного благотворителя — первого Приамурского генерал-губернатора А. Н. Корфа. Изящный памятник-надгробие усыпальницы генерал-губернатора сохранялся в соборе до его разрушения в 1930 году. Только на территории храма святого благоверного князя Александра Невского с 1999 года содержится единственная целая, неповреждённая, среди прихрамовых захоронений, могила с надгробным деревянным крестом Хабаровской подвижницы схимонахини Серафимы (Марусовой). Совсем недавно стало известно, что и при храме прп. Алексия Человека Божия существовали какие-то захоронения, которые могли появиться в 1920-х или в первой половине 1930-х годов. Скорее всего, это могли быть захоронения священнослужителей, погребённых втайне от Советской власти.

На данный момент нам стали известны 3 общественно-городские Хабаровские кладбища, на которых погребали людей Церкви: уничтоженное Михайловское (или обще-городское) кладбище, на котором хоронили хабаровчан с первой половины 1870-х по 1940-е годы; Центральное городское по улице Карла-Маркса, возникшее в 1930-х годах во время репрессий, но официально открытое в 1944 г. и закрытое в 2002 г.; Матвеевское, открытое в 2002 году. На Михайловском кладбище, как свидетельствуют метрические книги, были погребены следующие представители духовного сословия: 2 иерея (Николай Добровидов в 1907 г., Василий Михайловский в 1918 г.); 2 диакона (Савва Иванов в 1875 г., Николай Литовка в 1908 г.); 3 псаломщика (Пётр Павлинов в 1875 г., Симеон Титов в 1900 г., Иоанн Варваров в 1904 г.); одна монахиня Иллария она же Александра в 1900 г.; 9 жён священнослужителей; 2 жены псаломщиков; 31 ребёнок из семей священнослужителей, из которых 27 младенцев; 8 младенцев из семей псаломщиков. Определить точное местоположение указанных захоронений не представляется возможным, так как кладбище уничтожалось и разорялось в течении более чем полувека. На Центральном городском кладбище, скорее всего, были погребены 2 репрессированных священнослужителя — священник Викентий Фёдорович Апеллесов, расстрелянный 29 марта 1930 г., и диакон Григорий Степанович Коровяков, расстрелянный 2 февраля 1938 г. Насколько помнят некоторые прихожане из числа старожил, на том же кладбище погребены ещё 2 священника — протоиерей Пётр Распевин в 1992 г. и иерей Георгий Опарей в 2001 г. Могилы удалось отыскать и составить краткие биографии почивших.

На Матвеевском кладбище в 2014 г. был погребён студент заочного отделения ХДС певчий Евгений Королёв. Местоположение захоронения удалось определить. Всего на общественно-городских кладбищах города Хабаровска (Михайловском, Центральном и Матвеевском), по собранным сведениям, были погребены 24 взрослых представителя людей Церкви. Отметим также и то, что на месте центральной городской площади им. Ленина в 1860–70-х годах существовало одно из первых городских кладбищ. На кладбище этом имелась часовня. Удалось установить, что часовня была заложена в 1878 году в честь великомученика Георгия Победоносца, и что действовала она в 1880-х годах.

В общем смысле под Церковным некрополем города Хабаровска можно понимать совокупность в разное время существовавших захоронений людей Церкви (то есть происходящих из духовного сословия или занимавших церковные должности), рассредоточенных на четырёх кладбищах (при храме свт. Иннокентия Иркутского, Михайловском, Центральном, Матвеевском) и включающих одну прихрамовую могилу (при храме св. блгв. вел. кн. Александра Невского). Большая часть Церковного Некрополя, образованная захоронениями периода до ВОВ, была полностью уничтожена вместе с целыми кладбищами (при храме свт. Иннокентия Иркутского и Михайловским). Составлены лишь списки погребённых и найдены цитаты некоторых надмогильных надписей. Найти точные местонахождения могил без археологических методов не представляется возможным. Сведения о захоронениях людей Церкви периода с 1940-х по 1980-е годы только предстоит собрать. В настоящее время сохранившаяся часть Церковного некрополя представляет собой 4 захоронения периода с 1990-х по 2014 годы, рассредоточенные на двух городских кладбищах (Центральном и Матвеевском), включающих одну прихрамовую могилу (при храме св. блгв. вел. кн. Александра Невского). По всей очевидности, необходима установка памятных знаков с именами усопших служителей Церкви на местах уничтоженных некрополей для возобновления их всеобщего поминовения.

В процессе изысканий были собраны сведения по биографиям и месту захоронения двух репрессированных священнослужителей – иерея Викентии Апеллесова и диакона Григория Коровякова. Приведем их краткие биографии.

Иерей Викентий Фёдорович Апеллесов родился 22 октября 1872 года в Самарской губернии. В 1889 г. он окончил курс Николаевского духовного училища, а с 1891 г. служил псаломщиком в с. Старое-Порубежко. В 1894 г. Викентий Фёдорович был переведён в г. Благовещенск, где на следующий год был рукоположен в диаконы, а в 1897 г. в священники с. Успенского Уссурийского края. С 1909 по 1921 гг. о. Викентий служил на Сучанском руднике. В декабре 1921 г., взяв четырёхмесячный отпуск, уехал на ст. Именко КВЖД, где и остался на должности учителя, т. к. церковь в Сучане сожгли. С 1925 по 1929 гг. являлся настоятелем храма в г. Чжалайноре. 20 ноября 1929 г. при занятии города Красной армией о. Викентий Апеллесов был арестован и вывезен в г. Хабаровск. Следствие установило и вменило священнику в вину то, что он состоял преподавателем Закона Божия в школе Международного комитета, где обучались дети эмигрантов, и воспитывал их в монархическом духе. Являясь настоятелем Чжалайнорской

церкви, о. Викентий выступал перед прихожанами с речами, в которых призывал чтить память монархов под властью которых русские жили долго и счастливо, и старался поселить в них дух надежды, что они скоро вернутся в старую Россию, восстановленную после разгрома большевиков. На допросе он признал все обвинения. 25 марта 1930 г. Тройка ОГПУ по ДВК приговорила его к высшей мере наказания – расстрелу. Приговор был приведён в исполнение 29.03. 1930 г. в городе Хабаровске. На момент ареста у о. Викентия оставались на иждивении две дочери и ещё шесть детей жили самостоятельно.

Другой репрессированный – диакон Григорий Степанович Коровяков. Родился он 30 января 1882 г. на Украине в Черниговской области, в семье служащих. Закончил двухклассное городское училище, а с 1904 по 1908 гг. служил регентом военного церковного хора. До 1914 г. служил псаломщиком в селе Больше-Михайловском на Амуре. В 1914 г. был рукоположен в диакона, но служил на вакансии псаломщика в селе Мариинском на Амуре. С 1925 г. о. Григорий проживал в селе Вятское, где служил учителем в сельской начальной школе. В 1934 г. диакона Григория первый раз арестовали органы НКВД в г. Комсомольске за «вредительство». Второй арест последовал 9 сентября 1937 г., когда учителя Григория Степановича обвинили в проведении контрреволюционной деятельности, направленной на развал колхоза. Якобы он запугивал колхозников приходом японцев и расправой, проводил среди населения контрреволюционную религиозную агитацию, и якобы избивал учеников. 9 декабря 1937 г. Тройкой УНКВД по ДВК о. Григорий был приговорён к расстрелу. Виновным себя не признал. Приговор был приведён в исполнение 2 февраля 1938 г. в Хабаровске. У расстрелянного учителя осталась семья из семи детей в возрасте от 2-х месяцев до 17 лет.

В изысканиях были изучены следующие источники:

1. метрические книги пяти храмов г. Хабаровска (св. Марии Магдалины; свт. Иннокентия Иркутского; собора Успения Божией Матери; прп. Алексия, человека Божия; Рождества Христова), хранящиеся в двух архивах (ГАХК и РГИА ДВ). Удалось просмотреть более 150 метрических книг, что составило примерно 7500 страниц рукописного дореформенного текста. В метрической книге Успенского собора за 1920 г. была обнаружена запись об убийстве «партизанами» священника Виктора Флорова. Скорее всего, к этому делу были причастны анархисты из банды Якова Тряпицына и Нины Лебедевой, штаб-квартира которых осенью 1919 г. располагалась в соседней деревне Анастасиевке, по словам старожил. Поэтому метрические книги можно расценивать как источник по нахождению сведений о мученической кончине православных христиан в период гражданской войны;

2. клировые ведомости хабаровских храмов, содержащие послужные списки притча (РГИА ДВ);

3. некрологи из епархиальной («Православный вестник Приамурья» рубежа XX–XXI веков) и губернской газет («Приамурские ведомости» дореволюционного издания);

4. семейный архив Нины Петровны Распевиной, дочери протоиерея Петра Распевина;

5. могилы и надгробные кресты людей Церкви рубежа XX–XXI веков;

6. дела священнослужителей из архива Хабаровской епархии (протоиерея Пётра Распевина и иерея Георгия Опарея);

7. список почётных погребений с цитатами надгробных надписей из отчёта (ориентировочно 1909 г.) клириков Хабаровских храмов, составленного для «Русского провинциального некрополя» великого князя Николая Михайловича (РГИА, Ф. 549, Оп. 2, Д. 4), а также, видимо, дополнение к отчёту (составленное ориентировочно в 1911 г.) — описание надгробий Военного кладбища Хабаровска (РГИА, Ф. 549, Оп. 2, Д. 2);

8. музейные предметы из фондов Хабаровского краевого музея имени Н. И. Гродекова, среди которых Богослужбное Евангелие кладбищенской церкви 1894 г.;

9. архивные справки, составленные сотрудниками УФСБ Хабаровского края по материалам архивных уголовных дел репрессированных священнослужителей (священника Викентия Апеллесова и диакона Григория Коровякова).

10. Дальнейшее изучение темы Церковного некрополя г. Хабаровска, как некоторой части истории Хабаровской епархии, возможно в следующих направлениях:

11. изучение уничтоженных городских кладбищ (при храме свт. Иннокентия Иркутского и Михайловского) при помощи археологических методов, если это будет признано этичным или необходимым;

12. сбор сведений о захоронениях людей Церкви за весь Советский период;

13. сбор сведений о захоронениях репрессированных в 1920-х – 1930-х годах по материалам архивных уголовных дел УФСБ России по Хабаровскому краю;

14. сбор сведений о захоронениях репрессированных в 1920-х – 1950-х годах по архивным материалам УМВД России по Хабаровскому краю;

15. сбор сведений о захоронениях почивших клириках в 1940-х – 1980-х годах по материалам епархиальных архивных дел в тех городах, в которых располагались кафедры архиереев этого периода (Новосибирск, Иркутск, Благовещенск, Чита, Владивосток);

16. изучение биографий для составления жизнеописаний клириков при использовании материалов всех упомянутых архивов, а также РГИА ДВ и ГАХК. При этом желательно найти потомков священнослужителей для изучения семейных архивов, а также побеседовать с прихожанами-старожилами.

Поднятая проблема охватывает многие стороны культурно-исторического развития города Хабаровска, среди них роль и значения православной культуры, подвижнический облик священства в формировании духовно-нравственных основ населения восточной окраины. Церковный некрополь представляется перспективным для изучения источником, он позволяет восстановить память и глубокое уважение к носителям Православия.

М. Г. Воробьев

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРОЦЕССА ВОЗВРАЩЕНИЯ ИМУЩЕСТВА РЕЛИГИОЗНОГО НАЗНАЧЕНИЯ

В современной России все большее значение в жизни каждого человека приобретает церковь, которая положительно влияет на патриотическое и нравственное воспитание общества. Эта важная миссия церкви во многом осложнена и подчас даже не мыслима без определенных гражданских прав, в том числе и имущественных. В данном выступлении представлен для ознакомления ретроспективный анализ процесса возвращения имущества религиозного назначения в собственность или пользование религиозным организациям.

Для начала необходимо определиться с понятием «имущества религиозного назначения», которое отражено в Федеральном законе от 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»¹.

К имуществу религиозного назначения относится прежде всего недвижимое имущество: помещения, здания, строения, сооружения, включая объекты культурного наследия народов России, монастырские, храмовые комплексы, построенные для богослужения, обучения религии, а также паломничества.

К движимому имуществу относятся предметы внутреннего убранства культовых зданий, используемые для религиозных целей.

Взаимодействие государства и религиозных организаций по поводу материальных ценностей на разных исторических этапах было неоднозначным — происходило то наделение церкви практически неограниченными имущественными правами, то изъятие церковных владений в пользу государства.

Далее рассмотрим историко-правовые аспекты процесса возвращения имущества религиозного назначения религиозным организациям.

На протяжении всего периода истории развития имущественных режимов религиозных организаций наиболее революционные изменения в рассматриваемой сфере произошли в XIX в. Большое распространение получила так называемая Институтная теория, которая нашла воплощение в положительном праве как Западной Европы, так и России.

По данной теории, признаются собственниками церковного имущества как Церковь, так и ее структурные единицы (или институты) — «епархиальные начальства (нынешние епархии), монастыри и церкви (нынешние приходы)»². Как собственники религиозные организации Православной Церкви могли распоряжаться принадлежащим им движимым и недвижимым имуществом. При этом, однако, храмы, здания монастырей, часовни, иконы, являющиеся

Михаил Геннадьевич Воробьев — Коломенская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Федеральный закон 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». // Российская газета. 2010. 3 декабря. — № 274.

² Куницын И. А. Правовой статус религиозных объединений в России, изд-во «Отчий дом», Москва, 2000. стр. 282.

православными святынями в отличие от настоящего времени, являлись собственностью Православной Церкви в лице Святейшего Синода.

Послереволюционные события начала XX века и дальнейшая история становления Советского государства показывают национализацию всей земли, в том числе церковной и монастырской, путем обращения во всенародное достояние и пользование всех трудящихся на ней.

Согласно декрету Совета, Народных Коммиссаров РСФСР, принятому 20 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»³: «Никакие церковные и религиозные общества, не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием. В последующем, в 90 –х гг., данный декрет, лишавший религиозные организации права владения собственностью, был отменен⁴.

Хотелось бы заметить, как повторяются исторические события: изъятие имущества религиозного назначения осуществлялось и ранее, и не являлось изобретением большевиков. Реформа Екатерины II о секуляризации весьма сильно ударила по церкви с той только разницей, что не поднялась рука у императрицы изымать у церкви предметы необходимые для совершения богослужений.

Руководствуясь постановлением ВЦИК и СовНарКом РСФСР от 8 апреля – 1929 г. «О религиозных объединениях»⁵, подлежали закрытию молитвенные здания, не находящиеся под государственной охраной как памятники культуры. Они же могли быть использованы и переоборудованы для других целей, а также быть снесены по решению краевого или областного Исполнительного Комитета Совета депутатов, трудящихся РК и КД по представлению Исполкома городского или районного Совета депутатов трудящихся. Закрытие молитвенных зданий осуществлялось в присутствии представителей районного, городского финансового отдела и других заинтересованных ведомств, а также представителя данного религиозного объединения.

При закрытии молитвенных зданий имущество, принадлежащее религиозным объединениям, распределялось следующим образом:

- а) все предметы из драгоценных металлов подлежали зачислению в государственный фонд и передавались в распоряжение местных финансовых органов или в распоряжение органов культуры РСФСР;
- б) все предметы исторической, художественной, музейной ценности передавались органам культуры РСФСР;
- в) остальные предметы (иконы, облачения, и т.д.), имеющие специальное значение для отправления богослужения, передавались верующим для переноса в другие молитвенные здания;

³ Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 2 февраля (20 января) 1918 г. опубликован в «Газеты Временного Рабочего и Крестьянского Правительства»

⁴ Утратил силу в связи с принятием закона от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий».

⁵ Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8/IV-1929 г. «О религиозных объединениях» (ст. 36, 39, 40).

Так, например, согласно постановлению, президиум Московского Областного Исполнительного Комитета Советов РК и КД от 5 октября 1940 года № 1131/11 разрешил Исполкому Коломенского Райсовета произвести закрытие культового здания в селе Бобренево и оборудовать его под кинотеатр. С предметами культа поступить в соответствии с данным постановлением⁶.

Другим примером может служить закрытие церкви в селе Дединово Луховицкого района. Из Постановление президиума Московского Областного Исполнительного Комитета Советов РК и КД от 25 апреля 1939 года № 1178 «Учитывая, что церковь в с. Дединово бездействует, разрешить Луховицкому райисполкому данную церковь закрыть, а здание использовать под школу»⁷.

Дальнейшее регулирование имущественных отношений в религиозной сфере связывается с утверждением Положения об управлении Русской Православной Церкви, принятого Поместным собором в 1945 г. Положения об управлении Русской Православной Церкви. В нем предусматривалось право приходских «общин вносить потребные суммы на содержание епархиального архиерея и его управления. Между тем церковные здания оставались в государственной, т.е. общенародной собственности.

Советским правительством предоставлены религиозным организациям ограниченные права юридического лица и возможность приобретения транспортных средств, производства утвари и предметов религиозного культа, продажи их обществам верующих. Такие действия осуществлялись лишь с санкции Совета по делам религиозных культов.

Начинается процесс активной передачи религиозным организациям в собственность культовых зданий, был начат согласно Постановлению Совета Министров СССР от 16 октября 1979 г. № 940 «О порядке передачи предприятий, объединений, организаций, учреждений, зданий и сооружений».

В конце 80-х начале 90-х годов в России произошли коренные изменения, которые затронули все сферы жизни общества. Провозглашение демократических принципов, установление всевозможных свобод, дало толчок к появлению большого числа объединений, в том числе религиозных. Таким образом, был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 года⁸. Были отменены все ограничения, касавшиеся деятельности религиозных организаций, гарантированы равные права всем религиозным организациям, разрешено обучение религии в негосударственных школах, запрещено вмешательство властей в дела религиозных организаций. Закон 1990 года демонстрировал уважение государства к религиозным чувствам населения. Религиозные объединения получили право юридического лица. Процедура создания религиозной организации была упрощена. С выходом РФ из состава Советского Союза начинается процесс безвозмездной передачи церкви принадлежащего государству имущества.

⁶ ЦГАМО Ф. 2157, Оп. 1, Д. 2078, Л. 98 от 5 октября 1940 года № 1131/11.

⁷ ЦГАМО Ф. 2157, Оп. 1, Д. 23, Л. 179 от 25 мая 1939 г. № 1178.

⁸ Закон СССР от 1 октября 1990 г. № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» // Ведомости Съезда Народных Депутатов и Верховного Совета СССР.

Первоначальным актом новой истории и воссоздания религиозных организаций в России можно считать закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий», по которому религиозным организациям начинают предоставляться права собственников на принадлежавшее им имущество. Принятый 24 декабря 1990 г. закон РСФСР № 443-1 «О собственности в РСФСР» предусматривал возможность нахождения в собственности религиозных организаций зданий, предметов культа, объектов производственного, социального и благотворительного назначения и иного имущества, необходимого для обеспечения их деятельности.

В 1991 году выходит Распоряжение Президента Российской Федерации «О возвращении Русской Православной Церкви строений и религиозной литературы». РПЦ было передано здание Совета по делам религий при Кабинете Министров СССР вместе с его библиотекой религиозной литературы.

Распоряжением Президента Российской Федерации от 23 апреля 1993 г. № 281-рп «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» было дано поручение Правительству РФ подготовить и осуществить «поэтапную передачу в собственность или пользование религиозным организациям культовых зданий, строений и прилегающих к ним территорий, находящихся в федеральной собственности, для использования в религиозных, учебных, благотворительных целях».

В результате, порядок передачи культовых зданий и иного имущества религиозного назначения, относящихся к федеральной собственности, был утвержден Постановлением Правительства Российской Федерации от 6 мая 1994 г. № 466. В приложении 1 к указанному Постановлению содержался перечень 370 культовых объектов, подлежащих передаче религиозным объединениям в первоочередном порядке.

Указанным Постановлением Правительства была образована Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, в компетенцию которой входила, в том числе, и подготовка решений Правительства Российской Федерации по передаче имущества религиозным объединениям.

Согласно положению, инициатива в рассмотрении вопроса о передаче религиозным объединениям конкретного имущества должна была исходить от религиозных объединений, которые в зависимости от историко — культурного статуса объекта передачи обращались соответственно в Госкомимущество России или в Минкультуры России.

В случаях возникновения разногласий между федеральными органами исполнительной власти либо между федеральным органом исполнительной власти и религиозным объединением по поводу передачи последнему движимого или недвижимого имущества религиозного назначения эти разногласия рассматривала Комиссия по вопросам религиозных объединений.

В общем, в начале 1990-х гг. был принят ряд нормативных правовых актов, направленных на регламентацию вопросов взаимодействия государства и церкви по поводу имущества. При этом, согласно п. 3 Указа Президента

Российской Федерации от 14 марта 1996 г. № 378 «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий», Правительству и федеральным органам исполнительной власти, было поручено оказывать помощь верующим в восстановлении культовых зданий, возврате имущества, изъятого из церквей и других культовых учреждений.

Согласно распоряжению Правительства Российской Федерации от 2 февраля 1998 г. № 165-р в собственность Русской Православной Церкви были переданы предметы религиозного назначения и богослужебные принадлежности из драгоценных металлов для использования при восстановлении Храма Христа Спасителя в г. Москве.

Однако подобные случаи были довольно редки. Подавляющая часть находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения передавалась религиозным организациям в бессрочное безвозмездное пользование. К примеру, согласно Постановлению от 31 марта 1993 года № 54 «О передаче комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря с. Старое Бобренево Коломенского района» и в соответствии с законом РСФСР от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий» Комитету по культуре и туризму администрации Московской области требовалось осуществить передачу комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря в пользование Московской Патриархии для организации Богородице-Рождественского Бобренева мужского монастыря РПЦ. Комитету по культуре и туризму администрации Московской области заключить в установленном порядке с Московской Патриархией договор на право пользования комплекса памятника архитектуры⁹.

Процесс формирования законодательной базы в области религии привел к принятию 26 сентября 1997 № 125 — г. Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», в нем было урегулировано правовое положение имущества религиозных объединений, которое могло находиться у них не только в безвозмездном пользовании, но и на праве собственности.

Содействие установлению и развитию религиозных институтов обеспечивается политикой государства, проводимой в рамках международных отношений России с Европейским регионом. Согласно Заключению № 193 Парламентской Ассамблеи Совета Европы по заявке России на вступление в Совет Европы от 25 января 1996 г., Российская Федерация приняла на себя обязательства в кратчайшие сроки вернуть собственность религиозным организациям.

В 2000-м году юбилейный Архиерейский собор РПЦ направляет письмо президенту РФ В. В. Путину в котором отмечает, что процесс возвращения церковной собственности в России «не только не завершен, но по-настоящему и не начат».

30 июня 2001 года выходит новое Постановление Правительства РФ № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения», в котором дается определение термина «имущество религиозного назначения», а также определены

⁹ Постановление от 31 марта 1993 года № 54 «О передаче комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря» // Архив Московского епархиального управления.

виды недвижимого имущества, которое могло передаваться религиозным организациям в собственность или пользование.

В ноябре 2007 года Президент Владимир Путин по просьбе патриарха Алексия II передает в храм Христа Спасителя частицу ризы Господней вместе с ковчежцем из музеев Московского Кремля. В июле 2008 года ещё 10 экспонатов из коллекции музеев Московского кремля были также переданы РПЦ, несмотря на то, что эти экспонаты никогда не принадлежали церкви: до революции они были собственностью царской семьи, затем — государства. Особо ценные объекты, например, памятники и ансамбли, включенные в Список всемирного наследия ЮНЕСКО (в частности, храм Василия Блаженного и храмовый ансамбль Московского Кремля), в собственность церкви переданы не будут и церковь на них не претендует.

Реституция церковного имущества в России — термин для обозначения происходящего в Российской Федерации процесса передачи в собственность религиозным организациям имущества, находящегося до 1918 года во владении тех или иных религиозных структур (РПЦ, как централизованной религиозной организации с правом юридического лица, в Российской империи не существовало) и перешедшего в собственность Советского государства, а после 1991 года, по преемству, к Российской Федерации. Федеральный закон Российской Федерации № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» (так называемый Закон о реституции церковного имущества), был принят Государственной Думой 19 ноября 2010 года и одобрен Советом Федерации 24 ноября 2010 года. 30 ноября 2010 года он был подписан Президентом РФ Д. А. Медведевым. Данный нормативно – правовой акт определяет «порядок безвозмездной передачи в собственность или безвозмездное пользование религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, собственности субъектов Российской Федерации или муниципальной собственности».

Данный закон направлен на определение принципов передачи имущества религиозным организациям и на разрешение основных вопросов, связанных с порядком передачи такого имущества. Кроме того, в нем достаточно подробно указаны основания для отказа в передаче имущества религиозной организации, а также способы урегулирования возникающих разногласий при решении вопроса о передаче имущества религиозной организации.

С вступлением в силу Федерального закона от 30 ноября 2010 г. № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»¹⁰ наступил новый этап в регулировании государственно-религиозных имущественных отношений.

¹⁰ Российская газета. 3 декабря, 2010, № 274.

С. А. Федоров

К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТИ ВСТУПЛЕНИЯ В БРАК МЕЖДУ СОБОЙ ВОСПРИЕМНИКОВ ОДНОГО РЕБЕНКА

Проблема, затрагиваемая в рамках данного исследования, является весьма актуальной в наше время и касается непосредственно личной жизни верующих людей. Вопрос о возможности брака между крестными решался на протяжении церковной истории очень по-разному. Вся сложность этой темы, на наш взгляд, состоит в том, что в современном церковном учении и законодательстве нет ясного богословского осмысления такого понятия, как духовное родство и не имеется четкого однозначного канонического ответа, позволяющего принимать решения в данной сфере. Решения дореволюционного Святейшего Синода в этой области, о которых пойдет речь ниже, были приняты в XIX веке и, формально, имеют общеобязательную силу и сегодня. При этом практика Русской Церкви советского и современного периода противоречит ее действующему законодательству¹. Во многом, это видимо, связано со сложившимися народными воззрениями, а также с неосведомленностью клириков и мирян относительно действующего церковного законодательства. Для многих образованных священников, является открытием существование канонических норм, позволяющих восприемникам вступать в брак между собой. Между тем, имеющаяся неопределенность в данном вопросе, негативно отражается на жизни сотен простых верующих, которые становятся жертвой канонически неурегулированного вопроса в церковных законах и практике. Приведем один из красноречивых примеров в истории этого вопроса.

Шла первая половина XVIII века. В Россию приезжает некий грек Георгий Ликаноров. Он собирается вступить в брак со своей невестой. Вроде бы, ничего необычного, но оказалось, что когда-то они вместе воспринимали от крещения ребенка, то есть были крестными – кумовьями. Георгий знал о существовании на Руси запрета бракосочетания восприемников и поэтому заранее запаса специальной грамотой от константинопольского патриарха Паисия, после чего был успешно повенчан в одной сельской церкви Киевской епархии. Через некоторое время, узнав о произошедшем, епархиальное начальство донесло в Синод. Когда там узнали о благословении этого брака вселенским патриархом, то решили сделать исключение для этого случая, не возлагая никаких прещений. Однако через год, об этом деле снова вспомнили и пересмотрели его ровно наоборот, с предписанием киевскому митрополиту немедленно разлучить Ликаноровых. Новое решение мотивировалось опасением Божьего гнева церковной власти за нехранение правил и народного подозрения. На этом история не закончилась. Ровно через год Синод отменил свое новое решение

Сергей Александрович Федоров – Нижегородская духовная семинария, специалитет.

¹ Так, в знаменитом пособии «Настольная книга священнослужителя», дается отрицательный ответ о браке между восприемниками: «Супруги не могут быть восприемниками при крещении одного младенца, но при этом мужу и жене разрешается быть восприемниками разных детей одних и тех же родителей, но одновременно» (Булгаков С., свящ. Настольная книга священнослужителя, Т. 4. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983. С. 234).

и в первый раз поставил под сомнение предписание о запрете браков между восприемниками. Период этого сомнения, который окончился рядом синодальных указов, позволяющих такие браки, длился еще почти сто лет. За это время было поломано еще множество судеб, ставших жертвой неопределенности Церкви по данному вопросу, правда, такие браки уже не расторгались, но новые заключать не благословлялось. Пример семьи Ликаноровых иллюстрирует всего лишь один такой примечательный случай.

Далее следует перейти к рассмотрению самих канонических источников Русской Православной Церкви, касающихся данного вопроса. Самым основным и, по сути, единственным предписанием, запрещающим брак между восприемниками (крестными), является 211 статья Номоканона при Большом Требнике: *«Аще муж и жена крестят единому человеку дитя, повелеваем, ктому не смеситися друг другу (то есть брак должен быть расторгнут), понеже кумове (восприемники) вмняются. Аще ли совокупятся, имеют запрещение лет 17... Прощаяй же сих да будет проклят»*. Здесь стоит пояснить, что такое Номоканон, и каков его канонический статус в РПЦ. Номоканон – это сборник гражданских и церковных законов Византии, который пришел к нам из *«греческой церкви, но там он никогда не издавался от лица высшей духовной власти, хотя часть содержащихся в нем правил, несомненно, соблюдалась на практике. Вскоре после своего появления номоканон был переведен на славянский (сербский) язык и в этом переводе занесен в Россию»*². Начиная с XVII века, он стал официальным приложением к Большому Требнику. За неимением своего, более точного сборника правил, Русская Церковь пользовалась этим любительским творением в полном объеме. *«Но так как в нем есть несколько правил апокрифического происхождения и странного содержания»*³. *то Святейший Синод уже в первые годы своего существования стал относиться к таким правилам с большим сомнением и нередко делал постановления, прямо им противоположные, особенно по делам брачным. За всем тем в этом номоканоне остается немало правил, которые до сих пор сохраняют свою силу»*⁴. Одной из отмененных Синодом статей, является вышеназванная 211.

Каковы же были основания для такого решения?

Нужно начать с того, что Древняя Церковь не знала никаких запретов на супружество восприемников. Более того, существуют свидетельства о том, что восприемниками ребенка были чаще всего его собственные родители. Например, Цезарий Арелатский (VI в.) пишет: *«При крещении вопрошают нас: отрицаемся ли мы от сатаны? И мы свободно отвечаем: отрицаемся. А как этого не могут заявлять дети, то поручителями за них становятся их родители»*⁵.

² Павлов А. С. Курс церковного права. — СПб.: Издательство «Лань», 2002. С. 133.

³ Например, 207 ст. Номоканона запрещает крестить без нужды в Великий пост, что было понятно в древности, когда это таинство совершалось в Великую субботу. Перенесенное в современное реалии, оно не имеет никакого смысла, так что даже свт. Димитрий Ростовский в своем экземпляре Номоканона зачеркнул это правило и написал на полях красными чернилами: *безумие*.

⁴ Павлов А. С. Курс церковного права. — СПб.: Издательство «Лань», 2002. С. 134.

⁵ Цит. по: Павлов А. Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями: Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде. – М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1897. С. 364.

Интересно заметить существование среди христиан (IV – V в.) представления о том, «что освободиться от первородного греха в Крещении возможно лишь в том случае, если родители сами будут приносить свое дитя к купели и сами же будут воспринимать его из крещенских вод.. Таким образом, родители сами часто были восприемниками у своих же детей»⁶. Лишь позднее, в церковном сознании, на основании 53 правила Трулльского собора, возникло представление о невозможности родителям быть восприемниками своего ребенка.

Во-вторых, нигде в каноническом своде Вселенской Церкви, который содержится в «Книге правил», нет запрета на вступление в брак между собой крестных. Единственное правило, говорящее о духовном родстве (53 Трулльского собора), запрещает брак между крестными и родителями крестника. Согласно расширительному толкованию правила, данный запрет также распространяется на тех родителей, которые хотят стать восприемниками собственных детей, что нашло отражение в 209 статье Номоканона при Большом Требнике. 1 октября 530 года император Юстиниан предписал, чтобы восприемник не смел вступать в брак со своей духовной дочерью, что также согласуется с мыслью данного правила. Поскольку, кроме этих запретов, правило не говорит о других степенях духовного родства, «то и восприещение или разрешение браков в дальнейших степенях предоставлено законодательствам поместных церквей и усмотрению подлежащих епископов»⁷. Греческая Церковь пошла по строгому пути, запретив браки в духовном родстве до 7 степени включительно, по аналогии с кровным родством. Русская Церковь долгое время действовала также, правда в синодальную эпоху, на первых порах, постановила не расторгать браки, заключенные после 4 степени духовного родства⁸. Позднее, Святейший Синод усомнился в правомерности таких запретов, в том числе препятствии браков между восприемниками, и снял их полностью, оставив вышеперечисленные запреты Трулльского собора.

Аргументация такого решения заключалась в следующем:

1. Сомнительность происхождения 211 статьи Номоканона. «В одном из дел. Святейший Синод дает заключение, неоднократно потом повторяемое по другим делам: "А что в Требнике напечатан Номоканона пункт 211, и тот пункт весьма сумнителен потому, что от кого изложен и в которые лета, того не напечатано и весьма неизвестно"»⁹.

2. Поскольку при крещении в Требнике указано то, что достаточно одного крестного, смотря по полу крещаемого, а второй восприемник, как-бы является данью поздней традиции, «то нет основания считать восприемников состоящими в каком-либо духовном родстве и потому восприещать им вступать в брак между собою»¹⁰.

⁶ Эмирханов В. М. Феномен института восприемников в Православной Церкви // Молодой ученый. – 2012, № 1. Т. 2. С. 49.

⁷ Правила Вселенских Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями епископа Никодима (Милоша). Свято-Троицкая Православная Миссия, 2004. С. 233.

⁸ См. подробнее Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник брачного права. – М., 1887. С. 139.

⁹ Григоровский С. П. Препятствия к Венчанию и восприемничеству при Крещении. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007. С. 49.

¹⁰ Там же. С. 50.

Таким образом, согласно указам Святейшего Синода от 19 января 1810 г. и 31 декабря 1837 г., было предписано правящим архиереям, при обращении к ним с брачными вопросами о духовном родстве, руководствоваться буквальным смыслом указа (на основании 53 прав. Трул. Собора), не распространяя прецедентов на те браки, которые прямо им не запрещены (в указе сказано, что «*ежели которую восприимет от святого крещения, не может оную пояти себе в жену, понеже есть ему дочь, ниже мать ея*»)¹¹. Поэтому, «с изданием циркулярного указа 1837 года приведенная 211-я статья Номоканона потеряла свою силу и, следовательно, вопрос о праве мужу и жене быть восприемниками одного и того же чужого младенца должен быть ныне, при действии упомянутого циркулярного указа 1837 года, разрешаем в смысле положительном. Тем более, конечно, не должно быть возбуждено мужу и жене быть восприемниками разных детей, хотя бы и от одних и тех же родителей»¹².

Такое реформирование брачного законодательства в Церкви, вызвало неоднозначную оценку и споры между ее членами. Свт. Филарет Московский не признал его каноничным и продолжал отказывать в подобных случаях просителям. Объяснял он свою позицию тем, что Требник дозволяет, а не предписывает, в случае нужды, иметь одного восприемника при крещении, поэтому оба восприемника в равной степени являются значимыми. Далее он рассуждает так: «*Дабы разрешение вопроса утвердить на точном основании церковных правил, нашёл я нужным принять в рассуждение оба правила Шестого Вселенского Собора, служащие основанием к разрешению вопросов такого рода. 53-е правило о родстве духовном и 54-е о родстве плотском. 54-е правило запрещает брак двух братьев с двумя сёстрами, что составляет четвёртую степень родства. Но в этом правиле ничего не говорится о браке двоюродных братьев с сестрою, что также составляет четвёртую степень. Что же делать? Неужели в одном случае четвёртую степень запретить, а в другом разрешить? Очевидно, это была бы несообразность. Поэтому издревле 54-е правило приемлется в таком разуме, что им запрещается четвёртая степень плотского родства, в каком бы виде она не представлялась... 53-е правило ничего не говорит о браке крестной дочери с сыном восприемника или восприемницы, что также составляет вторую степень родства*¹³. Здесь опять предстоит прежний вопрос: неужели вторую степень крестного родства в одном случае запретить, а в другом ту же степень разрешить? Против сей несообразности надлежит 53 правило принимать в таком разуме, что им запрещается вторая степень

¹¹ Цит. по: Павлов А. Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями: Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде. – М.: Типография Г. Лиснера и А. Гешеля, 1897. С. 397.

¹² Григоровский С. П. Препятствия к Венчанию и восприимничеству при Крещении. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007. С. 51.

¹³ Здесь стоит сказать о том, что, согласно указу Св. Синода от 19 января 1810 г., также «*отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и воспринятым.. Между тем по законам Греческой Церкви, которые ранее действовали и в Русской Церкви, не только «духовные брат и сестра», т. е. лица, воспринятые одним и тем же восприемником, но и их потомки до 7-й степени духовного родства не могут вступать в брак*» (Цыпин В., прот. Церковное право: Курс лекций. – М.: Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. церкви, 1994. С. 566).

крестного родства во всех ея видах»¹⁴, а союз между восприемниками, как раз и составляет эту вторую степень. Святитель не считал возможным благословлять такие браки, но после его отказа просителям, Святейший Синод все равно позволял их заключение. Так, на просьбу купеческого сына Николая Морозова, желавшего вступить в брак с девушкой, воспринимавшей вместе с ним ребенка, поступил отказ со стороны митрополита Филарета, который, в объяснительной записке Синоду, аргументировал свою позицию ссылкой на 53 правило Трулльского собора, запрещающее вступать в брак во второй степени родства. С ним был согласен канонист Н. С. Суворов, который считал, что отрицая первую и вторую степень духовного родства у восприемников, «мы должны будем отвергнуть вторую степень духовного родства в той комбинации, о которой говорится в 53-ем правиле Трулльского собора»¹⁵. На это возражение А. Меньшиков отвечал так: «Родство восприемника и восприемницы не состоит ни во второй степени, если их считать отцом и матерью одного и того же дитяти, ни в первой степени, так как если руководиться принципом аналогии духовного родства плотскому, они, как виновники духовного рождения, составляют одно духовное целое и не состоят между собою ни в какой степени»¹⁶.

Другим аргументом в пользу запрета таких браков, было мнение о том, что «духовное родство обусловлено не тождеством пола восприемника с восприемлемым, а самим актом восприятия от купели крещения, и если уж принято допускать к совершению этого акта два лица, то оба в равной мере должны быть признаваемы духовно родными восприемному и его родителям»¹⁷.

Все эти высказанные мнения не повлияли на позицию Святейшего Синода, который не считал обоснованным «относить родство на других церемониальных лиц (инога пола чем крещаемый), когда они будут находиться при крещении и пожелают, согласно образцу метрической книги... рукоприкладствовать, при записи о событии, как свидетели»¹⁸ (указ от 31 октября 1875 г.). Дополнительным возражением против брака между восприемниками, является ссылка на Номоканон свт. Иоанна Постника, в котором подобные союзы прямо названы кровосмешением¹⁹.

Известный сербский канонист свт. Никодим (Милаш), напротив, считал вышеприведенные указы Св. Синода РПЦ вполне каноничными и ставил их в образец для других поместных церквей, в законодательстве которых, отношение к вопросу о духовном родстве «слишком строго и на практике часто

¹⁴ Донесение Святейшему Синоду митрополита Филарета // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Т. 4 – М., 1874. С. 154.

¹⁵ Цит. по: Меньшиков А. Воззрения Московского митрополита Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке. – Казань, 1894. С. 165.

¹⁶ Там же. С. 165–166.

¹⁷ Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник брачного права. – М., 1887. С. 179.

¹⁸ Цит. по: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Ч. 2. – М., 1993. С. 1185.

¹⁹ См. подробнее Номоканон святого Иоанна Постника, 7. URL: <http://krotov.info/acts/canons/postnik.htm>.

неприменимо, так что местные епископы принуждены, без всякой нужды с канонической точки зрения, тратить очень много времени на разрешения»²⁰. Согласно прот. Т. Серединскому (XIX в.), на тот момент в Греческой Церкви не стояла проблема духовного родства между крестными, т. к. существовала практика участия одного восприемника при крещении. При этом восприемниками могли «быть муж и жена вместе в одно и то же время»²¹.

Какие же выводы можно сделать из всего вышеперечисленного? Современное церковное законодательство имплицитно следует постановлениям Святейшего Синода, не видя канонического препятствия для супружества восприемников одного чужого ребенка, что нашло свое отражение в проекте документа Межсоборного присутствия «О церковном браке», где в примечании к брачным препятствиям дается маленькая сноска, говорящая о действии дореволюционных указов. В области приходской практики в этом вопросе нет единого мнения, что связано, как с незнанием закона, так и с его спорностью среди духовенства²² и ученых — канонистов. Пастырские пособия и учебники канонического права также не дают однозначного ответа на этот вопрос. Кроме того, после издания синодальных указов по этому вопросу, видимо в силу непрекращающихся споров об этом, Святейший Синод повторяет свой указ, но делает добавку о том, что такие браки допустимы лишь с благословения епархиального архиерея (новое постановление от 19 апреля 1873 г.). Последнее постановление вносит еще большую двусмысленность в эту проблему. Возникает вопрос, так признает ли Церковь духовное родство между восприемниками или нет? Указы 1810 и 1837 г. предписывают архиереям не препятствовать в создании таких союзов, а новый указ подразумевает возможность запрета такого брака. Можно ли приходскому священнику благословить такой брак на месте, не обращаясь к священноначалию и руководствуясь однозначным смыслом вышеприведенных постановлений или в каждом случае заявлять в каноническую комиссию? Новые недвусмысленные законы, утвержденные авторитетом Священного Синода, которые учитывали бы практику синодальной эпохи и принимали во внимание существующую дискуссию, могли бы прояснить ситуацию и служить руководством в практике епархиальных архиереев и приходских священников. Кроме того, следует дать богословскую оценку самому понятию духовного родства, не переводя всю аргументацию в сферу сложившейся церковной традиции и народных представлений.

На данный момент, *«восприемник же и восприемница (крестные отец и мать одного и того же дитяти) могут вступать в брак, также и крестные братья*

²⁰ Правила Святой Православной Церкви с толкованиями епископа Никодима (Милоша). Свято-Троицкая Православная Миссия, 2004. С. 542.

²¹ Серединский Т., прот. Особенности в священно-богослужбных обрядах и обычаях Греческой и Русской Церкви. // Христианское чтение. 1871, № 10. С. 539.

²² Примером современной дискуссии с действующим законодательством в этом вопросе, могут являться статьи священника Николая Барина «О духовном родстве и браке между восприемниками». URL: <http://www.omiliya.ru/o-dukhovnom-rodstve-i-brake-mezhdu-vospriemnikami> и священника Дионисия Свечникова «Венчание. Кому нельзя венчаться?». URL: <http://www.pravmir.ru/venchanie-chast-2-komu-nelzya-venchatsya/#ixzz35YDCFnMf>.

с крестными сестрами; только нужно об этом предварительно испрашивать разрешения епархиального начальства (архиерея)»²³. Вопрос духовного родства действительно трудный и неоднозначный, поэтому общий вывод из всего вышесказанного можно сформулировать так: брак между восприемниками (а также допущение восприемников разного пола, состоящих в супружестве, для одного и того же младенца) является не возбранительным, но не желательным; в каждом конкретном случае, во избежание смущения верующих, данный вопрос рекомендуется решать на усмотрение правящего епархией архиерея.

Источники и литература

1. Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Ч. 2. – М., 1993.
2. Булгаков С., свящ. Настольная книга священнослужителя, Т. 4. – М.: Издание Московской Патриархии, 1983.
3. Григоровский С. П. Препятствия к Венчанию и восприемничеству при Крещении. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007.
4. Донесение Святейшему Синоду митрополита Филарета // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Т. 4 – М., 1874.
5. Меньшиков А. Воззрения Московского митрополита Филарета по вопросам: о церковном законодательстве, о материальном обеспечении духовенства, о снятии священного сана и о браке. – Казань, 1894.
6. Номоканон святого Иоанна Постника, 7. URL: <http://krotov.info/acts/canons/postnik.htm>.
7. Павлов А. Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями: Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде. – М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1897.
8. Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник брачного права. – М., 1887.
9. Павлов А. С. Курс церковного права. – СПб.: Издательство «Лань», 2002.
10. Правила Вселенских Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями епископа Никодима (Милоша). Свято-Троицкая Православная Миссия, 2004.
11. Правила Святой Православной Церкви с толкованиями епископа Никодима (Милоша). Свято-Троицкая Православная Миссия, 2004.
12. Серединский Т., прот. Особенности в священно-богослужебных обрядах и обычаях Греческой и Русской Церкви. // Христианское чтение. 1871, № 10.
13. Сильченков Н., свящ. Практическое руководство при совершении приходских треб. – Издательство имени святителя Льва, папы Римского, Общество любителей православной литературы, 2011.
14. Цыпин В., прот. Церковное право: Курс лекций. – М.: Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. церкви, 1994.
15. Эмирханов В. М. Феномен института восприемников в Православной Церкви // Молодой ученый. – 2012, № 1. Т. 2. С. 47 – 50.

²³ Сильченков Н., свящ. Практическое руководство при совершении приходских треб. – Издательство имени святителя Льва, папы Римского, Общество любителей православной литературы, 2011. С. 61.

Л. А. Гастоль

ЭТИКЕТ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ

Каждый день люди находятся в постоянном взаимодействии друг с другом, в постоянной и непрерывной коммуникации. Для поддержания стабильности и порядка в обществе жизнь человека должна быть предсказуема. Поэтому существуют различные регуляторы поведения индивида в социуме, такие как закон, этикет, мораль и др. Этикет в широком смысле – это правила поведения, правила хорошего тона, принятые в обществе.

Проблема этикета актуальна на сегодняшний день, ведь этикет позволяет людям ориентироваться в повторяющихся социокультурных ситуациях (приветствия, знакомства, поведение в общественных местах и т.д.), он помогает избежать конфликтных ситуаций, а также этикет отражает и общий культурный уровень людей (образованность, воспитанность, конформизм).

Этикет является важной частью жизни общества, но он настолько сильно обосновался в нашей повседневности, что мы иногда даже не замечаем, что сделали этикетное действие. Существует различные виды этикета, соответствующие разным социальным группам, как: профессиональный (отличающийся для разных профессий), культурный (соответствует этническому менталитету или территориальному), субкультурные отличия и др.¹ Но границы между ними подвижны и строго отличить один вид этикета от другого проблематично. При этом разные авторы выделяют различные виды этикета, а общая классификация этикета отсутствует. Так, Васнева пишет, что современный этикет включает следующие виды: а) общегражданский этикет; б) военный этикет; в) дипломатический этикет².

Этикет неразрывно связан с понятием «коммуникация». Коммуникация в толковом словаре С. И. Ожегова определяется как общение, а общение – «взаимные сношения, деловая или дружеская связь»³. Р. И. Мамина определяет эту категорию шире, а именно: «Общение – это условие и универсальный способ существования человека и общества, в процессе которого происходит обмен опытом, материальными и духовными ценностями, вырабатываются общие нормы, принципы, идеалы, установки, взгляды в различных сферах жизнедеятельности»⁴.

В XX веке, когда государства становятся более доступными для туристов / мигрантов, возникает новое явление – глобализация. Глобализация – это процесс, в котором мир становится все более и более взаимосвязанным в результате

Лидия Андреевна Гастоль – Санкт-Петербургский государственный университет, бакалавриат.

¹ Житкевич А. В. Современный профессиональный этикет: сущность, содержание, современные концепты / Социально-гуманитарные знания. № 3 2014. С. 320.

² Васнева Н. Н. Этикет как феномен культуры. URL: <http://www.sociology.mephi.ru/docs/kulturologia/html/vasneva.html> (дата обращения 20.02.2016).

³ Ожегов С. И. Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – М.: ООО «ИТИ ТЕХНОЛОГИИ». 2003. С. 440.

⁴ Мамина Р. И. Деловой этикет: сущность, структура, функции (Философско-культуролог. анализ): автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филос. наук. – СПб. 2005. С. 3.

увеличения торговли и культурного обмена⁵. В ситуации «стирания» границ важными становятся межкультурные взаимодействия представителей различных стран и народов и межкультурная коммуникация. О межкультурной коммуникации (интеракции) можно говорить только в случае, если люди представляют разные культуры и осознают все, не принадлежащее к их культуре, как «чужое». Очень часто происходит неприятие других культур, народов, и на этой почве возникают всевозможные конфликты. Межкультурная коммуникация – не панацея от кризиса культуры. Но в результате ее можно попытаться понять иноземную культуру и сократить трагический разрыв концептов «свой» и «чужой»⁶. Поэтому возникает потребность в консенсусе, который предполагает понимание того, что удовлетворение собственных интересов возможно лишь при учете интересов другого. Необходимыми условиями нормального сосуществования народов в современном мире являются интеграция, признание суверенности и ценности каждого народа и его культуры. Это означает, что взаимодействие народов и культур должно развиваться на основе принципа толерантности, выражающегося в стремлении достичь взаимного понимания и согласованности, не прибегая к насилию, подавлению человеческого достоинства, а путем диалога и сотрудничества. Этикет – одна из коммуникативных технологий такого поведения, такого выстраивания отношений с людьми на принципах толерантности, гуманизма, доброжелательности, уважения народных обычаев и традиций представителей разных культур и цивилизаций⁷.

Коммуницируя, человечество вырабатывает правила поведения, а, следовательно, формируется этикет. В этом смысле этикет можно назвать продуктом человеческого взаимодействия. Когда социальная сущность и культура личности начали выходить на одно из первых мест, тогда появляется этот феномен. Этикет формировался, видоизменялся веками, приспособляясь к той или иной эпохе. Определенные правила поведения в обществе существовали еще задолго до того, как слово «этикет» в современном виде и значении было употреблено впервые. Это произошло во время правления короля Франции Людовика XIV – гостям раздавались карточки, на которых были написаны правила поведения. Сейчас этикет занимает такие же значимые позиции, как и раньше.

Ф. К. Дахунова пишет, что в этикете «заключен богатый опыт человеческого общения, человеческих взаимоотношений, в нем также заложен большой нравственный, философский эстетический смысл, и поэтому нельзя сводить его значение лишь к правилам поведения, хотя последние выполняют важные общественные функции»⁸. Этикет регулирует отношения между людьми и является одним из элементов поддержания социального порядка в обществе. Так,

⁵ BBC – GCSE Bitesize: What is globalisation? URL: http://www.bbc.co.uk/schools/gcsebitesize/geography/globalisation/globalisation_rev1.shtml (дата обращения: 27.02.2016).

⁶ Зинченко В. Г. Система «культура» и культурная коммуникация»; «Культурная и межкультурная коммуникация»/Межкультурная коммуникация: Учебное пособие. С. 37.

⁷ Лихачева Л. С. Этикет как технология толерантности: теория, история, современность: Учебное пособие. – Екатеринбург. 2008, С. 6.

⁸ Дахунова Ф. К. Особенности зарождения и развития европейского и адыгского этикетов / Система ценностей современного общества. № 30.2013. С. 90.

К. Гиртц пишет: «посредством этикета он [человек] одновременно и защищает свою эмоциональную жизнь от внешних угроз, и регулирует собственное публичное поведение таким образом, что оно представляется другим людям предсказуемым, не вызывающим беспокойства...»⁹. То есть человек ведет себя понятно и предсказуемо, тем самым поддерживая в обществе спокойствие и социальный порядок. Исходя из представлений Т. Парсонса, социальный порядок – это такая организация социального взаимодействия, которая обеспечивает равновесие социальной структуры, основанный на поддержании и принятии социальных норм и ценностей. Ценность, коротко, – это важность, значимость, которой индивид наделяет какой-либо объект / явления. Особенностью этикета является подчинение сложившейся системе культурных ценностей. Принимая нормы этикета, индивид идентифицирует себя как члена данной социальной группы / общества, а также признает ее культурные ценности и подчиняется им.

Так, на сегодняшний день в российском обществе сложилось противоречивое отношение к мигрантам из Ближнего Востока. Многие из них, приезжая в РФ, даже не пытаются вписаться в картину окружающего их социального мира. Однако им все-таки следует знать не только законы, но и правила этикета той страны, куда они прибыли. Люди лучше относятся к «чужакам», если те живут по правилам данного общества, а не зная элементарных правил этикета, мигранты могут маркироваться как «грязные» люди. Попытки и старания вести себя этикетно поощряются в российском обществе.

Однако этикет выступает не только в роли интегрирующего звена, он также подчеркивает неравенство между индивидами и социальными группами, социальную иерархию в обществе. Н. Элиас описывает этот процесс на примере Франции средних веков: «Во Франции представители придворной аристократии находили в уже сформированном виде то, что – в силу сходного социального положения – отвечало их собственным идеалам: образцы поведения людей, умеющих себя подать и владеющих такими оттенками форм обращения, приветствия, таким выбором словесных выражений, которые точно помечали отношения к ниже – и вышестоящим, т.е. людей, воплощавших в себе «distinction» и «цивильность». Различные государи в перенятом французском этикете и парижском церемониале нашли инструмент для выражения своего достоинства, орудие для того, чтобы сделать зримой общественную иерархию, показать всем прочим, в том числе и самому придворному дворянству, степень зависимости от верховного правителя»¹⁰.

Этикет, безусловно, играет важную роль в межкультурной коммуникации, но не стоит забывать о том, что какое значение он имеет и в рамках одной определенной культуры. Появление этикета обусловлено нуждой в регулировании

⁹ Гиртц К. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/658/676/1219/GEERTZ.pdf> (дата обращения 08.03.2016).

¹⁰ Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – М.; СПб: Университетская книга. 2001. С. 10.

поведения, и каждое общество вырабатывает свою систему норм и правил. Так, этикет является важной частью общественной жизни адыгов. Классическим трудом по адыгской этике и этикету является работа «Адыгская этика» Б. Х. Бгажнокова.

В основе духовно-нравственной культуры адыгов лежит система моральных ценностей под общим названием адыгагъэ – букв.: «адыгство», «адыгская этика». Адыгский этикет служит подспорьем адыгства, институтом, через который этика проводит в жизнь свою «политику», свои принципы и идеалы¹¹.

Целью этикета является создание благоприятной психологической атмосферы повседневных связей, отношений, контактов – атмосферы взаимного уважения и признания, согласия и понимания. В этом направлении действуют исторически сложившиеся принципы адыгского этикета: уважение и почитание старших, женщин, гостей, детей, родственников, а также самоуважение, благожелательность, скромность, артистизм.

Этикетные нормы важно не только знать, но и уметь их правильно и достойно исполнять. Бгажноков Б. Х. пишет, что человека, не соблюдающего или плохо соблюдающего правила этикета, считают лишенным почтительности и адыгства. Важно, что так считают адыги во всех уголках мира.

В ходе социологического исследования адыгагъэ было выявлено, что большинство респондентов понимает важность этого феномена для этноса и чутко улавливает малейшие симптомы его нарушения¹². Потому необходимо оптимизировать традиционные морально-нравственные и этические предписания и соединить их с потребностями общества в настоящее время.

Таким образом, этикет неразрывно связан с понятием коммуникации, ведь без контактов между людьми не было бы необходимости в этикете. Этикет является важным регулирующим звеном в межкультурной коммуникации, в поддержании социального порядка. Однако этикет не только интегрирует людей, но и разделяет, показывая кто есть кто в социальном плане. Этикет связан с культурой народа и важен не только в межкультурном взаимодействии, но и в рамках одной культуры. Чтобы не нарушить хрупкий баланс мира (или хотя бы нейтралитета) между людьми / обществами, чтобы предотвратить конфликты, важно выполнять все правила и нормы этикета.

¹¹ Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. – Нальчик. 1999. URL:http://apsnyteka.org/1290-bgazhnikov_b_adygskaya_etika.html (дата обращения 25.02.2016).

¹² Хакуринова Р. П. Социальные перспективы национального этикета адыгов // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2011. № 3. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-perspektivy-natsionalnogo-etiketa-adygov> (дата обращения: 08.03.2016).

Д. В. Петров

ПРОБЛЕМА ФЕНОМЕНА ТРАДИЦИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕДАГОГИКЕ

Характерной тенденцией современной теории и практики православного воспитания является массовое применение понятия «традиция» в тех или иных словосочетаниях. Однако формальное употребление данного понятия и даже практическая реализация «традиционных» форм православного воспитания далеко не всегда соответствует содержанию указанного понятия. В подавляющем большинстве случаев в работах «традиция» применяется в качестве рабочего понятия, либо – в качестве некоего абстрактного эталона воспитания, имеющий признак давности как критерий и фон для оценки настоящего. И поэтому, несмотря на все же намеченную и положительную данную тенденцию, стоит отметить о том глубоком разрыве, который складывается между применением понятия и самим понятием в качестве методологического принципа и научной категории.

В практике педагогических исследований все еще ограничиваются подходами, в которых проблемы православного воспитания воспринимаются исключительно статически (антропологическая концепция). Тогда как, на самом деле, любое явление, имеет и динамическое, т.е. историческое измерение, указывающее нам о необходимости признания неотъемлемого факта преемственности, который существует в форме традиции. И именно на уровне / в форме традиции существуют все социокультурные феномены, в том числе, входящие в сферу вопросов православного воспитания. Более того, по выражению Н. А. Бердяева¹, «историческое» нельзя рассматривать только как феномен, как явление внешне воспринимаемое, хотя и имеющее форму преемственности, предания, традиции. Но «историческое» есть ноумен», в котором «в подлинном смысле раскрывается сущность бытия, раскрывается внутренняя духовная сущность мира». Аналогичный взгляд к понятию традиции также удачно выражает И. Н. Полонская, считающая, что «исследование традиции – ключ к раскрытию метафизики социального бытия»².

В плоскости данного взгляда понятие «традиция» уже позволяет нам рассматривать целый ряд вопросов православного воспитания в контексте и в неразрывной связи с целостной исторической и социокультурной реальностью. Действительно, с одной стороны, в светской теории педагогики сложилась возглавляемая проф. Г. Б. Корнетовым научная школа историко-педагогических исследований³, в центре внимания которой находится тема традиции. С другой стороны, в начале 80-х гг. прошлого столетия оформилась, так называемая,

Дмитрий Владимирович Петров – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 12–13.

² Полонская И. Н. Социокультурная традиция: онтология и динамика: автореферат дис. ... д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону, 2006. – С. 3.

³ Кафедра педагогики Академии социального управления.

традициология (традиционоведение)⁴ – и как теория, и как самостоятельная научная дисциплина. Помещенные таким образом в рамки понятия «традиции» вопросы православной педагогики помогают нам раскрыть и объяснить некоторые актуальные проблемы, закономерности формирования, процессы, тенденции воспитания и задачи современной педагогики.

Важным аспектом рассмотрения указанных вопросов в контексте традициологии является признание дифференцированного понимания феномена традиции. Факт того, что современные общества отличаются от «традиционных» не столько исключением традиций, а сколько их дифференциацией, говорит нам о том, что при изучении вопросов воспитания, как об этом пишет Е. Шацкий⁵, мы не можем пользоваться понятием традиции недифференцированной. В связи с этим нам необходимо различить собственно педагогические традиции, включающие целенаправленный процесс воспитания, и социокультурный контекст, функционирующий на уровне традиций и опосредующий процесс воспитания. Само такое различение на два элемента также важно по причине смещения акцентов значения в воспитании от социокультурных традиций к традициям педагогическим (хотя они неразрывно между собой связаны). Для нас является очевидным то, что в «традиционном» обществе социокультурная среда играла незаметную, стихийную, но в то же время существенную и положительную роль в воспитании, о чем нам подтверждают многочисленные исследования. В современных же условиях в результате значительной институционализации роль в воспитании подхватывают социальные институты (в том числе и Церковь), существующие также в форме разнообразных традиций (педагогических традиций).

Другим аспектом актуализации понятия «традиция» в теории православной педагогики является природа самой традиции и её структура. В традициологии сложилось устойчивое понимание дуальной природы традиции – наличия устойчивого «ядра» и изменчивой «периферии». Иначе говоря, традиция выражает единство противоположностей – устойчивости и вариативности, она динамична. В свете этого положения становится ясным вопрос неоднозначности «возрождения православных традиций воспитания». Односторонний взгляд на «периферию» православной педагогики, возведение в ранг абсолютности внешней оболочки традиций, игнорирование неразрывной связи форм педагогических традиций с социокультурным фоном своего времени – все это лишь имитация традиции. Такой традиционализм противоречит принципу историзма, допускает возможность задержать линейное и поступательное развитие традиции и признать исторические формы наследия воспитания за абсолютную норму.

И в то же время, теория традиций предостерегает нас от противоположной ей другой крайности – чрезмерному увлечению «инноваций» в сфере

⁴ Савин М. В. Традициология как методологическая основа историко-педагогических исследований // Материалы Четвертой национальной научной конференции: Историко-педагогическое знание. Вып. 12. – М., 2008 г. – С. 121–123.

⁵ Шацкий Ежи. Утопия и традиция. – М.: Прогресс, 1990 – 281 с.

педагогике, которое к тому же происходит на фоне и так высоких темпов развития традиций и общества. Если в прошлом относительно медленные темпы развития традиций проходили проверку временем, то, сегодня, наоборот, – существенное уменьшение временной длительности традиции, при неизменяемости их общей природы, приводит к проблемам адаптационного взаимодействия субъекта воспитания, педагогических традиций и социокультурного контекста (а также, к усилению обратного дезорганизующего воздействия социокультурного контекста и педагогических традиций на субъект воспитания).

В связи с этим стоит задача по выработке необходимых контролирующих механизмов. И одним из видов таких механизмов является сфера законодательства. Другой вид контролирующего механизма должен быть обозначен и разработан исходя из особенности природы традиции, а именно – её направленности на «ядро» (идеалы, нормы, ценности). Однозначно, православные традиции воспитания имеет непосредственный выход на устойчивое ядро, чем и обуславливается её стабильность и преемственность. Однако опасность заключается, во-первых, в политрадиционности общества, во-вторых, в плюралистичности педагогического сознания, которые на фоне существующего информационного общества размывают представления о границах ядра, предъявляют иные идеалы, нормы и ценности, что приводит к дезорганизации православных традиций воспитания.

Таким образом, современные тенденции в теории и практике православного воспитания должны быть также рассмотрены в рамках относительно молодого научного направления – традициологии. Это позволит выявить те проблемные поля, которые являются, в принципе, не разрешимыми в русле иных существующих концепций православной педагогики. А дальнейшая работа в данном направлении требует перехода на новый уровень концептуализации православной педагогики.

А. А. Андреев

БИБЛЕЙСКИЕ ПЕСНИ В НЕОСАВВАИТСКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ: ПО МАТЕРИАЛАМ ИРМОЛОГИЕВ XVI В.

Библейские песни издревле являются частью утреннего богослужения в восточно-христианских обрядах. Однако вопрос развития использования библейских песней за богослужением и их взаимодействия с небиблейским гимнографическим жанром — канон — остается достаточно слабо изученным в литургической науке¹. В данном докладе, мы проследим судьбу библейских песней на последнем этапе формирования *textus receptus*'а богослужения по византийскому обряду, когда происходит формирование двух современных сокращенных редакций библейских песней — «Господеви поем» и «Поем Господеви». Эти редакции, наравне с полной редакцией песней, печатаются в церковнославянских богослужебных книгах начиная с Ирмология 1657 г. Указания на их исполнение в последствии появляются в реформированном Типиконе 1682 г. Для того, чтобы объяснить возникновение сокращенных редакций, мы обратимся к греческим венецианским изданиям богослужебных книг, на основании которых создавались славянские богослужебные книги в ходе реформы богослужения во второй половине XVII в. Выводы о происхождении сокращенных редакций помогут нам разрешить ряд недоуменных вопросов, возникающих при совершении богослужения по действующему ныне Типикону.

Место венецианских изданий в литургической науке

Изучение греческих богослужебных книг, изданных в Венеции в XVI–XVII вв. является принципиально важным для понимания современных богослужебных текстов и обрядов. Как отмечает А. Рэс, по этим книгам в последствии правилась богослужебные книги всех поместных православных церквей, в результате чего венецианские первопечатники сформировали *textus receptus* богослужения по византийскому обряду². Тем не менее, ни содержание, ни потенциальные рукописные источники, ни дальнейшее распространение изданных в Венеции богослужебных книг в достаточной мере не исследованы в науке³. Опираясь на исследования по греческой библиографии⁴, мы постараемся установить дошедшие до наших дней издания и проследить эволюцию содержащихся в них текстов и их возможное влияние на славянскую книжную традицию.

Роль венецианских изданий в Москве

Уже первые исследования по книжной справе конца XVII в. признавали зависимость правленых книг от книг греческих, хотя и не проводили источниковедческого анализа⁵. Впер-

Александр Андреевич Андреев – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹Свою актуальность не потеряло первое исследование по этой теме *Mearns J. The Canticles of the Christian Church: Eastern and Western, in Early and Medieval Times.* Cambridge University Press, 1914. С. 122, а также работы *Schneider H. Die biblischen Oden im christlichen Altertum // Biblica. 1949. Т. 30, № 1. С. 28–65* и *Schneider H. Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel // Biblica. 1949. Т. 30, № 3. С. 433–452.*

²*Raes A. Les livres liturgiques grecs publiés à Venise // Mélanges E. Tisserant. 1964. С. 209–22. стр. 212.*

³Нам не известно ни одно исследование, посвященное специально теме богослужебных книг, изданных в Венеции. О греческом книгопечатании в Италии в целом см. *Layton E. The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World.* Venice : Hellenic Institute of Byzantine, Post-Byzantine Studies, 1994.

⁴*Legrand É. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle.* Paris, 1894. *Παπαδόπουλος Θ. Ι. Ἑλληνική βιβλιογραφία (1466 εἰ.-1800). Αθήνα, 1986*

⁵См. работы *Мансеев И. Д.* Как у нас правилась Типик и Минеи: Очерк из истории книжной справы в XVII столетии // Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе. 1884. Т. 33, № 1, особ. стр. 32 и далее и *Никольский К.*, прот. Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Минеи в 1689–1691 гг. СПб., 1896.

вые более пристальное внимание на венецианские издания обратил А. А. Дмитриевский⁶. Краткую характеристику печатных изданий греческой Триоди попытался дать И. А. Карабинов⁷. Исследуя корректурный экземпляр Постной триоди, с которого осуществлялось издание 1656 г.⁸, И. А. Карабинов впервые указал на то, что славянские печатные издания Триоди правились по греческим печатным изданиям, отыскав в Библиотеке Московской Синодальной типографии экземпляр венецианского издания 1644 г. с собственноручными пометами Евфимия Чудовского⁹.

А. А. Дмитриевский, в изданной уже посмертно работе, исследовал справу Служебника, и смог показать, что «патриарх Никон исправлял свой Служебник не по греческим и славянским богослужебным рукописям, а по венецианскому греческому Евхологию 1602 г.»¹⁰. В независимой работе по «никоновской справе» к тем же выводам о влиянии венецианских изданий на московский Служебник 1655 г. пришел и П. И. Мейендорф¹¹. Вопрос справы других богослужебных книг еще ожидает тщательного исследования.

Московский первопечатный Ирмологий 1657 г.

В нашем докладе речь пойдет о справе Ирмология, которая привела к изданию нотированного Ирмология 1657 г.¹². Это издание — первый славянский печатный нотированный Ирмологий¹³. Изучением издания Ирмология 1657 г. впервые занялась М. Г. Казанцева, но греческие нотированные Ирмологии, изданные в Венеции, остались вне ее поля зрения¹⁴. Тем не менее, о зависимости первопечатного славянского издания от греческих книг сообщается в предисловии к изданию¹⁵:

Кѣгдагѣи ѿ помѣщиѣи , всенѣнагво бѣа , мѣтвѣми же небѣспѣными , прѣсѣтѣа сѣнѣи , ѿ всѣхъ стѣхъ , сѣи бѣгѣдѣхновѣнѣиѣи пѣсѣнословѣнѣи кнѣгѣ , глѣмѣи ѿрмологѣи , ... ѿзслѣдѣвши сѣ грѣческѣхъ грѣгѣгѣвъ . прѣлѣжѣхѣмъ на славѣскѣи дѣлѣкѣтѣ новѣ . (...) вѣновѣ ѿ прѣвѣ ѿ грѣческѣ мѣдрѣ ѿ славѣи дѣлѣкѣтѣ , на мнѣгѣрѣдѣсловѣнѣи славѣнскѣи дѣлѣкѣтѣ , ѿздѣхѣмъ ѿ .

Греческие рукописи стали появляться на московском Печатном дворе лишь во время патриаршества Никона, преимущественно в результате экспедиции Арсения Суханова на Афон в 1654 г.¹⁶. Некоторые греческие книги могли быть в собственности у справщиков, прибывших в Москву из Киева. Так, в описи имущества Арсения Грека, составленной при его ссылке на

⁶Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3: Топка, часть 2. Петроград, 1917. стр. 495 и далее.

⁷Карабинов И. А. Постная триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. 309 с. стр. 216.

⁸Теперь РГАДА БМСТ/СПК № 1876 (старый ф. 1251: № 1025/2).

⁹Карабинов И. А. К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1911. 5–6. стр. 627–643. стр. 635.

¹⁰Дмитриевский А. А., под редакцией А. Г. Кравецкого. Исправление книг при Патриархе Никоне и последующих патриархах. Москва: Языки славянской культуры, 2004. стр. 33.

¹¹Meendorff P. Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. Yonkers, N.Y.: Saint Vladimir's Seminary Press, 1991. Впрочем, П. И. Мейендорфу остался недоступен корректурный экземпляр Служебника 1655 г., и поэтому его выводы требуют пересмотра на основании изданной посмертно работы А. А. Дмитриевского.

¹²Описание см. в работе Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958. 152 с. стр. 84 (№ 272).

¹³В 1642 г. в Евью (теперь Вевис, Литва) была издана книга под наименованием «Ирмологий сиречь осмогласник». Но вопреки названию, эта книга скорее принадлежит к жанру Ирмологионов западно-русской редакции (экземпляр см. РНБ Ш.8.13). Она представляет собой сборник богослужебных текстов (стихир, канонов, величаний) для воскресных служб восьми гласов и для основных праздников богослужебного года.

¹⁴Казанцева М. Г. Печатный Ирмологий и рукописная традиция // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Т. Вып. 1. С. 65–87.

¹⁵Ирмологий, М., 1657 г., стр. 679.

¹⁶Фонич Б. Л. Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. // Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. с. 147–218. стр. 152.

Словки в 1649 г., упоминается о наличии у него греческого печатного Ирмология¹⁷. К сожалению, нам не удалось отыскать этот экземпляр Ирмология в московских книгохранилищах. Возможно, это было издание 1643 г., о наличии которого в фондах Синодальной библиотеки сообщает Э. Легран¹⁸. Сохранившийся корректурный экземпляр Ирмология 1657 г.¹⁹, который описали В. Г. Сирмаха и Б. А. Успенский²⁰, содержит лишь ирмолойную часть Ирмология; корректурный экземпляр обиходной части — если такой существовал — не сохранился.

Венецианские печатные Ирмологии

По сведениям Э. Леграна, в Венеции в печати вышло пять изданий греческого Ирмология — в 1568, 1584, 1603, 1639 и 1643 гг. — которые могли быть доступны московским справщикам. Э. Лэйтон упоминает еще об одном, первопечатном издании 1549 г.²¹. В этом докладе, мы приведем подробное описание двух доступных нам изданий Ирмология — изданий 1568 и 1639 гг.²². Оба издания напечатаны в Венеции, и представляют из себя сборники ирмосов в порядке $\text{O}\delta\text{O}$ ²³ без музыкальной нотации. Помимо ирмосов, Ирмологии имеют приложения; в первом случае, приложение содержит ненотированный Обиход (как и в славянском издании 1657 г.); во втором случае — ряд текстов канонического и нравоучительного характера.

Приведем описание Ирмология 1568 г.²⁴, изданного Иаковом Леонкином ($\text{I}\acute{\alpha}\chi\omega\beta\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \text{L}\epsilon\text{-}\acute{\omicron}\chi\iota\mu\omicron\varsigma$). Перед нами экземпляр хорошей сохранности, который переплетен в одну книгу вместе с греческим Часословом, изданным Леонкином в 1574 г.²⁵. Сам Ирмологий — первая часть этой книги — напечатан в формате 8° в 27 строк и состоит из 15-ти тетрадей, пронумерованных снизу греческой цифирью; пагинация первой тетради и индивидуальных листов отсутствует. Таким образом общая пагинация: [A]-Ξ⁸O⁴, т. е. 116 листов или 232 страницы. Печать двухцветная. Самоназвание книги:

Εἰρμολόγιον σὺν Θεῷ Ἀγίῳ, περιεχὸν πάντας τοὺς εἰρμῶς τῆς ὀκτώηχου τῶν τε δεσποτικῶν καὶ τῶν θεομητερικῶν ἑορτῶν καὶ ὅλον τοῦ ἐνιαυτοῦ.

Ирмологий 1639 г. издан в Венеции Антонием Иулиани ($\text{A}\nu\tau\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \text{I}\omicron\upsilon\lambda\iota\acute{\alpha}\nu\iota\varsigma$), также в формате 8° в 21 строку. Книга состоит из 20 тетрадей, первая из которых не пронумерована, а остальные пронумерованы латинской цифирью. Нумерация листов отсутствует. Общая пагинация: [1]³A-IK-S⁸T⁴, т. е. 151 лист или 302 страницы. Печать двухцветная; самоназвание Ирмология 1639 г.:

¹⁷См. рукопись РГАДА, ф. 32, оп. 1, № 33, лл. 13–14, изданную *Фончик Б. Л.* Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. стр. 153–154.

¹⁸*Legrand É.* указ. соч. т. 1, стр. 464, под номером 332.

¹⁹ТИМ Син. № 762.

²⁰*Сирмаха В. Г., Успенский Б. А.* Кавычные книги 50-х годов XVII-го века // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987. стт. 83–84.

²¹См. *Layton E.* The History of a Sixteenth-Century Greek Type Revised // The Historical Review. 2005. Т. 1. С. 35–50, стр. 46. Это издание — первопечатный греческий Ирмологий, изданный Василием Валерисом. Валерис сначала работал корректором над первопечатным изданием Типикона (1545 г.) и других богослужебных книг, а в последствии участвовал в издании богослужебных миней (1551–52 гг.), и видимо был хорошо знаком с современной греческой богослужебной традицией. По имеющимся у нас сведениям, единственный дошедший до нас экземпляр первопечатного Ирмология сохранился в библиотеке монастыря Филофей на Афоне. К сожалению, он остается нам недоступен.

²²Упоминаются в *Legrand É.* указ. соч. т. 2, стр. 88 (№ 148) и т. 1, стр. 141 (№ 282).

²³Ирмологии могут содержать ирмосы, собранные по песням (OδO) или по канонам (KaO). Эту классификацию и аббревиатуры ввел впервые *Koschmieder E.* Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. München, 1952.

²⁴Описания приводятся по экземплярам, хранящимся в Bibliothèque nationale de France, шифры В-3587 и В-3582, соответственно. Весьма возможно, что издание 1643 г. повторяет издание 1639 г., ибо составлено тем же издателем. По имеющейся у нас информации, экземпляр издания 1584 г. хранится в Гарвардском университете в США, экземпляр издания 1603 г. — в Лейденском университете в Нидерландах, экземпляр издания 1643 г. — в British Library в Лондоне.

²⁵О нем см. *Legrand É.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. т. 2, стр. 106 (№ 154).

Εἰρμολόγιον σὺν Θεῷ, περιεχὸν τῆν πρέπουσαν αὐτῷ Ἀκολουθίαν. ἐν ᾧ προσετέθον, καὶ αἱ ἑπτα οἰκουμενικαὶ ἁγίαὶ συνόδοι, καὶ τὰ συνοικεσία, ἔτι δε τα ἑπτα μυστηρία τῆς Ἐκκλησίας, καὶ τα ἑπτα χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τοῦ σώματος· καὶ τα ἑπτα θανάσιμα ἀμαρτήματα ἐν εἶδει δένδρου μετὰ τῆς Ἑρμηνείαν αὐτῶν :-

В Таблице 1 мы приводим содержание пяти изданий Ирмология: описываемых здесь изданий 1568 и 1639 гг., славянского первопечатного издания 1657 г., а также, для сравнения, двух современных изданий — славянского московской Синодальной типографии 1881 г. (и репринты) и греческого (Афины, 1906 г.). Для наглядности, в ячейках мы приводим действительные номера страни, условно считая титульный лист нулевой страницей. Печатные Ирмологии состоят из трех частей: собственно Ирмология, который содержит ирмосы всех восьми гласов и, в славянских изданиях, «розники»; Обихода, включающего в себя различные неизменяемые песнопения; и сборника различных канонических и нравственных положений. Отметим, что канонический материал не вошел в состав славянского Ирмология, хотя не был безызвестен славянским книжникам XVII в²⁶.

Редакция библейских песней в обиходной части Ирмология

Рассмотрим более подробно редакции библейских песней, размещенные в обиходной части ирмологиев. Согласно гипотезе Х. Матеоса, изначально в утреннем богослужении по византийскому обряду каждый день полностью исполнялись три библейские песни: дневная, восьмая и девятая. Дальнейшее развитие полного канона для воскресных дней вытеснило шестую песнь на субботнее богослужение, в результате чего по воскресным дням стихословились все песни, по будним дням – три песни, а по субботам – четыре (шестая, седьмая, восьмая и девятая)²⁷. На следующем этапе развития библейских песней, по гипотезе Р. Тафта, при переходе со студийского устава на неосавваитский возникла практика стихословия всех песней ежедневно²⁸.

Богослужебные памятники неосавваитской традиции показывают, однако, что весь текст песней исполнялся только за вседневым богослужением, а за праздничным богослужением сокращался. О сокращении библейских песней сообщает самый ранний памятник неосавваитской традиции на Руси: Следованная псалтирь митр. Киприана: *ѣгда же ѣ(сѣ) гдѣсѣй прѣздникъ , чгдѣ пѣни не глѣгѣс ни по конѣцѣ хвалѣнѣчѣ чѣсѣбѣ слава пѣвѣлѣ*²⁹. Согласно памятнику, за вседневым богослужением головщик («демстик») исполняет запев первой песни («Господеви поем, славно бо прославися»); затем текст первой песни стихословится до начала ирмоса канона; причем следует отметить, что первым стихом первой песни является стих «Поем Господеви, славно бо прославися...». Московские печатные Типиконы также сообщают нам о том, что библейские песни, стихословящиеся за вседневым богослужением, за праздничным богослужением сокращаются³⁰:

пѣвѣлѣ вѣдѣдѣн. ѣко в ѣлѣхъ вѣсѣдѣ лѣчѣлѣ бѣ нѣхѣже канѣны вѣсѣрѣны во охѣтанѣ понѣгѣс. ѣ вѣ прѣпрѣзднѣсѣи хѣлѣ рѣчѣлѣ ѣвѣгѣвалѣнѣлѣ. ѣ прѣвѣбрѣжѣнѣлѣ . ѣ во вѣсѣбѣ вѣлѣтнѣ прѣзднѣкѣ . ѣ вѣ прѣпрѣзднѣсѣи ѣ во вѣсѣлѣ прѣзднѣкѣнѣ сѣгѣхѣ, ѣмѣдѣца пѣлѣлѣдѣ . ѣ во вѣсѣкѣ прѣзднѣкѣ сѣгѣлѣ ѣмѣдѣцагѣ, вѣхѣлѣдѣ . ѣ ѣвѣлѣ ... гѣнѣ пѣ, не сѣгѣхѣлѣлѣвѣ. чѣтѣи вѣ ѣвѣбѣлѣ, пѣлѣтнѣкѣсѣгѣнѣлѣ. чгдѣлѣ ѣо сѣгѣхѣлѣлѣвѣ, гѣнѣ пѣлѣмѣ.

²⁶К примеру, см. Требник, Киев, 1646 г., т. 1, стр. 359 и далее, где напечатаны схемы запрещенных и разрешенных степеней родства при бракосочетании, аналогичные греческим схемам в Ирмологии 1639 г.

²⁷См. *Mateos J. Quelques problèmes de l'orthros byzantin // Proche Orient Chrétien. 1961. T. 11. C. 17–35. стр. 31.*

²⁸*Taft R. F. Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers. 1988. T. 42. C. 179–194. стр. 189.*

²⁹См. издание *Getcha J., archim. La réforme liturgique du métropolitain de Kiev: l'introduction du typikon sabaites dans l'office divin. Paris : Éditions du Cerf, 2010. стр. 408.* Под праздником здесь скорее всего имеется в виду утреннее богослужение, за которым Великое славословие исполняется в константинопольской редакции.

³⁰Око церковное, М., 1610 г., л. 341.

Таблица 1: Содержание различных изданий Ирмология

	греч.		слав.	соврем.	
	1568	1639	1657	слав.	греч.
Предисловие	–	1	678	–	–
Ирмосы, глас 1-й	2	7	1	1	2
Ирмосы, глас 2-й	27	42	61	33	29
Ирмосы, глас 3-й	49	78	115	62	49
Ирмосы, глас 4-й	61	95	145	77	60
Ирмосы, глас 5-й (1-й пл.)	83	132	210	111	83
Ирмосы, глас 6-й (2-й пл.)	94	150	242	127	94
Ирмосы, глас 7-й (тяжелый)	109	175	281	146	115
Ирмосы, глас 8-й (4-й пл.)	121	191	310	159	125
Ирмосы розники	–	–	363	188	–
Послед. общего молебна	142	–	–	–	–
Допол. молебный канон	151	–	–	–	–
Чин о панагии	156	–	–	–	–
Последование вечерни	158	–	–	–	–
Дневные тропари и кондаки	167	–	–	–	–
Богородичны	–	–	416	215	–
Воскресные степенны	–	–	430	235	–
Из последования утрени	171	–	454	246	145
Воскресные эвлогитарии	–	–	571	301	–
Субботние эвлогитарии	–	–	592	312	–
Последование вседневной ЗЛАТ	205	–	380	200	–
Последование воскресной ЗЛАТ	209	–	395	196	–
Последование ПРЕЖ	211	–	405	210	–
Мегалинарии	212	221	–	–	–
Служба Пасхи	–	–	–	314	–
Полиелейные псалмы	–	–	597	–	–
Избранные псалмы	–	–	613	331	–
Припевы к 9-й песни канона	222	240	–	357	167
Дневные отпусты	225	–	–	–	–
Указания о катавасии	228	247	–	–	175
Акафист Богородице	–	–	–	–	181
Акафист Кресту	–	–	–	–	210
Слово Николая Малакса	229	249	–	–	223
Таблица 7 Вселенских соборов	–	255	–	–	225
О браке	–	257	–	–	228
О степенях родства	–	258	–	–	229
Таблицы степеней родства	–	261	–	–	233
Таблицы страстей и добродетелей	–	286	–	–	243
Толкование месяцев	–	–	–	–	244
Молитва Евгения Болгарина	–	–	–	–	245

В праздничные дни сохраняются лишь некоторые стихи песней в качестве припевов к тропарям канона³¹:

Πῆστιν γε не глѣмъч . гѣн поѣмъч . по акѣе . ірмоѠ ... поѣмъч кланіі . вискрѣмъч . ѡ ірѠѠ, на Ѡ . і
κρῆνωσκρῆμъч, на б̄, н̄ кѣы , на б̄ н̄ стѠмѠѠ . на б̄ . н̄ нацннѣмъч ігѠ . Ѡ стнх̄Ѡ . дѠндеже
прондѠша лн̄дѣе чѣвн̄.

К сожалению, эти памятники не сообщают, о том, как стихословились стихи песней: сами по себе или с припевом к каждому стиху, как в студийской практике³², равно как и о том, как пелись тропари канона за всенедельным богослужением: со стихами библейских песней, или с небиблейскими припевами³³. Из уставных указаний лишь можно заключить, что в неосавваитских книгах была записана одна редакция библейский песней, по которой они стихословились целиком за всенедельным богослужением; в праздничные дни это стихословие отменялось, как отменялись и другие исключительно неосавваитские элементы богослужения: третья кафизма на утрени, междочасия, богородичный канон на повечерии.

В Ирмологии 1657 г., помимо полной редакции библейских песней, появляются еще две сокращенные редакции, известные по своим инципитам как «Господеви поем» и «Поем Господеви»³⁴. Полная редакция теперь предназначена только для всенедельного богослужения во время Четыредесятницы, где, следуя известному «закону Баумштарка» о консерватизме более торжественных или особых богослужебных дней³⁵, сохраняется студийская практика стихословить по три полные песни ежедневно. Вне великопостного периода, Ирмологий предлагает стихословить библейские песни за всенедельным богослужением в сокращенном виде. В праздничные дни, библейские песни не стихословятся, а поются только в качестве припевов к канону. В этих целях, вторая редакция состоит из десяти стихов каждой песни, равных (с добавлением в конце двух стихов славословия) количеству необходимых припевов к канону в большинстве (хотя не всех) случаев, предвиденных уставом.

На вопрос, по какому принципу составлены две сокращенные редакции библейских песней и почему они имеют два разных инципита нам поможет ответить сравнение редакций Ирмология 1657 г. с венецианским Ирмологием 1568 г. Венецианское издание содержит лишь одну редакцию библейских песней, аналогичную московской сокращенной редакции «Господеви поем», которая предназначена для исполнения за всенедельным богослужением, и в которой некоторые стихи помечены для исполнения за праздничным богослужением. Протицируем полностью уставные указания Ирмология 1568 г. (текст, напечатанный киншварью в памятнике мы выделяем жирным шрифтом)³⁶:

Εἶτα ἡ στιχολογία τοῦ φαλτήριου, καὶ τὰ καθίσματα εἰς τὴν τάξιν αὐτῶν, καὶ μετὰ τοῦτων λέγομεν, κύριε ἐλεῖσον 3, δόξα καὶ νῦν, καὶ ἐλεήσον με ὁ Θεός. (I) καὶ εὐθύς ἀρχόμεθα τῶν ψδῶν. Ἴστεῶν δέ, ὅτι εἰ μὲν ὅσι κυριακῇ ἢ ἑορταζόμενος

³¹Там же, л. 15 об.

³²См. напр. в Студийско-алексиевском уставе, по изданию *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Издательство Московской патриархии, 2001. стр. 406-407.

³³См. *Кантер А. А.* Пророческие Песни в Иерусалимском уставе дониконовской редакции // Мир старообрядчества: Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Вып. 4. Москва: Материалы международной научной конференции, 1998. С. 435–441. А. А. Кантер предполагает, что текст библейской песни стихословился полностью с припевами, после чего возвращались вспять и пели текст песни канона с повторением необходимого количества стихов библейской песни. Впрочем, эта гипотеза требует в дальнейшем исследования.

³⁴Впрочем, уже в рукописях студийской эпохи появляются попытки сократить употребление библейских песней. См. напр. соединение канона на утрени с библейскими песнями в сокращенной, но отличной от современной «Господеви поем», редакции в Часослове РНБ Ф.п.173 (XIV в.).

³⁵См. *Baumstark A.* Liturgie comparée: principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. Éditions de Chevetogne, 1953. (3e édition revue par B. Botte). стр. 27–30.

³⁶Ирмологий, Венеция, 1568 г., л. М4–М4r.

ἄγιος, (2) οὐ στιχολογούμεν τὰς ψδᾶς ἀλλ' εὐθύς μετὰ τῆς ἐκφωνήσιν τοῦ ἱερέως (3) ἀρχόμεθα τοῦ εἱρμοῦ τοῦ κανόνος, καὶ εἰ ἐστὶ κυριακὴ λέγομεν καὶ ἔν τροπάριον ἀνεὺ στιχοῦ. (4) λέγοντες Δόξα τῇ ἀγείᾳ ἀναστάσει σου κύριε εἰ δὲ δεσποτικὴ ἑορτὴ, ἢ ἑορταζόμενος ἄγιος ἐστὶ. (5) λέγομεν τὸν εἱρμόν δις. Ἐἵτα ἀρχόμεθα τῶν τροπάρων μετὰ τῶν στιχῶν. Δεῖ δὲ εἰδέναι ὅτι οἱ στίχοι τῶν ψδῶν, οἳ μὲν στιχολογούνται, οἳ δὲ ψάλλονται μετὰ τῶν εἱρμῶν καὶ τῶν τροπάρων εἰς τὰς δεσποτικὰς ἑορτάς, καὶ εἰς γὰρ ἑορταζόμενους ἄγιους, (6) λέγομεν οὕς διὰ κινάβареως μόνον, τοὺς δὲ λοιποὺς καταλιμπάνομεν.

Согласно этим указаниям, стихословие библейских песней начинается непосредственно после исполнения 50-го псалма (1). Но в воскресные дни, господские праздники и дни особо празднуемых святых, стихословие отменяется (2), а сразу после возгласа иерея (на молитву «Спаси, Боже, люди Твоя»), поется ирмос первой песни канона (3). В воскресные дни, после ирмоса поется стих «Слава, Господи, святому воскресению Твоему» (4), потом первый тропарь канона, и далее стихи библейской песни припеваются к тропарям канона. В праздничные дни ирмос поется дважды (5) без стиха, после чего начинаются тропари канона со стихами песней. Из стихов библейской песни следует петь не все напечатанные в Ирмологии, а только те, которые отмечены киноварью. Отметим, что указания венецианского Ирмология 1568 г. по существу совпадают с указаниями московского Ирмология 1657 г. и последующими изданиями славянского Ирмология³⁷.

В Таблице 2 мы приводим параллельно текст первой библейской песни в венецианском Ирмологии 1568 г. и в двух редакциях московского Ирмология 1657 г. Текст, который в издании 1568 г. набран киноварью, мы опять выделяем жирным шрифтом. В левой колонке таблицы приводим номера стихов 15 гл. книги Исход по Септуагинте. Как видно из таблицы, первая песнь в Ирмологии приведена почти полностью: из ее содержания пропали лишь полустихи 4b и 17a и треть стиха 19b. Следует отметить, что тексты других библейских песней претерпели более значительные сокращения. Так, в четвертой песне пропущен полностью текст стихов 4–13a, а из седьмой песни полностью отсутствует текст стихов 28b–51, в результате чего седьмая песня сокращена до десяти стихов. Чем может быть обусловлено такое сокращение песней, равно как и пропуск некоторых полустихов? Мы не находим никаких очевидных текстуальных, литургических или музыкальных объяснений³⁸.

Славянская редакция библейской песни почти полностью повторяет редакцию венецианского Ирмология, включая и пропуски полустихов. В первой песни, как видно из Таблицы 2, в ней дополнительно пропущены стихи 6–8a, в результате чего в славянской редакции стихословятся пять стихов до начала ирмоса против семи стихов греческой редакции. Славянская редакция «Поем Господеви» полностью схожа с той частью греческого текста, которая набрана киноварью. Данные наблюдения являются еще одним аргументом в пользу зависимости славянского Ирмология от венецианских изданий.

Наконец отметим, что по венецианскому Ирмологии за всеневным богослужением исполняется сначала запев Тῷ Κυρίῳ ᾄσωμεν ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, а затем пропеваается первый стих библейской песни, Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται ... Возможно в указаниях глагол λέγει относится к головщику правого хора, а не ко всему хору; в этом случае, практика исполнения песни совпадает с указаниями Следованной псалтири митр. Киприана: сначала головщик поет запев, а потом вступает весь хор. Такая практика сохранилась в современном

³⁷Ср. Ирмологий, М., 1657 г., стр. 495–496.

³⁸К примеру, из четвертой песни пропущена середина стиха 2b, *πομιεῖ δουὴ κινώτην πόρτιν κ' ἀλμιν*, имеющая явный пророческий характер, который нередко используется в византийской гимнографии; тоже самое можно заметить по поводу пропуска полустиха 3b в шестой песне. Совсем не понятно, почему из текста девятой песни исключен полустих Лк. 1:79a, *προεβήτην во γλῆνῃ ἢ ἐκκλῆσι κληρικῆν ἐκ δόξιας*.

Таблица 2: Текст первой библейской песни в венецианских и московских Ирмологиях
Венеция, 1568 г. Москва, 1657 г.

	Будн.	Празд.
στιχολογούνται δε αἱ ὕδαῖ οὕτως χύμα. ὁ μὲν ἐναρξάμενος πρῶτος γόρος λέγει, τῷ κυρίῳ ἄσωμεν ἐνδόξος γὰρ δεδόξασται	στίχολογῶνται πρῶτη ἀκόρω ἡμέρ. Πῆρβυή ἀντικτᾶ γαλαγγιτᾶ: Γᾶβη ποῆαντ, σλάβηω εο προλάβηκ. Κοπᾶ ἢ βᾶλνικα βέρκε εὗ λόφ.	–
1b Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν.	–	(...) ^a
ἼΟ δὲ δεύτερος γόρος	Ἰάκε ντορμῆή ἀνικτᾶ	(...) ^b
2 Βοηθῶς καὶ σκεπαστῆς ... καὶ ὑψώσω αὐτόν.	Πολομινικτᾶ ἢ ποκρῶνῆτῆε ... βοζηνῆδ' εἶδῶ.	
3-4 Κύριος συντρίβων ... εἰς θάλασσαν.	Γᾶβ κοκρῆμᾶλή κρῆνη ... βέρκε εὗ λόφ.	
5 Πόντῳ ἐκάλυψεν ... ὡσεὶ λίθος.	Πᾶνῆνον ποκρῆδ' ᾶ ... ἱάκω κᾶμινᾶ.	
6-7a Ἡ δεξιὰ σου, Κύριε ... ὑπεναντίους.	–	–
7b-8a Ἀπέστειλας τὴν ὄργην ... τὸ ὕδωρ. ἐνταῦθα ἄρχον τον στίχον μετὰ μέλους, εἰς τον τύχοντα ἤχον τοῦ κάνονος, καὶ λέγε τον εἰρμόν μετὰ τοῦ στιχοῦ, καὶ ταῖ' εχῆς τὰ τροπάρια	– – Сῶ заѣ навннлн стлхн, вѣ лднннннн... εἰ γαλκᾶ κανῶνα, ἢ γαλαγον ἱρμόεε εο στίχολαν, ἢ πο νῆνῆδ' τροπαρῆ	– – –
8b ἐπάγγη ὡσεὶ τεῖχος ... τῆς θαλάσσης.	Ἰῶδοντῆεша ἱάκω στίχῆν ... λόφ.α.	–
λέγε τὸν εἰρμόν	Γαλγον ἱρμόεε.	–
9 Εἶπεν ὁ ἐχθρὸς ... ἡ χεὶρ μου.	Ргтѣ вѣгѣ ... рѣкѣ моѣ.	–
λέγε τροπάριον	Γαλγον τροπαρῆ.	–
10 Ἀπέστειλας τὸ πνεῦμά ... σφοδρῶ.	Ποιᾶλεε εἶπᾶ ἄχῆ ... εἰέλιανῆ.	–
11 Τρεῖς ἄμοιός σοι ... ποιῶν τέρατα.	Кгтѣ подокенѣ ... творѣнн чдѣмѣ;	–
12-13a Ἐξέτεινας τὴν δεξιάν ... ὃν ἐλυτρώσω.	Протѣрѣε εἶπᾶ δεицѣд' ... ἱάκε ἱεζῶβηκᾶ εἶπᾶ.	–
13b-14 Παρεκάλεσας τῇ ἰσχύϊ ... Φιλίστιεῖμι.	Ἰγтѣшннѣ εἶпᾶ κрѣпоутн ... вѣ флѣ... στίμᾶ.	–
15 Εἰς ἡ' Τότε ἔσπευσαν ἠγεμόνες Ἐδῶμ ... Χαναάν.	На н: Гогдл потпншннѣε владѣнн εἰδῶμοутн ... εὗ χαпалннѣ.	
16a Ἐπιπέσοι ἐπ' αὐτοῦς ... ἀπολιθώθητῶσαν.	Напалѣтѣ на нᾶ ... да ѡκλнннѣтѣε.	
16b Εἰς ε' Ἔως ἂν παρέλθῃ ὁ λαός σου ... ὃν ἐκτήσω.	На ε: Дѡдѣке прѡдѣдѣтᾶ лнᾶдѣ твѡѡ ... ἱάκε σгѣκᾶλᾶ εἶпᾶ.	
17b ὁ καταειργάσω, Κύριε, ἁγίασμα, ὃ ἠτοίμασάν αἱ χεῖρές σου.	Со дѣлалᾶ εἶпᾶ, гдн, стннн, ἱάке ἡггогѡвннѣтᾶ рѣгѣ твѡѡ.	
18-19a Εἰς δ' Κύριος βασιλεύων ... εἰς θάλασσαν.	На д: Гᾶβ μᾶνᾶδᾶλᾶ ... εὗ λόφ.	
19c Οἱ δὲ υἱοὶ Ἰσραὴλ ... τῆς θαλάσσης. Δόξα... Καὶ νῦν...	Снннѡвѣ же ἱнлсвѡѡ ... поѣмѣдᾶ λόφ.α. Сᾶβᾶ: Ἡ ἡνннῆ:	

Ποῆαντ γᾶβη, σλάβηω εο προλάβηκ. Κοπᾶ ἢ βᾶλνικα βέρκε εὗ λόφ.
Ἡ τροπαρῆ. Ἰάκε ντορμῆή ἀνικτᾶ

богослужении при исполнении воззванных стихир на вечерни и хвалитных стихир на утрени.

В московском же Ирмологии в будничной редакции библейских песней размещен только заповедь *Гдѣви поѣмъ, сльвиѡ ко прогласиѡ* с присоединением к нему второй части первого стиха *Конѧ ѡ влѧдника вѣрже въ мѡре*, а целиком первый стих пропечатан только в праздничной редакции. В результате, в славянских богослужебных книгах появились две различные редакции с инципитами «Господеви поем» и «Поем Господеви», которых не знают греческие богослужебные книги. Причем будничная редакция стала исполняться без запева, вопреки традиции исполнения песней, о которой свидетельствуют памятники еще студийской эпохи³⁹. Но если внимательно проследить набор греческого текста в Ирмологии 1568 г., представленный в Таблице 2, то становится очевидно, что московские справщики могли легко запутаться в указаниях греческой книги о том, какие стихи следует и не следует петь, и решить, что первый стих *Ἄσσωμεν τῷ Κυρίῳ· ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται* ... следует исполнять только за праздничным богослужением.

Выводы о редакциях библейских песней

Сопоставление обиходной части московского Ирмология 1657 г. и венецианского издания 1568 г. показывает, что они похожи, но не тождественны. Косвенно на влияние венецианских изданий на московскую справу указывает то, что редакции библейских песней в московском Ирмологии имеют признаки переработки той редакции, которая напечатана в венецианском Ирмологии, хотя мы не можем доказать, что справщики пользовались именно этим изданием. Нам остается проверить редакцию библейских песней в других венецианских изданиях Ирмология. Если привести оценку сложившимся текстам, то попытку сокращения библейских песней, представленную в венецианских и московских изданиях, следует считать не совсем удачной, а будущим издателям Ирмология можно посоветовать пересмотреть эти тексты, вернув в них пропущенные полустихи и восстановив стихи, имеющие христологическое пророческое значение.

Применение к сложным местам действующего устава

Исследование редакций библейских песней в венецианском и московском ирмологиях помогает прояснить ряд уставных указаний греческих и славянских типиконов. Так, ввиду всего вышесказанного, становятся понятными указания венецианского первопечатного Типикона⁴⁰:

Ἰστέον, ὅτι οὐ σχολάζουσιν οἱ στίχοι οὐς φάλλομεν τῇ κυριακῇ, πώποτε. Πλὴν τῇ με-
γάλῃ κυριακῇ, καὶ πάσῃ τῇ διακαινησίμῳ ἑβδομάδι. Τοῦτο δὲ λέγομεν, τῷ κ<υρί>ῳ
ἄσσωμεν οὐ λέγομεν. Οὐ μόνον ἐν ὄλῃ τῇ, μ', οὐ φάλλομεν αὐτὸ.

Стихи, которые поются в воскресенье, и которые следует исполнять, при этом не исполняя «Господеви поем» – как раз те стихи, которые в Ирмологии 1568 г. помечены киноварью, а в московском Ирмологии пропечатаны в отдельной редакции «Поем Господеви». Это указание сообщает об уже упомянутом сокращении стихословия за праздничным богослужением.

Обратимся к указаниям современного славянского Типикона (1682 и последующих годов издания). Одним сложным моментом богослужебной практики является вопрос исполнения библейских песней в субботу сырную. В Ирмологии 1657 г. указания о субботнем богослужении отсутствуют. Начиная с Типикона 1682 г. они присутствуют в 12-й главе, в которой

³⁹Ср., напр., исполнение канона Пасхи по Ипотипосису в *Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Топіка, часть 1. Киев, 1895. стр. 226.*

⁴⁰Типикон, Венеция, 1545 г., стр. 320.

указано в субботу петь библейские песни в редакции «Поем Господеви» при богослужении с «Бог Господь». В 49-й главе Типикона, в указаниях на субботу сырную, также указывается петь библейские песни в редакции «Поем Господеви». Но в Постной триоди⁴¹ напечатано противоречащее указание в данный день стихословить редакцию «Господеви поем».

На основании вышесказанного об истории сокращенных редакций, причина наличия этого противоречия становится ясна. В дореформенных изданиях славянских Триоди и Типикона предписывалось стихословить библейские песни в субботу сырную, причем в дореформенных изданиях под «Господеви поем» может пониматься только единственная, полная редакция песней, которая либо стихословится, либо отменяется⁴². При исправлении Триоди и Ирмология — во время первого этапа книжной sprawy XVII в., предшествовавшей Московскому собору 1666–67 гг. — справщики не обратили внимание на это указание, оставив его в Триоди, не смотря на то, что само значение инципита «Господеви поем» теперь изменилось. Приступив, уже двадцать лет спустя — во время второго этапа sprawy, одной из целью которого была фиксация решений Собора — к исправлению Типикона, справщики ввели в его указания пение редакции «Поем Господеви» в субботнее богослужение с «Бог Господь», как праздничное по характеру, забыв внести изменения в Постную триодь, тем самым создав противоречие. Основываясь на праздничном характере богослужения субботы сырной, следует заключить, что при отправлении богослужения по правленным книгам, следует петь как раз редакцию «Поем Господеви», несмотря на указания Триоди. То же самое следует сказать и о первой субботе Великого поста, для которой указания Постной триоди также противоречат указаниям Типикона⁴³.

Становится также понятной ремарка Типикона 1682 г. (и последующих изданий) под 23 сентября по поводу стихословия редакции «Господеви поем» при пении славословия:

Ⲡ славословіи же великоумъ да не поудѣишиѡ. Възможно ѡуѡ ѡчь, ѡкоже ѡуѡгвѡ ѡзѡблѡчь,
и ѡсмоглѡнику ꙗвѡмъ, и Гдѡи поимъ, глгѡлемъ, сотвориши и великое славословіе.

Из вышесказанного становится очевидным, что по замыслу Типикона возможно совершение полупраздничного богослужения с исполнением славословия в константинопольской редакции, но без отмены стихословия библейских песней. Соответственно, на таком богослужении — если оно выпадает в зимнее время — должны звучать три кафизмы, т. е. сокращение кафизм аналогично сокращению стихословия библейских песней. С другой стороны, несмотря на то, что современный Типикон не дает однозначных указаний об исполнении библейских песней в будние дни сырной седмицы, исходя из того, что на этой и предшествующей ей седмице отменяются третья кафизма, богородичный канон на повечерии и междочасия, следовало бы отменять и стихословие песней, т. е. исполнять библейские песни в сокращенной редакции «Поем Господеви»⁴⁴. Именно об этом сообщает сохранившееся в Постной триоди указание «Пѡснѡи во ѡлѡгѡи не глгѡлемъ», изъятые из текста Типикона⁴⁵.

Из приведенных примеров наглядно видно, что исследуя ход книжной sprawy XVII в., а особенно содержание венецианских печатных книг, мы можем прояснить ряд туманных мест современной богослужебной практики, и наметить шаги, которые помогут в будущем разрешить противоречия между указаниями различных богослужебных книг. Таким образом выводы исторической литургики имеют не только сугубо академический, но и практический интерес.

⁴¹Напр., Триодь постная, М., 1992, л. 61 об.

⁴²Напр., Око церковное, М., 1610 г., л. 1052 об.; Око церковное, М., 1633 г., л. 496 об.; Око церковное, М., 1641 г., л. 932 об.

⁴³К такому же мнению приходит и Розанов В. В. Богослужебный устав Православной церкви. М., 1902, стр. 264.

⁴⁴Вопреки мнению В. В. Розанова: Там же, стр. 264.

⁴⁵Триодь постная, М., 1992, л. 15.

Источники и литература

1. *Дмитриевский А. А.*, под редакцией А. Г. Кравецкого. Исправление книг при Патриархе Никоне и последующих патриархах. — Москва : Языки славянской культуры, 2004.
2. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Тулкъа, часть 1. — Киев, 1895.
3. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 3: Тулкъа, часть 2. — Петроград, 1917.
4. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках. Сводный каталог. — М., 1958. — 152 с.
5. *Казанцева М. Г.* Печатный Ирмологий и рукописная традиция // Уральский сборник. История. Культура. Религия. — Екатеринбург, 1997. — Т. Вып. 1. — С. 65—87.
6. *Кантер А. А.* Пророческие Песни в Иерусалимском уставе дониконовской редакции // Мир старообрядчества: Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Вып. 4. — Москва: Материалы международной научной конференции, 1998. — С. 435—441.
7. *Карабинов И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. — 1911. — 5–6. — стр. 627—643.
8. *Карабинов И. А.* Постная триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. — СПб., 1910. — 309 с.
9. *Мансветов И. Д.* Как у нас правилась Типик и Минеи: Очерк из истории книжной sprawy в XVII столетии // Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе. — 1884. — Т. 33, № 1.
10. *Никольский К.*, прот. Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Минеи в 1689–1691 гг. — СПб., 1896.
11. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. — М. : Издательство Московской патриархии, 2001.
12. *Розанов В. В.* Богослужебный устав Православной церкви. — М., 1902.
13. *Сиромаха В. Г., Успенский Б. А.* Кавычные книги 50-х годов XVII-го века // Археографический ежегодник за 1986 г. — М., 1987.
14. *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. // Греческие рукописи и документы в России. — М., 2003. — с. 147—218.
15. *Baumstark A.* Liturgie comparée: principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes. — Éditions de Chevetogne, 1953. — (3e édition revue par B. Botte).
16. *Getcha J.*, archim. La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev: l'introduction du typonikon sabaïte dans l'office divin. — Paris : Editions du Cerf, 2010.
17. *Koschmieder E.* Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. — München, 1952.

18. *Layton E.* The History of a Sixteenth-Century Greek Type Revised // *The Historical Review*. — 2005. — Τ. 1. — С. 35–50.
19. *Layton E.* The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World. — Venice : Hellenic Institute of Byzantine, Post-Byzantine Studies, 1994.
20. *Legrand É.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. — Paris, 1894.
21. *Mateos J.* Quelques problèmes de l'orthros byzantin // *Proche Orient Chrétien*. — 1961. — Τ. 11. — С. 17–35.
22. *Mearns J.* The Canticles of the Christian Church: Eastern and Western, in Early and Medieval Times. — Cambridge University Press, 1914. — С. 122.
23. *Meyendorff P.* Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. — Yonkers, N.Y. : Saint Vladimir's Seminary Press, 1991.
24. *Raes A.* Les livres liturgiques grecs publiés à Venise // *Mélanges E. Tisserant*. — 1964. — С. 209–22.
25. *Schneider H.* Die biblischen Oden im christlichen Altertum // *Biblica*. — 1949. — Τ. 30, № 1. — С. 28–65.
26. *Schneider H.* Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel // *Biblica*. — 1949. — Τ. 30, № 3. — С. 433–452.
27. *Taft R. F.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Papers*. — 1988. — Τ. 42. — С. 179–194.
28. *Παπαδόπουλος Θ. Ι.* Ἑλληνικὴ βιβλιογραφία (1466 ci.-1800). — Ἀθήνα, 1986.

С. С. Забавнов

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ОСВЕЩЕНИЕ ПАМЯТИ МЕСТНОЧТИМЫХ СВЯТЫХ: ОПЫТ СОСТАВЛЕНИЯ, РЕДАКЦИИ И УТВЕРЖДЕНИЯ СЛУЖБЫ СОБОРУ КАЗАНСКИХ СВЯТЫХ

«Паства Казанская святыми своими, яко златом нетленным хвалится и памятью их благоухает»¹

Празднование Всем святым, в земле Казанской просиявшим (Собору Казанских святых), берет свое начало с 1984 года, благодаря инициативе еп. Казанского и Марийского Пантелеимона (Митрюковского)². Владыка Пантелеимон не только календарно почтил память Казанских святых, ему удалось не спротив разрешения у уполномоченного поместить в Никольском кафедральном соборе икону с их изображением³. В застойное советское время такое деяние еп. Пантелеимона было фактически полуправильным и не имело общецерковного характера, но, несмотря на это память святых прочно вошла в церковный календарь под датой 4 (17) октября, когда богослужение этого дня уже было освящено празднованием обретения мощей свят. Гурия и Варсонофия Казанских.

Спустя 31 год 26 января 2015 г. по представлению Синодальной комиссии по канонизации святых Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом утверждается новый список святых земли Казанской. В него вошли: первые просветители земли Казанской святители Гурий, Герман и Варсонофий; их ученик и преемник сщмч. Патриарх Ермоген; мч. Авраамий, пострадавший в Казани в эпоху Волжской Булгарии; мчч. Иоанн, Петр и Стефан, пострадавшие за веру Христову в Казанском ханстве; прпп. старцы Седмиезерной пустыни Гавриил и Александр; прпмч. архим. Сергей с братией Зилантова монастыря и сщмч. иереи Филарет и Димитрий, пострадавшие при захвате Казани большевиками в 1918 году; убиенные в то же время настоятель Свяжского Успенского монастыря сщмч. еп. Амвросий и игум. Мензелинского Пророко-Ильинского монастыря прпмч. Маргарита; пострадавшие в годы сталинских репрессий новомученики Сергей, Иосиф, Антоний, Варлаам, Иов и Петр из Раифской пустыни и Чистопольский свящ. Михаил; жертвы «Большого террора» 1937–1938 гг. свщмч. митр. Казанский Кирилл, еп. Чистопольский Иоасаф и митр. Одесский Анатолий, в прошлом также еп. Чистопольский и последний ректор закрытой большевиками Казанской Духовной Академии⁴.

С принятием значительного списка имен святых перед Церковью встал вопрос об их богослужебном прославлении. Этот вопрос коснулся не только

Сергей Сергеевич Забавнов – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ Из службы Собору Казанских святых. Седален по 1-м стихословию, глас 3.

² Пантелеимон (Митрюковский Сергей Петрович) еп. Казанский и Марийский с 19 августа 1975 года по 30 ноября 1988 года.

³ Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. [Электронный ресурс]. – URL: <http://ilynka.prihod.ru/bibliocat/view/id/32668>. (Дата обращения: 01.03.2016).

⁴ Епархиальная комиссия по канонизации святых. [Электронный ресурс]. – URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/canoniz/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

Казанской епархии, но он затронул проблемы всех епархий Русской Православной Церкви, поскольку развитие гимнографического творчества связано с канонизацией на Архиерейском Соборе 2000 года многих святых, давно почитаемых православным народом, сонма новомучеников и исповедников Церкви Русской⁵. Исследователи современной гимнографии называют настоящее время «новым подъемом» в области гимнографического творчества РПЦ, но вместе с тем, приходится констатировать факт того, что созидание богослужебных текстов пока еще является инициативой отдельных лиц. При Свящ. Синоде работает Синодальная богослужебная комиссия, которая в весьма небольшом составе ведет многочисленную редакцию существующих служб святым и составление новых⁶. Епархии пока не проявляют особую инициативность в развитии гимнографии своим святым, при острой нужде такой работы. Стоит также указать на причины необходимости составления служб местночтимым⁷ святым. Среди таких причин можно отметить: во-первых, отсутствие служб; во-вторых, появление в церковном календаре новых святых (здесь же канонизация новомуч. и исповед. Церкви Русской и подвижников благочестия); в-третьих, восполнение и редакция богослужебных текстов древним свв.; в-четвертых, увеличение числа епархий способствует прославлению местночтимых свв., как тенденция в поиске небесных покровителей и просветителей православия в той или иной местности и, как следствие, потребность в богослужебном почитании и прославлении оных.

Данные четыре аргумента в пользу развития гимнографии местночтимым свв. приведены на основе опыта составления службы Собору Казанским свв. Одна из древних епархий, имея свою богатую историю, знаменита своими подвижниками, святынями, и впитавшая в свои земли мученическую кровь, до сих пор не имела богослужебного текста, в котором могла бы отразиться «радость божественных благ, которая возносит души к чистой и блаженной любви к Богу»⁸.

Современному гимнографу, желающему последовать стопам священномученика Ермогена или святителя Димитрия Ростовского, песнописцам служб отдельным святым града Казани⁹, необходимо учесть ряд задач: 1) ознакомиться с историей епархии; 2) ознакомиться с утвержденным списком свв. и их жизнеописанием; 3) иметь представление о почитании местночтимых — не прославленных общецерковно свв. и их жизнеописанием; 4) исследовать историческое

⁵ Деяние Юбилейного Архиерейского Собора о соборном прославлении Новомучеников и исповедников Российских XX века. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/423849.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

⁶ Синодальная богослужебная комиссия. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.sbkrcp.ru/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

⁷ Здесь и далее под «местночтимыми» святыми имеются ввиду все канонизированные святые, прославленные в данной местности. Святые, которые не прославлены общецерковно, но почитаемые только в пределах епархии будут обговариваться отдельно со своими пояснениями.

⁸ Максим Исповедник, прп. Мистагогия. М., 2004. С. 232.

⁹ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — С. 130 и С. 182.

и современное народное почитание святых епархии, среди которых – древние обители, чудотворные иконы, священные реликвии и проч.; 5) иметь представление о принципах построения православной гимнографии с учетом имеющихся текстов отдельным «древним» святым.

Изучив историю Православия в Татарстане, а также ознакомившись с именами его свв. покровителей, при составлении службы гимнограф натолкнулся на весьма существенные проблемы.

Первым вопросом было определение богослужебного знака, согласно которому должна иметь структуру и петься служба местночтимым святым Утверждению текста служб предшествовал ряд заседаний Синодальной Богослужебной комиссии, на которых данный вопрос не раз поднимался ранее – при утверждении текстов службы Собору Оптинских старцев и св. Санкт-Петербургской епархии¹⁰. При разборе службы Собору Казанским свв. члены комиссии охарактеризовали службы соборам свв. как «заказные», под именованием которых, имеется ввиду использование таковых богослужебных текстов только в конкретной епархии, в нашем случае – в Казанской, а потому, только в Казанской епархии, а не в Московской, Владимирской, Санкт-Петербургской или какой-либо другой, в день памяти Собора Казанских свв. 17 октября будет петься бденная служба, или, по крайней мере, служба, по знаку не меньше полиелея. В качестве исключения, использование высокого богослужебного знака в иных епархиях по отношению к службе Собору Казанских свв. может иметь место в случае наличия храма, освященного в честь Казанских свв. в другой епархии, либо в других случаях, как, например, при пребывании мощей святых в конкретной местности из числа имен свв. Собора при их особом почитании за пределами родной епархии. Таким образом, составление службы Собору свв. со знаком бдения не противоречит Типикону. Наличие знака бдения в таком случае имеет рекомендательный характер, он не диктует исполнять бдение общецерковно, но в тоже время не может не заставить служить его там, где святые особо почитаются.

Другой немаловажной проблемой в ходе составления службы был вопрос о включении в тропари тех святых, которые не прославлены общецерковно, но имеют народное почитание только в пределах епархии. Именно о них в буквальном узком смысле говорят как о «местночтимых» святых, хотя, правильнее называть местночтимыми всех святых, входящих в список Собора. Этот вопрос может показаться несущественным, и лишённым всякого смысла, но именно терминология в православном богословии, пусть даже в таком практическом, как церковная гимнография, имеет свой вес. Именно именование святых как «местночтимые» характеризует их особое почитание в конкретной епархии, влияющее, например, на структуру богослужения (см. выше). В числе имен святых, в земле Казанской просиявших признанных общецерковно,

¹⁰ В Троице-Сергиевой лавре состоялась второе в этом году пленарное заседание Синодальной богослужебной комиссии. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.sbkprc.ru/zasedaniya-komissii/144-v-troitse-sergievoj-lavre-sostoyalos-vtoroe-v-etom-godu-plenarnoe-zasedanie-sinodalnoj-bogosluzhebnoj-komissii.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

не оказалось насельников Раифской Богородичной пустыни Казанской епархии – прпмчч.: иеромонахов Иосифа (Гаврилова), Сергия (Гуськова), Антония (Чиркова), Варлаама (Похилюка), Иова (Протопопова) и послушника Петра (Тупицына) – (+1930) – память 14 (27) января. Они канонизированы (местно) по благословению Святейшего Патриарха Алексия II в 1996 г. А в 1997 году также по благословению Святейшего Патриарха Алексия II канонизирован (местно) старец Седмиезерной пустыни прп. Гавриил (Зырянов), духовник Казанской Духовной Академии (+1915) – память 24 сентября (7 октября)¹¹. Сюда же можно отнести имя сщмч. Павла Дернова, который был канонизирован в 1981 году Русской Православной Церковью Заграницей, но не включенный, к сожалению, в Святцы Московского Патриархата. Всю жизнь прослужил в Казанской епархии в городе Елабуге, где принял мученическую смерть со своими сыновьями¹². Учитывая их особое почитание, как в целом в епархии, так и в конкретных местах, связанных с их жизнью (прпмч. Раифские – в Раифском монастыре, прп. Гавриил – в Седмиезерном монастыре и Казанской Духовной Семинарии, сщмч. Павел Дернов в Елабуге), было принято решение составить тропари святым, учитывая, в том числе и то, что, в перспективе, новомученики, и прп. Гавриил могут быть прославлены, по крайней мере, уже сегодня готовятся документы к их общецерковной канонизации¹³. Причем включение указанных подвижников в общецерковный месяцеслов подтверждает наш принцип «заказной» службы, которая составляется и утверждается, прежде всего, для Казанской епархии.

При написании службы Собору свв., песнописец не мог обойти вниманием уже имеющиеся тексты служб святым. Особый интерес представляет гимнография древних святых – Гурия, Варсонофия и Германа¹⁴ и сщмч. Ермогена, Патриарха Всероссийского. Помимо песенных последований свят. Казанским были обнаружены тексты служб мч. Авраамия Болгарскому, сщмч. Кириллу, митрополиту Казанскому (две версии)¹⁵, кроме того автор использовал гимнографические тексты прп. Гавриилу Седмиезерному¹⁶, сщмч. Иоасафу, еп.

¹¹ Епархиальная комиссия по канонизации святых. [Электронный ресурс]. – URL: <http://tatarstanmitropolia.ru/eparhiaotdeli/canoniz/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹² Памяти новомучеников Елабужских (Павла, Бориса, Григория и Симеона Дерновых). [Электронный ресурс]. – URL: <http://mblago.ru/articles/%D0%BF%D0%B0%D0%BC%D1%8F%D1%82%D0%B8-%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%89%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D0%BC%D1%83%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2-%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%B1%D1%83%D0%B6%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹³ Епархиальная комиссия по канонизации святых. [Электронный ресурс]. – URL: <http://tatarstanmitropolia.ru/eparhiaotdeli/canoniz/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹⁴ 4 октября: Святого сщмч. Иерофея, епископа Афинского. Обретение честных мощей святителей Гурия, архиепископа Казанского, и Варсонофия, епископа Тверского [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/docs/oct04-70a5dd.pdf>. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹⁵ Служба священномученику Кириллу Казанскому. [Электронный ресурс]. – URL: <http://pravmolitvoslov.ru/slugini/kirilly/>. (Дата обращения: 01.03.2016). и второй вариант – неопубликованная версия ПСТГУ.

¹⁶ Служба прп. Гавриилу Седмиезерному. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.tatarstanmitropolia.ru/bogoslugenie/slugini/gavriily/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

Чистопольскому, сщмч. Михаилу, пресв. Чистопольскому¹⁷, мч. Иоанну Казанскому, прпмц. Маргарите Мензелинской¹⁸ и другие, имеющие, как правило, только тропарь и кондак, либо представляющие из себя незавершенную попытку создать полноценную службу.

Вместе с включением в богослужение новых имен, составителю службы Собору Казанских святых приходилось избавляться от старых. Это относится, в первую очередь, к свт. Ефрему, митр. Казанскому и прп. Ионе и Нектарию, затем, к архиепископу Епифанию Иерусалимскому, мч. Феодору Болгарскому, Казанским мчч. Борису, Сильвану, Иакову, Феодору, Василию и др., которые хотя и присутствовали в прежних версиях месяцеслова Казанской епархии, однако же, они не были официально канонизированы ни на общецерковном, ни на местном уровне, а посему их почитание как канонизированных святых и совершение в их честь богослужений (кроме заупокойных) отныне не благословляется¹⁹. Но при анализе богослужения святителю Гурию Казанскому, в одном из тропарей встречается упоминание прп. Ионы и Нектария: «Монаха два подвижшася к Богу добре, Иона и Нектарий, един единого родивый, тебе же послуживша в мире...»²⁰. Автор составления службы перенесению мощей святителю Гурию не называет их прямо «святыми», однако употребленные эпитеты вполне могут свидетельствовать о некоем сакральном почитании. К слову, подобные практики вкroppления в службы официально прославленных свв. неканонизированных людей иногда встречаются. Так, Барон Мейерберг в 1661 г. в «Путешествии в Московию» упоминает о причислении к мученикам князя Пожарского, что опровергал Бодянский. Возможно, что Алексей Михайлович хотел канонизировать Пожарского, но Патриарх Никон отговорил его от этого. По словам исследователя русской гимнографии Ф. Г. Спасского, «не всегда написание службы и канона следовало за официальной канонизацией. Остается много русских творений в честь умерших, никогда не канонизированных. Эти писания остаются непригодными для богослужений, но в частных молениях они употреблялись»²¹.

В составленной службе Собору Казанских святых упоминаются имена не имеющие прямого отношения к Казанской епархии: св. блгв. кнн. Феодор, Давид и Константин, Ярославские чуд., св. прав. Иоанн Кронштадтский, св. прпмц. вел. кн. Елисавета. На заседании Синодальной богослужебной комиссии были высказаны замечания на этот счет. В окончательном варианте службы этим общецерковным свв. оставлено по одному тропарю, при этом, молящийся

¹⁷ Священномученик Михаил Вотяков пресв. Чистопольский. [Электронный ресурс]. — URL: http://mixail-vuselki.prihod.ru/novomuchenik_i_isповедnik. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹⁸ Тропарь прпмц. Маргарите Мензелинской. [Электронный ресурс]. — URL: <http://ilynka.prihod.ru/molitvoslovcategory/view/id/1170736>. (Дата обращения: 01.03.2016).

¹⁹ Епархиальная комиссия по канонизации свв. [Электронный ресурс]. — URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/canoniz/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

²⁰ 4 октября: Обретение честных мощей святителей Гурия, архиеп. Казанского, и Варсонофия, еп. Тверского [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/docs/oct04-70a5dd.pdf>. (Дата обращения: 01.03.2016).

²¹ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. — М., 2008. — С. 63.

обратит внимание, по какому поводу сии имена наличествуют с богослужениями: свв. Феодор, Давид и Константин — имели некоторое время в управлении «землю Болгарскую и Казанскую»: «страну Казанскую и Болгарскую попечением при жизни не оставили есте, тако и ныне молим вы, почитающим память вашу, кормители будите»²²; св. прав. Иоанн Кронштадтский бывал в Казани²³ и запомнился как попечитель многих храмов: «храмы наша именем твоим хвалятся... стопы своими, освящая волжский путь, до града нашего достигл еси»; прпмц. Елисавета немало почитается в Казани вместе с прп. Гавриилом, который был ее духовным наставником²⁴, на иконах часто изображают обоих святых.

Опыт составления, редакции и утверждения службы местночтимым святым позволяет раскрыть тему с самых различных сторон. Названные проблемы и вопросы, стоящие перед современным гимнографом — это не закрытый список. В настоящем докладе не раскрываются гимнографические принципы расположения отдельных тропарей и молитвословий свв. земли Казанской, а также такие вопросы, как использование исторических данных при составлении богородичных и иных текстов, а также иные вопросы.

Источники и литература

1. 4 октября: Обретение честных мощей святителей Гурия, архиепископа Казанского, и Варсонофия, епископа Тверского [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.pravoslavie.ru/docs/oct04-70a5dd.pdf>. (Дата обращения: 01.03.2016).

2. В Троице-Сергиевой лавре состоялось второе в этом году пленарное заседание Синодальной богослужебной комиссии. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.sbkprc.ru/zasedaniya-komissii/144-v-troitse-sergievoj-lavre-sostoyalos-vtoroe-v-etom-godu-plenarnoe-zasedanie-sinodalnoj-bogoslužebnoj-komissii.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

3. Деяние Юбилейного Архиерейского Собора о соборном прославлении Новомучеников и исповедников Российских XX века. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/423849.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

4. Епархиальная комиссия по канонизации святых. [Электронный ресурс]. — URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/canoniz/>. (Дата обращения: 01.03.2016).

5. Липаков Е. В. Архипастыри Казанские. [Электронный ресурс]. — URL: <http://ilynka.prihod.ru/bibliocat/view/id/32668>. (Дата обращения: 01.03.2016).

6. Максим Исповедник, прп. Мистагогия. М., 2004. С. 232.

7. Памяти новомучеников Елабужских (Павла, Бориса, Григория и Симеона Дерновых). [Электронный ресурс]. — URL: <http://mblago.ru/articles/%D0%BF%D0%B0%D0%BC%D1%8F%D1%82%D0%B8-%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%89%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D0%BC%D1%83%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2-%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%B1%D1%83%D0%B6%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85.html>. (Дата обращения: 01.03.2016).

²² Из службы Собору Казанским святым. Светилен.

²³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский в Казани. [Электронный ресурс]. — URL: <http://trezvenie.org/literature/history/full/&id=16975>. (Дата обращения: 01.03.2016).

²⁴ Посещения великой княгиней Елисаветой Феодоровной Казани. [Электронный ресурс]. — URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/06/12/poseweniya_velikoj_knyaginej_elisavetoj_feodorovnoj_kazani. (Дата обращения: 01.03.2016).

8. Посещения великой княгиней Елисаветой Феодоровной Казани. [Электронный ресурс]. — URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/06/12/poseweniya_velikoj_knyaginej_elisavetoj_feodorovnoj_kazani. (Дата обращения: 01.03.2016).
9. Святой прав. Иоанн Кронштадтский в Казани. [Электронный ресурс]. — URL: <http://trezvenie.org/literature/history/full/&id=16975>. (Дата обращения: 01.03.2016).
10. Священномученик Михаил Вотяков пресв. Чистопольский. [Электронный ресурс]. — URL: http://mixail-vuselki.prihod.ru/novomuchenik_i_iskovednik. (Дата обращения: 01.03.2016).
11. Синодальная богослужбная комиссия. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.sbktrc.ru/>. (Дата обращения: 01.03.2016).
12. Служба прп. Гавриилу Седмиезерному. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.tatarstan-mitropolia.ru/bogoslugenie/slugbi/gavriily/>. (Дата обращения: 01.03.2016).
13. Служба священномученику Кириллу Казанскому. [Электронный ресурс]. — URL: <http://prav-molitvoslov.ru/slugbi/kirilly/>. (Дата обращения: 01.03.2016). и второй вариант — неопубликованная версия ПСТГУ.
14. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. — С. 130 и С. 182.
15. Тропарь прпмц. Маргарите Мензелинской. [Электронный ресурс]. — URL: <http://ilynka.prihod.ru/molitvoslovcategory/view/id/1170736>. (Дата обращения: 01.03.2016).

Н. Т. Карамышев

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СТАТЬЯХ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТЕМАТИКИ ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ» 1821–1855 гг.

Литургика в русской дореволюционной богословской традиции была одной из наиболее плодотворных научных областей. Ее достижения ценятся и изучаются не только в России, но и во всем мире, однако исследователи обращают внимание преимущественно на состояние литургических исследований конца XIX – начала XX в. и расценивают их как результат научного рывка, произошедшего в российском «школьном богословии» после 1869 г. Не ставя под сомнение успехи этого периода, представляется, однако, важным обратить внимание на постепенное вызревание историко-литургического «рывка» в предшествующие годы, которому в истории богословской науки уделяется существенно меньшее внимание. В данной статье предпринята попытка на основе систематизации и анализа статей литургического характера журнала «Христианское чтение» за 1821–1855 гг. выявить те предпосылки, которые в какой-то степени обусловили дальнейшее развитие исторической литургики в России.

Выбор журнала вполне естественен: это был первый периодический орган российской высшей духовной школы¹, который отражал основные тенденции во всех областях «духовной учености». Хронологические рамки обусловлены, с одной стороны, учреждением журнала (1821); с другой стороны, началом нового царствования Александра II (1855), определившего радикальные изменения в высшей духовной школе и богословской науке.

Внимание будет сосредоточено преимущественно на статьях, включенных в раздел «Литургика и церковная археология» в указателе статей, помещенных в «Христианском чтении»². Однако этот перечень дополнен статьями архим. Макария (Булгакова)³ и анонимных авторов⁴ из раздела «Догматическое богословие», посвященными таинствам Церкви, а также анонимной статьей «Нравы христиан»⁵, в которой есть фрагменты литургического характера⁶. Как представ-

Николай Тихонович Карамышев – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, аспирантура.

¹ В 1837 г. был учрежден еще журнал «Воскресное чтение» при Киевской духовной академии; в 1843 г. – «Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе» при Московской духовной академии.

² Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. СПб. 1905.

³ Там же. С. 111–112: О таинстве крещения // Христианское чтение (далее: ХЧ) 1852. Ч. 1. С. 16–57; О таинстве миропомазания // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 119–150; О таинстве евхаристии // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 195–281.

⁴ Там же. С. 113–114: О таинствах крещения и миропомазания // ХЧ. 1836. Ч. 2. С. 287–312; О таинствах причащения и покаяния // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 56–77; О святом причащении // ХЧ. 1844. Ч. 1. С. 417–438; О таинстве священства // ХЧ. 1835. Ч. 3. С. 282–303; О таинстве брака // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 186–198; О таинстве елеосвящения // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 199–209; Черты догматического учения, извлеченные из богослужебных книг Православной Церкви // ХЧ. 1845. Ч. 2. С. 207–259.

⁵ Аноним. Нравы христиан // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 63–79, 186–270, 300–340; Ч. 20. С. 110–142, 196–238.

⁶ Фрагменты из статьи Нравы христиан: Учение. Крещение // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 186–207; Пост // ХЧ. 1825. Ч. 20. С. 211–220; Супружество // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 309–314; Собрания. Литургия // ХЧ. 1825. Ч. 19.

ляется, учет этих статей более точно отражает общую картину. Таким образом, общее количество рассматриваемых статей литургической тематики около 80.

При анализе содержания статей в указанном общем периоде выделено три периода: 1821–1829 гг.; 1830–1838 гг.; 1839–1855 гг. Это разбиение имеет условный характер: в качестве одной из разделяющих вех выбрано первое явное упоминание «истории» по отношению к богослужению (в статье прот. Герасима Павского «История и истолкование литургии» (1830)⁷); в качестве другой – учреждение в СПбДА кафедры «Церковных археологических древностей» (1839). Предполагается, что учреждение специальной кафедры отражало объективные процессы, происходившее в академии.

1-ый период — 1821–1829 гг. — отличается статьями преимущественно назидательного характера. В них говорится о том, что христианин должен ревностно посещать храм Божий, прежде всего, каждое воскресенье и в особые дни – например, Страстную седмицу; участвовать с благоговением в общественных богослужениях и молиться в простоте вере вифлиемских пастухов; стараться возвысить сердце свое до чистоты сердца Иосифова⁸. Как видно, назидательный характер этих статей по своему содержанию носят и соответствуют назначенной цели журнала, которая включает «Христианское просвещение и Христианскую жизнь»⁹.

Особо отметим пространную статью анонимного автора «Нравы христиан»¹⁰. Статья показывает высоту духа древних христиан, которые является примером для жизни и поведения христиан более позднего времени. Выделены из статьи фрагменты¹¹, которые наиболее близки к теме литургии и относятся к таинствам и др. сторонам христианской жизни. Эти фрагменты имеют элементы историзма, т.к. касаются совершения таинств и некоторых обрядовых форм в Древней церкви. В этом и состоит ценность данной статьи, которая написана с использованием источников первых веков христианства. В отличие от рассмотренных выше статей, которые носят в основном назидательный характер, эта статья отличается определенной новизной.

Во 2-м периоде (1830–1838) появляются статьи литургической тематики, претендующие на историчность. Так, в указанной статье прот. Герасима Павского «История и истолкование литургии»¹² прослеживается развитие обрядовой формы литургии и структуры ее от Вечери Иисуса Христа до Вечери христиан

С. 318–324; Покаяние // ХЧ. 1825. Ч. 20. С. 130–142; Похороны // ХЧ. 1825. Ч. 20. С. 213–217.

⁷ Павский Герасим, прот. История и истолкование литургии // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 51–98, 255–350.

⁸ Аноним. Страстная неделя // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 325–336; Аноним. О почитании храмов Божьих // ХЧ. 1824. Ч. 16. С. 337–347; Аноним. Воскресение // ХЧ. 1827. Ч. 25. С. 334–341; Аноним. Неделя перед Рождеством Христовым // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 333–338; Аноним. Навечерие Рождества Христова // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 337–349.

⁹ О цели и предметах предлагаемого христианского чтения // ХЧ. 1821. Ч. 1. С. 4.

¹⁰ Аноним. Нравы христиан // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 63–79; 186–270; 300–340; 1825. Ч. 20. С. 110–142; 196–238.

¹¹ Фрагменты из статьи Нравы христиан: Учение. Крещение // ХЧ. Ч. 19. С. 186–207; Пост // ХЧ. Ч. 20. С. 211–220; Супружество // ХЧ. Ч. 19. С. 309–314; Соборания. Литургия // ХЧ. Ч. 19. С. 318–324; Покаяние. Ч. 20. С. 130–142; Похороны // ХЧ. Ч. 20. С. 213–217.

¹² Павский Герасим Петрович, прот. История и истолкование литургии // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 51–98; 255–350.

во II и III вв. Автор показывает древнее происхождение священных одежд: стихаря, ораря, палицы, набедренника, покрывала (воздуха), отдельных обрядовых действий как «лобзание мира», начало проскомидии. Статья также носит и просветительский характер: дана структура и молитвы Литургии, причем ектении, анафора и многие молитвы даны в русском переводе. Эта статья выделяется своей новизной, определяемой элементами исторического подхода.

Также важны и статьи архим. Мартирия (Горбачевского)¹³, в которых автор рассматривает историю богослужебного пения первых веков, причем на историчность претендуют сами названия статей. Архим. Мартирий акцентирует внимание на изменении напевов в Церкви от простых к сложным от возникновения церковного пения в России до упадка и восстановления. Обращает внимание обоснование архим. Мартирием происхождения русского пения от греков¹⁴.

Другая, гораздо большая, группа статей носит назидательный и просветительский характер. Так, в статьях назидательного характера читатели призываются, следуя примеру христиан Древней Церкви, оказывать уважение к воскресному дню, посещая храмы Божии и творя дела благочестия; причащаться и соблюдать пост – тем, кто причащается один раз в году, говеть перед причастием в Великий пост, лучше всего, на Страстной Седмице¹⁵. В статьях есть яркие фрагменты: полемика автора с людьми, называющими себя «просвещенными», признававшими необходимость самой религии, но отвергавшими ее внешнее выражение, как суеверие простого народа. В указанных статьях даны пояснения о богослужебном времени и суточном богослужебном круге; переводы на русский язык некоторых молитв с богослужебных текстов: Свете Тихий, Царю небесный, молитвы Ефрема Сирина, Великого славословия, песнопений Страстной Седмицы, стихов из различных псалмов, используемых в богослужении и др. Кроме того, в статьях даны пояснения некоторых молитв ко святому причащению, а также краткий очерк обряда похорон с элементами историзма.

Комплекс статей, имеющих более просветительский характер, публиковался на протяжении 1835–1837 гг.; в «Системном указателе» Родосского эти статьи указаны как анонимные. При публикации в журнале этих статей в оглавлении давалась сноска, что предлагаемая статья заимствована из книжки, недавно вышедшей в свет: «Письма о Богослужении Восточной Церкви». Автором

¹³ *Мартирий Горбачевский, архим.* Краткое историческое сведение о песнопениях нашей церкви // ХЧ. 1831. Ч. 42. С. 70–106; Историческое сведение о пении в греко-российской церкви // ХЧ. 1831. Ч. 43. С. 132–186.

¹⁴ «Мартирий полностью отождествляет русскую систему осмогласия с греческими прямыми (диатонического рода) и косвенными (хроматического рода) гласами-ладами» (*Шевцова О.Б.* Начало русской науки о церковном пении // Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. 2012. Вып. 1(7). С. 109).

¹⁵ *Аноним.* О духе внешнего богослужения в Христианской церкви // ХЧ. 1832. XLVIII. С. 85–125; *Аноним* О цели говения и порядок благоговейных занятий христианина, приготавливающегося ко святому причащению, с пояснением некоторых молитв // ХЧ. 1833. Ч. 1. С. 185–270; *Аноним.* О богослужении общественном. 1837. Ч. 1. С. 168–185; *Аноним* Краткое сведение о воскресном дне // ХЧ. 1837. Ч. 3. С. 303–313; *Аноним.* О похоронах // ХЧ. 1838. Ч. 4. С. 222–237.

вышедшей книги являлся А. Н. Муравьев¹⁶. Сравнивая названия и тексты статей, опубликованных в журнале «Христианское чтение» с соответствующими разделами из оглавления книги, легко подтвердить, что автором статей в журнале является А. Н. Муравьев¹⁷.

Публикация статей в журнале А. Н. Муравьева носила целенаправленный характер, т. к. длилась на протяжении более двух лет. Общее количество опубликованных статей А. Н. Муравьева в 1835–1837 гг. составило 11¹⁸, при этом в 1835–1836 гг. статьи других авторов не публиковались. Комплекс статей Муравьева имеет стройную структуру, в чем можно усмотреть влияние главного редактора «Христианского чтения» архим. Виталия (Щепетова)¹⁹. В 1830–40-х гг. в высших слоях российского общества было заметно падение интереса к богослужению и церковной жизни в целом. Отчасти это охлаждение объяснялось непониманием сущности обрядов и богослужений, которые проводились на церковнославянском языке, внутреннего духовного содержания. Поэтому в статьях Муравьева в живой форме, без назидания, объяснялись порядок и содержание богослужения: Литургии и Всенощной, Великого поста и Пасхи, таинств. Форма и стиль изложения были призваны вернуть интерес просвещенного читателя к церковному обряду. Как откликнулись сословия, к которым обращался А. Н. Муравьев, однозначно сказать трудно, однако следует обратить внимание на реакцию на издание книги «Письма о богослужении» В. Г. Белинского. В своей статье он пишет, что книга удовлетворила существенные потребности своего времени и представляет очень полезное и назидательное чтение для всех сословий²⁰. Белинский резюмирует: «он [Муравьев – Н. К.] хотел только представить нам полную и ясную картину всего богослужения нашей церкви и исполнил свое дело, как нельзя лучше»²¹.

В 3-м периоде (1839–1855) можно в свою очередь выделить два подпериода: 1839–1843 и 1844–1855 гг.

¹⁶ В 1835 г. были изданы две первые книги: «О литургии и всенощной, о Великом посте и Пасхе». В 1836 г. были изданы следующие две книги: «О таинствах и о праздниках». В 1855 г. дополнены книги приложениями о др. духовных предметах. Только при жизни автора «Письма» выдержали десять изданий. Успех «Писем» был так велик, что вскоре книги были переведены на немецкий, польский, французский, греческий, сербский и английский языки.

¹⁷ См., например: *Муравьев А. Н.* Письма о богослужении Восточной Кафолической церкви. СПб., 1821.

¹⁸ С учетом статей А. Н. Муравьева опубликованной в «Христианском чтении» за 1841, 1852 гг. общее количество опубликованных статей составило 13. О литургии // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 88–122; О всенощной // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 197–222; О литургии преждеосвященной // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 323–336; О Четырдесятнице // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 185–293; Пасха // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 280–293; О таинствах крещения и миропомазания // ХЧ. 1836. Ч. 2. С. 287–312; О таинствах причащения и покаяния // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 56–77; О таинстве брака // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 186–198; О таинстве елеосвящения // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 199–209; О таинстве священства // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 282–303; Торжество освящения храма // ХЧ. 1837. Ч. 1. С. 62–81; О литургии // ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 77–135; Неделя православия. 1852. Ч. 1. С. 319–328.

¹⁹ Виталий (Щепетов) арх. Главный редактор «Христианского Чтения» с июня 1833 по июнь 1837 г.

²⁰ *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. III. Статьи и рецензии. 1839–1840. М., 1953. С. 129–133 (URL: <https://books.google.ru/> – дата обращения 01.04.2016).

²¹ Там же. С. 133.

Подавляющая часть статей опубликованных в 1839–1843 гг. принадлежит М. И. Богословскому. Некоторое время до утверждения в СПбДА кафедры «Церковных археологических древностей»²² и вплоть до середины 1840-х г. М. И. Богословский преподавал «Учение об общественном богослужении», и название статей практически совпадают с пунктами его программы по этой дисциплине²³. Статьи носят просветительский характер и в какой-то степени продолжают линию А. Н. Муравьева. Так, читателю объясняется, что человек всем существом своим должен славить Бога, этим объясняются чувственные выражения: восклонение головы, различные поклоны, коленопреклонение, простертие на земли, воздеяние очей и рук, крестное знамение. В статьях, охватывающих период от Воскрешения Лазаря до Пятидесятницы, М. И. Богословский дает краткое описание праздников на основе Евангельской истории, раскрывая содержание и богослужебные действия и уделяя внимание праздничным чтениям Ветхого и Нового Заветов. Объяснение действий носит символический характер.

Статья В. И. Долоцкого «Об исповеди» написана в форме полемики с протестантами о древности установления исповеди²⁴. При доказательстве этого используются доводы от противного с элементами историзма. Следует отметить важную мысль, высказанную В. И. Долоцким в этой статье: при изучении древности того или иного чина или элемента богослужения необходимо обращаться к практике церковных групп, имевших общий корень с Православной Церковью, но отделившихся от нее.

Подпериод (1844–1855) наиболее плодотворный. Так за 11 лет опубликовано 37 статей — более половины всех статей рассматриваемого периода.

С одной стороны, в некоторых статьях продолжается линия назидания и просвещения, хотя таких статей становится существенно меньше, чем в предыдущие годы²⁵. Для назидания остаются актуальными одни те же темы: посещение храма и участие в богослужении, молитвы, причащение и пост. Читатели призываются приходить в храм с поклонением и почитанием, страхом и благоговением, чтобы присутствовать в храме не телом, но духом; молиться и подражать святым в их трудах и подвигах; искать спасения от грехов своих, понимая, что ни наши дела, ни деяния, ни страдания не избавляют от греха,

²² Кафедра учреждена в 1839 г. с поставлением на кафедру бакалавра В. И. Долоцкого 18 августа 1839 г.

²³ *Богословский М. И.* О наружных движениях молящегося // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 258–270; Воскрешение Лазаря. Неделя Ваий. События в Страстную неделю // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 382–406; Воскрешение Господне. Неделя Антипасхи. Преполование пятидесятницы // ХЧ. 1839. Ч. 2. С. 119–136; Вознесение Господа и Бога и спасителя нашего Иисуса Христа. Ср.: ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 55. Студентам высшего отделения Санкт-Петербургской академии, в первую половину 1840-го года, из Учения о Церкви излагаемо было Учение о общественном богослужении. Бакалавр свящ. Михаил Богословский. 16 июня 1840 г. Л. 2.

²⁴ *Долоцкий В. И.* Об исповеди // ХЧ. 1842. Ч. 2. С. 450–468.

²⁵ *Аноним.* О св. Причащении // ХЧ. 1844. Ч. 1. С. 417–438; *Аноним.* О почитании храмов // ХЧ. 1851. Ч. 1. С. 408–415; *Аноним.* Неделя всех святых // ХЧ. 1853. Ч. 1. С. 543; *Аноним.* Великий пост // ХЧ. 1855. Ч. 1. С. 75–91; *Аноним.* Размышления в день Рождества Христова // ХЧ. 1851. Ч. 2. С. 533–553; *Ловягин Е. И.* О важности молитв на разные случаи, определенных церковью для всеобщего употребления // ХЧ. 1851. Ч. 2. С. 453–462.

избавить от которых может только сила Господа Искупителя; соблюдать пост в Святую Четыредесятницу из повиновения Церкви; приступать к Чаше лишь очистив свою душу достойным покаянием; помнить, что своим спасением человек обязан Господу Иисусу Христу.

Несколько статей носит просветительский характер²⁶. Так, в статье «Неделя православия» просто рассказывается о соответствующем празднике; в статье «Божественная литургия св. Василия Великого и Иоанна Златоустого» более подробно, чем в ранее опубликованных статьях, разбираются последования и даются пояснения к текстам литургий святителей.

Вторая группа статей в подпериод (1844–1855) включает статьи В. И. Долоцкого и его учеников, а также еп. Макария (Булгакова) и других авторов. Эти статьи отличаются новизной: в них замечен исторический подход.

Так, статьи еп. Макария Булгакова посвящены таинствам: Крещения, Миропомзания, Евхаристии²⁷. К ним примыкают статьи анонимных авторов, касающихся других таинств: «О браке»²⁸, «Об устной исповеди»²⁹.

Следует обратить внимание на статьи, свидетельствующие о развитии церковной археологии и появлении интереса к изучению именно русских памятников³⁰. Это предвозвестие того бурного интереса к отечественным церковно-археологическим памятникам, которой проявится в начале 1860-х гг.

Несомненно, определенную новизну представляют статьи анонимных авторов³¹: «Черты догматического учения, извлеченные из Богослужбных книг православной церкви», «О трудах св. Иоанна Златоустого по устройству общественного богослужения», «Древнейшие русские святцы при остромировом евангелии».

Обратим внимание, что значительная часть статей принадлежит В. И. Долоцкому³² и его ученикам³³. Эти статьи являются наиболее важными в иссле-

²⁶ Муравьев А. Н. Неделя православия // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 319–328; Григорий Дебольский, свящ. Божественная литургия св. Василия Великого и Иоанна Златоустого // ХЧ. 1848. Ч. 2. С. 65–92.

²⁷ Макарий (Булгаков), еп. О таинстве крещения // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 16; О таинстве миропомзания. 1852. Ч. 1. С. 119–150; О таинстве евхаристии. 1852. Ч. 1. С. 195–281.

²⁸ Аноним. О браке // ХЧ. 1847. Ч. 4. С. 74–98; С. 303–321; С. 423–446.

²⁹ Аноним. Об устной исповеди // ХЧ. 1854. Ч. 1. С. 139–176.

³⁰ Аноним. Обзорение свящ. древностей, находящихся в Свято-Троицкой Александро-Невской Лавре // ХЧ. 1853. Ч. 1. С. 151; Аноним. Краткое обозрение древних церквей в Новгороде, построенных до присоединения его к Московской державе // ХЧ. 1855. Ч. 2. С. 159–206; Аноним. О виде креста, на основании рукописей имп. пуб. библиотеки XI–XVI веков // ХЧ. 1855. Ч. 2. С. 477–488.

³¹ Аноним. Черты догматического учения, извлеченные из богослужбных книг Православной Церкви // ХЧ. 1845. Ч. 2. С. 207–259; Филарет [(Гумилевский)], еп. О трудах св. Иоанна Златоустого по устройству общественного богослужения // ХЧ. 1849. Ч. 1. С. 9–61; Аноним. Древнейшие русские святцы при остромировом евангелии // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 485–517.

³² Долоцкий В. И. О чтении Св. Писания при богослужении // ХЧ. 1846. Ч. III. С. 145–160; О христианских храмах // ХЧ. 1847. Ч. 2. С. 453–467; Ч. 4. С. 282–302; О составных частях храма // ХЧ. 1847. Ч. 3. № 7. С. 131–163; О священных одеждах // ХЧ. 1848. Ч. I. С. 325–345; Праздник Рождества Христова // ХЧ. 1849. Ч. II. С. 432–450; Святая и великая суббота // ХЧ. 1850. Ч. I. С. 275–292; О священных сосудах и других вещах, употребляющихся при богослужении в Православной церкви // ХЧ. 1852. Ч. 1. С. 88–104.

³³ Юцковский Ф. О значении и древности действий, совершаемых при освящении храмов // ХЧ. 1844. Ч. 2. С. 48–105; Морозкин М. Об обрядах, совершаемых при погребении

дуемом периоде. Статьи Долоцкого дословно повторяют названия главных разделов преподаваемого им предмета³⁴. В статьях, связанных с храмом и принадлежностями богослужения, главное внимание уделяется древности и происхождению составных частей храма, священных одежд и священных сосудов. В статьях, посвященных праздникам, уделяется внимание истории и времени его установления, образу совершения в разные периоды. Это ярко отражает применение Долоцким исторического подхода в преподавании. В тоже время В. И. Долоцкий большое значение уделяется анализу богослужебных текстов праздника. Статьи его учеников по большей части посвящены обрядовым действиям при совершении таинств и в той или иной степени следуют в применении исторического подхода за учителем.

Заключение

Таким образом, основной тенденцией исследуемого периода (1821–1855) является увеличение статей литургического содержания: из 80 статей около половины (37) приходится на последние 11 лет (1844–1855).

На протяжении всего исследуемого периода важнейшей темой является христианская жизнь и христианское просвещение – и в этом проявляется соответствие главной цели журнала, провозглашенной при его учреждении. С одной стороны, читатели призываются ревностно ходить в храмы Божии, молиться, соблюдать посты; с другой стороны, им настойчиво объясняется само богослужение, его совершение и содержание, приводятся переводы богослужебных текстов на русский язык.

Назидательная тема в литургических статьях постепенно занимает меньшее место, хотя традиция публиковать статьи назидательного характера все же сохраняется. Статьи просветительского характера имеют тенденцию нарастания от 1821 г. до начала 1840-х гг., потом – постепенного уменьшения вплоть до 1855 г. В тоже время, уже начиная с 1830 г., в статьях появляются элементы историзма, которые с становятся заметнее, а с 1844–1845 гг. усилиями В. И. Долоцкого и его учеников формируется исторический подход. Внимание уделяется догматическому смыслу и нравственному значению богослужебных текстов, однако все больший акцент ставится на происхождении чина, праздника того или иного элемента богослужения, истории его развития и совершения в разные периоды. То есть, назидательная и общепросветительская доминанта

православного христианина // ХЧ. 1845. Ч. 3. С. 363–423; Барсов В. И. Богослужение Православной Церкви в недели приготовления к святой Четырдесятнице // ХЧ. 1846. Ч. 1. С. 239–267; Богослужение православной церкви в св. Четырдесятницу. 1846. Ч. 1. С. 268–305; Павловский Ф. О значении обрядов, соблюдаемых православной церковью при совершении таинства крещения. 1847. Ч. 1. С. 140–164; Лебедев Г. Чин оглашения в древней церкви // ХЧ. 1849. I. С. 416–470; Серединский Т. О важности богослужебных книг православной церкви в догматическом отношении // ХЧ. 1851. Ч. 2. С. 10–47.

³⁴ ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 18. Л. 28–33. Краткая программа литургики. Обзорение предметов, преподаваемых студентам высшего отделения С.-Петербургской духовной академии XX учебного академического курса, по классу Учения о богослужении. Профессор Василий Долоцкий. 2-го июня 1853 г.

сменяется историко-исследовательской, более обращенной на саму академическую ученость, хотя и не снимающей с себя задачи просвещения общества в области богослужения.

Говоря о тех условиях или личностях, которые могли оказать влияние на эти изменения, можно констатировать, что ни смена царствований, ни даже личности главных редакторов не оказали заметного воздействия. Исключение составляет лишь редакторство архим. Виталия (Щепетова), когда на протяжении двух лет (1835–1836) в журнале публиковались только литургические статьи А. Н. Муравьева. То есть, можно говорить о главном значении самого процесса развития науки и личностей, силами которых это развитие осуществлялось.

Иеромонах Лука (Пронских)

ОБЗОР ИСТОРИИ СОВЕРШЕНИЯ ПРОСКОМИДИИ В РУССКОЙ ЦЕРКВИ С XII ПО XIV ВЕК

Основным источником рассмотрения проблем и особенностей совершения проскомидии в Русской Церкви в период с XII по XIV век стала статья православного русского богослова-литургиста Сергея Дмитриевича Муретова, которая была опубликована в духовном учебно-литературном журнале «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» за сентябрь 1894 года. Статья носит название «Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана +1406)» и рассматривает общие особенности, а также некоторые детали в чинопоследовании проскомидии, и связывает эту часть богослужения с основной частью божественной литургии. В статье рассматриваются чины, взятые из нескольких источников – рукописных служебников, хранящихся в различных библиотеках России: Московской синодальной библиотеке, библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии, библиотеке Казанской духовной академии, библиотеке Синодальной типографии, библиотеке Воскресенского монастыря, Императорской публичной библиотеке.

Приготовление к службе и вход в храм

С. Муретов сразу указывает на то, что в наших древних служебниках, как и в греческих евхологиях нет особых указаний о приготовлении священника к службе, как нет и входного. Однако можно встретить «предуготовительные молитвы», которые входят в состав современного чинопоследования. Состав этих молитв отличается друг от друга, отличие можно встретить также в содержании и количестве молитв.

Количество молитв разное: пять, три и две. В большинстве служебников встречаются три молитвы, при этом расположение этих молитв может быть разное. Нет указания на время и место произнесения молитв. Одни читались при входе в алтарь, другие при облачении, третьи после облачения. Некоторые молитвы указанные в одном служебнике, встречаются в разных частях литургии по другим рукописям, например молитва перед причащением, после раздробления, или другая – на малом входе.

Содержательная часть молитв носит покаянный характер. Основной смысл молитв направлен на очищение Господом прегрешений священника и прощение о совершении службы с благоговением и осознанием своего недостойства. Примечательно, что молитва предложения «Боже, Боже наш, небесный хлеб...» взята из литургии ап. Иакова и в древних списках находилась на великом входе, а позднее в начальной части литургии. В современной практике это осталось только в последовании архиерейского служения литургии, когда проскомидия завершается архиереем на великом входе. Также из литургии ап. Иакова взята особая молитва кадила «Боже приемый Авелевы дары...», которая помещена

Иеромонах Лука (Пронских) – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

в литургию свт. Василия Великого. Слова перед раздроблением Агнца, которые произносит священник «Смещение Святаго Тела и честныя Крови Господа нашего Иисуса Христа», также заимствованы из последования литургии ап. Иакова. Заимствования из чинопоследования литургии ап. Иакова очевидны и встречаются довольно часто, это связано, прежде всего, с оформившимся ранее чином литургии.

Входные молитвы современного чина проскомидии наиболее близки к молитвам, изложенным в служебниках XV в. В XIV в. можно увидеть разнообразие молитв при входе в храм и алтарь, это говорит о неформальности чина и разных практиках, предположительно в зависимости от географического места. Примечательно, что молитва «Господи ниспосли руку Твою...» не встречается вообще в числе проскомидийных молитв до XV в.

Облачение священнослужителей, совершающих проскомидию

С. Муретов вновь подчеркивает, что особых указаний относительно облачения священнослужителей до XV в. не было. Но можно отметить некоторые детали. В большинстве служебников об умовении рук на проскомидии вообще не говорится, умовение перенесено на время великого входа, что соотносится также с современным чином архиерейского служения. В тех источниках, где упоминается умовение рук, в большинстве оно сопровождалось, как и в современном чине, произнесением псалма «Умью в неповинных руце мои...», однако был вариант с произнесением 50 псалма, и вариант в произнесением 25 псалма «Суди ми, Господи, яко аз незлобою моею ходих...». Время умовения в разных источниках разное. В одних – перед облачением, в других – после.

При непосредственно облачении в священные ризы читались покаянные молитвы, например «Господи Боже мой, отыми от мене беззакония моя...» или 50 псалом. Интересное указание на разоблачение после службы. Оно происходило в особом месте, называемом «диаконик» или «малый алтарь». Можно предположить, что и облачение происходило в этом же месте.

Непосредственно проскомидия или приготовление вещества для Таинства Евхаристии

Об употреблении на Святой Евхаристии квасного хлеба и вина, смешанного с водой, ясно говорят все литургические памятники, на этом можно не останавливать внимание.

Разбирается вопрос о смешении вина с водой. Можно предположить, что были не редкими случаи, когда диакон или пресвитер забывали влить воду в вино. Вопрос этот интересовал архиереев и утвердилась практика обязательно вливать воду, даже если совершено Таинство, однако после богослужения пресвитер или диакон подвергались епитимье.

В большинстве служебников говорится о совершении проскомидии диаконом. Также диакону позволялось, в случае крайней нужды, при отсутствии священника, приобщить Преждеосвященными Дарами больного, но потом он должен был сообщить об этом священнику. Однако в XIII в. практика

совершать проскомидию диаконом отходит в историю. Это связало с некоторым злоупотреблением полномочий совершать проскомидию. Диаконы приходили перед священниками в алтарь, и совершали проскомидию, затем приходили священники и тоже совершали проскомидию. Эта проблема была схожа с проблемой III–IV вв., когда приближенные к епископу диаконы мнили себя иерархически выше пресвитеров и даже епископов. Эта проблема была решена постановлением 18 правила I Вселенского Собора.

Есть замечания о том, что если просфора упала на землю или пол. Памятники говорят о том, что нужно очистить просфору и начинать службу. Также позволялось служить на просфорах, выпеченных заранее, за 7–10 дней.

Перед началом действий с агничной просфорой, священник читал молитву. Она также могла быть разной. Примечательно, что тропарь Великого Пятка «Искупил ныеси от клятвы законныя...», который читается в наше время, встречается лишь в одном служебнике XIV в. перед молитвой кадила, это говорит о том, что это позднее добавление в чине. Далее в служебниках указывается соответствие с современным чином: при произнесении слов святого пророка Исаяи вырезается Агнец. На каждое действие священника при вырезании диакон произносил «Аминь». В некоторых местах приношение в жертву происходило на руке священника, также можно встретить приношение на дискосе. Примечательно, что после положения Агнца на дискосе прободение не осуществлялось, как в современном чине. Указаний на это ни в одном источнике нет.

Позволялось вынимать несколько Агнцев, но для причащения использовать только один. Автор предполагает, что второй Агнец предназначался для ставленника при хиротонии, на это есть указания. Новорукоположенный иерей брал с собой Залог – Агнец и хранил его до последнего издыхания.

Вливание вина и воды в потир сопровождалось словами, говорящими о прободении Христа и о исшествии из Него крови и воды. В современной практике эти слова сопровождают прободение Агнца, и после прободения, без произнесения дополнительных слов, вливается вино и вода.

Проскомидия других просфор подробно не описывается. Указываются просфоры в память Пресвятой Богородицы, за святых, за усопших, за живых. Позволялось совершать проскомидию на одной просфоре, в случае крайней нужды, за неимением других хлебов, однако один из памятников XIII в. говорит, что следует держаться традиции совершать проскомидию на минимум трех хлебах, или даже на двух, но не на одном. В других источниках говорится об использовании четырех или семи просфор. Также есть замечание, что не позволяется служить на хлебах освященных на бдении. Есть замечание о том, что можно служить на простом хлебе, если окажется священник в пустыни, и не будет другого хлеба. Отсюда видно, что устоявшейся практики о числе просфор на литургии в данный период не было как в Русской Церкви, так и в Греческой.

Каждение и покровение

Четких указаний на время и место каждения нет. Логично каждение отнести к концу чина проскомидии. Из древних служебников видно, что каждение сопровождалось молитвой «Боже, Боже наш...» до каждения или после него, молитва эта читалась обязательно до покровения даров, это отличается от современного чина, где эта молитва читается после покровения. Также каждение начинается после молитвы кадила, как и в чине наших дней. В литургии свт. Василия Великого, и в литургии ап. Марка используется молитва кадила «Господи Боже наш, приемый Авелевы дары, и Ноевы, и Аарона...», которая взята из чина литургии ап. Иакова.

В памятниках XII–XIII вв. трудно увидеть правило чтения молитв при покровении, однако в некоторых служебниках используются известные молитвы из современного чинопоследования. Примечательно, что нет упоминания и третьем покровце и о звездице, которые вошли в употребление позднее в XV в. При словах «Дому Твоему подобает...» кадилом крестообразно благословлялись предложенные дары. Есть упоминание об особой молитве после покровения «Глас радости, веселия, в слепех праведных...», однако позже в XV–XVII вв. эта молитва читалась на пути в храм.

Заключительные действия на проскомидии

После окончания чина диакон и священник трижды кланялись перед престолом. Существовали разные практики действий диакона и священника перед началом литургии. В одном случае диакон испрашивает благословения у пресвитера, в другом нет. Также встречаются слова диакона «Время Господеvisотворити литургию...» и затем покаянные молитвословия (Пс 50), также в некоторых служебниках встречается молитва «Царю Небесный» перед началом литургии. Примечательно, что нигде нет указания на отпуст в конце проскомидии.

С. Муретов замечает, что чтение часов могло иметь место во время совершения проскомидии, однако в Греции, Сербии и Болгарии часы во время проскомидии не читались.

Игумен Михаил (Киселев)

LIBER SACRAMENTORUM АЛКУИНА: СОСТАВ И ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ВОТИВНЫХ МЕСС

В центре доклада рассматривается собрание вотивных месс Алкуина и принципы их формирования. Необходимо кратко напомнить о том, что имеется в виду под термином «вотивная месса» (лат. *missa votive*). Это разновидность литургии в католической Церкви, совершаемой по обету или же по случаю, требующему евхаристического общения (например, память усопшего, праздник какого-либо святого и прочее) «в отличие от регулярной, осуществляемой в соответствии с предписаниями церковного календаря» [1]. История возникновения вотивных месс уходит в жизнь раннехристианской Церкви. Так, апостолы совершали не раз литургии по разным особым поводам, требующим усиленного моления и участия в Евхаристии. На Западе эта древняя литургическая практика обрела свое выражение в вотивных мессах. Сам термин «вотивная месса» появляется в Сакраментарии Григория (VII в.), а расцвет соиздания и служения вотивных месс пришелся на период Каролингского возрождения, когда в богослужебных книгах начали появляться формуляры вотивных месс по различным поводам. Об этом периоде и его деятелях — творцах вотивных месс — пойдет речь в данной статье. Приступая к рассмотрению корпуса вотивных месс Алкуина и принципов его работы с текстами следует в первую очередь обратить внимание на те характеристики, что традиционно закрепились за этим деятелем эпохи Карла Великого. Говоря об Алкуине, в первую очередь обращают внимание на энциклопедизм его познаний, талант систематизатора, «личное благочестие и устремленность к постоянной включенности в богослужебный церковный круг» [2]. Все это богатство личности послужило главному делу жизни Алкуина — литургической реформе эпохи Каролингского Возрождения — и легло в основу принципов творческой систематизации богослужебных текстов и выстраивания духовной жизни общества, окружающего его: от периода круга *Academia Palatina* в начале его деятельности при дворе Карла Великого до жизни монашеских общин монастыря св. Мартина в Туре и монастырей, пользующихся его духовным окормлением — св. Веста и Фульды.

Работа Алкуина, как и его друзей — Бенедикта Анианского и Арно Зальцбургского, по систематизации богослужения и приведении его к нормативу была вызвана ситуацией литургической анархии VIII века, выражающейся в серьезных расхождениях различных типов месс и оффиция на территориях Франкского королевства. Надо упомянуть, что и в самом Риме существовало параллельное использование Григорианского и Геласианского Миссалов вплоть до середины VIII века. Однако, богослужебная ситуация в Галлии была еще более пестрой. Это разнообразие чинов и книг обнаружило путешествие папы Стефана осенью 753 года до осени 754 года. Последствием этого знакомства правящего понтифика с новыми франкскими территориями стала

Игумен Михаил (Киселев) — Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

принятие Римского обряда во Франкском королевстве. Документы той эпохи свидетельствуют об отсутствии единого начала в богослужбной практике и богатстве и жизнеспособности местных литургических черт. Например, «Миссал из Боббио» (MS.B/N/13246) [3], написанный в начале VIII века, демонстрирует Мессу, начинающуюся с «Галликанского полета, затем планирующую в Григорианский Канон и заканчивающуюся как Римская Месса» [4]. Фогель дает ему менее поэтическую характеристику как «довольно бедного свидетельства галликанского обряда из-за смешанного характера» [5], что подтверждает ситуацию литургической анархии, которую застал Алкуин. Миссал Моне (MS Karlsruhe CCLIII), написанный около 650 года в Аббатстве Рейхенау, содержал всего 11 месс, одна из которых была написана сложными гекзаметрами. Миссал MS Reg 316 [6], единственный дошедший до нас экземпляр Сакраментария Геласия в старой редакции, написанный около 750 года в области, расположенной между Парижем, Суассоном и Амьеном, содержал в себе привычный Геласианский обряд, включавший множество элементов местного франкского происхождения. Геллонский Сакраментарий (MS B. N.12048) предположительно датированный примерно 770 годом представлял из себя новую редакцию Геласианской книги Богослужений – смешение геласианских, григорианских и франкских элементов. Миссал Стоу (MS D II 3, Королевская Ирландская Академия), написанный в период с 792 по 812 год, нес на себе отпечаток ирландской богослужбной традиции, а Франкский Миссал (MS Reg 257) являл собой служебник Галликанской концепции и структуры, но вполне определенно «романизированный» и включавший в себя Канон Святого Григория. Еще более подвергшимся римскому влиянию был Готский Миссал, представлявший интересное взаимодействие галликанской и римской традиций: Мессы в этой книге были построены по Галликанскому обряду, молитвы же во многих случаях являлись римскими. Таким образом, можно говорить, что к середине VIII века на территориях Франкского королевства литургическая традиция не представляла какого-либо единства, каждая область имела свою богослужбную особенность, дробящуюся вплоть до аббатства и прихода, и необходимость литургической реформы, стремящейся к унификации богослужбной практики была не только программой короля по обеспечению некоего единообразия как символа могущества правящей династии и преемственности в наследовании Римского христианского мира, но и насущной необходимостью упорядочивания богослужения на местах. В этом литургико-реформаторском процессе были заинтересованы все стороны: и власть светская, и власть духовная. Он возник не внезапно в годы правления Карла Великого, но был подготовлен деятельностью нескольких поколений. Карл Великий отдает должное трудам своего отца Пипина в *Admonitio Generalis*. Братья отца Карла – святой Кродеганг, архиепископ Меца, и Ремедиус (или Ремеквиус), архиепископ Руана, были первыми, кто взяли на себя труд по последовательному введению элементов Римского обряда в подвластных им территориях. Первый из них вводит у себя римскую кантилену в Меце, чего никогда не было сделано до этого, согласно его биографам, и, возможно, в некоторой степени ввел даже римскую

Мессу «morem atque ordinem Romanae Ecclesiae». Ремедиус в период 758–763 годов привлек к совершению богослужения Симеона, который был певчим в Римской певческой школе (Roman Schola Cantorum). После возвращения Симеона в Рим, Ремедиус убеждает Пипина отправить часть монахов от себя в Рим для обучения римским песнопениям. Как видим, немаловажную роль в привлекательности Римского обряда сыграла музыкальная составляющая. Музыка в те времена была важнейшим средством воспитания в людях чувства христианской идентичности и единства в принадлежности Церкви. Такой же процесс воздействия музыки на упорядочивание богослужения происходил и в Англии задолго до литургической реформы Каролингов. Его связывают с деятельностью Иоанна, архирегента хора Собора Св. Петра, который был приглашен епископом Бенедиктом «научить монахов его (и Беды) монастыря традиции круглогодичного псалмопения, как это практиковалось в Соборе Св. Петра в Риме» [7]. В своей «Истории» св. Беда фиксирует тот факт, что поездка Иоанна была связана и с догматической стороной вопроса: он был эмиссаром Папы, призванным удостовериться в приверженности Церкви Англии Кафолической вере перед лицом монофелитских споров. Т.о., для Беды и всех последующих деятелей, приверженцев его взглядов, единообразие в богослужении и музыке с укоренением в Римской литургической практике было свидетельством правоверия и неразрывной связи с Римом как хранителем этой первоизданной вероучительной чистоты. Из этого следует, что Алкуин сформировался как мыслитель, литургист и систематизатор в хорошо организованной литургической и музыкальной традиции, с крепкой связью с Римским обрядом. Он лично упоминает об этой особенности среды, его воспитавшей, в Йоркской поэме. Для Йоркской школы была свойственна устремленность к гармоничному сочетанию между интеллектуальными занятиями и молитвой, включенность учащихся в богослужебный круг, осмысление времени как развертывающейся для каждого лично истории спасения. И в эту историю спасения человека вводило личное регулярное участие в богослужении. Отсюда, возможно, проистекает внимание Алкуина к необходимости увязывания узловых для спасения богослужебных памятей с днями седмицы и года, тематическая специфика его votивных месс. Особая внутренняя чувствительность Алкуина к богослужебному слову, явленному в музыке, послужила тем идеальным мерилom при работе по восполнению лакун *Hadrianum*.

Как уже говорилось выше, труд по унификации богослужения и ориентация на Римский обряд как на нормативный источник был начат еще во времена короля Пипина, отца Карла. Незадолго до смерти Пипина (+768) в период 761–763 гг. Папа Павел I послал письмо Пипину: «*libros quantos reperire potuimus, id est Antiphonale et Responsale, et insimul...*». Именно тогда же Пипин своим указом распоряжается ввести римское песнопение (и Оффиций) в качестве нормативного. Карл же издает закон, следующий из этого распоряжения, в 789 году: *Omni Clew. Ut cantum Romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando*

Gallicanum tulit, ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae Dei Ecclesiae pacificam concordiam.[8]

Ориентация на Римский обряд и стремление к унификации на землях, подвластных Карлу, станет сердцевиной литургической реформы, в которой Алкуин сыграет важную роль, будучи сам консервативным реформатором и другом и советником реформаторов. «При том, что Галликанская церковь с момента своего обращения всегда оставалась верной Святой Римской Церкви, была в тесном союзе с ней, и отличалась от нее только в малых моментах, не в вопросах веры, но касательно Богослужения, отныне по ревности и попечению, и вследствие путешествия отца нашего, светлой памяти святого Стефана, епископа Рима, в Галлию, мы полностью вместе с Римом в этом вопросе псалмопения...» [9] Этот отрывок предположительно мог принадлежать руке Алкуина и транслировать государственный взгляд на способ преодоления литургической анархии во франкских землях.

Как литургист и гениальный систематизатор, Алкуин проявил себя уже в первых своих трудах, написанных на континенте, что привлекли к нему внимание Карла и поставили в сердцевину литургической и образовательной реформы. В 781 году Алкуин завершает труд по систематизации пророческих чтений и апостольских посланий для Римской Мессы Comes ab Albino... (MS 32, dim 24, of Cartes). Предположительно, этот труд был написан Алкуином в период прибытия его ко двору и до момента получения сакраментария, присланного Папой Адрианом I по просьбе Карла для образца и норматива. Этот сакраментарий получил название *Nadrianum* и представлял из себя образцы молитв месс, использовавшихся в Латеранском Соборе и местных приходских мессах Рима. Это была ранняя версия папского миссала, в нем отсутствовал ряд месс для воскресных дней, отпевания, и других общих приходских служб. Использование его в качестве нормативного в Каролингской Церкви было затруднительным, и попытка быстрого распространения неадаптированного текста потерпела неудачу. Требовалась кропотливая работа по восполнению обнаруженных лакун с привлечением местного литургического материала. На сегодняшний день исследования Приложения к *Nadrianum* показывают, что его нельзя отнести исключительно к работе Алкуина, хотя анализ текстов приводит к мысли о стержневом вдохновляющем влиянии его на тех, кто трудился над этим корпусом. Приложение и его пролог, начинающийся словом *Niscusque*, было компилировано Бенедиктом Анианским первоначально в тесном сотрудничестве с самим Алкуином, затем – с Арно Зальцбургским, и, скорее всего, было завершено между 810–815 гг. Как и Алкуин, Бенедикт воспринимал *Nadrianum* как труд св. Григория Великого, но включающий в себя более поздние и не всегда однозначно приемлемые вставки. Более того, он правил не только состав служб, но и ошибки в самом языке, заботясь о чистоте латыни богослужения, как и его старший друг. Приложение вобрало в себя материалы из различных источников, включая местные богослужебные традиции, в него вошло и четыре из собственных вотивных месс Алкуина. Бенедикт явно следовал тому импульсу, который заложил Алкуин для реформирования

богослужебной жизни: создание такого молитвенного сборника, который служил бы широким пастырским нуждам Церкви, включающим особенности праздничного календаря франкской земли. Надо сказать, что Алкуин особенно радел за широкое введение в богослужение как праздника Всех Святых, так и праздников отдельным святым.

Распространение *Nadrianum* как нормативного источника богослужения привело к принятию Римской Мессы, но не Римского Миссала в целом. Как показывает анализ дошедших до нас служебников IX века с территорий франкского государства, большинство из них существовали с Приложениями, которые различались друг с другом в основном за счет включения в них вотивных месс. И самыми частотными включениями были мессы Алкуина. Последние годы его жизни в монастыре св. Мартина в Туре, где он провел реформу, захватывающую все стороны жизни монастыря, показывают, как инициатива Алкуина оказалась глубоко действенной не только для его монастыря. В 797–798 гг. на основании Сакраментария св. Григория, который предшествовал *Nadrianum* (предположительно, он получил его из Йорка, что обнаруживается в его письме епископу Йоркскому в 801 году, и поделился с Арно и Бенедиктом для руководства при работе с *Nadrianum*), он создает богослужебный сборник с учетом местных галликанских обрядов, практикующихся в монастыре св. Мартина. Через год, в 799–800 Алкуин заменяет сборник на вторую редакцию книги с учетом Сакраментария Геласия VIII века и дополнениями из собственных вотивных месс. Именно этот труд содержит большинство из известных нам месс Алкуина. Копия второй книги, вероятно через его друга аббата Ангильберта, зятя Карла Великого, попала в библиотеку монастыря Сан-Рикье, где и была описана в 831 году как «Григориано-геласианский миссал, составленный Алкуином в недавнее время» [10]. Вотивные мессы Алкуина стали широко использоваться всей Церковью и зафиксированы множеством манускриптов последующих эпох. Клаус Гамбер именует их «мессами на дни недели» [11] и подтверждает их широкое распространение в рукописях IX столетия. Их достоинство было подтверждено временем, начиная с использования вотивных месс Алкуина его же друзьями: Арно Зальцбургский включил их в свой собственный реформированный миссал вместе с особой мессой, «сочиненной Алкуином в честь святого покровителя Зальцбургского собора, святого Руперта» [12]. Основными источниками, по которым мы можем познакомиться с вотивными мессами Алкуина, являются те миссалы, которые были им посланы общинам из Фульды и Арраса и которые являются копиями миссала, созданного на основе реформированного сакраментария из Тура. Сопоставительный анализ списков вотивных месс по письмам в общину св. Веста и в Фульду, проведенный Геральдом Эллардом, подтвердил тождественность представленных в них вотивных месс. Основная тематика месс такова:

1. Святая Троица.
2. О Мудрости.
3. О милосердии.
4. Святой Крест.

5. В честь св. Марии.
6. О ходатайстве ангелов.
7. В честь всех святых.
8. О священстве.
9. О даровании слез.
10. О благодати Св. Духа.
11. О чистоте сердца при призывании Св. Духа.
12. О живом друге.
13. О живых друзьях.
14. О спасении живых и усопших.
15. О прощении грехов.
16. Об общине.
17. О совершении милостыни.
18. Об усопших.
19. О покойной братии.
20. На канун Всех Святых.
21. На день Всех Святых.
22. К почитанию святых, чьи мощи в ближайшей церкви.
23. О церкви, посвященной либо мученикам, либо исповедникам.
24. На канун праздника св. Марии.
25. На канун праздника апостола.
26. К празднику рождества св. Мартина.
27. На 8-й день по рождестве св. Мартина» [13].

Тематика вотивных месс и их распределение по дням недели имеет свое основание в духе учения о спасении в Средневековье. Однако, начиная с Алкуина через включение в миссалы вотивных месс попытка закрепить «христологическое учение по дням недели» [14] через богослужение не имела продолжительного успеха. Сам Алкуин определял три мессы на каждый день недели, однако со временем его мессы стали разделять по частоте их использования, по степени их актуальности. Две тематические линии вотивных месс подчинены богословскому учению о спасении в аспекте историческом и нравственном. Для воскресного дня положена месса Св. Троице (*de S. Trinitate*) и во втором ряду – об испрашивании благодати Св. Духа (*gratia S. Spiritus postulanda*), для понедельника – о грехах (*pro peccatis*), во втором ряду – месса об испрашивании слез (*pro petitione lacrimarum*), для вторника – месса об испрашивании ангельского ходатайства (*postulanda angelica suffragia*) и во втором ряду – месса об искушении мыслью (*pro tentationibus cogitationum*), в среду – месса Святой Софии, Премудрости Божией (т.е. Христу) (*de S. Sapientia*) и, во-вторых, месса об испрашивании смирения (*ad postulandam humilitatem*), для четверга мессой первого ряда является месса о любви (*de caritate*) и на втором месте – месса против плотских искушений (*contra tentationes carnes*), для пятницы месса первого ряда – Святому Кресту (*de S. Cruce*) и, во-вторых, месса о терзаниях и потребностях (*de tribulation et necessitate*), суббота связана с прославлением Девы Марии как единственной, оставшейся верной Христу, – месса Святой Марии (*S. Maria*),

во втором ряду – также Месса, посвященная Божией Матери – месса в память Святой Марии (*commemorazione S. Mariae*). Третий ряд составляют мессы, посвященные св. Августину и составленные на основе различных его изречений, но они не вошли в широких обиход и, наверно, единственные из месс Алкуина, оказались не востребованными. Второй ряд месс по своей тематике передает специфику франкской литургии – через богослужебные тексты передать жажду избавления человека от греха и устремленность к преобразению. В целом же обращает на себя внимание тот факт, зафиксированный в мессах Алкуина, что свойственная древней Литургии ориентация на Пасху отходит в тень и актуализируется «момент тринитарного изречения» [15]. Акцент на чествовании Лиц Пресвятой Троицы распространяется на весь период Средневековья, как об этом свидетельствует „*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*“ Бернольда Констанцкого, бенедиктинского хрониста и публициста (ум. 1100). Эта особенность накладывается и на почитание святых, что видно в мессах недели *Deus in sanctis suis* (Бог в Своих святых). Георг Шрейбер видит устойчивое отражение идеи тринитарного высказывания, кодифицированного Алкуином в вотивных мессах, в григорианском септенарии, группе из семи месс «(*Septem missae aurea beati Gregorii*)» [16], которые служатся последовательно на протяжении недели и связаны с поминанием усопших и живых. Эта группа примыкает в своей позднейшей модификации (с тематикой Страстей Христовых) к недельным мессам Алкуина.

Вотивные мессы Алкуина рассыпаны по sacramentариям IX века, их кропотливое исследование подтвердило принадлежность руке Алкуина 23 вотивных месс. Из более ранних источников следует, конечно же, обращаться к ранним sacramentариям монастыря св. Мартина в Туре и в кафедральном соборе. Дешюз предлагает несколько критериев для определения подлинности месс Алкуина:

- упоминание названия в письмах в Аррас или Фульду;
- наличие в sacramentарии Тура;
- широкое и устойчивое бытование в sacramentариях IX века;
- стилевые особенности: четырехскладная структура (начальная коллекта, молитва над Дарами, префация, посткоммунион, иногда – последняя молитва благословения) и латинский стиль (глубокое знание старых литургических молитв, единство лексикона, ритма и конструкции);
- наличие небольшого надписания-пролога *Catholica est fide*, рекомендующего их к использованию.

Литературное изящество и духовная ясность месс, принадлежащих руке Алкуина, отражает высокую образованность и глубокое личное благочестие автора. В письмах монашеским общинам монастыря св. Вестада и в Фульду Алкуин поясняет причины создания им вотивных месс. Они должны были подтолкнуть насельников к ежедневному совершению служб в монастыре, без которых немислимо духовное возрастание. В его совете отразилась ревность к богослужению самого Алкуина, который в этом видел верное средство к исполнению монашеских обрядов в совокупности с духовным чтением. Реформой в Туре он желал достичь введения правильной ежедневной традиции

совершения мессы в монастыре. Вотивными мессами он закрывал имеющиеся лакуны в монастырской богослужбной практике и прославлял дорогих его сердцу святых, как например, св. Виллиброрда, которым еще не было составлено богослужения.

Таким образом, наблюдая за составом и содержанием *Liber Sacramentorum* Алкуина, можно прийти к следующим выводам. В этом труде Алкуин проявил себя как гениальный аналитик и систематизатор огромного литургического наследия. Судя по включенным отрывкам, он должен был быть знаком с большим количеством служебников, использовавшихся тогда во Франкском королевстве. Воспитанный в традициях Римского обряда, он оценил достоинство и жизненную силу Геласианской и Вестготской традиции для того, чтобы привести в Римский обряд все самое ценное из многообразия окружающего его литургического материала. При заполнении лакун в богослужении он ориентировался на необходимость формирования ежедневной традиции совершения месс как пути устройства духовной жизни. Любой, включаемый им в служебник, материал проходил богословскую оценку на уместность и ясность вероучительной позиции. Так произошло с отражением в Мессе Святой Троицы Вестготской традиции в Префацию как результат затяжного спора с ересью адапционистов епископов Феликса Ургельского и Элипанда Толедского. Вся группа вотивных месс Святому Августину также базировалась на Вестготских манускриптах. Интересно влияние отдельных текстов молитв и даже идей, которые нашли в творчестве Алкуина законченную форму месс. Так Месса о грехах (*pro peccatis*) родилась из молитвы Миссала MS. B. N. 816. Текст молитвы «*Deus, qui culpa offenderis*» был использован Алкуином как вторая запричастная молитва, (*Ad complendum*), как тогда это было принято. Позднее, когда Посткоммунион стал нормой, эта молитва выпала. Месса об испрашивании ангельского ходатайства (*postulanda angelica suffragia*) базируется на Коллекте из старой Римской Мессы на освящение церкви Святого Михаила, все остальные тексты он дописал как развитие идей этой Коллекты и составил мессу Всем Ангелам. Это путь расширения изначально заявленной темы, но в рамках одной темы. Другая месса об испрашивании смирения (*ad postulandam humilitatem*) родилась из Коллекты мессы против разногласий (*Missa in Contentione*) Геласианской традиции. Алкуин в названии и расширении текста переосмысливает изначальный посыл, доводя его до духовного результата: разногласия преодолеваются смирением; чем меньше разногласий, тем более проявлено смирения. Творческое начало метода Алкуина в работе по реформированию богослужбных текстов заключается в умении выделить из большого объема разрозненных текстов те, что послужат богословскому нравственному и эстетическому воспитанию человека, поставят его на путь очищения от греха и духовного возрастания. При необходимости он стилистически безупречно развивает исходные тексты или темы, отраженные в них, до полноценных формуляров месс, призванных достигнуть вышеозначенную цель. В этом проявляется оптимальный способ реформирования литургического наследия Церкви: укорененность в традиции, осознание ценности накопленного, умение отделять главное от опционального,

творческая доработка и развитие идей, заложенных в традиции. Широкое распространение месс Алкуина, авторитет его трудов и личности для круга друзей, вовлеченных в литургическую реформу эпохи Каролингов, давшую нормативные сборники богослужения Западной Европы, большое число последователей и подражателей свидетельствует о верности и жизненности его методов реформирования богослужения, его принципов работы с литургическими текстами. Идея Вотивных месс, принадлежащая Алкуину, обогатила богослужение такими известными и любимыми мессами как: мессы Святой Троице (De Trinitate), Ангелам (De Angelis), и Кресту (De Cruce). Месса же Святому Духу (De Spiritu Sancto) и субботняя месса Деве Марии (De Maria in Sabbato) относится исключительно к его личному творчеству. Скорость распространения и географический охват мест, где встречаются вотивные мессы Алкуина, свидетельствует о большой их привлекательности для верующих. В IX веке они переходят из Миссала в Миссал и активно используются на всей территории Франции, Германии, Швейцарии и Бенилюкса. В X веке они попадают в Англию и достигают Рима. Первоначально их вписывают в служебники «от руки», как дополнения-приписки, но с течением времени они занимают свое законное место среди остальных текстов. В период посттридентской унификации и фиксации Литургии, какой она закреплена в Миссале Пия V-го 1570 года, обнаруживается следующий ряд вотивных месс, закрепленных за днями недели: понедельник – Св. Троице, вторник – Ангелам, среда – апостолам, (с 1920 года – св. Иосифу и свв. Петру и Павлу), четверг – Святому Духу, пятница – Кресту (с 1604 года – и Страстям), суббота – Св. Деве Марии. «И они оставались действующими 400 лет вплоть до Миссала Павла VI-го 1970 года» [17]. Римский Миссал 1970 года не убирает вотивные мессы из своего состава, но лишь устраняет их связь с днями недели, за исключением субботней службы Св. Деве. И хотя работа Алкуина была в большей мере редакционного характера, плоды его творчества помогли изменить картину римского богослужения и придать ему неповторимые черты до сегодняшнего дня.

Источники и литература

1. *Ткаченко А. А.* Вотивная месса // Православная энциклопедия. Том 9. С. 494 // Православная энциклопедия. Дата обновления: 23.07.2010. URL: <http://www.pravenc.ru/text/155388.html> (дата обращения: 03.03.2016).
2. *Douglas Dales* . Alcuin, Theology and thought. James Clarke & Co, Cambridge, 2013, Chapter 19, Liturgy, P. 186.
3. *E. A. Lowe, A. Wilmart, H. A. Wilson.* The Bobbio Missal, III; Bradshaw, vol. LXI (London: 1924). P. 105–106 // Цит. по: *Gerald Ellard* . Alcuin and Some Favored Votive Masses. S. J. Theological Studies February 1940. P. 42 URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>.
4. *Gerald Ellard* . Alcuin and Some Favored Votive Masses. S. J. Theological Studies. February. 1940. P. 42. URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>.
5. *Cyrille Vogel, William George Storey, Niels Krogh Rasmussen, John Brooks-Leonard.* Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources. Pastoral Press, 1986. P. 324.

6. E. A. Lowe. *Codices Latini Antiquiores, I. The Vatican City* (Oxford: Clarendon, 1934). P. 31 // Цит. по: *Gerald Ellard . Alcuin and Some Favored Votive Masses. S. J. Theological Studies. February 1940. P. 43. URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>.*
7. *Douglas Dales . Alcuin, Theology and thought. James Clarke &Co, Cambridge, 2013, Chapter 19, Liturgy, P. 186.*
8. *Gerald Ellard . Alcuin and Some Favored Votive Masses. S. J. Theological Studies February 1940. P. 42 URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>.*
9. *Gerald Ellard . Alcuin and Some Favored Votive Masses. S. J. Theological Studies February 1940. P. 43 URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>.*
10. *Douglas Dales . Alcuin, Theology and thought. James Clarke & Co, Cambridge, 2013, Chapter 19, Liturgy, P. 186.*
11. *Klaus Gamber. Codices Liturgici Latini Antiquiores, Secunda editio aucta, Pars 1–2. Universitaetsverlag Freiburg Schweiz, 1968. S. 349.*
12. *Douglas Dales . Alcuin, Theology and thought. James Clarke & Co, Cambridge, 2013, Chapter 19, Liturgy, P. 188.*
13. *Douglas Dales . Alcuin, Theology and thought. James Clarke & Co, Cambridge, 2013, Chapter 19, Liturgy, P. 190.*
14. *Adolf Adam, Winfried Haunerland. Grundriss Liturgie, 10-te Auslage, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2014. P. 413.*
15. *Georg Schreiber. Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes, Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft fuer Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Band. Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1959. P. 31.*
16. *Georg Schreiber. Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes, Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft fuer Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Band. Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1959. P. 32.*
17. *Adolf Adam, Winfried Haunerland. Grundriss Liturgie, 10-te Auslage, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2014. P. 414.*

И. М. Никитин

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО ИЛИ ТРАДИЦИЯ? ВЕЛИЧАНИЯ И ПСАЛМЫ ИЗБРАННЫЕ ПО АРХИВАМ СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ, ЕПИСКОПА КОВРОВСКОГО

Отличительной чертой богослужений совершаемых накануне двенадцатых, великих, средних, а также храмовых праздников является пение величания с избранным псалмом. Но не на все празднования мы найдём в богослужебных книгах необходимые тексты. Яркий тому пример, обнаруживается, при необходимости совершения полиелейного богослужения в день памяти «пророков, князей, юродивых, праведных, святых жен, — мы оказываемся почти пред непреодолимыми трудностями»¹. Для восполнения таких пробелов в богослужении, святитель Афанасий составил труд который называется «Величания и псалмы избранные на праздники Господские, Богородичные и святых, поемые идеже их храм или идеже празднование им с полиелеем». Этот труд — дополнение к Ирмологию, так как в сборнике находятся величания, которых нет в современных богослужебных книгах. Многие тексты кажутся необычными, и не все соответствуют современным богослужебным текстам. Возникает вопрос: Является ли литургическое творчество святителя Афанасия новаторством, противоречащим богослужебной традиции Церкви или всё-таки величания и псалмы избранные составлены в духе традиции?

В день гражданского новолетия по григорианскому календарю в сборнике предлагается величание и избранный псалом, которые можно исполнить в уставном порядке на праздничном богослужении. То есть, предполагается, что служба индикта переносится с 1 сентября на 19 декабря².

Потребность в переносе службы индикта впервые в России возникла в Петровское время, когда с 1700 года новолетие стали отмечать не 1 сентября, а 1 января. Чин летоководства перестали совершать, служба индикта сохранилась за 1 сентября, а 1 января празднование новолетия ограничилось совершением краткого молебна³. Такая практика зафиксирована в книге молебных пений, где под 1 января полагается молебное пение на новолетие.

На Поместном соборе 1917–1918 гг. высказывалось суждение о переносе службы индикта с 1 сентября на 1 января. Но так как это затруднительно ввиду того, что в этот день служба великому празднику, то было принято решение только дополнить молебное пение канонам индикта⁴. Так как с 1918 года в СССР произошёл переход на григорианский календарь, то новый год стал выпадать

Иван Михайлович Никитин — Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 4, л. 3–4.

² Там же л. 42.

³ Никольский К. прот. О службах русской Церкви — Спб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1885. С. 106–107.

⁴ Кравецкий А. Г. Священный Собор Православной Российской Церкви из материалов отдела о богослужении, проповедничестве и храме. / А. Г. Кравецкий // Богословские труды», сб. 34. С. 334–335.

на 19 декабря по александрийскому календарю и перенос службы индикта на этот день не стал вызывать проблему. В богослужебных указаниях вплоть до 1955 года служба индикта, с присущими ей особенностями, предписывалось совершать 19 декабря в соединении со службой мученика Вонифатия. Служба индикта сохраняла свои особенности: великая вечерня с паремиями, утренняя с пением великого славословия. По окончании Литургии совершался молебен по «книге молебных пений». Святитель, в своём сборнике, назначает величание и псалом избранный на 19 декабря в случае повышения статуса службы индикта до полиелейного праздника. Но уже в богослужебных указаниях на 1956 год и далее, вплоть до наших дней, такие уставные заметки отсутствуют. Указания ограничиваются предписанием совершать в этот день рядовое уставное богослужение и отправлять накануне или в сам день новолетия молебное пение на новый год.

В последнее время всё больше развивается тенденция отправления богослужений в новогоднюю ночь, а так же учитывая то, что на многих приходях, на которых богослужения совершаются только по воскресным и праздничным дням, служба индикта 1 сентября вовсе никогда не совершается, исключая только совпадения с воскресным днём, то можно было бы возродить практику отправления службы индикта 19 декабря по схеме, которая дана в старых богослужебных указаниях или же повысить службу индикта до полиелейного праздника и петь величания и избранный псалом святителя Афанасия.

Составление величания на Индикт не является новшеством святителя Афанасия. На 1 сентября в сборнике величаний, выпущенном в Вильно в 1778 году, имеется величание: «Величаем Тя, Живодавче Христе, и чтем Твое благословение венца лету благодати Твоея Господи». Оно составлено из стиха 64-го псалма, который полагается на молебном пении на новолетие. Из того же псалма напечатаны 4-е стиха, с которыми необходимо петь это величание⁵. Святитель Афанасий, в составлении своего величания использовал евангельское чтение, положенное на индикт Лк., 13 зач.: «Величаем Тя, Живодавче Христе, нас ради на земле во плоти явльшагося проповедати времена Господни благоприятные»⁶. На первый взгляд величание может показаться необычным и весьма странным, но в ирмологии имеются примеры подобных величаний, в составлении которых было использовано праздничное Евангельское зачало. Например, величание в Неделю ваий и величание на праздник Благовещения.

На память трёх Вселенских учителей и святителей песнописец восстанавливает древний обычай исполнения непорочных с похвальными стихами⁷. Такая практика существовала в Русской Церкви до XVII в. Древние тексты были составлены по образцу похвал Великой субботы, которые в некоторых старопе-

⁵ Величания по вся дни в Праздники Господския, Богородицы, и нарочитых святых на утрени по Полиелеосах певаемыя со Евангелиями их утренними, со Воскресными и на обхождение Церкви. — Вильно: 1778. (РНБ VIII. 8.48). С. 40.

⁶ АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 4, л. 15.

⁷ Лукашевич А. А. К вопросу о происхождении праздничных величаний в Русской Церкви // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ 2004 г.: Сб. материалов. М., 2004. С. 166–167.

чатных изданиях псалтири ограничиваются четырьмя припевами⁸. Для каждой статьи 17-й кафизмы полагается по одному величанию каждому святителю. В рукописях и старопечатных книгах подобные величания положены на памяти святителей Петра, Алексия и Леонтия⁹. На память всех святых в земле Русской просиявших, в сборнике святителя Афанасия, также предполагается пение трёх величаний, что является продолжением той традиции, которая имеет начало у истоков зарождения этого жанра¹⁰.

Особый интерес представляют величания и псалмы избранные общие. В приложении к данной статье размещается первая публикация этих текстов. Особенность псалмов состоит в том, что некоторые стихи приводятся святителем Афанасием с филологической правкой.

В старопечатных псалтирях¹¹, как на это указывает и святитель Афанасий¹², на память праведных на полиелее использовался псалом Рождества Иоанна Предтечи, не пелись только последние стихи, которые заимствованы из песни пророка Захарии. Здесь имеется ввиду не тот псалом, который находится в современных ирмологиях 1881 года, а иной, подобный тому, который у нас на память Усекновения главы Иоанна Крестителя. Сейчас в богослужебных книгах мы не находим указаний, какой псалом петь на память праведных и притом и службы общей праведным в минее общей не имеется. Святитель Афанасий восстанавливает избранный псалом для праведных (см. приложение). Причём, в отличие от старого текста, в новом каждый стих псалма содержит упоминание о праведности и о праведниках.

В Церковных святцах находятся множество имён благоверных князей. Князья были прославлены Церковью по разным причинам. Первые русские канонизированные святые князья Борис и Глеб были прославлены как страстотерпцы, некоторые князья закончили земную жизнь в иноческом постриге, другие были прославлены за праведное правление, а иных Господь призвал к себе, когда они ещё были отроками. Поэтому в соответствии с жизнеописаниями и подвигами святых святитель Афанасий составляет пять величаний и псалмов на памяти благоверных князей. Стихи подобраны очень искусно. В полной композиции избранные псалмы обрисовывают житийные события, аллюзии на которые отражены в стихах псалтири. Величание и псалом избранный князю правителю (см. приложение) прославляют князя как устроителя земли, которая дана ему Богом. Псалом указывает на достоинство князя, как праведного правителя и искусного военачальника во время брани, которого защищает Господь. Этот псалом положен на память князей: Владимира Новгородского, Всеволода

⁸ Псалтирь с воследованием. Вильно, тип. Мамоницей, кон 16 века. (РНБ IX. 6.25) С. 92.

⁹ Сборник. Полууставом XV–XVI вв. (F.I. № 738). Л. 122; Псалтирь с воследованием. Вильно, тип. Мамоницей, кон 16 века. (РНБ IX. 6.25) Л. 282.

¹⁰ Барвинок В. Время происхождения праздничных величаний и избранных псалмов в чине венощного бдения // ТКДА. – Киев, 1910. Т. 3. С. 584–599.; Лукашевич А. А. К вопросу о происхождении праздничных величаний в Русской Церкви // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ 2004 г.: Сб. материалов. М., 2004. С. 166–167.

¹¹ Псалтирь с воследованием (первая половина 16 в.): НИОР РГБ, ф. 173.I ед. 11 Л. 107.

¹² АВЕ, ф. ЕА(С), оп. III/1, д. 4, л. 8.

Псковского, Романа Углического и др. Псалом князю мученику, пострадавшему от близких (см. приложение) положен на память князей: Вячеслава Чешского, Ярополка Владимиро-Волынского, Игоря Черниговского. Как и предыдущий псалом, этот псалом прославляет князя как правителя и военачальника. Указывает на предательство близкого окружения князя и готовность его принять мученическую смерть. Подобный ему, только псалом князю мученику пострадавшему от неверных (см. приложение) также имеет характерные стихи указывающие на достоинство князя как правителя и военачальника. В стихах псалма усматривается параллель на житийные подробности, повествующие об окружении неприятелем во время брани. Вместе с величанием псалом подчёркивает подвиг князя как исповедника перед иноверцами и готовность отдать жизнь за Христа и за своих людей. Этот псалом положен на память князей: Михаила Черниговского и боярина его Феодора, Михаила Тверского, Василия Ростовского и Романа Рязанского. Для памятей тех святых князей, которые приняли постриг, составлен избранный псалом (см. приложение) состоящий по большей части из преподобнических стихов и только одного стиха прославляющего святого как правителя. Князья управляя народом тем самым служат Богу и после принятия пострига они так же служат Господу, только в другом достоинстве. Такой смысл видится в составном стихе, в конце псалма. Сборник назначает этот псалом на памяти преподобных князей: Николы Святоши, Петра и Февронии Муромских, Феодора Острожского. К преподобным князьям песнописец относит и Александра Невского, изображать которого, только в петровскую эпоху стали не как инока, а как князя¹³. Но для памяти Александра Невского святитель составляет особое величание и псалом, в котором он не умаляет его военных подвигов, но и не забывает указать и об ангельском образе. Для совершения полиелейного богослужения в дни памяти благоверных князей Феодора Новгородского и Глеба Владимирского составлен псалом князю-юноше (см. приложение). Так как они не были правителями, не приняли постриг и не заканчивали мученически жизнь, стихи псалмов, о которых было сказано выше, не подходят. Псалом князю-юноше содержит стихи, в которых Псалмопевец Давид исповедует Господу, что он с ним от рождения своего, от юности своей исполнял заповеди. Первый стих указывает на то, что князи и юноши восхваляют Господа. Если исключить из псалма первый стих, то его можно использовать на память праведных отроков, например в день памяти праведного Артемия Веркольского.

Большая проблема обстоит со службами святым женам. В частности в богослужебных книгах мы не находим специального избранного псалма для таких памятей, поэтому встречаются указания использовать, предполагавшийся по старопечатным псалтирям, общий псалом праведным: «Блажен муж бояйся Господа...». Но в сочетании с величаниями святым женам звучит очень странно. Так этот псалом положен на память святых жен-мироносиц¹⁴ и на успение

¹³ Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова). – М.: 2001. С. 401.

¹⁴ Типикон, глава 50. Неделя 3-я по Пасце, святых жен мироносиц, и Иосифа праведнаго. Зри третья.

праведной Анны¹⁵. Песнописец предпринимает попытку исправления этого. Не ограничиваясь составлением одного псалма, святитель пишет целый ряд избранных псалмов святым женского пола. В сборнике имеются общие псалмы святым девам и женам. Желая подчеркнуть подвиг девственности и указать, что святая от юности приняла на себя один из подвигов, святитель составляет псалмы мученице деве, преподобной деве, праведной деве. В стихах этих псалмов (см. приложение) содержатся упоминания о девах. А так же на каждый из этих ликов имеются величания и псалмы избранные святым женам. Благодаря таким гимнографическим текстам подчёркивается особое служение женщины в Церкви и её подвиги, которые она совершает в «немогущем женском естестве». Общие песнопения преподобной деве положены на память: Евфросинии Суздальской, Харитины Литовской и Евфросинии Полоцкой. Преподобной жене на память Евдокии Московской. Праведной жене на память Анны Новгородской и Тамары Грузинской. Праведной деве на память Гликерии Новгородской и Иулиании Ольшанской.

Необычные на первый взгляд гимнографические тексты, как было показано, имеют аналоги в рукописных и старопечатных памятниках. В духе богослужбной традиции удовлетворяя потребности верующей души, песнописец также искусно составляет совершенно новые общие избранные псалмы, потребность в которых ощущалась, но не всегда имела удачное решение. Святитель Афанасий в своём сборнике старается как можно полнее и точнее прославить подвиг святого или священное событие.

Начатое в 20-м веке дело святителя продолжает осуществляться и в настоящее время. При составлении новых служб — например, в службе блаженной Матроне Московской — была предпринята попытка возрождения древних практик пения величаний со стихами 118 псалма, практики, возрождаемой святителем. Часто при составлении новых служб добавляют специально составленные избранные псалмы. Яркий пример такой практики можно встретить в Минее общей Новомученикам и исповедникам Российским, в которой для каждой службы составлены свои, отличающиеся от напечатанных в Ирмологии псалмы.

Святитель Афанасий внёс большой вклад в развитие русского литургического творчества. Его литургические труды, начатые сто лет назад, не утратили своей актуальности, и получили высокую оценку не только от его современников¹⁶, но и от нынешних литургистов, имевших возможность соприкоснуться к его наследием¹⁷.

¹⁵ Величания по вся дни в Праздники Господския, Богородицы, и нарочитых святых на утрени по Полиелеосах певаемыя со Евангелиями их утренними, со Воскресными и на обхождение Церкви. — Вильно: 1778. (РНБ VIII. 8.48). С. 85.

¹⁶ Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахаров): В 2 кн. / [вт. ст., примеч., подг. текста О. В. Косик]. — М.: ПСТГУ, 2013. С. 91.

¹⁷ Афанасий (Сахаров). Молебен святому апостолу Иоанну Богослову с присоединением моления об умножении любви / Публ., вступл. и прим. С. А. Ванюкова // Московские епархиальные ведомости. М., 2005. № 9–10. С. 160–164.

Приложение

Величания и псалмы избранные на праздники Господские, Богородичные и святых, поемые идеже их храм или идеже празднование им с полиелеем

Праведному

Величание:

Величаем тя, святыи праведный (имя рекъ), и чтимъ святыю память твою, ты бо молиши за насъ Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Веселитесь о Господе и радуйтесь праведнии и хвалитесь вси правии сердцемъ.
- * Радуйтесь праведнии о Господе правымъ подобаетъ похвала.
- * Очи Господни на праведныхъ и уши Его в молитву ихъ.
- * Вестъ Господь путь праведныхъ.
- * Господь любить праведниковъ.
- * Многи скорби праведнымъ и отъ всехъ ихъ избавитъ ихъ Господь.
- * Возваша праведнии и Господь услыша ихъ.
- * Спасение праведныхъ отъ Господа.
- * Праведницы наследятъ землю и вселятся въ векъ века на ней.
- * Светъ возсия праведнику и правымъ сердцамъ веселие.
- * Ты благословиши праведника Господи.
- * Возвеселится праведникъ о Господе и уповаеть на Него и похвалятся вси правии сердцемъ.
- * Въ память вечную будетъ праведникъ.
- * Веселитесь, праведнии, о Господе и исповедайте память святыни Его.

Князю правителю

Величание:

Величаем тя, святыи благоверный великий княже (имя рекъ) и чтимъ труды твои, их же во славу Христа Бога и во устроении земли твоя совершилъ еси.

Псалом:

- * Вознесохъ избраннаго отъ людей моихъ.
- * Постави его господиномъ дому своему и княземъ всему стяжанию своему.
- * Вознесеть тя, еже наследите землю.
- * Князи людстии собращася съ Богомъ Авраамлимъ.
- * Божии державнии земли зело вознесошася.
- * Дисница Господня вознесе мя.
- * Возлюбил еси правду и возненавидель еси беззаконие сего ради помаза тя Богъ елеемъ радости паче причастникъ твоихъ.

- * Славу и велелепие возложиши на него.
- * Препояши мечь твой на бедре твоей сильне.
- * Наляцы и успевай и царствуй истины ради и кротости и правды.
- * Рабъ Твой есмь азъ вразуми мя.
- * Господи, возлюбихъ благолепие дому Твоего.
- * Господи, Господи, сило спасения моего, осениль еси надъ главою моею въ день брани.
- * Все людие, князи и вси судии земстии да восхвалятъ имя Господне.

Князю мученику, пострадавшему отъ неверныхъ

Величание:

Величаемъ ты, страстотерпче святой благоверный (великий) княже (имя рекъ), и чтимъ честныя страдания твои, ихже за Христа и за людей твоихъ претерпелъ еси.

Псаломъ:

- * Богъ намъ прибежище и сила, помощникъ въ скорбехъ обретшихъ насъ зело.
- * Вознесохъ избраннаго отъ людей моихъ.
- * Постави его господиномъ дому своему и княземъ всему стяжанию своему.
- * Десница Господня вознесе мя.
- * Уготовихся и не смутихся сохранить заповеди Твоя.
- * Обыдоша мя пси мнози и сонмъ лукавыхъ удержаша мя.
- * Глаголахъ о свиденияхъ Твоихъ предъ царями и не стыдяхся.
- * Языцы обыдоша мя и именемъ Господнимъ противляхся имъ.
- * Искусиль еси насъ, Боже, разжегль еси насъ якоже разжигается сребро.

<...>

Князю мученику пострадавшему отъ близкихъ

Величание:

Величаемъ ты, святой благоверный (великий) княже (имя рекъ), и чтимъ труды твои во устроение земли твоей и мученическую Христа ради кончину твою.

Псаломъ:

- * Вознесохъ избраннаго отъ людей моихъ.
- * Постави его господиномъ дому своему и княземъ всему стяжанию своему.
- * Законъ Бога въ сердце его и не запнуты стопы его.
- * Господи возлюбихъ благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея.
- * Господи, Господи, сило спасения моего, осениль еси надъ главою моею въ день брани.
- * Благословенъ Господь Богъ мой, научаяй руце мои на ополчение и персты моя на брань.

- * Господь мне помощник и не убоюсь что сотворить мне человекъ.
- * Умножишася на мя неправда гордыхъ.
- * Видь враги моя, яко умножишася и ненавидениемъ неправеднымъ возненавидеша мя.
- * Ядый хлебы моя, возвеличи на мя запинание.
- * Ближнии мои отдалече мене сташа и нуждахуся ищущи душу мою.
- * Положиша на мя злая за благая и ненависть за возлюбление мое.
- * Азь на раны готовъ, Тебе ради умерщвляемся.
- * Сотвори со мною знамение во благо, да видятъ ненавидящи мя и постыдятся.

Князю иноку

Величание:

Ублажаем тя, преподобный и благоверный княже (имя рекъ) и чтимъ святую память твою, наставниче монахов и собеседниче ангеловъ.

Псаломъ:

- * Блаженъ мужъ, бояйся Господа, сильно на земли будетъ семя его.
- * Законъ Бога его въ сердце его и не запнутся стопы его.
- * Постави его господиномъ дому своему и княземъ всему стяжанию своему.
- * Божии державнии земли зело вознесошася.
- * О, Господи, азь рабъ Твой.
- * Сохрани душу мою, яко преподобен есмь.
- * Покрыхъ постом душу мою.
- * Изше, яко скудель, крепость моя.
- * Азь къ Богу возвахъ вечеръ, и заутра, и полудне.
- * Слезами моими постелю мою омочу.
- * Восхвалятся преподобнии во славе и возрадуются на ложахъ своихъ.
- * Честна предъ Господемъ смерть преподобныхъ Его.
- * Хранитъ Господь души преподобныхъ Своихъ.
- * Хвалите Господа князие, пойте Господеви преподобнии Его.

Князю-юноше

Величание:

Величаемъ тя, святой благоверный княже (имя рекъ), и чтимъ святую память твою, ты бо молиши за нас Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Князи и юноши да восхвалятъ имя Господне.
- * Ты еси упование мое отъ юности моя.
- * В Тебе утвердихся отъ утробы, отъ чрева матери моея, Ты еси мой покровитель, о Тебе пение мое.
- * Твой есмь азь спаси мя.
- * Юнейший азь есмь, правданий твоихъ не забыхъ.

- * Сотворити волю Твою восхотехъ.
- * Прилепихся свидениемъ Твоимъ Господи.
- * Въ чесомъ исправить юнейший путь свой? Внегда сохранили словеса Твоя.
- * Паче старецъ разумехъ, яко заповеди Твоя взыскахъ.
- * Вниду къ жертвеннику Божию, къ Богу, веселящему юность мою.
- * Вместо отецъ Твоихъ быша сынове Твои.
- * Хранитъ Господь вся кости ихъ.
- * Пребудетъ въ векъ предъ Богомъ.

Мученице деве

Величание:

Величаем тя дево мученице (имя рекъ), и чтим честныя страдания твои, яже за Христа претерпела еси.

Псаломъ:

- * Приведутся Царю девы, приведутся в веселии и радовании.
- * Возжада тебе душа моя.
- * Готово сердце мое Боже, готово сердце мое.
- * Возлюбих заповеди твоя паче злата и топазия.
- * Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устом моим.
- * Мене ждаша грешницы погубити мя.
- * Глаголах о свидениях твоих пред царями и не стыдяхся.
- * Языцы обыдоша мя и именем Господним противляхся им.
- * Обыдоша мя яко пчелы сот и разгорешася яко огонь в тернии.
- * Искусил еси нас Боже, разжегл еси нас якоже разжигается сребро.
- * Тебе ради умервщляемся, вменихомся яко овцы заколения.
- * Господь утверждение мое и прибежище мое, Избавитель мой. Бог мой, помощник мой и уповаю на него.
- * Крепость моя и пение мое Господь и бысть мне во спасение.
- * Девы да восхвалят имя Господне.

Мученице жене

Величание:

Величаем ты святая мученице (имя рекъ), и чтим честныя страдания твои, их же за Христа претерпела еси.

Псаломъ общий мученику: Богъ нам прибежище и сила.

Преподобной деве

Величание:

Ублажаем ты преподобная мати (имя рекъ) и чтимъ святую память твою ты бо молиши за нас Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Приведутся Царю девы, приведутся въ веселии и радовании введутся въ храмъ Царевъ.
- * Возрадовашася дщери Иудейския судебъ ради Твоя Господи.
- * Слыши дщи и виждь и приклони ухо твое и забуди люди твоя в домъ отца твоего.
- * Девы да восхвалятъ имя Господне.
- * Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя.
- * Возжада Тебе душа моя.
- * Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое.
- * Предзрехъ Господь предо мною, яко одесную мене есть.
- * Возлюбихъ заповеди Твоя паче злата и топазия.
- * Коль сладка гортани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ.
- * Пожрехъ постомъ душу мою.
- * Во дни возвахъ и въ нощи предъ Тобою молитва моя.
- * Седмерицею днемъ хвалихъ Тя.
- * Пойте Господеви преподобнии Его, исповедайте память святыни Его, во всехъ людех чудеса Его.

Преподобной жене

Величание:

Ублажаем тя преподоная мати (имя рекъ), и чтим святую память твою ты бо молиши за нас Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Терпя потерпех Господа и внят ми и услыша молитву мою.
- * Возлюбихъ заповеди Твоя паче злата и топазия.
- * Коль сладка гортани моему словеса твоя паче меда устом моим.
- * Возлюби душа моя возжелати судьбы Твоя всякое время.
- * Прильпе душа моя по Тебе.
- * Предварих Господа предо мною, яко одесную мене есть да не подвижуся.
- * Светильник ногам моим, закон Твой свет стезям моим.
- * В сердце моем скрых словеса твоя.
- * Смирях постом душу мою.
- * Исходиша водная, изведоста очи мои.
- * Во дни возвах и в нощи пред Тобою молитва моя.
- * Хранит Господь души преподобных Своих
- * Восхваляться преподобнии во славе и возрадуются на ложах своих.
- * Пойте Господеви, преподобнии Его, исповедайте память святыни Его, во всехъ людехъ чудеса Его.

Преподобномученице

Величание:

Ублажаем тя, преподобномученице (имя рекъ), и чтимъ честныя страдания твои, ихже за веру православную претерпела еси.

Псаломъ:

- * Терпя потерпехъ Господа и внять ми не услыша молитву мою.
- * Возлюбих заповеди Твоя паче злата и топазия.
- * Коль сладка гортани моему словеса Твоя паче меда устомъ моимъ.
- * Смиряхъ постомъ душу мою.
- * Исходища водная изведоста очи мои.
- * Возлюби душа моя возжелати судьбы Твоя на всякое время.
- * Во дни воззвахъ и въ нощи предъ Тобою молитва моя.
- * Неправду возненавидехъ и омерзихъ законъ же Твой возлюбихъ.
- * Возненавидель церковь лукавствующихъ и с нечестивыми не сяду.
- * Приблужишася гонящии мя беззакониемъ.
- * Обышедше обыдоша мя и именовемъ Господнимъ противляхся имъ.
- * Обыдоша мя яко пчелы сотъ и разгорешася яко огонь в тернии.
- * Тебе ради умершвляемся, весь день, вменихомся, яко овцы заколения.
- * Пойте Господеви преподобнии Его и исповедайте память святыни Его во всехъ людехъ чюдеса Его.

Праведной деве

Величание:

Величаемъ тя, святая праведная дево (имя рекъ), и чтимъ святую память твою, ты бо молиши за насъ Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Приведутся Царю девы, приведутся въ веселии и радовании.
- * Возрадовашася дщери Иудейския судебъ ради Твоихъ, Господи.
- * Слыши, дщи и виждь и приклони ухо твое.
- * Девы да восхвалятъ имя Господне.
- * Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя.
- * Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое.
- * Возжада Тебе душа моя.
- * Прилепихся свидениямъ Твоимъ, Господи.
- * Въ сердце моемъ скрыхъ словеса Твоя.
- * Ко всемъ заповедямъ Твоимъ направляхся, всякъ путь неправды возненавидехъ.
- * Светильникъ ногамъ моимъ законъ Твой и святъ стяжамъ моимъ.
- * Коль славна гортани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ.
- * Восхваляю Бога моего съ песнию.

- * Дивенъ Богъ во святыхъ своихъ, Богъ Израилевъ.

Праведной жене

Величание:

Величаемъ ты, святая праведная (имя рекъ), и чтимъ святую память твою, ты бо молиши за насъ Христа Бога нашего.

Псаломъ:

- * Предзрехъ Господа предо мною, яко одесную мене есть.
- * Прилепихся свидениямъ Твоимъ, Господи.
- * Взыскахъ Господа и услыша мя.
- * Сказалъ ми еси пути жизни.
- * Настави мя на истину Твою и научи мя.
- * Испытаю законъ Твой и сохраню его всемъ сердцемъ моимъ.
- * Сердце мое и плоть моя возрадовашася о Бозе живе.
- * Въ сердце моемъ скрыхъ словеса Твоя.
- * Коль сладка гортани моему словеса Твоя паче меда устамъ моимъ.
- * Судьбы Господни вожделенны паче злата и камене честна многа и слаждша паче меда и сота.
- * Возлюбихъ заповеди Твоя паче злата и топазия.
- * Блажени вси боящиися Господа, ходящии въ путехъ Его.
- * Се тако благословится человекъ, бояйся Господа.
- * Благословить тя Господь отъ Сиона и узриши благая Иерусалима во вся дни жизни твоя.

М. С. Проходцев

ПОНЯТИЕ И СТРУКТУРА ЦЕРКОВНОГО ГОДА В СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

Праздник — это слово, от которого людям становится легко и светло, которое наполняет душу трепетным ожиданием. Оно понятно каждому, находит отклик в сердце взрослого и ребёнка. Человек имеет глубокую потребность в праздниках, без них дни на земле могли бы показаться безрадостными и невыносимыми. Праздники дают возможность жить полной жизнью и у каждого возникает множество причин для радости. К тому же, это всегда возможность отдохнуть, набраться сил и вновь вернуться к своим повседневным обязанностям. Жизнь Церкви Христовой наполнена такими радостными событиями настолько, что каждый день христианина без преувеличения можно назвать праздником. Уже сам факт сотворения мира, то, что люди по великой милости Божией получили дар жизни, является поводом для ликования. Рождество, земной путь и искупительный подвиг Господа нашего Иисуса Христа — это страшная тайна и великая радость для каждого, кто носит имя христианина.

Первые христиане вряд ли могли представить себе, что через несколько веков каждый день станет воспоминанием какого-либо значимого события в жизни Церкви, а имена многих верных окажутся в месяцесловах и святцах. Сегодня время богато наполнено праздниками, посвященными спасительному подвигу Господа нашего Иисуса Христа, Пресвятой Богородице, апостолам, чудесам и святым. Архимандрит Киприан (Керн) пишет: «современное состояние церковного года говорит нам об исключительном богатстве праздников и большой развитости литургического сознания и литургической культуры Церкви»¹. Таким образом, можно ввести понятие «года церковного».

Православная Энциклопедия даёт церковному году следующее определение — это «система праздников, постов и рядовых дней, составляющая основу литургической жизни Церкви. Посвящен воспоминанию событий Священной истории, почитанию памятней святых, что служит назиданию верных через озаконение их с истинами веры»².

Термин «год церковный» является общепринятым в современной православной церковной традиции. Он употребляется в официальных документах, научно-богословской литературе и церковном обиходе.

В современной католической традиции используется схожее понятие для обозначения церковного года, а именно «год литургический». Вот какое определение этому термину даёт Католическая Энциклопедия: «Год литургический (лат.

Михаил Сергеевич Проходцев — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и эортология. — М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. — С. 99.

² Ткаченко А. А. Год Церковный // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/165235.html> (дата обращения: 30.03.16).

annus liturgicus) — замкнутый временной цикл, определяющий литургическую (а также во многом общественную и частную) религиозную жизнь христиан в течение года. Христова Церковь продолжает Ветхозаветную традицию, в рамках которой соблюдались ежегодно повторявшиеся праздники и иные священные периоды времени для благодарного увековечения спасительных деяний Бога»³.

Как видно из приведённых определений, церковный год представляет собой сложную по своей структуре череду праздников и постов, которая оказывает значительное влияние на жизнь христианина, определяет его сознание, наполняет дни особым сакральным смыслом.

Важно отметить, что церковный год формировался на протяжении нескольких столетий⁴. Не сразу возникло и само определение «года церковного». Оно появляется лишь в XVI веке как реакция на всё возрастающую секуляризацию. Бурное развитие торговли в европейских городах привело к тому, что возникло разделение между светским и церковным календарём, между временем Церкви и временем рынка. Подтверждение этой мысли можно найти у Б. Кранеманна (Kranemann). Он пишет: «Отныне и впредь для верующего торговца время его профессиональных занятий стало другим по сравнению со временем его религиозной жизни. Человек эпохи Ренессанса XV—XVI вв. в конце концов стал полным хозяином своего времени. И именно в этот период, очевидно, и возникает понятие «церковного года»»⁵.

Церковный год в современных православной и католической традициях имеет и другие названия, но все они так или иначе несут в себе единый смысл освящения времени. Таким образом, через участие в богослужении каждый христианин реализует свою возможность уподобиться Иисусу Христу, стать святым, обожиться.

Общим для обеих традиций является понятие «христианского года»⁶. Этот термин не употребляется в научно-богословской литературе, официальных документах и литургических книгах, но тем не менее является понятным синонимом терминов «год церковный» и «год литургический».

В Православной Церкви для обозначения церковного года используются понятия годового круга богослужений или годичного богослужебного круга⁷. Такое название характеризует церковный год как цикл особых праздничных богослужений, каждое из которых совершается один раз в год⁸.

³ Рубан Ю., Сахаров П. Год литургический // Католическая энциклопедия. В 5 т. Т. 1. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1341—1342.

⁴ Ср. там же. С. 1342—1349.

⁵ Цит. по Кунцлер М. Литургия Церкви. В 3 т. Т. 3.: Пер. с нем. — М.: Христианская Россия, 2001. — С. 109.

⁶ Ткаченко А. А. Год Церковный // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/165235.html> (дата обращения: 30.03.16).

⁷ Ср.: Никольский К. Учебный Устав богослужения. В 3 т. Т. 2. — М.: Лествица, 1999. — С. 518—650.

⁸ Ср.: Шиманский Г. И. Литургика. — М.: Московская духовная академия, 2002. — С. 12.

Католическая традиция так же имеет несколько названий церковного года. Уже упомянутый термин «год литургический» встречается преимущественно в официальных документах⁹.

В литургическом календаре Католической Церкви в России используется термин «Лето Господне», что равноценно определению церковного года¹⁰.

М. Кунцлер (Kunzler) упоминает следующие названия церковного года: год Господень, Духовный год, год искупления¹¹.

Таким образом, можно сказать, что каждое из определений церковного года характеризует его с разных сторон: как искупительный подвиг Христа, как время для духовного роста верующего и как циклически повторяющееся череда праздников Церкви.

Христианский церковный год возник на основе еврейского праздничного календаря, который так же устроен по годовому циклу. Христианство явилось исполнением Ветхого Завета и продолжением ветхозаветной религии. Очень скоро, ещё на заре своего существования, оно отделилось от иудаизма. Но, несмотря на это, по словам архимандрита Киприана Керна, христианство «понесло с собою... всё унаследованное в иудейском раннем детстве»¹². Различные праздники иудейского года указывали на действенное участие Бога Израилева в жизни своего избранного народа. Это и исход из Египта (праздник Пасхи / Песах), и заключения Завета с еврейским народом (Пятидесятница / Шавуот), и праздник примирения с Богом (Йом-Кипур), и другие значимые для иудеев праздники¹³.

Ветхий Завет исполнился пришествием в мир и спасительным подвигом Иисуса Христа. Именно он является основой всех праздников, формирующих христианский церковный год. Конституция «О священной Литургии» (Sacrosanctum Concilium), принятая на Втором Ватиканском Соборе, говорит, что Святая Церковь на протяжении года по установленным дням отмечает своим воспоминанием спасительное дело Христа «...от Воплощения и Рождества до Вознесения, до дня Пятидесятницы и до ожидания блаженной надежды и пришествия Господня»¹⁴.

Таким образом, в течение года Церковь молитвенно отмечает основные спасительные действия Христа в хронологической последовательности. Но церковный год — это не просто воспоминание священных событий, разворачивающихся в истории. Это торжество искупления человека Сыном Божиим, радость спасения, праздник веры, встреча с Христом.

Католическая традиция чётко обозначает смысл церковного года, что отражено в официальных документах. Например, папа Пий XII в энциклике «Mediator

⁹ Ср.: Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора: Пер. с итал. — 3-е изд. — М.: Паoline, 2004. — С. 49–52.

¹⁰ Ср.: Литургический календарь католической церкви в России 2016 год. — М.: Изд-во Францисканцев, 2015.

¹¹ Ср.: Кунцлер М. Литургия Церкви. Т. 3. — М., 2001. — С. 110.

¹² Киприан (Керн), архим. Литургия: Гимнография и эортология. — М., 1997. — С. 99.

¹³ Ср.: Кунцлер М. Литургия Церкви... С. 107–109.

¹⁴ Ср.: Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора. — М., 2004. — С. 50.

Dei» пишет о том, что литургический год «не является холодным и равнодушным представителем минувшей эпохи, и не простым и бесплодным воспоминанием о событиях давних времён. Это, скорее, сам Христос, Который живёт в Своей Церкви»¹⁵.

В православной традиции о значении церковного года в жизни христианина часто размышляют в своих трудах православные литургисты. К примеру, протоиерей Григорий Дебольский начинает свой труд «Дни богослужения православной католической восточной Церкви» такими словами: «Ежедневно призывая во храм Божий, Церковь Христова своим богослужением, близким уму и сердцу нашему, могущественно отрешает нас от мирских забот... обновляет и укрепляет наше духовное общение и единение с Богом и ближними»¹⁶. Там же он пишет: «В праздники, особенно великие, она [Православная Церковь] внушает нам освобождаться от ежедневных работ и занятий... для беспрепятственного, радостного общения с Богом, святыми, между собой и для освящения себя»¹⁷.

В основе церковного года Православной и Католической Церквей лежит солнечный календарь (использовался египтянами и римлянами) и иудео-вавилонский лунный календарь. Христианский год заимствовал из этих календарей 365-дневный годичный и 7-дневный недельный циклы¹⁸. Таким образом, можно ввести понятие христианского календаря.

Христианским календарём (греч. Καλέω — зову, называю) или месяцесловом (греч. Μηνολογίον) называется краткое перечисление праздников и святых с указанием месяца и дня празднования¹⁹. В Православной Церкви, применительно к христианскому календарю, используется синонимичное понятие «православный календарь». Католическая Церковь называет христианский календарь «литургическим календарём».

Русская Православная Церковь использует юлианский календарь. Он был разработан и постепенно введён в употребление по всей территории Римской империи императором Гаем Юлием Цезарем в 45 году до Рождества Христова²⁰. Год по юлианскому календарю включает в себя 365 дней и 6 часов, при этом каждый четвёртый год является високосным. Год по юлианскому календарю начинался 1 января. В Византии, которая унаследовала от Римской империи в том числе и юлианский календарь, он был несколько изменён и новый год здесь

¹⁵ Цит. по Синка Т. Очерк Литургики. В 2 ч. Ч. 1.: Пер. с польск. — СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица апостолов», 2002. — С. 69.

¹⁶ Дебольский Г. С., прот. Дни богослужения православной католической восточной Церкви. В 2 т. Т. 1. — М.: Изд-во Отчий Дом, 1996. — С. 2.

¹⁷ Там же. С. 13–14.

¹⁸ Ср.: Добровольский Д. А. Календарь // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/1319949.html> (дата обращения: 23.03.16).

¹⁹ Ср.: Сергей (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока в 3 т. Т. 1. — М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. — С. 3–7.

²⁰ Ср.: Добровольский Д. А. Календарь // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/1319949.html> (дата обращения: 23.03.16).

наступал 1 сентября. В таком виде юлианский календарь появился на Руси с принятием христианства. В связи с тем, что он имел некоторое несовпадение с продолжительностью астрономического года, а именно был по длительности больше последнего на 11 минут и 14 секунд, к 1582 году разница юлианского календаря и астрономического года составила 10 дней. Это послужило причиной календарной реформы, которую провёл в 1582 году папа Григорий XIII.

«Он постановил считать день 4 октября сразу 15-м октября. Дальнейшему устранению расхождения между астрономическим и календарным временем должно было послужить уточнение относительно високосных годов: годы, завершающие столетие, перестали считаться високосными, если только годовое число не делится на 4»²¹.

Таким образом, на сегодняшний день расхождение между юлианским и григорианским календарями составляет 13 дней, а в 2100 году эта разница составит 14 дней. В Католической Церкви григорианский календарь используется с момента его появления в 1582 году.

Необходимо отметить, что сегодня календарный вопрос является одной из важных тем межправославного и межхристианского диалога.

Церковный год в православной и католической традиции имеет чёткую структуру, которая включает в себя подвижные и неподвижные праздники. Даты подвижных праздников зависят от праздника Пасхи, который вычисляется по лунному календарю. Неподвижные же определяются по солнечному календарю. Так образуется два богослужебных круга — подвижный и неподвижный, входящие в состав церковного года²².

Также церковный год делится на несколько разных по длительности богослужебных циклов, которые следуют друг за другом от его начала. В общем, можно разделить литургический год на периоды праздников, постов и времени, не входящего ни в один из этих периодов²³.

Дата начала церковного года на Востоке и Западе отличается от общепринятого времени наступления нового года 1 января.

Православный церковный год начинается 1 сентября²⁴ и заканчивается 31 августа. Этот день называется церковным индиктом (гр. Ἰνδίκτιὼν — индиктион)²⁵ или церковным новолетием²⁶. Первым великим праздником Православной

²¹ Ср.: Кунцлер М. Литургия Церкви. Т. 3. — М., 2001. — С. 115.

²² Ср.: Кашкин А. С. Устав православного богослужения: Учеб. Пособие по Литургике. — Саратов: Изд-во Саратовской митрополии, 2014. — С. 71–74.

²³ В католической традиции — Рядовое время (tempus “per annum”). В православной традиции — время по Пятидесятнице.

²⁴ Поскольку Русская Православная Церковь ведёт своё летоисчисление по юлианскому календарю, а в 1923 году Советское правительство ввело в России григорианский календарь или так называемый новый стиль, в настоящее время разница между светским и церковным календарём составляет 13 дней. Поэтому, по новому стилю церковный год наступает 14 сентября, что соответствует 1 сентября по церковному календарю.

²⁵ Ср.: Кузенков П. В. Индикт // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/389569.html> (дата обращения: 25.03.16).

²⁶ Лето (церковнослав.) — год.

Церкви в новом церковном году при этом является Рождество Пресвятой Богородицы (8/21 сентября). Завершается православный литургический год празднованием Успения Пресвятой Богородицы (15/28 августа). Митрополит Иларион Алфеев обозначает следующие циклы церковного года²⁷:

1. Богослужения от начала церковного года до Введения во храм Пресвятой Богородицы;

2. Рождественский цикл: включает в себя Рождественский пост, Рождество Христово, праздник Обрезания Господня, Богоявление или праздник Крещения Господня, Сретение Господне;

3. Богослужение от Недели²⁸ о мытаре и фарисее до Великой Субботы: сюда входят подготовительные недели Великого поста, первая седмица²⁹ Великого поста и все Воскресенья Великопостного периода, праздник Благовещения Пресвятой Богородицы (25 марта / 7 апреля), Лазарева Суббота и Вход Господень в Иерусалим;

4. Пасхальный Цикл: Пасха или светлое Христово Воскресение, Недели по Пасхе, Вознесение Господне, Пятидесятница или день Святой Троицы;

5. Богослужения от начала Петрова (Апостольского) поста до конца церковного года: праздник святых первоверховных апостолов Петра и Павла, Преображение Господне (6/19 августа) и Успение Пресвятой Богородицы (15/28 августа).

Таким образом, православный церковный год можно представить в следующем виде: Рядовое время, Рождественский цикл, период Великого поста, Пасхальный цикл, Рядовое время.

Рядовое время в Православной Церкви наступает сразу по завершении Пасхального Цикла, после празднования дня Пятидесятницы. Этот период включает в себя 37 или 38 Недель по Пятидесятнице. Последние четыре являются подготовительными Неделями к Великому посту. Заканчивается период рядового времени с наступлением Великого Поста.

Сегодня литургический год Католической Церкви начинается в первое воскресенье Адвента (лат. *Adventus* — встреча)³⁰ и заканчивается в последнее воскресенье литургического года праздником Господа нашего Иисуса Христа Царя Вселенной (или Праздник Христа Царя). Таким образом, католический церковный год имеет подвижную дату своего начала и завершения. К примеру, нынешний 2016 церковный год начался 29 ноября 2015 года (первое воскресенье Адвента), а завершится 20 ноября 2016³¹.

²⁷ Ср.: Иларион (Алфеев), митр. Православие. В 2 т. Т. 2. — 3-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — С. 417–550.

²⁸ Иное название воскресного дня в Русской Православной Церкви.

²⁹ Иное название недели в Русской Православной Церкви.

³⁰ Так в католической традиции называется сорокодневный пост перед праздником Рождества Христова. В православной традиции это время называется Рождественским или Филипповым постом.

³¹ Литургический календарь Католической Церкви в России 2016 год. М.: Изд-во Францисканцев, 2015. — С. 9.

М. Кунцлер приводит следующую периодизацию католического церковного года, которая включает в себя семь периодов³²:

1. Священное Пасхальное Триденствие: время, которое включает в себя богослужения Страстной Пятницы, Великой Субботы и Воскресенья — Пасхи Христовой;
2. Время Великого поста: от пепельной среды до Великого четверга;
3. Круг Рождественских праздников: Рождество Христово, Богоявление (Праздник трёх царей), Крещение Господне, Представление Господа (Сретение);
4. Адвент (от Праздника Христа Царя до Навечерия Рождества);
5. Рядовое время после Пасхального цикла;
6. Рядовое время после Великого поста;

В более общем виде литургический год Католической Церкви имеет следующий вид: Пасхальный цикл, Рождественский цикл и Рядовое время годового круга.

Рядовое время в католической традиции включает в себя 33 или 34 воскресенья. Дни Рядового времени, следующие за воскресеньями, называются буднями (лат. *feria*). Этот богослужебный период начинается с понедельника после 6 января (праздник Богоявления), прерывается циклом Пасхальных праздников и заканчивается празднованием Господа нашего Иисуса Христа Царя Вселенной, который всегда приходится на последнее воскресенье перед началом Адвента. Рядовое время Католической Церкви также включает в себя ряд важных Господских, Богородичных праздников и памяти святых.

В целом, структура церковного года в современной православной и католической традициях идентична и представляет собой чередование праздничных циклов, постов и рядового времени. Это говорит о том, что Церковь Христова, разделившись в силу исторических обстоятельств и догматических противоречий, тем не менее сохранила в Себе много общего для верующих Востока и Запада. Христиан объединяет вера в Пресвятую Троицу, ожидание Рождества Христова, труд Великого поста, волнующая новость Благовещения, Пасхальная радость, огонь Пятидесятницы и святые первого тысячелетия христианства, к которым верующие всегда молитвенно обращались. Подтверждая и актуализируя это, «Совместное заявление Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, принятое по итогам встречи в Гаване (Куба) 12 февраля 2016 года» сообщает: «Благодарим Бога за те дары, которые мы получили через явление в мир Его Единородного Сына. Мы разделяем общее духовное Предание первого тысячелетия христианства. Свидетелями этого Предания являются Пресвятая Матерь Божия, Дева Мария, и святые, которых мы почитаем. Среди них — бесчисленные мученики, явившие верность Христу и ставшие “семенем христианства”»³³. Изучение современных богослужебных традиций даёт возможность христианам Востока и Запада лучше узнать друг

³² Ср.: Кунцлер М. Литургия Церкви. Т. 3. — М., 2001. — С. 103.

³³ Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла // <http://www.patriarchia.ru> / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>. (дата обращения: 22.03.16).

друга, что особенно необходимо в век секуляризма, разрушения традиционных ценностей и новых гонений Церковь Христову в Африке и на Ближнем Востоке.

Источники и литература

1. Дебольский Г. С., прот. Дни богослужения православной католической восточной Церкви: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Отчий Дом, 1996. — 663 с.
2. Добровольский Д. А. Календарь // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/1319949.html> (дата обращения: 23.03.16).
3. Иларион (Алфеев), митр. Православие. В 2 т. Т. 2. — 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря 2010. — 760 с.
4. Кашкин, А. С. Устав Православного богослужения. Саратов: Изд-во Саратовской Митрополии, 2014. — 687 с.
5. Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эортология. М.: Крутиц. Патриаршее подворье, 1997.— 150 с.
6. Конституция о священной Литургии (Sacrosanctum Concilium) // Документы Второго Ватиканского Собора: Пер. с итал. — 3е изд. — М.: Паолине, 2004. — С. 17—61.
7. Кузенков П. В. Индикт // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/389569.html> (дата обращения: 25.03.16).
8. Кунцлер М. Литургия Церкви В 3 т. Т. 3. Пер. с нем. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. — 304 с.
9. Литургический календарь Католической Церкви в России 2016 год М.: Изд-во Францисканцев, 2015.
10. Никольский К. Т., свящ. Учебный Устав богослужения. В 3 т. Т. 2. М.: Лествица, 1999. — 860 с.
11. Рубан Ю., Сахаров П. Год литургический // Католическая энциклопедия. В 5 т. Т. 1. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — С. 1341—1342.
12. Сергей (Спасский), архиеп. Полный Месяцеслов Востока. В 3 т. Т. 3. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. — 732 с.
13. Синка Т. Очерк Литургики. В 2 ч. Ч. 1.: Пер. с полск. СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица апостолов», 2002. — 128 с.
14. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла // <http://www.patriarchia.ru> / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>. (дата обращения: 22.03.16).
15. Ткаченко А. А. Год Церковный // Православная Энциклопедия под редакцией патриарха Московского и Всея Руси Кирилла / URL: <http://www.pravenc.ru/text/165235.html> (дата обращения: 30.03.16).
16. Шиманский Г. И. Литургика. М.: Московская духовная академия, 2002. — 350 с.

А. В. Артемьев

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЕ ИРИНЕ МАКЕДОНСКОЙ

Жизнь и подвиги первых христианских мучеников, по большей части сокрыты от нас и нельзя с достоверностью утверждать о наличии в истории тех или иных фактов, указанных в житийных источниках. История становления церкви Христовой тесно связана с мучениками, как с одними из первых свидетелей и исповедников истины Православия. Само слово «мученик» с древнегреческого дословно переводится как «свидетель», но, к сожалению достоверных свидетельств о самих мучениках крайне мало. Одним из таких свидетелей, история которого известна больше Богу, нежели людям стала первая женщина, прославленная в лике великомучеников – святая Ирина Македонская. Житие этой святой носит по большей части легендарный характер и исторических свидетельств практически не сохранилось. С другой стороны, масштаб описываемых событий в житийной литературе, относящейся к этой святой, предполагает нахождение фактов исторической деятельности и проповеди Ирины Македонской. Поэтому целью данной статьи будет небольшое агиографическое исследование позволяющее указать на существующие исторические факты, описанные в житиях Ирины и сравнительный анализ источников, выявляющий основные расхождения в соответствии с мнением различных историков – агиографов.

В современных календарях Греческих Церквей и РПЦ датой памяти Ирины Македонской является 5 мая, хотя в житийной литературе дата смерти указана на 17 апреля. Во многих византийских календарях можно найти память этой святой под 4,5 и 23 мая.

В Древней Руси были известны два монастыря посвященных святой Ирине и основанных в XI веке великим князем Ярославом в честь своей супруги Ингерды (в крещении Ирины). Один – в Киеве, который находился, как полагают историки, близ Золотых ворот и был разрушен во время монголо-татарского нашествия в 1240 году ханом Батыем. В 2013 году на месте этого монастыря в Киеве была установлена мемориальная доска. Второй древний Ирининский монастырь был построен под Новгородом и также не сохранился до наших дней. В русском искусстве образы Великомученицы Ирины встречаются довольно редко. Старинные иконы святой можно увидеть в собраниях известных музеев нашей страны. Например, в Кирилло-Белозерском музее-заповеднике. В нашей стране в настоящее время известно 13 храмов и часовен, посвященных святой Ирине Македонской или имеющих приделы в ее честь. Одна из таких наиболее знаменитых церквей это церковь Великомученицы Ирины в Покровском. В Москве это единственный храм, построенный в честь святой Ирины Македонской. Его история связана с русским царем Михаилом Феодоровичем Романовым, который в 1635 году в честь рождения царевны Ирины повелел

Анатолий Викторович Артемьев – Пермская духовная семинария, бакалавриат.

пристроить к церкви Святого Николая Чудотворца в Покровском придел великомученицы Ирины. В следующем веке, при правлении императрицы Екатерины II, к храму был добавлен еще и придел великомученицы Екатерины. Затем на месте деревянной была возведена новая каменная церковь в честь Живоначальной Троицы с приделами святых мучениц Ирины и Екатерины. А в народе церковь прозвали «Ирина-мученица, что в Покровском», и сама улица, на которой стоял храм, стала именоваться Ирининской.

В 2011 году кипрский монастырь Киккос передал Русской Православной Церкви две частицы мощей святой великомученицы Ирины Македонской. Одна из них, вмонтированная в специально написанную икону, хранится теперь в Софийском соборе Царского Села. Вторая, также в иконе, передана в церковь Святой Ирины, расположенную в деревне Волгово Волосовского района Ленинградской области.

На греческом острове Крит, южнее города Ретимно, сохранился один из древнейших монастырей Святой Ирины, основанный в XIV веке. Хранящиеся там чудотворная икона и частица мощей великомученицы глубоко почитаются сестрами и паломниками как главные святыни обители. Интересно, что название греческого острова Санторини происходит от Santa Irini – Святая Ирина, которую очень почитают жители этого острова. Первая церковь Святой Ирины, базилика святой, установленная здесь примерно в V веке, была своеобразным маяком, и мореплаватели называли остров Санта Ирина, что впоследствии трансформировалось в одно слово – «Санторини». Документально это название за островом закрепил арабский географ Эдис, который путешествовал по этим местам в XII веке. От базилики святой Ирины теперь остались лишь руины с остатками характерной купольной архитектуры, но практически во всех греческих храмах можно увидеть икону великомученицы Ирины Македонской.

Также частицы мощей святой Ирины находятся в церкви великомученика Георгия «Деи Гречи» в Венеции, в монастыре Вронда на острове Самос и в Иоанна Богослова апостола монастыре на острове Патмос.

Следует также сказать несколько слов по поводу истории связанной с именем великомученицы Ирины. Западные исследователи считают, что имя Ирина получило распространение в Византии только в 1-й половине VIII века, что находит отражение в древнейших месяцесловах Востока, в которых святая Ирина появляется примерно в это же время.

Имя «Ирина» имеет эллинские корни и происходит от названия мифологической богини Эйрены. Родившаяся от союза верховного бога Зевса и богини правосудия Фемиды, Эйрена отвечала за мирную жизнь. Античная статуя представляет ее с младенцем на руках, которым является юный бог богатства Плутос. Эта сугубо языческая композиция стояла на рыночной площади, символизируя умение людей договариваться с выгодой для себя. Дословный перевод имени Ирина с греческого – мир, согласие, покой. В христианской традиции это значение получило глубокий духовный смысл.

Согласно общепринятому житию у правителя города Магеддона Ликиния и его жены Ликинии была дочь Пенелопа.

В шестилетнем возрасте отец затворил Пенелопу на столпе с воспитательницей Карией и 13-ю девушками. Наставником к ней был приставлен старец Аппелиан, который ежедневно приходил к ней научать ее книжной премудрости. По прошествии шести лет произошло событие, которое заставило уверовать Пенелопу в истинного Бога, и позднее принять крещение от апостола Тимофея, возведенного за столп с помощью ангела. При крещении апостол Тимофей нарек ей новое имя – Ирина.

После того как князь Ликиний оставил правление и затворился на столпе где раньше жила его дочь, правителем стал Седекия. Он приказал бросить святую в ров со змеями, но они не причинил ей никакого вреда. Так же ее пытались перепилить железной пилой, но пила переломилась. Народ изгнал Седекию из города и тот, придя на родину, через семь дней умер. Его сын, Савах, желая отомстить за смерть отца, пошел войной на Магеддон, но по молитвам святой Ирины войско и он сам были поражены слепотой. Князь был вынужден заключить перемирие и горожане признали его новым правителем города. Но через некоторое время Савах приказал схватить святую и подвергнуть ее многочисленным пыткам. За свое нечестие он был поражен смертью ангелом. Ирина обратила в христианскую веру практически весь город, а явившийся туда апостол Тимофей крестил народ.

Через три года, святая Ирина отправилась в город Каллиполь, уча людей и утверждая их в вере православной. Правителем этого города был князь Нумериан – родственник Седекии и Саваха. Князь приказал заключить святую поочередно в трех раскаленных медных волов, но святая осталась невредимой, а Нумериан был поражен смертью ангелом Божиим. Епарх города Каллиполя, Ваводан, приказал отправить для суда святую в город Константину. Он подверг ее многочисленным мучениям, но так как Ирина осталась невредимой, то Ваводан уверовал во Христа.

Когда Ирина покинула Константу, то была схвачена войнами князя Савория, который правил фракийским городом Месемврией. Святая была обезглавлена и погребена вне города. Ангел Господень восставил ее живой из гроба, и она снова вошла в город Месемврию. Услышав об этом, князь Нумериан уверовал во Христа.

Из Месемврии святая вернулась в родной город Магеддон и оплакала смерть своего отца, который к этому времени умер, а потом была перенесена на облаке в город Эфес, где тоже обратила к вере христовой многих язычников. Здесь же она затворилась в пещере и мирно почил о Господе. Когда на четвертый день отвалили камень пещеры, то тела святой там не оказалось.

Существует несколько источников содержащих различные версии описания жития этой святой. Важнейшие разночтения в текстах касаются времени жизни Ирины Македонской и географии описываемых мест, где она проповедовала.

Родным городом Ирины считается Магеддон, в некоторых редакциях Мигдония.

Существуют различные мнения о местонахождении Магеддона. Архиепископ Сергей (Спасский) считает, что местом страданий Ирины была Македония

и Фракия, поэтому Магеддон находился в Мигдонии (Македония) либо его отождествляли с Мадитом во Фракии (Месяцеслов. Т. 3. С. 164). Болландисты также согласны с этой точкой зрения и относят Магеддон к Македонии или соседней с нею Фракией.

У Геродота и Фукидада Мигдония это часть Македонии между реками Аксий (современ. Вардар) и Стримон (современ. Струма), в древности заселенная фракийскими мигдонами. Древние мигдоны поселились на территории Малой Азии (Фригия, Вифиния и др.).

Эти места были известны древним грекам под названием «Перинтос». В VI веке до н. э. выходцы с острова Самос основали здесь колонию Мигдония, которая позднее стала известна как Гераклея Фракийская или Гераклея Перинтос. В 340 году до н. э. город успешно противостоял Филиппу II Македонскому.

В 177 году здесь была замучена христианская мученица Гликерия Ираклийская. Город являлся историческим центром Гераклеийской митрополии Константинопольского патриархата.

Также существует версия, по которой действия, описываемые в житии, проходили на территории Персии. Согласно этому мнению время жизни Ирины Македонской относится к IV веку. В Синаксаре Макария Симонопетрского Святая Ирина жила на рубеже III–IV вв. и была дочерью царя Ликиния, правителя Магедонской области в Персии. После проповеди в родном городе Магедон она отправилась в г. Каллиник (в Северной Месопотамии на берегу Ефрата, известный также как Ракка).

Персидский царь Сапор обезглавил Ирину, но ангел ее воскресил и она пошла в город Месемврию, держа в руке оливковую ветвь в знак победы веры над властью смерти. Окрестив царя той земли, она вернулась на родину, а затем перешла в Эфес, где в подкрепление своей проповеди совершила чудеса достойные апостолов. Затворилась в выкопанной могиле и через два дня Апелиан, придя туда, нашел отваленную плиту и пустую могилу. Если рассматривать эту версию, то тогда в роли Ликиния выступает римский император Лициний (308–324), а под Сапором подразумевается Шапур II (309–379), что не согласуется с рядом событий, описываемых в житии. С другой стороны, по версии архиепископа Сергия (Спаского) и болландистов география других городов указанных в житии довольно легко определяется на территории древней Фракии.

Так, Месемврия — город во Фракии под митрополиею Адрианополя. Согласно исторической справке нашего времени Несёбыр, также Несёбр (до 1934 г. Месемврия) — болгарский город, расположенный на Черноморском побережье Болгарии, на скалистом полуострове длиной 850 м и шириной 300 м в 37 км севернее города Бургас. Город Несёбыр — один из старейших городов Европы с населением около 10 000 жителей. Это преемник древнего фракийского поселения, называемого Месембрия, существовавшего с начала первого тысячелетия до н. э. В 510 г. до н. э. он был превращен в греческую колонию. В 72 г. до н. э. город был захвачен армией Римской империи, без фактического сопротивления. После непродолжительной оккупации Месембрия (Мелсамбрия) стала частью Римской империи.

Другой город, в котором проповедовала святая Ирина это Каллиполь (Каллиник) в Херсонесе фракийском. Сейчас это город и район в европейской части Турции. Расположен на полуострове Галлиполи, рядом проходит важный пролив Дарданеллы. До 1354 года город принадлежал Византии и носил название Каллиполь. В 324 году у берега произошло морское сражение Лициния с Криспом. По данным Феофана, в V веке Атила продвинулся на юг до самого Каллиполя. Известно, что Юстиниан I на случай новых варварских нашествий распорядился окружить город стеной.

В заключении стоит отметить еще две версии, по одной из которых Ирина считается проповедницей среди славян в Сербии (Архиепископ Филарет Гумилевский) и мнение Французского историка-византиниста, монаха католического ордена ассумпционистов Раймона (Жанена), который считает наиболее правдоподобной версию, описанную в кратком житии Ирины в составе *Минология* императора Василия II. Согласно житию из *Минология*, Ирина была обезглавлена по приказу игемона Ампелиана.

Житийные источники утверждают о соработничестве великомученицы Ирины Македонской и апостола Тимофея, ученика апостола Павла. Доказать этот факт не представляется возможным по причине скудности информации дошедшей до нас о деятельности этого апостола. Тем не менее вероятность того что такая встреча могла быть подтверждена хронологией путешествий апостола Павла. Известно, что апостол Тимофей сопровождал апостола Павла во Фригии, Галатии, Мизии и Македонии. По возвращении апостола Павла из Иерусалима в Эфес туда прибыл к нему и Тимофей и получил от него поручение отправиться в Македонию для сбора милостыни для бедных христиан.

Таким образом, мы имеем яркий и поражающий своей смелостью пример дерзновенного подвига и горячего исповедничества в лице юной красивой девушки, которая обладала огромной силой, заставляющей тысячи язычников слушать ее и следовать за ней. Сила ее заключалась в вере. Зная, что впереди ее ждут мучения, святая Ирина, не жалея себя, шла на смерть. Ее житие – свидетельство многочисленных чудес, которые удивляют и восхищают людей, помогая им обрести веру или утвердиться в ней. В то же время житие Ирины Македонской это серьезный вопрос, который следует адресовать церковной истории и агиографии. Наличие многочисленных источников и разрозненных фактов, существование мощей и церквей, построенных в честь этой святой, говорят о том, что личность Ирины Македонской с большей долей вероятности не могла быть вымышленной. Поэтому на основании этих фактов и при наличии возможности изучения оригиналов источников, свидетельствующих о великомученице Ирине, возможно создание твердого основания для последующего изучения жизни и подвига этой великой просветительницы христианства на заре зарождения Церкви Христовой.

С. М. Джусоев

ПАПА ЛЕВ ВЕЛИКИЙ (440–461) ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ ИДЕИ О ПАПСКОМ ПРИМАТЕ

Немаловажную роль в формировании идеи о первенстве Римской кафедры, сыграли не только исторические события, которые развивались на территории Западной части Римской империи в конце IV, начале V вв., но и личности отдельных понтификов. Среди них стоит отдельно выделить св. папу Льва Великого (440–461)¹. В эту переломную эпоху, он без преувеличения обладал большим авторитетом, принимая активное и решительное участие в разрешении вероучительных и дисциплинарных споров Церкви, как на Западе, так и на Востоке. И это все происходило на фоне политического ослабления Рима.

В V в. Западная часть Римской империи испытала ряд фундаментальных потрясений. Рим подвергся нападению гуннов и вандалов, империя утратила большие территории (вестготы в Галлии и Испании, вандалы в Африке). На фоне всех этих потрясений отсутствовала крепкая политическая власть. Новой силой, способной сохранить наследие Рима, ставшего добычей варваров, на фоне общего упадка стала Римская Церковь. Политический вакуум после падения Западной империи заполнил папский престол, который стал ассоциироваться не только с наместником императора, но и приемником апостола Петра. На этой почве папе Льву Великому удалось сохранить и впоследствии укрепить идею о первенстве Римского епископа. Причем не только развитием самой идеи, но и подтверждением ее своими делами. В догматических спорах V в., расстановке и формировании новых церковных центров, в условиях безвластия и упадка, вторжениях вандалов и гуннов – папа Лев Великий играл ведущую роль².

В крушении Западной части Римской империи, для кафедры понтификов была и положительная сторона – папы стали находиться за пределами непосредственной досягаемости могущественного византийского императора, а западные правители в сложившейся обстановке упадка были не в состоянии их контролировать³. На этом фоне понтифики, зачастую не поддерживали решения императоров, особенно в тех случаях, когда дело касалось арианства и монофизитства. Это влияло и на обособление Рима. Как замечал Е. Н. Трубецкой: «Уходя из сфер влияния императора, христианский Рим становится Римом папским»⁴.

Сармат Муратович Джусоев – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ См.: *Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy...* P. 295; *Wylie Rev. J. A. The Papacy: Its History, Dogmas, Genius, and Prospects.* L., 1852. P. 34.

² См.: *Острогорский Г. А. История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков.* – М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 101; *Wylie Rev. J. A. The Papacy: Its History, Dogmas, Genius, and Prospects...* P. 20.

³ См.: *Мейedorф И. прот. Единство империи и разделения христиан...* С. 87.

⁴ *Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V в. Миросозерцание Блаженного Августина.* Изд-во РХГИ, СПб., 2004. С. 37.

Лев Великий защищал не только имперское наследие, но и вероучение Церкви. Он вел активную борьбу с манихеями, ему удалось подавить пелагианцев в Италии при содействии императора Валентиниана III (425–455). Рим не согласился и с решениями «Разбойничьего собора» 449 г., где было принято монофизитство, хотя его и поддерживал император Феодосий II (408–450). Так же он оказал сопротивление несторианству⁵. Однако, не смотря на согласие и твердую защиту вероучения Халкидонского Собора (451 г.), в своем знаменитом томосе 449 г., к константинопольскому патриарху Флавиану⁶, папа Лев не мог принять 28 канон⁷, ставший важнейшим фактором становления и возвышения Константинопольской кафедры. Хотя в нем и разъясняется более подробно 3 правило Второго Вселенского собора (381)⁸, однако здесь уже Константинополь прямо называется вторым Римом, что дает повод для равенства этих церковных кафедр⁹. Таким образом, этот канон утверждает то, что причина первенства – политическая¹⁰, что весьма важно, так как и Римская кафедра заслужила свое первенство от святых отцов по причине значения города Рима, а не потому, что это кафедра апостола Петра¹¹.

После принятия этого решения на Халкидонском соборе римский папа Лев Великий (440–461 гг.) выразил личный протест в своих трех посланиях от 22 мая 452 года¹². В них понтифик обращается к императору Маркиану (450–457), императрице Пульхерии (399–453) и патриарху Анатолию Константинопольскому (449–458). Он сформулировал принцип: *alia tamen rationerum saecularium, alia divinarum*¹³, (однако, одно разумение вещей мирских, а другое (разумение) дел божественных) по которому природа церковных и политических дел различна, из этого следует, что ориентироваться на недолговечные, политические обстоятельства не стоит. Изменяя апостольское церковное устройство, ориентируясь по политическому принципу ошибочно. Город, являющийся столицей мира сегодня, возможно, не будет таким завтра.

Папа Лев определяет возвышение Константинопольской кафедры как поступок продиктованный гордостью и амбициями, ущемлением прав других патриархов Востока и в особенности права Рима, которые были определены Никейским собором. В целом понтифик считает 28 правило Халкидонского собора опасным для церковного мира. Не принимая положение о том, что поводом для возвышения церковной кафедры служило имперское значение Рима,

⁵ См.: Green B. The Soteriology of Leo the Great. P. 23–29.

⁶ Ep. XXVIII. Ad Flavianum Episc. Constan. Contra Eutychis Perfidiam et Haeresim. PL. 104. 0755.

⁷ См.: Leo I. The book of Popes (Liber Pontificalis) / Ed. James T. Shotwell. Trans. Loomis L. R. NY, 1916. P. 100.

⁸ См.: Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями. Издание Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1877. С. 87–88.

⁹ См.: Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями... С. 243–245.

¹⁰ Подробнее об этом см.: The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Edited by W. Hartmann and K. Pennington. P. 63–64.

¹¹ См.: Dvornik F. Byzantium and the Roman Primacy... P. 289.

¹² См.: PL. 54. 0992A; 0997; 1002A.

¹³ Leo I, De haeresi e thistoria Eutychiana. PL. 55, 1294B (auctor 440–461).

а ныне и Константинополя, папа подчеркивает значение своей кафедры основанием ее самим апостолом Петром¹⁴. Конечно же, идея о преемственности римского понтифика своей кафедры от самого ап. Петра высказывалась и ранее и использовалась как неоспоримый аргумент в решении многих вопросов. В особенности папами Дамасом и Сирицием (384–399)¹⁵, (последний начал развивать идею о Римской кафедре – как апелляционной инстанции)¹⁶ однако Лев Великий представляет это более последовательно, красноречиво и торжественно¹⁷.

Идея о первенстве римской кафедры у папы Льва, была тесно связана с идеей о провиденциальности Римской империи, где Рим был не только орудием христианской миссии, но и центром единства. Таким образом, папа воспринимал себя и действовал как хранитель *romanitas*. Это ярко отображает его знаменитая встреча в 452 г., с Атилией, в результате которой удалось не допустить захват гуннами Рима, а в 455 г., понтифику удалось добиться того, что войска Гейзериха (428–477) во время разграбления Рима, помиловали население.

Именно папский престол стал символом Римской империи в покинутой императорами столице. При папах Льве Великом и Геласие (492–496) в терминологии римской церкви возникают два новых термина определяющие положение понтифика:

*Primatus*¹⁸ – традиционно истолковываемый как первенство.

*Principatus*¹⁹ – обозначавший ранее власть императора.

Таким образом, в сложившихся исторических событиях V века, римские понтифика, в частности папа Лев Великий, стали осознавать свою роль в том, чтобы быть главой «тела» христиан (*corpus*). «Тела», которое было не только понимаемо как духовная и сакраментальная сущность в понимании апостола Павла²⁰, но и конкретного организма, подверженного различным опасностям, исходящим со стороны различных варваров и колебаний византийских императоров в догматических вопросах.

Основанием идеи о примате римского понтифика, как и при Дамасе стали слова Христа обращенные к ап. Петру (Мф. 16, 18). Именно папа Лев Великий впервые стал трактовать эти слова, говоря о том, что Спаситель передал свою власть не всем апостолам, а именно ап. Петру, по этой причине, каждый римский понтифик, будучи его приемником, является вселенским предстоятелем²¹.

¹⁴ См.: Шафф Ф. История Христианской Церкви. Никейское и посленикоевое христианство... С. 193.

¹⁵ См.: Siricius papa, Epistolae et decreta, 1, 1. PL. 13. Col. 1132–1147.

¹⁶ См.: Green B. The Soteriology of Leo the Great. Oxford University Press. 2008. P. 12.

¹⁷ См.: Мейедорф И. *прот.* Единство империи и разделения христиан... С. 204.

¹⁸ Leo I, De haeresi et historia Eutychiana. PL. 55. 1108D (auctor 440–461).

¹⁹ Leo I, De haeresi et historia Eutychiana. PL. 55.1180A (auctor 440–461).

²⁰ Об этом подробнее см.: Ивлиев И., арх. Церковь Христова в посланиях святого апостола Павла. «Альфа и Омега», № 39, 2004. [электрон. ресурс] <http://www.pravmir.ru/tserkov-hristova-v-poslaniyah-svyatogo-apostola-pavla/> 22.02.2016.

²¹ См.: Задворный В. История Римских пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. I. Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, М., 1995. С. 242.

Проанализировав правление св. Льва Великого и рассмотрев его роль в развитии идеи о примате Римского престола, уместно сделать следующие выводы:

Папа Лев Великий всегда осознавал себя не только римским епископом, но и наследником апостола Петра ответственного за вероучительное и дисциплинарное благосостояние вселенской Церкви. Ему приходилось адаптироваться к обстоятельствам, в которых его претензии не понимались и были неприемлемы в исторических условиях V века. Важно отметить, что святой папа Лев нес свое служение и развивал идею о первенстве римской кафедры, подлинно заботясь о единстве православной Церкви, сохраняя личное достоинство²².

Подобное фундаментальное изменение в осознании своей роли, вызванное историческими событиями, впоследствии оказало влияние на экклесиологию и эсхатологию Римской Церкви²³.

В процессе падения Западной Римской империи под ударами варваров, именно епископ Рима смог выступить в роли хранителя не только наследия империи, но и населения Рима. Именно римские понтифики в эту эпоху являли себя хранителями православной веры, в эпоху ожесточенных споров на Востоке. Немалую роль в этом сыграло то, что понтифики стали практически независимы от византийских императоров – что не могли себе позволить восточные патриархи. В этом, можно усмотреть существенное отличие. На Востоке императоры нередко вмешивались в церковные дела, тогда как в Риме, по причине отсутствия сильной и постоянной государственной власти Церковь не только приобрела независимость, но и принимала попытки подчинения государства своему влиянию. Отсюда римский престол сохранял верность православному догматическому учению, в те моменты, когда на Востоке императоры уклонялись в ересь, находившиеся под давлением восточные патриархи обращались к более независимым понтификам. Отсюда формировалось и признание влияния пап²⁴.

Источники и литература

1. PL. 13.
2. PL. 54.
3. PL. 55.
4. PL. 104.
5. Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями. Издание Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1877.
6. The book of Popes (Liber Pontificalis) / Ed. James T. Shotwell. Trans. Loomis L. R. NY, 1916.
7. Васечка В., прот. Сравнительное Богословие. Изд-во ПСТГУ. М., 2012.
8. Задворный В. История Римских пап: от св. Петра до св. Симплиция. Т. I. Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, М., 1995.
9. Мейедорф И. прот. Единство империи и разделения христиан: Церковь в 450–680 годах. Изд-во ПСТГУ. М., 2012.

²² См.: Мейедорф И. прот. Единство империи и разделения христиан... С. 215.

²³ См.: Мейедорф И. прот. Единство империи и разделения христиан... С. 176–177.

²⁴ См.: Васечка В., прот. Сравнительное Богословие. Изд-во ПСТГУ. М., 2012. С. 20.

10. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011.
11. *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V в. Миросозерцание Блаженного Августина. Изд-во РХГИ, СПб., 2004.
12. *Шафр Ф.* История Христианской Церкви. Никейское и посленикоевское христианство. От Константина Великого до Григория Великого 311–590 по Р. Х. В VIII томах. Т. III. «Библия для всех», СПб, 2011.
13. *Green B.* The Soteriology of Leo the Great. Oxford University Press. 2008.
14. *Ивлиев И., арх.* Церковь Христова в посланиях святого апостола Павла. «Альфа и Омега», № 39, 2004. [электрон. ресурс] <http://www.pravmir.ru/tserkov-hristova-v-poslaniyah-svyatogo-apostola-pavla/> 22.02.2016.

Д. С. Козачек

ТРИДЕНТСКИЙ СОБОР И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА

Предпосылки созыва Тридентского собора

Тридентский собор стал девятнадцатым Вселенским собором в Католической Церкви. Созван он был как ответ на движение Реформации, которая, несомненно, подорвала авторитет католичества¹, спустя двадцать пять лет после того как Мартин Лютер совершил символический акт отрицания папской власти — сжег папскую буллу, в которой осуждалось его учение. Это судьбоносное промедление позволило протестантизму консолидироваться; собору пришлось вырабатывать вероучительные положения, противодействующие уже существовавшим протестантским учениям. Молодой протестантизм нашел немало сторонников, которых в той или иной мере не устраивала католическая вера. Хотя, конечно же, не сама вера, а воплощение этой веры в жизнь.

Известнейший проповедник Джироламо Савонарола за пятьдесят лет до собора обличал современников и современное ему католичество за развращенные нравы и многочисленные отступления от канонов. В 1498 году он был осужден и казнен своими многочисленными недоброжелателями. Безусловно, подобные ему правдоискатели и аскеты не перевелись с его смертью. Политические интриги духовенства и самого Папы, инквизиции, индульгенции, развращенность нравов рядовых католиков, стремление к наживе и роскоши... Каких только грехов мы не найдем в католичестве в это время! Конечно, лишь подливали масла в огонь властолюбие и показная строгость канонов высшего духовенства. Все это не могло не привести к недовольству и противодействию.

Это противодействие вошло в историю под названием Реформации. Основной ее причиной явилась борьба между представителями зарождавшегося капиталистического способа производства и защитниками господствовавшего в то время феодального строя, охраной идеологических догм которого занималась Католическая Церковь. Интересы и чаяния зарождавшегося класса буржуазии и так или иначе поддержавших его идеологию народных масс нашли проявление в основании протестантских церквей, призывавших к скромности, экономии, накоплению и опоре на себя, а также в формировании национальных государств, в которых Церковь не играла бы главную роль.

Таким образом, протестанты стремились уменьшить влияние Церкви на общественную и политическую жизнь. А в будущем и отделить Церковь от государства. Затронутые Мартином Лютером темы в его 95 тезисах касались лишь вероучительных истин, но причины церковного раскола были значительно глубже. Грядущая эпоха гуманизма и злоупотребление Католической Церковью властью предопределили неизбежность раскола. Отлучение Мартина Лютера

Дмитрий Сергеевич Козачек — Ярославская духовная семинария, бакалавриат.

¹ <https://drevo-info.ru/articles/2106.html>.

от Церкви стало лишь сигналом к действию. Но не для обычных католиков, а для противников политики папства.

Уже с XV века Католическая Церковь переживала кризис народного доверия: происходило переосмысление теории о «единоспасающей» роли Католической Церкви, значения различных церковных таинств, Священного Предания. Огромную роль в пересмотре многих догматов сыграли европейские писатели-гуманисты, прежде всего Эразм Роттердамский, которые стали своеобразной предтечей Реформации. Большое раздражение вызывает роскошь папского двора, нравы, царящие там, «стяжательство» Церкви, владевшей обширными земельными наделами и огромными богатствами.

В этих условиях в Германии начинается Реформация, распространившаяся затем на всю Европу. В то время как в крупных централизованных монархиях (Англии, Франции) короли противостояли стремлению римских пап к верховенству над светскими властителями, в раздробленной Германии роль духовенства была огромной. Церковные сборы были здесь крайне высоки, что негативно сказывалось на экономическом развитии многих областей. Антицерковные позиции занимали князья и рыцарство, претендовавшие на земли духовенства. Здесь зарождается движение за пересмотр устаревших религиозных догм и реорганизацию Церкви, идеологом которого стал профессор Виттенбергского университета, богослов Мартин Лютер (1483–1546 гг.). 31 октября 1517 г. он провозгласил свои «95 тезисов против индульгенций», в которых оспаривалось право папы на отпущение грехов. Развернувшаяся полемика между Лютером и папой переросла в конфликт, после того как немецкий богослов в 1520 г. публично сжег буллу (указ) папы о его отлучении от Церкви. В это время формируется лютеранское учение, основные положения которого можно сформулировать следующим образом: Священное Писание является единственным источником веры; только вера делает человека праведником; следует сохранить только два церковных таинства — крещение и причастие; чистилища не существуют; необходимо отказаться от почитания Богородицы и святых и т.д. Учение Лютера нашло поддержку широких слоев германского общества. Его поддерживали многие князья Центральной и Северной Германии, стремившиеся выйти из-под власти Рима. Когда глава Священной Римской Империи Карл V признал лютеранство как вероучение, но приказал прекратить «секуляризацию» (отчуждение) церковных земель, князья-сторонники Лютера выступили с протестом, и с тех пор их стали называть «протестантскими»². Затем этот термин распространился на всех сторонников Реформации в Европе.

В первой половине XVI века возникает много направлений и течений в протестантской идеологии, крупнейшим из которых был кальвинизм, получивший свое название от имени французского юриста и богослова Жана Кальвина (1509— 1564 гг.). Центром кальвинизма становится швейцарский город Женева. Учение Кальвина, построенное на принципах рационализма и логики, несколько отличалось от лютеранства; в его основе находился догмат о «предопределении», суть которого заключалась в том, что вера делает праведным лишь того

² http://studopedia.ru/1_34981_kontrreformatsiya-i-katolicheskaya-reforma.html.

человека, которого избрал Господь, спасение зависит исключительно от этого предназначения. Кальвинистская церковь управлялась по демократическим принципам, она поощряла накопительство и торговлю, чем способствовала развитию капиталистических отношений. Реформация затронула и Англию, однако здесь она имела ряд особенностей. Инициатива ее проведения исходила от короля Генриха VIII (1509–1547 гг.), который в 1534 г. «Актом о супрематии» провозгласил себя главой Церкви. Хотя церковная иерархия и литургия сохраняются, в Англии вводятся некоторые принципы лютеранства, активно проводится секуляризация католических земель и имущества. Политический акцент реформы сыграл здесь большую роль, чем духовный. Когда реформационное движение стало быстро развиваться в Германии, то и сам император Карл V начал настойчиво добиваться созвания собора. Лютеране надеялись вначале, что им удастся устроить примирение между своим учением и католическим при помощи совместного обсуждения религиозных вопросов богословами обоих исповеданий.

Основные разбираемые вопросы собора

Как уже было сказано, основные вопросы собора сводились к тезисам Мартина Лютера. Все они были вероучительного характера. Перечень этих вопросов выглядел следующим образом: Священное Писание, первородный грех, Божественная благодать, таинства, крещение, конфирмация, евхаристия, исповедь, соборование, монашеские ордена, брак, чистилище, культ святых, индульгенции. Проведение собора долго откладывалось. Католическое духовенство боялось окончательного подрыва авторитета Церкви. Для защиты католических позиций создаются новые монашеские ордена, и в частности орден иезуитов, созданный Игнасио Лойолой в 1534 г. Орден студентов-миссионеров за короткий срок становится преданным защитником католических позиций. Главной задачей Ордена являлась защита и распространение католицизма в Европе и во всем мире. Деятельность иезуитов была самой разнообразной: от участия в политической жизни европейских дворов до создания школ, приютов, отправки своих миссионеров в Азию и Америку. В Католической Церкви не было единства: наиболее дальновидные ее представители были готовы принять часть критики в адрес папства и духовенства. Наконец, в 1545 году, 13 декабря, собор был созван. Папа Павел III не побоялся открытых прений с реформаторами и даже пригласил их на собор. Но те уже потеряли надежду на мирное разрешение конфликта с католиками и на собор не явились. Без них католики разделились на две партии: консерваторов и тех, кто допускал преобразование Церкви и уступки реформаторам. Консерваторы явно преобладали и, поддерживаемые Папой, продвигали традиционное учение католичества. Они не пошли ни на какие уступки и только утвердили те вероучительные утверждения, что составляли жизнь Католической Церкви до этого. Кроме того, было принято решение активно бороться с протестантами, чем и занялась инквизиция и новообразованный орден иезуитов, не гнушавшийся ничем для достижения своих целей. А цели были очевидны: не дать Католической Церкви потерять

свои позиции ни в обществе, ни на политической арене. Католики осознали важность просвещения и подготовки новых образованных кадров для защиты своей веры. Именно решительные и твердые меры, принятые Католической Церковью на Тридентском соборе, обусловили дальнейшее могущество и непоколебимость католичества, основанные на авторитаризме Папы. Кроме того, католики сумели отстоять позиции Церкви в землевладении у самого императора. Возвышая папский авторитет, Тридентский собор значительно увеличил и власть епископов в их диоцезах, предоставив им более широкие права надзора за духовенством, как белым, так и черным. Закончился собор уже в 1563 году при Папе Пие IV, который был более успешен, чем его предшественники. Выстояв под напором императора Фердинанда I, французов и испанцев, требовавших преобразования Церкви по образцу протестантских требований, собор утвердил неизменность католических позиций и взглядов.

Контрреформация

Контрреформация как противодействие реформации началась именно с Тридентского собора. До этого единой позиции и последовательных действий у католичества не было. «Система мер, направленная на пресечение и искоренение реформационных идей и движений: создание Высшего инквизиционного трибунала, введение строгой цензуры, вмешательство папства в государственные дела и привлечение монархов к борьбе с протестантизмом — известна в истории как Контрреформация». Кроме этих мер принимались и решения по изменению организации Церкви. С 1524 г. Римская Церковь систематически посылала во все епархии Италии, особенно на север, суровые инструкции по борьбе с ересью. В 1536 г. вышла булла Павла III (1534–1549), угрожавшая отлучением от Церкви за всякую апелляцию к собору и ставившая духовенство в привилегированное положение в случае привлечения духовного лица к суду. В 1542 г. появилась булла «Licetabinitio». Она учреждала в Риме центральный инквизиционный трибунал с широкими правами. Его власть распространялась на все страны, он боролся с ересью и приговорил таких деятелей эпохи как Дж. Бруно и Дж. Ч. Ванини. Папа Павел III способствовал обновлению Церкви, «положил начало идейно-теоретической подготовке антиреформационного наступления». При нем важные посты в курии и архиепископствах заняли такие деятели, как кардинал Гаспаро Контарини, Джакомо Садолето и «отец неаполитанско-испанской инквизиции кардинал Караффа». Караффа в 1543 г. наложил запрет на печать любых книг без разрешения инквизиции. Позже, уже в 1559 г., был впервые издан «Индекс запрещенных книг», который рассылался во все уголки католического мира. Те издания, которые входили в него, не могли быть официально напечатаны, их запрещалось иметь у себя. Среди таких книг были работы Лоренцо Валлы, Макиавелли, Ульриха фон Гуттена, Боккаччо, Эразма Роттердамского. Контрреформация способствовала развитию теологии, росту образованности духовенства, усилению миссионерской деятельности³.

³ http://www.e-reading.club/chapter.php/1019662/1078/Elvell_-_Teologicheskii_enceklopedicheskiy_slovar.html.

Но протестантизм не был повержен, более того, конфессиональное размежевание в европейском обществе лишь укрепилось. Католические реформы носили половинчатый и противоречивый характер; в них доминировал дух противодействия обновлению жизни европейского общества, они вступали в конфликт с антиавторитарной светской мыслью XVII–XVIII веков. В культурной жизни этого времени перевес оказался на стороне протестантизма. И если верно, что без Лютера не было бы Канта, то без протестантской теологии не было бы ни Шлейермахера, ни Гегеля. В то же время реставрационно-консервативные течения (Ж. де Местр, Л. де Бональ) 1-й половины XIX века в поисках религиозных истоков обращались именно к католицизму. Контрреформация стала предпосылкой католического возрождения XIX столетия.

Положение Католической Церкви времен Триденского собора

Начало Контрреформации явилось некоей встряской для католичества. Новые монашеские ордена, развитие образование, противостояние властям сделали Католическую Церковь более устойчивой и авторитетной. Были основаны и первые семинарии. Католики стали наводить у себя порядок, начав с дисциплины. Но, конечно, само явление Реформации не могло пройти бесследно. Весь север Европы стал протестантским. Европа как бы разделилась на два лагеря. Если раньше европейцы находили врагов внешних, то теперь раздел был внутренний. Католическая Церковь потеряла влияние в ряде стран и всеми силами старалась восстановить подорванный авторитет. Начались затяжные конфликты и войны. И причины их были не только религиозные. Точнее не столько религиозные, сколько политические. Отсутствие центральной политической власти в Европе и постоянное противоборство между княжествами дало Католической Церкви объединяющую роль. Но она, живя сытой и довольной жизнью, быстро забыла свое предназначение и главную роль. А роль эта заключалась во внутреннем преобразовании жизни народа, а не во внешних волнениях. Нельзя сказать, что Реформация и последующая Контрреформация кардинально изменили ситуацию. Но некую основу для будущего они заложили. Протестанты со временем ушли в светскую модель общества, и их религиозность стала для них не основой жизни, а неким приложением.

Католики не могли себе позволить этого. Их религиозность всегда ярко подчеркивалась во всех сферах жизни. К тому же свободомыслие не допускалось. Конечно, потребовалось немало времени, чтобы католичество обратило свой главный взор на внутреннюю жизнь Церкви. Но решительные шаги в эту сторону были уже сделаны. И самое главное, что было у католиков – это единство и единомыслие. Именно отсутствие единства и единомыслия погубило протестантское движение. Расколовшись на партии, они не смогли противостоять католицизму. И в этом было определенное благо. Ведь в своих суждениях протестанты едва не ушли в крайность. Хотя учение Кальвина о предопределении каждого человека – и есть такая крайность. И, конечно, утверждение об оправдании только верой у протестантов имело явно пагубные последствия. Но протестантская волна уже захватила Европу и дошла до Англии и Шотландии, где

оставила особо глубокие следы. Во главе реформации в Швейцарии и Нидерландах стояла богатая и влиятельная буржуазия. Её не удовлетворяла реформа Церкви, проведённая в Германии Лютером в интересах князей. Буржуазия создала в этих странах новую, Протестантскую Церковь; во главе этой Церкви стояли выборные люди из буржуазии. В Англии, Дании и Швеции реформацию провели короли при поддержке дворян. В этих странах дворяне получили значительную часть земель, отобранных у Церкви. Народные массы во всех странах, выступая против Католической Церкви, поднимались на борьбу против феодальных порядков. В итоге католическими остались Италия, Испания, юг Германии, часть кантонов Швейцарии, Ирландия. В конце XVI века католицизм победил на юге Нидерландов (современной Бельгии) и в Речи Посполитой (объединение Польши и Литвы), во Франции. В экономическом плане Реформация способствовала смене старых феодальных экономических отношений на новые, капиталистические. Стремление к экономии, к развитию промышленности, к отказу от дорогостоящих богослужений способствовало накоплению капитала, который вкладывался в торговлю и производство. В итоге протестантские государства начали опережать в экономическом развитии католические.

Значение постановлений Тридентского собора для современного католичества

В решениях собора говорилось о функции Церкви как посредника в достижении спасения. Вера, благоденствия и посредничество Церкви — именно такой путь к спасению постулировался на Тридентском соборе. Подтверждалась непоколебимость церковных иерархии, таинств и традиций. Тридентский собор в первый период своих заседаний подтвердил схоластическое учение средних веков об оправдании и, таким образом, окончательно сломал мост между католиками и протестантами. Было закреплено, что Священное Предание также является источником веры, что отрицали протестанты. Все это означало, что разрыв католицизма с протестантизмом был окончательным. Из-за реформационного движения Католической Церкви необходимо было объединиться. Но в это время были уже довольно сильны национальные церкви, желавшие ограничить власть папства, поставить выше его решения решения соборов. Но собор посчитал, что единственной силой, способной объединить Церковь, было именно папство. Поэтому Тридентский собор закрепил верховенство власти понтификов. «Критерием верности Церкви стала верность папству».

Среди решений собора были и важные в плане реформирования Церкви пункты. Так, раз в год в епархиях и раз в три года в провинциях должны были проводиться синоды. Вводились меры по пресечению злоупотреблений, подрывавших авторитет Церкви — торговли церковными должностями, вымогательства, сосредоточения в одних руках нескольких бенефициев, присутствия на церковных должностях лиц, не имеющих духовного сана. Подчеркивалась роль исповеди, других церковных таинств. Признавалась недопустимость торговли индульгенциями. Также важным постановлением собора было решение создать по возможности в каждой епархии семинарии, в которых обучались

бы священники. Образование должно было идти по реформаторскому типу. Таким образом, подготавливалась основа для обновления нравов как в среде духовенства, так и в среде мирян, которых бы вела за собой Католическая Церковь. Решения собора претворялись в жизнь не сразу. Национальные Церкви не желали соглашаться с получением папой права назначать и смещать служителей Церкви во всех странах. При папе Григории XIII при дворах европейских монархов были учреждены постоянные нунциатуры (дипломатические представительства). Иезуиты создавали свои учебные заведения с целью давать образование в духе обновленного католицизма. Император Фердинанд I создал университеты в Вене и Праге. Если протестанты предоставляли князьям, перешедшим в их веру, возможность объединить в своих руках и светскую, и религиозную власть, то и Контрреформация давала такую же возможность. «С согласия папы, даже в союзе с ним, они могли сохранить за собой свои приобретения, и их влияние в католической церкви росло (с образованием тесного союза светской власти и папы)». Такое решение было обусловлено тем, что за правителем в вопросах веры в большинстве случаев следовало и дворянство. Таким образом, чтобы не потерять авторитета и усилить влияние, Церкви необходимо было дать большую свободу светской власти. В результате католической реформы Церковь претерпела административные изменения, которые укрепили её положение. Централизация власти в руках папы, появление семинарий и учебных заведений нового типа и, как следствие, обновление состава духовенства, борьба с явными недостатками, на которые давно обращали внимание многие, — все это помогло Католической Церкви соответствовать эпохе.

Постановления Триденского собора составляют основу католического учения и по сей день⁴. Кроме того, их исполнение обязательно для любого католика. Была даже создана специальная комиссия, следившая за исполнением постановлений собора. Значение самих постановлений сложно переоценить. Их категоричность, с одной стороны, отсекала любую возможность примирения с протестантами. С другой стороны, поставила католическое общество в строгие рамки, сделав упор на образованность и просвещение. Последующая эпоха Возрождения стала следствием этого. Однако упора на духовную составляющую как не было, так и нет. Что и неудивительно, учитывая культуру чувственности и гуманизма Средневековья.

Триденский собор сделал свое дело. Он сумел дать отпор Реформации и недовольным властям. Католическая Церковь сама перешла в наступление. Результатом этого стала главенствующая роль в обществе ряда стран Европы, а затем и стран всего мира, где было проповедано христианство. Ситуация практически не поменялась и по сей день. Однако в наше время, как известно, вера оскудела. По меткому выражению некоторых проповедников современности, сейчас в Европе постхристианский период. И Католическая Церковь, к сожалению, сыграла в этом не последнюю роль. Католическое вмешательство в большую политику, авторитаризм и диктатура, инквизиция и индульгенции, неподобающий облик духовенства, введение новых догматов, поощрение

⁴ http://studopedia.ru/10_63192_tridentskiy-sobor.html.

искусств и наук, отделенных от Церкви, светская жизнь церковников, беспринципная деятельность иезуитов, сосредоточенность на внешнем, но не внутренней духовной жизни – далеко не полный список причин противления общества церковной жизни и Церкви вообще.

Ныне Католическая Церковь удерживает свои позиции и остается верной своим традициям. Это не может не вызывать уважения. Но закоренелость в своих заблуждениях и светский характер проповеднической деятельности среди общественности не покинули католичество. Казалось бы, что им мешает отменить обязательный целибат духовенства? Смогли бы разрешить разом множество проблем. К тому же это вопрос не догматического характера. Как это ни парадоксально, но католики гораздо ближе сейчас к признанию прав однополых пар под давлением общественности, нежели права своего духовенства на честной брак. Безусловно, Католическая Церковь остается тем удерживающим барьером, тем спасательным кругом, что не дает обществу забыть нравственные ориентиры и учит отличать добро от зла. Но принимать их политику деятельности и их учение мы никак не можем. Мы люди другой традиции. Пусть и у нас не все идеально, но противостояние католической экспансии не закончено. Мы должны сохранить опыт восточных отцов Церкви и не повторять ошибки Западной Церкви. В противном случае и нас ждет полное обмирщение, а затем забвение на собственной земле. Уж лучше гонения за правду, чем спокойная размеренная жизнь без смысла.

Источники и литература

1. История средних веков. Т. 2 / Под ред. З. В. Удальцовой, С. П. Карпова. — М.: Высшая школа, 1991.
2. Филиппсон М. Религиозная контрреволюция в XVI веке. Тридентский собор. 2-е изд. — М.: Либроком, 2011.
3. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т.: Большая Российская Энциклопедия, 1995.
4. Ковальский Я. В. Папы и папство. М., 1991.
5. Гергей Е. История папства: (Пер. с венгер.). М.: Республика, 1996.
6. Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. М., 1998.
7. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — С.-Пб.: Брокгауз-Ефрон 1890—1907.
8. История Средних веков: в 2 т. Т. 2: Раннее Новое время: Учебник / Под ред. С. П. Карпова. — М., 2008.

Б. К. Момбаев

ПАМЯТНИКИ ХРИСТИАНСТВА НА ТЕРРИТОРИИ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Введение

При изучении памятников старины, исторических документов и археологических материалов с несомненностью очевидно, что с самых первых веков христианской эры на территории современного Казахстана и Средней Азии было распространяемо христианство.

Надо полагать, что первые семена христианства были занесены в эти края во времена Апостолов. Из церковной истории известно, что святые Апостолы Варфоломей, Филипп, Матфей и Фома распространяли Евангельское учение в Индии и соседних с нею странах, к которым относятся Средне-Азиатские районы и территория Семиречья.

По свидетельству Бируни, уже через 200 лет после Воскресения Христова в Мерве (ныне г. Мары в Туркмении) священником Барахием было привнесено христианство, содержащее ортодоксальное учение Церкви.

В некоторых источниках, относящихся к IV веку, среди участников I Вселенского Никейского собора, созданного в 325 году, назван епископ Мерва Илия. Около 334 года также упоминается епископ города Мерва, в 410 еще один. Мервские епископы участвовали во многих последующих соборах, причем, пользовались значительным авторитетом.

В 420 году Мервская епископия была преобразована в митрополию, в ближней и дальней зоне которой существовали храмы и монастыри, что является свидетельством увеличения в то время численности христиан в этой области. На соборе 553 года из тридцати шести епископов крупная Мервская митрополия имела седьмой ранг.

По мере того, как происходило распространение учения Христова и укрепление молодой христианской Церкви, стали возникать различные еретические течения (арианство — на Западе, несторианство — на Востоке), которые сыграли огромную роль в распространении христианства в целом.

История христианства на территории Казахстана и Средней Азии от начала и до присоединения этих территорий к России (с III в. до XVIII в.)

В середине V века после Ефесского собора (431 г.), где была осуждена ересь несториан, а затем Халкидонского собора (451 г.), на котором совершилось окончательное отделение восточной Сирийской (несторианской) церкви от Константинопольской Православной, несториане, нелюбимые уже в православной Византии, вследствие вытеснения с Ближнего Востока, стали переселяться в Персию, где они были охотно приняты, как потерпевшие от враждебной Византии.

Момбаев Бакытжан (Иоанн) Калдыбаевич — Алматинская православная духовная семинария, бакалавриат.

В 499 г., на соборе в Селевкии, секта получила правильное устройство и одному из епископов присвоено верховное управление, с титулом патриарха-католикоса всего Востока. Из Персии несторианство распространилось в Мидию, Бактрию, Гирканию, Среднюю Азию, Индию и Китай, утверждая там своё влияние. И православные общины в Средней Азии довольно скоро стали вытесняться волной несторианской ереси.

В начале V века несториане проникли в Согд, где в его столице Самарканде вскоре была основана епископская кафедра. Согдийцы были активными проповедниками несторианского учения за пределами своей страны и из всех азиатских народов приняли самое активное участие в распространении христианства. Согдийская колонизация Восточного Туркестана способствовала проникновению христиан на восток. В Семиречье, Ордосе и Монголии формируются поселения, перерастающие в федерацию согдийских городов. Миссионерская деятельность согдийцев-христиан в этот период сыграла большую роль в распространении этой религии, ставшей мировой, вплоть до Китая.

Наиболее распространенной религией среди тюрков являлось, вероятно, манихейство, но поскольку к тому времени в этих пределах благодаря согдийцам уже довольно широко распространилось христианство, последующие годы оно было воспринято и тюркскими племенами Средней Азии. По свидетельству писателя Феофана у восточно-тюркских пленных, захваченных византийцами в 561 году и отправленных Нарзесом к императору Маврикию, были заметны на лице черные точки, расположенные крестом. Пленники объяснили, что во время заболеваний от чумы соплеменники христиане научили их изображать крест на лбу во избежание болезни.

Пиком миссионерской деятельности **согдийцев** является период времени патриаршества Йешуяба (Яшояба) II (628–643/646 гг.) и последние годы правления сасанидской династии в Иране. Йешуябу приписывают создание митрополий в Самарканде, Герате, Индии, Китае. Свидетельство об образовании митрополии в Самарканде особенно важно. Этот факт говорит о длительной и устойчивой христианской традиции в Согде. Но называется и другая дата образования Самаркандской митрополии: В. В. Бартольд называет еще одного несторианского католикоса — Селибазеха, жившего в 701/702 — 729/730 гг., при котором, была основана митрополия в Самарканде.

Одним из известнейших на Востоке христианских проповедников того времени был митрополит Мерва Илия (ср. VI века), активно обращавший в веру **тюркские** племена, включая их правителей. Его труды пользовались большим авторитетом в христианской среде Востока и Запада. И в историю этот епископ вошел как «апостол тюрков».

В 651 году Мерв был завоеван арабами. Но и после арабского завоевания он оставался резиденцией христианских митрополитов. В сирийской литературе из Мервских епископов VI и VII веков известны епископ Феодор около 540 года и епископ Илия около 660 года. Они отличались своей ученостью и известны как авторы многих богословских и церковно-исторических сочинений. В VIII веке упоминается о несторианском митрополите Иосифе.

Источники упоминают среди мервских святых **Мар Георгиоса Марвазайя**, который жил в VI веке и основал христианский монастырь в округе Мерва. Сообщается, что он жил в деревне Зарк (Зирак) в северной округе Мерва в шатре, который сделал сам. Вокруг него собралась община и он построил монастырь со школой и церковь, где был сам погребен.

При арабах и позднее до монгольского завоевания Мерв оставался важнейшим политическим, культурным, научным и христианским центром Хорасана, Средней Азии и всего мусульманского Востока.

В 841–847 гг. в Центральной Азии гибнет государство уйгуров-манихеев, после чего большая часть **кочевников-уйгуров** принимает христианство. Известно также, что уйгуры в X веке заимствовали у несторианских христиан письменность, на основе которой впоследствии образовались монгольские и маньчжурские письмена, положившие начало литературе и образованию этих народов. Появилась переводная христианская литература на тюркском, уйгурском языке: Евангельские тексты, жития святых, молитвы и проч. Совершившие путешествие в Среднюю Азию в середине XIII века европейские путешественники Плано Карпини и Виллем Рубрук пишут об уйгурах, как о несторианах. Кроме того, христианство способствовало смягчению диких нравов среди азиатских племен.

Но в конце IX–X вв. христианство в Средней Азии в целом переживает период временного упадка. В эпоху династии Саманидов (IX–X вв.) ислам, как государственная религия, активно завоевывает ведущее место и теснит иноверцев. В 893 году Исмаил Саманид совершил поход на Тараз и принудил город к сдаче. При этом, как сообщает Нершахи, эмир Тараза со многими дехканами вышел из города и принял ислам. После взятия города большая церковь в Таразе была обращена в соборную мечеть.

Но и в этот период христианство, параллельно с исламом, продолжает распространяться в азиатских пределах. Его несли как несториане, так в дальнейшем и католики.

Новый период в истории христианства на востоке начался с XI века. Возрождение несторианской церкви в Восточном Туркестане было вызвано расцветом сирийской христианской культуры на западе и притоком ближневосточных миссионеров и торговцев в Центральную Азию.

В 1009 г. принимают крещение от несторианских проповедников **караиты**, самый крупный и самый культурный из монголоязычных народов Центральной Азии. (Как гласит предание, караитскому хану, заблудившемуся в пустыне, явился святой Сергей и указал путь домой. Хан принял крещение со всем своим народом и получил имя Маргуз (Марк)).

В XI–XII вв. в Самарканде продолжает существовать несторианская митрополия. В XII веке христианство принимают **найманы**. Примерно в это же время христианство проникает в государство **тангутов** — потомков воинственных тюрок (последнего осколка хуннов).

В XII веке в одной из столиц империи — Кашгаре несторианский патриарх Илия III (1176–90 гг.) основывал митрополию среди **тюрок-карлуков**,

а источники упоминают несколько епископов-тюрок. Кашгарский митрополит носил титул «митрополита Кашгара и Навакета», т. е. в состав кашгарской митрополии вошла южная часть Семиречья. В Таразе и Мирки (Мерке) процветало христианство, действовали христианские церкви, христиане проживали и в городах по Сырдарье.

В начале XIII века Семиречье и Восточный Туркестан покорили монголы.

По историческим источникам XIII века известно, что несторианскому патриарху подчинялись семьдесят провинций с большим числом христиан на востоке, имевших множество церквей.

Основные города христианской проповеди на Великом Шелковом Пути. Памятники на территории Средней Азии и Казахстана

Широкое распространение христианства в тюркской кочевой среде на территории современного Казахстана и Средней Азии было тесно связано с активными контактами тюркских каганов с Византией и новыми трассами взаимосвязей с ними по Великому Шелковому Пути, северное направление которого переместилось в VI–VII вв. на территорию Южного Казахстана и Семиречья, где находились центры Западно-Тюркской империи и происходило бурное формирование и развитие городов Отрара, Испиджаба, Тараза, Навакета, Суяба. По этим путям шли на Восток, в Китай целые общины христиан, особенно принявшие еретические учения несториан и монофизитов (яковитов), и выселявшиеся в период вытеснения с Переднего Востока и Ирана. Они несли свою культуру, письменность, учение, обычаи, проникавшие в кочевую среду и в такие города как Мерв, Багдад, Бухара, Самарканд, Навакен, Суяб, Герат, Туркестан, Кашгар, Чач, Согд, Тангут, Пекин и т.д. В целом это был стихийный процесс, и прибытие миссионеров часто только довершало оформление церковной организации в тех местах, куда церковное учение проникало задолго до них.

В VII–VIII веках во многих городах, расположенных на территории современного Южного Казахстана и Семиречья, имелись христианские несторианские церкви.

Христианский монастырь на берегу Иссык-Куля

Известно, что в XIV веке на берегу Иссык-Куля был христианский монастырь, где сохранилось нетленное тело апостола Матфея. В 2002 году экспедиция Сергея Мельникова с помощью геофизической аппаратуры обнаружила на побережье Иссык-Куля на глубине 27 метров саркофаг, который, возможно, и является ракой святого Апостола Матфея. В том же году множество жителей Прииссыккулья, как православных, так и мусульман-киргизов, видели знамение Божие: огромные светящиеся кресты в небе над этим местом.

Из интервью с митр. Бишкекским и Среднеазиатским Владимиром: Несколько все это серьезно и имеют ли под собой почву предположение о пребывании легендарного христианского святого, автора первого Евангелия апостола Христова Матфея на Иссык-Куле? Есть ли какие-нибудь реальные основания предполагать, что тело апостола Матфея было захоронено именно на Иссык-Куле? Ведь до сих

пор ученые не приводили веских аргументов в пользу данной версии. Существует лишь довольно распространенное в христианском мире предание о том, что мощи апостола Матфея были вывезены из Сирии его единомышленниками и захоронены на Иссык-Куле.

На вопрос есть ли основания для такого предположения? Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский Владимир ответил в недавно опубликованной книге: «Земля потомков патриарха тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия». Вот лишь одна цитата из рукописи: «...в киргизской земле нашло посмертное упокоение нетленное тело святого апостола евангелиста Матфея. Как известно, мученическую кончину за Христа он принял в Сирии, откуда, по-видимому, еще во 2–3 веке бежавшими от древнеримских гонений христианами честные мощи апостола были перенесены в край, славящийся широкой веротерпимостью. Эта святыня хранилась в монастыре, расположенном на берегу озера Иссык-Куль, и весь христианский мир знал о ее местонахождении». (Пресс-служба IPV News USA)

Помимо этого, имеется так называемая каталонская карта, датированная 1375 годом. На ней указан Иссык-Куль, а на его северном побережье в районе Тюпского залива обозначен монастырь. И рядом надпись: «В этом месте монастырь братьев армянских, где пребывает тело апостола и евангелиста Матфея». Эту карту впервые перевел на русский язык путешественник Семенов Тянь-Шанский, и он тоже упоминает об этом монастыре. Впоследствии многие города и поселения, в том числе и монастырь, ушли под воды озера.

Кайраки

Как пишет ученый, археолог, исследователь и профессор К. Байпаков «К выдающимся произведениям религиозного искусства и религиозной символики среднеазиатских христиан, тюрков по национальности, за период появления христианства в этих краях до конца XIV в. [археологи датируют 858–1342 гг.], относятся **кайраки** — надгробные камни с несторианскими надписями и символикой», обнаруженные в Семиречье и Восточном Туркестане в конце XIX в. — начале XX в., из них только 630 эпитафий раскопаны в районе Иссык-Куля и Токмака (близ Бишкека) на месте двух старых захоронений, которые показывают, что здесь жило множество христиан, а надписи указывают о многих народах, исповедовавших христианство: **сирийцах, персах, индусах, некоторых сибирских племенах, монголах, китайцах и тюрках** (последние составляют основную массу). Многие могильные надписи сделаны на сирийском и тюркском языках. На эпитафиях указано, был ли похоронен священником или простым верующим. В некоторых кайраках встречаются такие надписи: «*Это могила Пасака-смыслом его жизни был спаситель наш Иса*».

Кресты на семиреченских кайраках отличаются большим разнообразием. Наиболее распространенная группа — с расширяющимися концами и удлиненным нижним; нередко также равноконечные кресты с ажурными раструбами; многочисленна группа крестов с прямыми концами (так называемый греческий крест).

Среди нательных крестов из Краснореченска и Буранинского городищ, выделяются изделия с раструбами и слегка удлиненными нижним концом, иногда в ажурном обрамлении. Лицевая сторона нательных крестов украшалась врезной линией или налепом по центру, а нередко – и по концам раструбов. Кресты такой иконографии связываются с символикой того креста, который, по библейской истории, увидел царь Константин на небе как знамение Божье перед мальтийской битвой. В описании отца христианской истории Евсевия Кесарийского царь Константин представлен как образец истинного христианина, а привидевшийся крест с круглыми шарами стал символом восточно-христианской церкви.

Еще в музее г. Шымкент хранится каменная ступка, найденная на городище Тортколь-тобе, отождествленная с городом Шарабом, возле с. Вановка Тюлькубасского района. На ней изображены символы христианства – крест и голубь.

Памятники христианства в Китае

Стела Сиань-фу

С 1625 г. Европе стал известен уникальный эпиграфический памятник из Китая: китайско-сирийская билингва — *стела из Сиань-фу*, столицы империи Тан, из самого текста датируемая 781 г. Надпись содержит 1780 китайских иероглифов и ряд фрагментов снизу и по бокам стелы, написанных на сирийском языке классическим письмом *эстранг Ело* (название происходит от греческого «округлый»).

Стела из Сиань-фу представляет собой важное и надежное свидетельство развития христианской общины в Китае, начало которому было положено в 635 г. миссией несторианской Церкви Востока, возглавленной персидским клириком, имя которого (в китайской транскрипции) — А-ло-пен (или Олопен; некоторые ученые полагают, что этим словом передано сирийское *rabban*-«монах»). Миссию эту (весьма агрессивную) благословил, как предполагается несторианский патриарх Востока Ишояв (Йешуяб) II из Гдалы (628–645).

А-ло-пен перевел на китайский язык Библию и в 638 г. получил императорское разрешение издавать и распространять свой перевод в Китае.

Текст на стеле описывает 150-летнюю историю христианской проповеди в Китае, приведшей к образованию христианских общин в ряде местных городов. Об этом говорит уже ее заглавная часть под венчающим таблетку крестом: «**Памятник в напоминание о распространении Просветленной Религии из [страны] Дакин в Срединной империи**» (словом «Дакин» китайцы обозначали Римскую империю и сирийских христиан, а «Просветленной Религией» именовали христианство).

Сирийский вариант билингвы составил «**Адам, священник, хорепископ и папа Синистана**» (здесьняя митрополия была учреждена пятьюдесятью годами ранее при несторианском патриархе Селиве Зха [714–728]). В тексте упомянуты епископ, два хорепископа, два архидиакона и порядка 70 священников

или монахов (к сожалению, их имена, как на китайском языке, так и по-сирийски, не дают возможности определить их происхождение).

Бог в китайском тексте билингвы называется «**Истинным Величием**»; в нем упоминаются библейский Книга Бытия, крест и таинство крещения (при этом сирийские слова, означающие Бога, Христа, сатану – *Allaha, Mshiha, Satana* – переданы по-китайски фонетически), повествуется о «*Прославленной Религии*», Троице и Воплощении Христа и Его Воскресение. [**Вот небольшой отрывок рассказывающий о воплощении Христа**: *«Тогда Господин Неба послал Нежный ветер (Святой Дух) к Деве по имени Мо-Йен (Мария); как только Нежный ветер проник во чрево Мо-Йен по повелению Господина Неба, Мо-Йен сразу же забеременела; это произошло, потому что Господин Неба послал своего Святого Духа помочь Деве, зачавшей без мужа...» и т.д.*] В тексте найдены китайские эквиваленты для обозначения типично христианских реалий – деревянных бил, бороды, тонзуры, аскетической практики (ренунциации), однако воскресный день, например, обозначен персидским словом. Упоминается так же несторианский католикос Мар Хнанишо (774–778).

Стела была заброшена в 845 г., в период религиозных гонений, и оставалась неизвестной вплоть до XVII в., когда была случайно при строительстве извлечена из под земли. Китайские власти обеспечили для памятника надлежащие условия сохранения.

Заключение

Таким образом, из этого краткого обзора видно, что христианство в Средней Азии и Казахстане среди тюрков получило распространение с самых первых веков, намного раньше, чем в Киевской Руси среди славян и просуществовало почти до половины XIV века, то есть более тысячи лет. Христиане занимали необозримое пространство – почти весь Азиатский континент и, казалось бы, что за прошедшие столетия их учение упрочилось здесь навсегда. Но надо констатировать, что в большей степени, возможно – подавляющей, исповедовалось христианство несторианского толка.

Это попущение Божие продолжалось до середины XVIII столетия, пока Россия, ценою пота и крови своих сынов не завоевала Азиатские рубежи и не освоила степного края, принеся в Великую Степь и предгорье Заилийского Ала-Тау с православными воинами и крестьянами-переселенцами вместо света не вполне чистого и евангельского – сияющий полным блеском евангельской чистоты свет Христовой веры.

Как известно, освоения края было связано с процессом постепенного вхождения трех киргиз-кайсацких орд в состав Российского государства, то есть с принятия народом, населявшим территорию современного Казахстана, Российского подданства. Этот процесс, длившейся более 130 лет, начиная с 30-х годов XVIII века, начало которому положил хан малой орды Абулхайр, завершился в 1865 году с принятием в русское подданство Большой орды, кочевавшей на территории Семиречья.

И отсюда мы можем усмотреть то, что христианство является традиционной религией на территории Средней Азии и Казахстана. В Казахстане в большей степени православие.

Как сказал президент Республики Казахстан Нурсултан Абишевич Назарбаев во время посещения в день Святой Пасхи Успенского кафедрального собора в Астане *«Ислам и Православие являются столпами нашей духовности. Через духовность и взаимное понимание человечности мы будем продвигаться вперед. Я с большой уверенностью могу сказать, что православие – надежный партнер государства в обеспечении мира и согласия в обществе»*.

Источники и литература

1. Доклад Главы Митрополичьего Округа Русской Православной Церкви в Республике Казахстан митрополита Астанайского и Казахстанского АЛЕКСАНДРА на Всеказахстанском православном Съезде. 11.06.2013 г.

1. Железняков Б. А. «О несторианстве Семиречья». www.vedikz.narod.ru.

2. Вера Королева. «Краткий очерк истории христианства в Казахстане и Средней Азии». Spgk.kz.

3. Буряков Ю. Ф. «Христианство на Великом шелковом пути».

4. «Из истории древних культов средней Азии». Главная редакция энциклопедий, Ташкент.

2. О. Грегор Приходько. «История христианства в Казахстане и Средней Азии в средние века». Catholic-kazakhstan.org. Караганда, 2000 г.

5. Богомолов Г. И., Буряков Ю. Ф., Жукова Л. И., Мусакаева А. А., Шишкина Г. В. «Христианство в Средней Азии».

3. Манарбек Байеке. «История христианства в Центральной Азии и Казахстане с древнейших времен до I–XV вв. и наших дней». Алматы, 2009 г.

4. Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. «Введение в историю Церкви» Р2, гл 7. Издательство Московского университета 2012 г.

5. Байпаков К. М. Археологические исследования по программе ЮНЕСКО «Великий шелковый путь» // Вестник АН КазССР, 1991 г., № 12.

6. Байпаков К. М. «Христианство Казахстана в средние века».

7. Байпаков К. М. «Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья». Алматы, 1986 г.

6. Беруни Абу Райхан. «Памятники минувших поколений» // Избранные произведения, т. 1, Ташкент, 1957 г.

7. Вилинбахов Г. В. Крест царя Константина в средневековой воинской геральдике Европы // Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Л., 1985 г.

8. Кляшторный С. Г. «Историко-культурное значение согдийской надписи». ПВ, 1959, № 5.

8. Засыпкин Б. Н. Выдающиеся памятники архитектуры Киргизии (Неопубликованная монография). Фрунзе, 1954 г.

9. Ремпель Л. И. «Каменный сосуд из Турткуль-тобе. Художественная культура Средней Азии в IX–XIII вв.» Ташкент, 1983 г.

10. Кляшторный С. Г., Лившин В. А. «Согдийцы в Центральной Азии» // Формирование и развитие трасс Великого Шелкового Пути в Центральной Азии в древности и средневековье. Тезисы докладов Международного семинара ЮНЕСКО, Ташкент, 1990 г.

9. «Из истории культов средней Азии. Христианство». 1994 г.

А. Д. Бурдин

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ: УЧЕНИЕ О БОЖЕСТВЕННОЙ ПРЕМУДРОСТИ В КОНТЕКСТЕ КНИГ СОЛОМОНА

Толкуя и объясняя учительные книги Соломона, святитель Григорий Нисский предлагает для рассмотрения своё учение о Христе, Который есть Божественная Премудрость, и именно это учение объединяет все три канонические книги Соломона: Книгу притч Соломона, Экклезиаст и Песнь Песней. По мысли святителя Григория, Премудрость, желая сближения со своим творением – человеком, выбрав Себе орудие в лице Соломона, излагает учение о Себе, и предлагает всем желающим прийти и соединиться с Нею, познать Её и обрести через это подлинный покой и счастье. Как пишет святитель Григорий, роль Соломона в изложенном им учении не значительна, так как это учение божественное, а не человеческое, его подлинным первоисточником является Премудрость-Господь, который «от семени Давидова происходит по плоти, Которому имя: Мир, истинный Царь Израилев, Создатель Божия храма, объяввший в себе ведение всего, премудрость Которого беспредельна, лучше же сказать, бытие Которого есть премудрость, и истина, и всякое боголепное и высокое именование, и понятие»¹. Мудрость Соломона превышала человеческую мудрость, и это вполне отразилось в его книгах, а его учение о божественной Премудрости превосходит по высоте своего богословия всё сказанное и написанное до него, так что он видел, как на ладони, недоступные для человеческого ума и превосходящие меру человека таинства². Сам Соломон свидетельствует в своих книгах, что произносил свои изречения, будучи вдохновлён Богом: «Бог же научи мя премудрости» (Притч 30:3), «моя словеса рекошася от Бога» (Притч 31:1)³.

В то время как младенца обучают самому простому, сообразуясь с его возрастом, – по мере взросления ему предлагаются для усвоения уже учения более трудные. Аналогично строится и духовная жизнь человека, где также необходимо соблюдать последовательность и порядок. Поэтому Премудрость и изложила Своё учение в трёх книгах по мере духовного преуспевания человека: «иначе обучает Притча, и иначе беседует Екклесиаст, любомудрие же Песни песней высокими учениями превосходит и Притчи, и Екклесиаста»⁴. Таким образом, притчи Соломона обращены большей частью к людям неопытным в познании Бога, почему и подход к ним применяется особый, максимально способствующий в благоприятном усвоении для приобретения плодов в назидаемых

Александр Дмитриевич Бурдин — Свято-Алексеевская Иваново-Вознесенская православная духовная семинария, специалитет.

¹ Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изложение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – С. 13–14.

² Там же. – С. 174–175.

³ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/4 (дата обращения: 20.10.2015).

⁴ Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изложение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – С. 14.

словом Премудрости душах. Но так как начинающий свой путь к Богу и духовно неокрепший еще не тверд в своём намерении, то подобно тому, как ребёнку за послушание родителям обещаются подарки и украшения, также и человека Премудрость побуждает к Себе стимулирующими выражениями и образами.

Святитель Григорий комментирует описание Премудрости, выявляя Её превосходство и совершенство над земными приобретениями: красоту, могущество, величие: «Посему, чтобы паче и паче возрастало в нем (в человеке) вождение, из вещественного пристрастия превратившись в невещественный союз, Соломон красоту Премудрости украшает похвалами. И не красоту только ее благообразия представляет в словах, но перечисляет и богатство, господином которого соделается, конечно, сожителем с нею. Богатство же сие рассматривается пока в убранствах Премудрости, потому что украшение правой ее руки – целые веки; так говорит Писание: «долгота жития и лета жизни в деснице ее» (Притч 3:16). А в левой руке положено многоценное богатство добродетелей, блистающее сиянием славы; ибо говорит: «в шуйце ее богатство и слава» (Притч 3:16). Потом описывает дыхание уст ее, благоухающее прекрасным ароматом правды, говоря: «от уст ее исходит правда» (Притч 3:16). А на губах ее, по слову его, вместо естественного алого цвета цветут «закон и милость» (Притч 3:16). И чтобы красота у таковой невесты оказалась ни в чем не имеющую недостатка, восхваляется и ее хождение; ибо сказал: «в путех правды ходит» (Притч 8:20). Без похвал красоте не остается и величина; потому что рост ее увеличивается подобно какому-то величавому растению. Растение же то, которому уподобляется ее высота, как сказано, «есть» самое «древо живота», которое служит пищею «всем держащимся, а восклоняющимся твердым» и незыблемым столпом, под тем же и другим разумею Господа, потому что Он есть жизнь и опора, и буквально читается так: «древо живота есть всем держащимся ея, и восклоняющимся на ню, яко на Господа, тверда» (Притч 3:18). Но с прочими похвалами берется вместе и ее могущество, чтобы похвала красоте Премудрости исполнена была всех добрых качеств; ибо сказано: «Бог премудростию основа землю, уготова же небеса разумом» (Прит. 3:19), и каждое из видимых в творении явлений приписывает слово силе Премудрости, украшая ее различными именами. Ибо называет ее и премудростию, и разумом, и чувством, и ведением, и разумением, и тому подобным»⁵.

Святитель Григорий, комментируя описание Премудрости, показывает Её значимость, приобретение Её сулит не просто пользу, но и блаженство; что человек порою не может найти в вещественном и тварном, то он, безусловно, приобретёт в невидимом и нетварном. Используя пристрастие и влечение человека к земному, Соломон сравнивает Премудрость с любимую невестою, способную осчастливить своего мужа; это сравнение не случайно, потому что для многих – отрада, утешение и безусловная ценность в жизни – влечение к любимому человеку. Святитель Григорий пишет: «Соломон приготавливает человека к сожителству (с Премудростью), повелевая ему иметь уже в виду Божественное брачное ложе. Ибо говорит: «не остави ю, и имется тебе; возжелей

⁵ Там же. – С. 16–17.

ея, и соблюдет тя. Огради ю, и вознесет тя; почти ю, да тя обимет; да даст главе твоей венец благодатей, венец же сладости защитит тя» (Притч 4:6, 8–9). Сими брачными уже венцами украсив невесту, повелевает быть неразлучным с нею, говоря: «егда ходиши, води ю, и с тобою да будет; егда же спиши, да хранит тя, да востающу ти, глаголет с тобою» (Притч 6:22). Сим и подобным сему воспламенив вожделение в юном еще по внутреннему человеку и представив в слове самую Премудрость повествующую о себе, чем наиболее привлекает она любовь слушателей, говоря притом между прочим и сие: «Аз любящая Мя люблю» (Притч 8:17), потому что надежда быть взаимно любимым сильнее располагает любителя к вожделению»⁶.

Если учение, изложенное Соломоном в Притчах, преподано с целью зарадить в человеке стремление к божественному (Премудрости), то книга Екклезиаств передаёт суетность и недостаточность временного, что земные блага не могут полностью удовлетворить внутренние потребности человека, но лишь приводят к «томлению духа» (Еккл 1:14). Чтение же Песни Песней также касается темы брака, когда человек, сблизившись с Богом через добротельную жизнь, приготавливает свою душу для духовного единения с Богом, и таким образом, человек, «прилепившись к Господу, делается с Ним единым духом, через срастворение с пречистым и бесстрастным, из тяжелой плоти пременившись в чистый дух»⁷ (в евангельских притчах также подобным образом часто затрагивается тема брачного пира). Но чтобы попасть на брачный пир человек должен принять Христа всюю своею жизнью; уподобившись Ему, подготовить себя к вожделенной встрече с Небесным Женихом. И среди всех жизненных испытаний и тягот, при постоянном понуждении себя к добру (чтобы стать ближе к Богу) и противодействии злу (чтобы не удалиться от Бога) посильным бывает для человека этот скорбный путь приуготовления Себя к брачному пиру со Христом, если в душе сохраняется пламенная любовь к Нему (ко Христу). Святитель Григорий ставит это обязательным условием для встречи человеческой души с Женихом-Христом: «поскольку говорит Премудрость: возлюби, сколько можешь, от всего сердца и от всей силы, и пожелай, сколько вмещаешь, то осмеливаюсь присовокупить к сим словам и следующее: возлюби пламенно, потому что у бесплотных неукоризненна и бесстрастна эта страсть, как Премудрость говорит в притчах, предписывая пламенную любовь к Божественной красоте (Притч 4:6)»⁸. Святитель Григорий, будучи сам знатоком духовной жизни, учил, что соблюдение заповедей и стяжание добродетелей человеком не есть самопроизвольный процесс, но великий подвиг самого человека при содействии и укреплении божественной благодатью, о чем есть упоминание у Соломона: «аще възыщещи ея (Премудрость) яко сребра, и якоже сокровища испытавши ю: тогда уразумеши страх Господень и познание Божие обрящещи» (Притч 2:4–5). Поэтому и невозможно человеку возлюбить Бога и своего ближнего, если

⁶ Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изложение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – С. 17–18.

⁷ Там же. – С. 19.

⁸ Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изложение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – С. 19.

предварительно не воспримет труд непрестанной молитвы и творение добрых дел. Правильный подвиг привлекает Божию благодать и вселяет в человека страх Божий, который и зарождает в человеке любовь к Богу и ближнему. Но, не восприняв на себя труд соответствующих «духовных упражнений», человек останется бесплоден и не познает Бога подобно святым⁹. Также святитель Григорий наименует премудростью всякую человеческую добродетель, приобретаемую от Бога за праведную жизнь. Соломон, говоря о приобретении добродетелей людьми высокой духовной жизни, пишет: «почти ю (премудрость), да ты обимет» (Притч 4:8)¹⁰.

В Притчах Соломона есть упоминание о пчеле, которая прославлена от людей за свою премудрость и представлена в пример людям. Как пчела, перелетая с цветка на цветок, собирает сладкий нектар и своим полезным трудом приносит пользу не одной себе, так и человек, изучая Слово Божие, собирает и откладывает в памяти добрые для себя уроки (словно мёд в медовых сотах); постепенно приводя свою жизнь в соответствие с заповеданной в Священном Писании жизнью добродетельной, он своим примером без слов наставляет, чем приносит пользу для многих¹¹.

Как пишет святитель Григорий Нисский, молитвою человек привлекает к себе то, к чему обращено его душевное око, так призывающий Премудрость – сам делается премудрым (Притч 2:3–5). Обращаясь ко Христу – божественной Силе (как всемогущему) и божественной Премудрости (как всеведущему), человек принимает от Бога те качества, которыми в совершенстве обладает Бог, в той мере, которая необходима этому человеку для спасения. Человек приобретает ведение и знание (премудрость) для распознавания добра и зла и силу для преодоления в себе греха. В совокупности и премудрость, и сила, полученные от Того, Кто по природе является их Первопричиной, способствуют при усилиях самого человека к преуспеванию на пути к Богу и наследованию спасения¹². Вместе с тем человек, имеющий в Себе премудрость как дар от Бога и устойчивость (непоколебимость) против греха, стяжал благодать, почему о таком человеке можно сказать, что он имеет в себе Бога (или живёт во Христе). Христос невидимо пребывает в любящих Его душах и оберегает их от всех бед, но человек, избирающий грех, лишается присутствия в себе Премудрости, что и означают слова: «в злохудожну душу не внидет премудрость» (Прем 1:4). Погружение в порочную жизнь, как учит святитель Григорий, есть отвержение человеком Христа, почему нужно быть крайне осторожным, чтобы не проникали в душу зависть, гнев и прочие пороки¹³. Христос, вселяясь в человека, проявляет Себя в нём

⁹ Григорий Нисский, свт. О цели жизни по Богу, об истинном подвижничестве // Григорий Нисский, свт. Избранные творения. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – С. 63–64.

¹⁰ Григорий Нисский, свт. Слово против Ария и Савеллия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/protiv_aria_i_savelija/ (дата обращения: 20.10.2015).

¹¹ Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изложение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – С. 231–232.

¹² Григорий Нисский, свт. О совершенстве и о том, каким должно быть христианину к Олимпию монаху // Григорий Нисский, свт. Избранные творения. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – С. 24–25.

¹³ Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма. О девстве / ред. А. Г. Дунаева. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007. – С. 114.

Своими божественными качествами – добродетелями. Святитель Григорий даёт свою оценку плодам синергии человека с Премудростью-Христом: «выражение «прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов раждает Мя» (Притч 8:24–25) по обычаю приточной речи понятное в переносном смысле, может быть при-норовлено к Слову. Ибо великий Давид «горы Божия именует правдою, а суды – бездною» (Пс 35:7), источниками же – учителей в церквах, говоря: «В церк-вах благословите Бога, Господа от источник Израилевых» (Пс 67:27), и холма-ми – незлобие, которое изобразил скаканием агнцев (Пс 113:6). Посему прежде них рождается в нас ради нас сотворенный человек, чтобы нашло в нас место сотворение и того, что подобно Ему»¹⁴. Премудрость наделяет праведников властью побеждать грех при жизни, и подобно тому, как они (святые) воцари-лись над греховными наклонностями поврежденной человеческой природы силою Христовой, также они и воцарятся вместе со Христом в Царстве Не-бесном как цари и правители. Но сила святых, праведных и прославленных Богом – это, прежде всего, сила Бога, явленная в них, почему и говорится Пре-мудростью: «мною царие царствуют и сильнии пишут правду: мною вельможи величаются, и властители мною держат землю» (Притч 8:15–16). И так как цар-ство Христа «не от мира сего», то и те цари, которые имеют в себе Премудрость и побеждают ею страсти, царствуют не над людьми, но, в первую очередь, над злом в этом мире (почему и царствование Премудрости через Своих святых можно назвать безукоризненным)¹⁵. При объяснении стиха о происхождении Премудрости от Бога: «Господь созда мя...» (Притч 8:22), святитель Григорий Нисский, как и все Святые Отцы, утверждает, что здесь речь идёт только лишь о воплощении Христа от Девы Марии: «Он (Христос), будучи Словом, сделался плотию, и, будучи Богом, сделался человеком, и, будучи Творцом, ради нас стал творением; потому что плоть сотворена»¹⁶. Целью восприятия Сыном Божиим человеческого естества было спасение погибающей человеческой природы от уз греха, Слово становится плотью не по необходимости, а по домостроительству, из любви Богом Своего творения¹⁷. Цель сотворения Премудрости выраже-на уже в следующих словах Соломона: «...начало путей своих в дела своя» (Притч 8:22). По-другому говоря, воплотившийся Христос – стал началом путей в дела Божии, почему Он и наименовал Себя как Путь в Евангелии (Ин 14:6). Путь через усовершенствование в добре, данный Богом первозданному челове-ку, дабы были объединены творение (через человека) со Творцом в свободном союзе любви, был утрачен после грехопадения. Почему и была послана Прему-дрость в мир, дабы даровать человечеству «новый живой путь» к Богу¹⁸.

¹⁴ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/4 (дата обращения: 20.10.2015).

¹⁵ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/4 (дата обращения: 20.10.2015).

¹⁶ Григорий Нисский, свт. К Симпликию, о вере. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/k_simplikiyu/ (дата обращения: 20.10.2015).

¹⁷ Там же.

¹⁸ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/3 (дата обращения: 20.10.2015).

Соломон называет Премудрость деревом жизни для человека (Притч 3:18), почему Она и провозглашает: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное», тем самым давая понять о необходимости для человеческого естества «духовной пищи», подобно телесной. Премудрость, которая обильно питает ищущих Её плодами благодати и божественного утешения взамен за понесённые труды и подвиги, – есть единственно насыщающая человеческую душу пища. Эту пищу знали Адам и Ева, когда жили в раю (святитель Григорий считает, что человеку до грехопадения не было необходимости вкушения телесной пищи, так как источником для поддержания жизни был Бог), об этой пище упоминают также ветхозаветные пророки и праведники: Давид называет её «наслаждением Господом» (Пс 36:4), а Исаия – «питием радости» (Ис 25:6)¹⁹.

В своих толкованиях изречения Соломона: «Премудрость созда себе дом» (Притч 9:1) святитель Григорий выражает общепринятое святоотеческое мнение, что речь идёт как о человеческом естестве, с которым соединилось Божество в лице Иисуса Христа, так и о Божией Матери, во чрево которой вселилась Премудрость, как бы образовав Себе дом. Поэтому и воспринятое наше естество Премудростью, и Божия Мать могут быть названы домом, так как ранее Премудрость не была ограничена ни местом, ни тварною природою²⁰.

В учении о Премудрости Соломона святитель Григорий усматривает параллель с учением о Слове евангелиста Иоанна. Как и первый, так и второй, начинают повествование о Христе (который есть и Премудрость, и Слово) с описания Его божественного достоинства, которое открывается нам из описания участия Сына Божия в творении мира. Свидетельства Соломона: «Господь премудростью основа землю, уготова же небеса разумом» (Притч 3:19) и Иоанна: «Всё тем (Словом) быша, и без него ничтоже бысть, еже бысть» (Ин 1:3) приводят к выводу, что Христос является «виновником и зиждителем» всего творения. После этого учения Соломон и Иоанн излагают учение о домостроительстве (то есть о человеке): «Господь созда мя (Премудрость) начало путей своих в дела своя» (Притч 8:22) и «Слово стало плотию» (Ин 1:14). Учение же о предвечном рождении Христа от Бога-Отца выражается словами: «Бога никтоже виде ни гдеже, Единородный Сын, сый в лони отчи, той исповеда» (Ин 1:18) и «(Господь) прежде неже землю сотворити, и прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов раждает мя» (Притч 8:23–25)²¹. Таким образом, настолько высокое учение, какое было открыто через Иоанна Богослова о Слове (почему святой апостол и получил имя Богослова) в несколько иной форме, но отражающей те же

¹⁹ Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/19 (дата обращения: 20.10.2015).

²⁰ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/3 (дата обращения: 20.10.2015); Григорий Нисский, свт. Слово третье на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/slova-na-svjatuju-paskhu/1_3 (дата обращения: 20.10.2015).

²¹ Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/3 (дата обращения: 20.10.2015).

основные истины, было явлено еще Соломоном (которого и Христос прославлял как носителя Божественной Премудрости, говоря: «Царица южская встанет на суд с мужи рода сего, и осудит их: яко прииде от конец земли слышати премудрость соломонову: и се множае соломона zde» (Лк 11:31)), почему Соломона можно по праву назвать ветхозаветным богословом.

Исследуя вопрос предвечного рождения Сына Божия Богом-Отцом, святитель Григорий приводит свои аргументы в пользу неразделимости бытия Отца от бытия Сына. Сочетность Сына Отцу подтверждается частицей «прежде» в текстах Писания, дабы явить бытие Сына прежде творения: «прежде денницы родих Тя» (Пс 109:3), «прежде неже бездны соделати, прежде неже произыти источником вод, прежде неже горам водрузитися, прежде же всех холмов раждает мя» (Притч 8:23–25). Употребление такого речевого оборота, когда Соломон и Давид, пророчествуя Духом Святым, указывали на бытие Сына путём сопоставления относительно творения во времени, святитель Григорий объяснял «невозможностью никакой части речи объять вечность Сына», но, несомненно, таким образом указывалось на божественное достоинство Сына. Образ отношения Сына к Отцу мы можем наблюдать и в природе: подобно тому, как лучи постоянно исходят от солнца, и вместе с появлением в мире солнца одновременно от него (солнца) постоянно проистекает свет, поскольку солнце создано как светило, также и Премудрость всегда соприсутствует Богу. Наименования же «Слово» и «Премудрость» наилучшим образом выявляют вечное событие Сына с Отцом²².

Источники и литература

1. Григорий Нисский, свт. Аскетические сочинения и письма / ред. А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 336 с.
2. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2007. – 381 с.
3. Григорий Нисский, свт. К Симпликию, о вере. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/k_simplikiyu/ (дата обращения: 20.10.2015).
4. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/19 (дата обращения: 20.10.2015).
5. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/opроверzhenie-evnomija/3 (дата обращения: 20.10.2015).
6. Григорий Нисский, свт. Слово против Ария и Савеллия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/protiv_aria_i_savelia/ (дата обращения: 20.10.2015).
7. Григорий Нисский, свт. Слово третье на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slova-na-svjatujupaskhu/1_3 (дата обращения: 20.10.2015).
8. Григорий Нисский, свт. Творения. Точное изъяснение Песни Песней Соломона. – М.: Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1995. – 408 с.

²² Григорий Нисский, свт. Слово против Ария и Савеллия. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/protiv_aria_i_savelia/ (дата обращения: 20.10.2015).

М. А. Гусарев

ПРОБЛЕМА ЗЛА В ТВОРЕНИЯХ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Много тысячелетий решался вопрос о происхождении и сущности зла, — но со стороны человеческого разума он никогда еще не находил себе вполне удовлетворительного ответа. Мы коснемся только некоторых моментов. И в начале мы рассмотрим тот взгляд на зло, который был изложен пророком Моисеем в книге Бытие. Именно этого взгляда придерживаются и иудеи, и христиане, а последние в свете святоотеческого понимания и толкования.

Иудеи веровали, что зло не в материи, что субстанционально оно вовсе не существует, а потому его нельзя ставить, как некоторую противоположность единому самобытному Богу, и, следовательно, нельзя отодвигать его начало в беспредельную вечность. Оно явилось уже в творении, порожденное свободною волей разумных тварей. Созданные добрыми и для добра, первые люди имели полную возможность всегда пребывать в своем блаженном состоянии, но они сами не захотели довольствоваться теми благами, которые были дарованы им Творцом, вздумали сделаться богами, и преступили заповедь Божию. Бог запретил им есть плоды дерева познания добра и зла, и за нарушение этого запрещения определил им смерть. Однако, разумный змий уговорил жену нарушить заповедь Божию, а жена уговорила к этому своего мужа, и оба они вкусили плодов запрещенного дерева. Тогда правосудный Бог исполнил свое определение и лишил их пребывания в раю, где они имели источник своего бессмертия и проводили свою блаженную жизнь. Отсюда-то и произошли для человека — как все несчастья его жизни, так и самая его смерть.

Этот простой библейский рассказ по отношению к вопросу о происхождении зла устанавливает два положения: 1) человек страдает вследствие свободного — отпадения от Бога, и 2) отпадение его совершилось под влиянием соблазна со стороны постороннего существа — змия. Оба эти положения, как две откровенные истины, были приняты и христианством. Библия повествует, что Бог поручил человеку рай для возделывания и хранения, и дал ему заповедь не вкушать плодов дерева познания добра и зла. Само по себе, это дерево было прекрасно, как прекрасен и плод его, потому что вкушение его давало познание, — а познание прекрасно, если кто им хорошо пользуется. Но если действительно запрещенное дерево было прекрасно и вкушение его ничего не давало человеку, кроме познания, то зачем же Бог запретил вкушать плоды его? Здесь, по-видимому, можно думать, что Бог не желал добра человеку, но это — недостойная мысль. Бог не по зависти наложил Свое запрещение, а по двум добрым причинам: во первых, Адам был еще в младенческом состоянии, и потому не мог еще надлежащим образом распоряжаться своими знаниями, — а во вторых, Бог хотел испытать его, будет ли он послушен Его заповеди. И в том, и в другом случае запрещение клонилось только ко благу

Михаил Андреевич Гусарев — Воронежская духовная семинария, специалист.

первых людей, — но они не согласились ожидать этого блага, и потому пали. Очевидно, не запрещение Божие было причиной их падения, а их собственная свободная воля.

Свт. Григорий Нисский утверждал, что зло произошло во времени и именно вследствие неповиновения свободных тварей воле своего Творца; но в отличие от других он не остановился на одном только утверждении церковного учения, а представил еще весьма замечательное по своей глубине и оригинальности его философское обоснование и раскрытие. Он совершенно верно понял, что нельзя говорить о происхождении зла, если наперед не будет определено, как нужно понимать его, — и потому исходным пунктом своего учения поставил вопрос: в чем заключается сущность зла? Решение этого вопроса он совершенно закономерно вывел из определения взаимоотношения зла и добра. «Различие добродетели и порока, — говорит он, — рассматривается не как различие двух каких-либо действительно существующих явлений; но подобно тому, как не существующее противопоставляется существующему, и нельзя сказать, что не существующее по образу бытия отличается от существующего, — напротив мы говорим, что бытию противоположно небытие, — точно также и зло противоположно добродетели, не как существующее само по себе, а только как мыслимое при отсутствии лучшего»¹. Это определение взаимоотношений зла и добра несомненно должно быть признано правильным, хотя в истории новейшей философии и были всем известные попытки представить различие между ними, как степенное различие между явлениями одной и той же природы и одного и того же порядка. Между злом и добром нет такой черты, на которой бы сходились оба эти явления до полного отождествления их в состоянии безразличия; напротив, зло всегда есть зло, и добро всегда есть добро, в каких бы формах и степенях они не являлись: оба явления взаимно отрицают друг друга, а потому и взаимоотношение между ними возможно только чисто отрицательное. «Если благо есть сущее, то зло не-сущее; если же зло сущее, то благо не-сущее, — так по закону исключенного третьего, как например — в здоровье и в болезни, в жизни и в смерти»². Это взаимоотношение сохраняется всегда, при всяком понимании зла и добра. Если мы определим зло, как вред, и добро, как пользу, то все равно — минимальный вред не есть польза, и минимальная польза не есть вред; равным образом, если мы определим зло, как страдание, а добро как удовольствие, то опять — таки минимальное страдание не есть удовольствие, и минимальное удовольствие не есть страдание. Удовольствие может быть страданием, но не для одного и того же лица: то, что одному доставляет страдание, для другого может служить удовольствием, — но для этого другого оно уже ни в каком случае не есть страдание, а именно только удовольствие. Словом, — добро и зло всегда и безусловно отрицают друг друга, так что при существовании одного из них другое обязательно не существует, — но всякий раз

¹ Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово / Пер. с древгреч. Ю. А. Вестеля. — К.: «Пролог», 2003.

² Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. — Казань: Тип. Императорского Университета, 1887.

появляется с исчезновением первого, — и только в этом исчезновении имеет свое бытие. По представлению св. Григория, добро существует, как явление нормальное, исконное, а зло является лишь тогда, когда исчезает добро, и имеет бытие только в этом нарушении исконного, нормального порядка, т. е. другими словами — совсем не имеет бытия, как особое, самостоятельное явление, которое могло бы существовать одновременно и рядом с добром, как его противоположность. Зло есть исключительно только отрицание добра, оно может противоплагаться добру единственно только, как несуществующее существующему³.

Такое понимание взаимоотношения зла и добра, естественно, вызывает собою вопрос: почему же именно зло есть отрицание добра, а не наоборот? Нельзя ли представить дело так, что вечный закон бытия есть закон страдания — зла, и только мимолетные исчезновения страданий составляют счастье — добро? Нельзя ли именно думать, что в действительности существует одно только зло, а добро есть простое отрицание существующего зла?

Возможность такого понимания св. Григорий устраняет своим определением отношения явлений добра и зла к абсолютной основе всякого бытия — Богу. По его представлению, в собственном смысле существует один только Бог, все же прочее существует в Боге, т. е. имеет основание своего бытия в воле Божией. Отсюда, если зло существует, как исконный, нормальный порядок тварного бытия, то происхождение его нужно приписать воле Божией; но приписать его Богу нельзя, потому что зло может мыслиться нами только, как извращение порядка, как бессмыслица, и потому подыскивать для него непреложное, разумное основание в Боге значит не что иное, как отрицать Бога. «Если Бог зол, — говорит св. Григорий, — то Он не Бог».

Если же добро имеет свое основание в воле Божией, то, очевидно, оно и существует, как исконное, нормальное состояние бытия; следовательно, зло произошло после, и, как было уже выше доказано, имеет свое бытие в небытии добра, есть несуществующее добро, или, по выражению св. Григория, есть просто не-сущее. «Что не в Сущем, то не существует совсем». Поэтому, «зло не существует само по себе, а является с лишением добра; добро же всегда неизменно пребывает твердым и неподвижным, и составляется без всякого предварительного лишения чего-нибудь. Итак, мыслимое по противоположности с добром по сущности не существует, так как что не существует само в себе, то не существует совсем: следовательно, зло есть не бытие, а отрицание бытия».

С решением вопроса о том, что такое зло, можно поставить и другой вопрос: как оно произошло?

3. Учение св. Григория Нисского о происхождении зла в мире: падение ангелов. Необходимость мыслить происхождение зла от деятельности

³ Марытнов А. В. Антропология св. Григория Нисского: (Опыт исследования в области христианской философии IV века). [Введение. Отдел I. Первобытное (идеальное) состояние человека.] // Прибавление к Творениям Св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. — URL: <https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.xpa-spb.ru%2Flibr%2FMartynov-AV%2Fantropologiya-sv-Grigoriya-Nisskogo-1.pdf&name=antropologiya-sv-Grigoriya-Nisskogo-1.pdf&lang=ru&c=5707664314d7&page=1> (дата обращения: 20.03.2016).

разумно-свободных существ. Зависть к первозданному человеку и властолюбие, как причина падения высшего ангела, по мнению Григория Нисского. Невозможность вполне разумно объяснить возникновение этого греховного настроения в высшем разумном духе. Непостижимость падения ангелов.

Если зло состоит в отрицании добра, то само собою понятно, что для его происхождения необходимо, чтобы кто-либо отверг состояние добра, т. е. отверг тот самый порядок, который изначально был установлен Богом, как вечный, разумный закон для жизни тварей. Но чтобы отвергнуть этот закон, нужно иметь разум и свободу, потому что кто производит замену одного состояния другим, тот обязательно должен руководиться в этом случае какими бы то ни было разумными соображениями, которые с одной стороны — оправдывают для него эту замену, с другой — служат побудительными причинами к её выполнению; иначе поступать невозможно и немислимо. Равным образом, кто по личной инициативе решается на переверот в жизни, тот обязательно должен чувствовать себя свободным в избрании одного состояния предпочтительно перед другим, потому что связанный необходимостью не может изменять своих состояний, сколько бы разум не говорил ему в пользу их изменения. Поэтому, отрицание первобытного порядка могло быть совершено только свободно-разумным существом. «Зло, — говорит св. Григорий, — рождается как-то внутри, составляемое свободною волей, когда в душе происходит некоторое уклонение от добра». Кто же, спрашивается теперь, в первый раз решился на отрицание добра? Чья именно свободная воля положила начало злу?

На этот вопрос св. Григорий отвечал ссылкой на общее мнение и предание писаний, по свидетельству которых первоначальное отрицание установленного Богом порядка совершилось в мире свободно-разумных духов. «На основании общего мнения и предания писаний, — говорит он, — принимается верою, что вне таковых (человеческих) тел есть некоторое существо, враждебно расположенное к прекрасному и вредоносное для человеческой жизни; оно добровольно отпало от лучшего жребия и своим отступничеством от прекрасного осуществило в себе мыслимое по противоположности». Как могло совершиться это добровольное падение, — св. Григорий выясняет очень мало. По его представлению, ангел пал из зависти к величию первозданных людей, украшенных образом и подобием Божиим. Эта зависть явилась у него потому, что он был поставлен Богом владеть и управлять надземной страной, и имел человека у себя в подчинении; но так как человек, созданный по образу Божию, должен был постепенно уподобляться Богу и восходит к высшему совершенству, то дух — управитель убоился за свою власть над ним, и потому позавидовал высокому достоинству человеческой природы. Таким образом, ангела погубило собственно его властолюбие; но как могла возникнуть эта греховная черта в высшем разумном духе, хорошо знающем себя самого и свои отношения к Богу Творцу, — совершенно непостижимо, а потому и ответа на этот вопрос св. Григорий не дает никакого, да и дать его человеку невозможно. Мы можем еще представить себе падение по соблазну, в силу обольщения, но никогда не в состоянии мыслить падения сознательного, — такого падения, которое

самим павшим сознается, как падение. Если бы, например, ангел подумал, что он может быть Богом, и в силу этой ложной мысли стал в отрицательное положение по отношению к Богу, то это падение для нас было бы вполне понятно, потому что здесь мы видим вполне возможное основание падения: ангел тогда оставил бы свое первоначальное состояние для другого, лучшего состояния; но так как в действительности этого лучшего состояния для него никогда не было и не могло быть, то он изменил свое состояние в несуществующее лучшее, или попросту — пал в силу свободного отрицания богоучрежденного порядка ради своей ложной идеи. Когда же нам говорят, что ангел хорошо знал, кто он, и только в силу этого верного знания боялся, что власть его над человеком со временем прекратится, однако же, несмотря на это верное знание, хотел все-таки во что бы то ни стало отстоять свою власть, т. е. сознательно хотел идти вопреки Божией воле, — этого мы никогда не поймем. Падение ангела для нас совершенно непостижимо, и св. Григорий был совершенно прав, когда сказал, что мы можем только „принимать его на веру“. Для нас достаточно знать лишь то, что в свободном падении ангела добро было сознательно отвергнуто и в этом отвержении явилось первое зло, которое распространилось сначала в небесных сферах, а потом проникло на землю, и заразило ядом лжи и отрицания воли Божией первобытных людей. Павший ангел не остановился в своем падении. Осуществление зла постепенно увлекло его в бездну отрицания и вражды против Бога, и он, по выражению св. Григория, дошел до крайнего предела лукавства. Он не хотел погибнуть один и потому возмутил против Бога и он, по выражению св. Григория, дошел до крайнего предела лукавства. Он не хотел погибнуть один и потому возмутил против Бога сначала подчиненное ему воинство ангелов, а потом, не ограничиваясь этим возмущением на небе, произвел еще новое возмущение среди людей.

Учение св. Григория Нисского о происхождении зла в человечестве: грехопадение первых людей. Специально о грехопадении людей св. Григорий говорил очень мало; но в разных местах своих творений, мимоходом касаясь этого пункта христианского вероучения, он дал краткие разъяснения всем почти главным вопросам, какие естественно возбуждаются в уме при разъяснении факта падения.

А. И. Гутынин

ПАТРИОТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ПРОПОВЕДИ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИОАННА ВОСТОРГОВА

Патриотизм — это сильное, глубокое и естественное чувство привязанности к родной земле всякого нормального человека. Это чувство — свидетельство его исконной связи с родной страной, залог её вечной жизни. Патриот вмещает в себя ощущение Вселенной благодаря принадлежности к нации.

Определение патриотизма по отцу Иоанну Восторгову: «Народ русский есть народ Православно-христианский, составляющий царство христианское, имеющее мировое призвание, указанное Промыслом, — призвание сохранить и распространить святую истину Православия; народ наш входит в Церковь, гибель его есть потрясение Церкви, следовательно, потрясение мира и человечества, есть умаление истины... Служить в этом смысле народу — значит служить Богу, Христу, Церкви, истине, Православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда — не цель, а средство для высшей цели, для служения вечной истине...»¹.

Основы патриотизма по Иоанну Восторгову можно разделить на три этапа.

К первому этапу основ патриотизма Иоанна Восторгова следует отнести проповеди, которые содержали в себе несение патриотизма и веры в народ. Нравоучительное слово, проповедь, духовное просвещение по своему воздействию на окружающих зависят исключительно от личности самого учителя жизни и проповедника. Начало проповедей патриотического характера связано с Первой русской революцией и за ней процесс организационного оформления крайне правых структур, одним из лидеров которых стал протоиерей. Так как Иоанн Восторгов был безгранично предан Церкви, что доказывают его слова: «Тяжкая тревога закрадывается в сердце при виде этой зияющей бездны ненависти, окружающей Церковь и подлинно духовных людей, — писал отец Иоанн. — Мы зрим опасность: все эти рассуждения, таящие ненависть к Церкви, но закрытые и замаскированные обще либеральными и прогрессивными фразами то о воле, гуманности и иных приманках нашего времени, то о свободе и мощи самой Церкви, совершают свое неблагоприятное дело»².

Жгучая горячность отца Иоанна Восторгова о благе святой Церкви, мужественная охрана православия от напраслины, чистосердечная любовь к царю и, непременно, конструктивное отношение в патриотических организациях, это именно то, что выделяло Иоанна Восторгова на проповедях, где он посвящал свое время социально-монархической деятельности, видя в патриотических альянсах средство к внешней охране Церкви и святого православия.

Иоанн Восторгов говорил, что «народ российский есть народ православно-христианский, составляющий царство христианское, имеющее мировое призвание,

Андрей Иванович Гутынин — Саратовская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Восторгов И. И. Публикуется в сокращении из газеты Чёрная Сотня № 59–60.

² Восторгов И. И., прот. Новый год и новый век. — Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 1, С. 1–2.

указанное Промыслом, — призвание сблечь и распространить святую правду православия; народ наш вступает в Храм, гибель его есть потрясение Церкви, следственно потрясение мира и человечества, имеется умаление истины... Служить в этом значении народу — означает служить Богу, Христу, Церкви, истине, православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда — не цель, а средство для высочайшей миссии, для служения вечной истине»³. Этими словами он доказывал, что служение патриотизма — это служение Богу и Церкви.

Второй этап патриотической деятельности Иоанна Восторгова приходится на вступление им в черносотенную организацию

В 1912 году он вышел из всех монархических объединений, когда заметил, что их главы начали национально-политические цели становить превыше церковных целей. Такой поступок был спровоцирован тем, что монархические организации, которые он поддерживал, начали отходить от Церкви и ее постулатов. В этот период следует особо выделить то, что сильно развивалась его миссионерская деятельность. Поездки во все уголки страны с одной лишь целью, нести слово Бога и Церкви народу. Его проповеди приобрели более жесткую направленность, о чем свидетельствует его поучительное слово по поводу оставления русским воинством Перемышля и Львова: «Нередко приходится встречать и слышать даже и теперь самоуверенно высказываемое мнение о том, что патриотические чувства или несовместимы с религией и христианством, или, по крайней мере, стоят от христианства особняком и в стороне. Нередко и нам, пастырям Церкви, приходится слышать укоры, упреки и обличения в том, что мы в слове церковном говорим не только о вопросах «чистой религии», но и о вопросах, связанных с патриотизмом и «политикой». «Не ваше дело, — пишет мне некто по поводу последних наших бесед о бывших в Москве печальных событиях погрома и грабежей, — не ваше дело оценивать общественные события, говорить за или против них; учите вере; хочется видеть в каждом священнике только апостола Павла; будьте же таким Павлом, который не знал ни эллина, ни иудея»⁴.

Как видно из представленных выше слов, патриотическая основа этого периода была переплетена мрачными представлениями о будущем, расстройством о поступках соотечественников, которые относились к несовместимости патриотизма и религии. Его проповеди наполнены политической направленностью, борьбой не только Церковного характера, но и политической. Попытки призвать народ одуматься, проникнуться патриотизмом веры. Исходя из его выше представленных слов, он негативно отнесся к Октябрьской революции и приложил много усилий, что бы восстановить власть Царской Семьи. В этот период жизни Иоанн Восторгов искренне считал, что «...«Служить» спасению народа», - значит служить Богу, Христу, Церкви, истине, Православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда — не цель, а средство для высшей цели, для служения вечной истине», а истина заключалась в том, что монархия должна править народом, а не власть и должна быть отдана народу. Его патриотизм

³ Восторгов И. И. Публикуется в сокращении из газеты Чёрная Сотня № 59–60.

⁴ Восторгов И. И., прот. Семя святое. — ПСС. Т. 2. С. 180.

и идеи патриотизма заключались в служении монархии, как истинной власти Бога на земле. Монарх посвящается на власть Богом, — президент получает власть от гордыни народной; монарх силен исполнением заповедей Божьих, президент держится у власти угождением толпе; монарх ведёт верноподданных к Богу, президент отводит избравших его от Бога, таковы были его убеждения.

Третий этап, а соответственно, и третья патриотическая основа учения Иоанна Восторгова характеризуется использованием личного влияния и авторитета на паству посредством патриотических проповедей, публикаций в газетах на актуальные социально-политические проблемы, публичных выступлений в общественных организациях, антилиберальной и антибольшевистской агитации после событий Октябрьской революции.

Его патриотические идеи были направлены против большевизма, он активно проповедовал за сохранение самодержавие, и за сохранение устоев Российской империи. Его слова и идеи кардинальным образом шли в разрез с идеологической концепцией большевизма.

Подтверждением такой борьбе выступают его слова: «Ибо одна Церковь остается у нас вне партий. Наше правительство, если оно есть, представляет собой не народ, не страну, а только власть класса, да и то не целого, а только одной части его; наши газеты представляют каждая только свою партию; только одна Церковь представляет весь верующий русский народ и способна сказать здоровое и смелое слово»⁵. Это патриотический призыв по его идеологии, призывал всех православных людей, сплотиться вокруг Православной Церкви, выступить против большевизма.

Распространение патриотических идей Иоанна Восторгова не ограничивались проповедями и публикациями. Каждое воскресенье он служил молебны на Красной площади и с Лобного места в своих проповедях без страха обличал большевицкую власть.

Его слова: «вы, пасомые, должны составить около пастырей ту дружину, которая обязана в единстве церковном бороться за веру и Церковь», - призывали к борьбе, к единому патриотизму против смуты. А пастырей призывал готовиться к исповедническому подвигу священной борьбы: «Есть область, область веры и Церкви, где мы, пастыри, должны быть готовы на муки и страдания, должны гореть желанием исповедничества и мученичества»⁶.

Таким образом, можно подвести своеобразный итог. Патриотическая основа взглядов и убеждений Иоанна Восторгова содержалась на призыве народа сплотиться в вере Богу под сенью Церкви против общего врага, которыми, по его мнению, выступали большевики и их власть. Отец Иоанн говорил, самая главная причина успешного уничтожения страны была в духовной смуте, охватившей русских людей всех сословий и классов, в болезни их сознания, в беспамятстве, отрицающем отеческие предания, в погружении в тину пороков, в развращении умов и душ безбожными учениями уже почти языческого Запада. Отец Иоанн

⁵ Восторгов И. И., прот. Семя святое. — ПСС. Т. 2. С. 183.

⁶ Восторгов И. И., прот. Семя святое. — ПСС. Т. 2. С. 186.

знал, что за этими идеями скрываются «враги веры, Церкви и России», что их «единственное средство воздействия на человека — насилие»⁷.

Иоанна Восторгов говорил: «к сожалению, даже среди правых, патриотизм нередко понимается в смысле европейском, то есть, в сущности, в смысле языческом. Это — национализм животный, зоологический, основанный исключительно на привязанности к своему народу, к своей земле, к своему государству. На чем основывается такая привязанность? Только на том, что все это свое. Но ведь все это — не разумная причина, здесь — не высокие побуждения. Так любит свое и животное... Христианство понимает, осмысливает, возвышает, одухотворяет всякое естественное чувство добра и правды... Народ русский есть народ православно-христианский, составляющий царство христианское, имеющее мировое призвание, указанное Промыслом, призвание сохранить и распространить святую истину Православия: народ наш входит в Церковь, гибель его есть потрясение Церкви, следовательно, потрясение мира и человечества, есть умаление истины... Служить в этом смысле народу — значит служить Богу, Христу, Церкви, истине, Православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда не цель, а средство для высшей цели, для служения истине... Здесь же и объяснение того, почему именно против Православия и против Церкви устремлены нападки революционных партий России, несомненно, в степени гораздо большего озлобления, чем даже против самодержавия». Эти слова являются прямым примером его патриотической основы веры.

Патриотизм имеет Духовные основы, по мнению Иоанна Восторгова потому, что:

- во-первых, мировоззрение патриотизма отражаются на словах Нового Завета, которые встречаются во множестве примеров любви к Родине и к своему народу. Ему же принадлежат и следующие исполненные великого патриотизма слова: «великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильян...» (Рим. 9, 2–4). В данном тезисе мысли Иоанна Восторгова пересекаются со святым писанием: «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1Тим. 5,8)⁸.
- во-вторых, Иоанн Восторгов в сочетании с мыслями и взглядами древних и современных священников по поводу патриотизма и любви к своему Отечеству, писал: «Убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия»⁹. Как-то это нелогично — утверждать, что патриотизм для христиан не свойственен, коль скоро именно христианские общества (т.е. вполне конкретные страны и государства) сумели подчинить своему влиянию всю остальную планету и стать, по сути, доминирующей на ней цивилизацией. Очевидно,

⁷ Восторгов И. И., прот. Семя святое. — ПСС. Т. 2. С. 188.

⁸ Материалы к житию преподобномученицы великой княгини Елизаветы. Письма, дневники, воспоминания, документы. — М., 1995. С. 50.

⁹ Восторгов И. И., прот. Семя святое. — ПСС. Т. 2. С. 188.

что без пламенного патриотического чувства француза к Франции, англичанина к Англии, а русского к России, такие успехи на ниве государственного строительства были бы попросту невозможны.

- в-третьих, вся история России — это летопись бесчисленных подвигов служения православных русских граждан собственной стране.
- в-четвертых, нападки на Церковь со стороны революционных сил России, по словам отца Иоанна, были в «степени гораздо большего озлобления, чем даже против самодержавия»¹⁰. По мнению отца Иоанна, это было связано с тем, что именно Православие, живущее в народной душе, было причиной неудач революции. Как доказательство, приведем пример его слов: «В благословенной России, по духу благочестивого народа, Царь и Отечество составляют одно, как в семействе составляют одно родители и дети их. Развивайте в русских воинах живущую в них мысль, что они, принося жизнь свою в жертву Отечеству, приносят ее в жертву Богу и сопричисляются к святому сонму мучеников Христовых»¹¹.
- в-пятых, Церковь как собрание верующих, есть, в том числе и объединение православной молодежи, и снова обратимся к словам Иоанна Восторгова, которые подтверждают данное высказывание, что патриотизм имеет духовные основания: «Безумные и слепые! Но почему же тогда исключать любовь к родным, к своему народу и своему отечеству? Разве это не люди? Разве они исключены из области проявлений и приложения альтруизма? Почему же нужно запрещать патриотизм? ...Послушайте голоса природы и здравого разума; он говорит вам, что нельзя любить человечество, понятие отвлеченное: человечества нет, есть отдельные люди, которых мы любим; что нельзя любить того, кого мы знаем и с кем живем, так же, как и того, кого мы не видели никогда и не знаем»¹².

Таким образом, патриотизм и его связь с верой, с Церковью, на основании учения, проповедей, публицистических статей Иоанна Восторгова, который не был ни политиком, ни философом — он был обычным православным священником, миссионером, настоящим русским патриотом, смог обеспечить духовенство материально и возвысить его нравственно, предоставить ему почётное место в ряду сословий и бытовых групп русского народа, предоставив ему дело народного образования в церковных школах, усилив средства Церкви на храмо-строительство, миссионерские нужды.

Основная патриотическая идея Иоанна Восторгова определяется выражением «русский — всечеловек», что означает, русские готовы не только нести правду всему миру, но и быть ответственными за состояние мира. Каждый великий

¹⁰ Восторгов И. И., протоиерей. Патриотическое начинание. По поводу издания газеты «Патриот» // Там же. С. 507.

¹¹ Священномученик протоиерей Иоанн Восторгов. Патриотизм и христианство. Слово в день преподобного Сергия 5 июля 1907 года; сказано в храмовый праздник в церкви преподобного Сергия, что на Большой Дмитровке в Москве. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/russiaprayer/1.html>.

¹² Шавельский Г. И., протопресв. Воспоминания протопресвитера русской армии и флота. — Т. 2. — М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. — С. 167–168.

народ отстаивает своё, свою идентичность или исчезает. Покажем основание, для такого утверждения основываясь на слова с трудов Иоанна Восторгова:

«...Ко времени падения Византии Господь воздвиг новый, молодой, сильный и даровитый Народ Русский. Он при новом Константине — равноапостольном и Святом князе Владимире принял Христову веру, возрастал в ней, под её влиянием и воспитанием образовывал своё царство. Когда пала Византия, Русское Царство уже было настолько сильно, что могло принять на себя наследство Византии — охрану и распространение Святого Православия. В ней, слава Богу, никогда не было ни одного князя-еретика, ни одного царя-еретика, безбожника или гонителя веры. И оттого ширилась она, и крепла и теперь является самым великим царством в мире... С тех пор Русскому Народу указана была особенная задача, дано особенное назначение: просвещать светом Христовой веры все окружающие народы, а народов этих было великое множество... Наши благочестивые предки так именно и поступали. Любили они Христа, исполняли Его святое учение, Его Божественные заповеди, любили Церковь Христову, повиновались Ея пастырям... Иностранцы, посещающие Россию, изумляются тому, сколько у нас храмов Божиих, как благочестив и набожен наш народ, как он покорно переносит несчастья, как он предан Святой Церкви и благочестивым царям своим. Русский народ называется народом-богоносцем...»¹³.

Выше представленные мысли из письма не только подтверждают то, что основной патриотической идеей трудов Иоанна Восторгова был постулат «русский — всечеловек», но так же подводит ко второй патриотической идее его трудов и деятельности.

Вторую патриотическую идею следует сформировать как заботу о благе святой Церкви, мужественная защита православия от клеветы, искренняя любовь к царю и, несомненно, активное участие в патриотических организациях. Формулировка второй патриотической идеи вышла сложной, но включающей в себя основную линию патриотического движения в жизни Иоанна Восторгова и прослеживает связь патриотизма с верой.

Такую формулировку второй патриотической идеи Иоанна Восторгова подтвердим выдержкой с его проповеди, которая вошла в собрание сочинений и трудов: «Конечно, и в России были и есть раскольники, сектанты, не покорствующие Церкви, безбожники и лжеучители. Но пока стоит в ней Православная Церковь, пока право правят слово Истины Ея пастыри и пока на страже Церкви, Ея безопасности и силы стоит православный Самодержавец, Богом помазанный и венчанный наш Царь, дотоле не страшны нам усилия ада. Иное дело, если бы случилось так, что сила и власть Царя будут умалены, если Царь стал бы ограниченным, бессильным и несвободным»¹⁴.

Иоанн Восторгов считал, что пока народом правит монарх, который поддерживает устои Православной Церкви, русский народ един, приход же большевицкой власти принесет порабощение русского народа иностранными завоевателями,

¹³ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 1. С. 67. Том 3. С. 581.

¹⁴ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 2. С. 9.

так как отрицает и запрещает устои Православной Церкви и православной веры. Такой вывод можем подтвердить такими словами, произнесенными на открытии IV Всероссийского съезда русских людей в Москве: «...И ныне лицемерие и коварство, низость и предательство, прикрываясь красивыми словами и мнимоблагодарными побуждениями, желают отвести и устранить от патриотического подвига и Церковь, и духовенство, и служилых людей, чтобы себе захватить власть, силу и значение в Царстве и беспрепятственно поработить русский народ инородческому игу»¹⁵.

Таким образом, подтвердили формулировку второй патриотической идеи Иоанна Восторгова, что без патриотических чувств к Родине Россия потеряет свой менталитет, свою веру, Православную Церковь. Многие мыслящие люди уже тогда понимали всю пагубность нового учения и во всеуслышание предупреждали об этом общественность, поддерживая, рассмотренную выше, патриотическую идею Иоанна Восторгова.

Как доказательство такого утверждения, в данном кратком выводе по рассматриваемой патриотической идеи, следует привести, как пример, один из главных постулатов марксизма — главным фактором исторического процесса там считаются экономические отношения, создающиеся в результате возникновения и развития новых производственных сил. Эти отношения, определяют собою весь ход истории. Якобы, в основе жизни личности и общества лежит экономическая деятельность, и только материальный интерес. И только этим, определяются социальные отношения, только из материальных предпосылок возникают вероучительные, моральные и правовые идеи. Все эти категории считаются только «надстройкой» над экономическим «базисом». И как опровержение такого учения марксизма, представим слова Иоанна, который доказывает, что такой подход к изучению общества является плоским, убогим и опровергается самим ходом истории. Ведь в истории много примеров, когда величайшие мировые события вызывались как раз духовными, религиозными причинами, а отнюдь не материальными. Можно вспомнить Жанну Д'Арк, которая боролась за независимость своей родины, множество религиозных и национальных войн и движений и тому подобные примеры. Кому, например, придет в голову утверждать, что Куликовская битва произошла только потому, что русские хотели жить лучше материально? А времена Великой смуты в начале XVII века в России и борьба против польского засилья? А борьба Александра Невского против тевтонов, которые не скрывали, что их главная цель — уничтожение на Руси Православия и насаждение католичества? Из всех исторических источников известно одно — русские люди боролись отнюдь не только за материальные блага, а за сохранение своих духовных корней, за национальные духовные святыни.

Отрицая главенствующее влияние материальных факторов на жизнь человека, отец Иоанн Восторгов приходит к абсолютно правильному выводу, что основной сущностью человека является начало духовное и весь процесс жизни и деятельности человечества есть процесс духовный. Основной ошибкой исторического

¹⁵ Восторгов И. И. Речь при открытии IV Всероссийского съезда русских людей в Москве 26 апреля 1907 г., в Успенском соборе // http://ivskh.blogspot.com/2011/10/blog-post_2485.html.

материализма является искажение действительной природы человека, заключающееся в том, что он учитывает только одну сторону его запросов — его физические нужды, игнорируя духовные запросы человека, его духовную сущность. С этого утверждения, сформулируем следующую патриотическую идею Иоанна Восторгова.

В качестве третьей патриотической идеи выступает его отношение к миссии русского народа и России и влияние веры на эту миссию.

Иоанн Восторгов считал, что у русских особая миссия и у России особая миссия в истории. Родину, как и родителей, не выбирают — это про мыслительно. И надо благодарить Господа за то, что мы родились на этой святой земле, «святой потому, что каждая пядь её полита кровью»¹⁶. Так же, Иоанн Восторгов считал, что в каждом русском человеке есть мистическая связь с «почвой», с землёю, которая является «подножием престола Божия»¹⁷. Поэтому так тяжело русским вдалеке от своей Родины. Поэтому многие русские, покинувшие Россию, завещали при такой возможности похоронить себя на родине, смешать прах свой с русской землёй. Подкрепим свои выводы по третьей идее патриотизма Иоанна Восторгова такими его словами: «Любовь к отеческому дому любовь к отеческим гробам» — немаловажная составляющая русского патриотизма»¹⁸.

Таким образом, рассмотрели основные патриотические идеи отца Иоанна Восторгова, подтверждая их выдержками с его проповедей, писем. Выступлений. Следует обратить внимание на то, что патриотические проповеди отца Иоанна, в то время, звучали на всю страну. Его проповеди и действия приносили пользу, о чем свидетельствует тот факт, что благодаря его трудам Церковь справилась с задачей удовлетворения духовных нужд переселенческого движения, возникшего в результате осуществления П. А. Столыпиным крестьянской реформы. Так же отец Иоанн не только организовал духовное воспитание переселенцев, но и создал семинарские курсы, на которых учителей, псаломщиков и других достойных и способных людей готовили к пастырской деятельности. В этом смысле русский — синоним православного, но не наоборот. Это нельзя смешивать, но и нельзя отрицать, что существует именно Русская церковь. Русский церковный народ и их Ангелы. Не отдельные Церкви православные, а члены Единой Вселенской Церкви, каждый со своей миссией и ролью на время земного существования. Причём, роль Русской церкви всё время возрастает. Точно так же существуют члены русского народа, каждый со своим предназначением и ценностью.

Таким образом, Иоанн Восторгов своими действиями и словами доносил до народа то, что надо любить Родину, понимать, что мы можем жить и быть русскими только здесь, на нашей земле. А православие без сильной России не выстоять в современном, поклонившемся Мамоне, мире. В доказательство такому выводу приведем слова священномученика протоиерея Иоанна Восторгова: «Народ русский есть народ православно-христианский, составляющий Царство

¹⁶ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Том 3. С. 589.

¹⁷ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 4. С. 13.

¹⁸ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 1. С. 69.

Христианское, имеющее мировое призвание, указанное Промыслом, — призвание сохранить и распространить святую истину Православия; народ наш входит в Церковь, гибель его есть потрясение Церкви, следовательно, потрясение мира и человечества, есть умаление истины... Служить в этом смысле народу — значит служить Богу, Христу, Церкви, Истине, Православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда — не цель, а средство для высшей цели, для служения вечной истине...»¹⁹.

Следует сделать отступление от рассмотрения и изучения идей патриотизма Иоанна Восторгова и акцентироваться на том, что он выделял разные виды патриотизма. Это утверждение подкрепим такими словами: «есть духовная тоже воинская сила, есть духовные подданные враждующего с нами народа, тысячелетнего врага православия и славянства, — это те слабые души, которые поддались на соблазн врага, отпали от духовного союза со своим народом и приняли веру, дух, наклонности, стремления, весь душевный уклад врага»²⁰. То есть Иоанн Восторгов разделял патриотизм на русский и на вражеский патриотизм, патриотизм отступников от русской православной веры. Но не обвинял этих самых отступников. А пытался призвать, вернуть обратно к русской православной вере, аргументируя это тем, что «тогда беспрепятственно придут враги в достояние Божие, и те же евреи, от которых умер Христос, от которых страдали Апостолы, те же евреи, которые и доньше явно и тайно стараются всеми способами уничтожить ненавистное им христианство, получают силу и возможность наносить Церкви Божией удар за ударом...»²¹. А значит, «преданность Святому Православию, служение верой и правдой Богу, Царю и Отечеству, истинный патриотизм, воинский долг и духовное мужество христианина». На этом слове Иоанн Восторгов подведем чету его патриотически идеям выделив то, что эти идеи выступали главными темами его проповедей в тяжелые, по его мнению, для России времена революционной смуты и беззакония. Читая сегодня творения отца Иоанна, невольно обращаешь внимание на то, что они не поблекли от времени и до сих пор не утратили своей актуальности, которую рассмотрим в третьей главе.

И завершим данную главу словами Иоанна Восторгова, сказанными им на Священном Соборе о священномученике убиенном митрополите Киевском Владимире: «И мученическая смерть старца-митрополита, человека чистого и цельного — ими же Бог весть судьбами, верим, — внесет много в то начинающееся движение покаяния, отрешения, которое мы все предчувствуем сердцем, которое мы призываем и которое одно принесет спасение нашему гибнущему в кровавой и безверной смуте народу».

¹⁹ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 1, С. 71.

²⁰ Вражеский духовный авангард. «Немецкая вера». Доклад в Моск. Мясс. Братстве Воскресения Христова. 1915 г. — <http://bibleapologet.narod.ru/protestantism/avangard.htm>.

²¹ Восторгов И. И. Полное собрание сочинений в пяти томах. — СПб., 1995 (репринт). Т. 1. С. 69. Т. 33. С. 583.

В. В. Кричфалуший

КРИТИКА ЯЗЫЧЕСКОГО ПОЛИТЕИЗМА У МАРКА МИНУЦИЯ ФЕЛИКСА

Христианский апологет Марк Минуций Феликс принадлежит к латинской Западной Церкви. Биографических сведений о нём сохранилось очень мало, в частности в его собственном произведении под заглавием «Октавий» и немногочисленные свидетельства у последующих церковных писателей, блж. Иеронима Стридонского († около 420), Евхерия еп. Лионского († около 450), и Лактанция († около 330), а поэтому дату и место рождения апологета конкретно датировать нельзя. Приблизительной же датой жизни упомянутого борца принято считать конец II-го начало III-го века, а местом – Северную Африку или Италию¹. О всестороннем образовании полемиста говорит его произведение, к примеру, он был знаком с историей, философией, поэзией, а также согласно свидетельствам Лактанция и блж. Иеронима апологет был прекрасным знатком юриспруденции и ораторского искусства, именуют его «известным римским адвокатом», занимался судебной адвокатурой². Архим. Киприан (Керн) предполагает, что исходя из самого труда Минуция, можно сказать, что апологет обратился в христианство уже в зрелом возрасте³.

Минуций Феликс написал превосходное по форме и содержанию сочинение, апологию в форме диалога под заглавием «Октавий»⁴, где апологет рисует религиозно-нравственную атмосферу, господствовавшую в Риме⁵. Исследователи считают, что нельзя конкретно датировать данное произведение. Проф. КазДА Реверсов И. П. характеризуя его апологетический труд, пишет: «Апология Минуция Феликса, изданная, нужно думать, в царствование императора Каракаллы, когда при наступившем затишьи от гонений предшествовавшего царствования (Септимия Севера) всего удобнее было обнародовать книгу в защиту христианства, носит название «Октавий» и по внешней форме представляет из себя диалог двух друзей Минуция – язычника Цецилия и христианина Октавия (в честь последнего она получила своё название)»⁶. Данное произведение проникнуто философией и является символом «modus vivendi», который

Василий Васильевич Кричфалуший – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ См.: Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 223.

² См.: Фокин А. Р. Латинская патрология. Том I. Период первый. Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 28.

³ См.: Киприан (Керн), архим. Патрология. Общество любителей православной литературы. Киев: Изд-во имени Льва, папы Римского, 2003. С. 207.

⁴ Необходимо отметить, что о взаимоотношении между сочинением Минуция Феликса «Октавий» и Тертуллиана «Апологетик» существовали большие споры среди исследователей разных столетий. – См.: Дуров В. С. Латинская христианская литература III–IV веков. СПб., 2003. С. 25.

⁵ См.: Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие. 3-е издание. – СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 47.

⁶ Реверсов И. П., проф. Апологеты. Защитники христианства. Санкт-Петербург: «Сатис», 2007. С. 176–177.

установился между христианской и языческой культурами, а отсюда в большей степени сочинение носит философский характер, нежели религиозный или богословский и тем самым произведение имеет свою отличительную особенность от прочего апологетического корпуса⁷.

В данном диссертационном разделе мы рассмотрим критику латинского апологета в отношении языческого политеизма. Согласно Фокину А. Р. для своей критики языческого многобожия Минуций Феликс использует две теории: первая заключается в том, что языческие боги – это обычные люди, обожествленные язычниками за свои благодеяния и добродетели; вторая же теория заключается в том, что языческие боги – это демоны, которые присутствуют в языческих святилищах, идолах и прорицалищах⁸. Приступим к разбору критики апологета, обратившись непосредственно к самому тексту апологии.

В 21-й главе произведения «Октавий» Минуция Феликса мы находим подтверждение первой теории, где полемист пишет об историках и мудрецах, которые свидетельствуют об обожествлении язычниками людей, а именно: «Эвгемер показывает, что все божества суть люди, обоготворенные за свои добродетели или благодеяния, и рассказывает о времени их рождения, их отечестве, их гробницах, по разным землям, например Юпитере Критском, Аполлоне Дельфийском, Изиде Фаросской и Церере Элевзинской»⁹. Здесь полемист утверждает, что порок легковерия является общим для всех языческих культов, наделением людей из прошлого, верховных правителей, за их благодеяния божественными чертами, а отсюда апологет обращается к теории Эвгемера, которая обнаруживается им в 3-й книге Цицерона под заглавием «О природе богов»¹⁰.

Согласно апологету язычники обожествили тех людей, которые во время своих путешествий принесли человечеству пользу своими открытиями, при этом он пишет о первом человеке, который был обоготворен язычниками, к примеру: «Александр Великий, Македонский, в знаменитом письме к своей матери писал, что один жрец, утраченный его могуществом, открыл ему тайну, что боги не иное, как люди, и что Вулкан был первый из обоготворенных людей, а после него того же удостоилось поколение Юпитера»¹¹. При этом утилизация скептических теорий «в духе эвгемеризма» имело

⁷ См.: Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 269–271.

⁸ См.: Фокин А. Р. Латинская патрология. Том I. Период первый. Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 42–43.

⁹ См.: Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 247–248.

¹⁰ См.: Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 266.

¹¹ Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 248.

широкое распространение в христианской апологетике с целью опровержения языческой греческой религии¹².

Для полемиста священные места, мистерии, жертвоприношения, трагические развязки, смерть, погребения, плач и печаль несчастных богов, их безнравственные развратные поступки, свидетельствуют о том, что последние не суть боги и о нелепости язычества. К примеру, апологет пишет о Цибелле Диндимской, не смогшей склонить к прелюбодеянию с ней своего несчастного любимца по причине своей старости, после чего оскостила его, чтобы сделать бога евнуха¹³.

Для латинского борца с язычеством формы и внешний вид богов представляет собой выражение в них безобразия и отвратительности, языческая мифология представляется ему баснями и заблуждениями¹⁴, унаследованные язычниками от невежественных отцов и развращают умы детей, в частности: «Меркурий с крылатыми ногами, Пан с копытами, Сатурн с кандалами на ногах; Юпитер Лациар — обогрен кровью»¹⁵. Также древние римские и греческие писатели повествуют о Сатурне, его сыне Юпитере с сохранившейся ему могилой, которые были обыкновенными людьми, к примеру, в истории Непота и Кассия, Талла и Диодора; апологет порицает язычников за то, что они возводят людей в ранг богов после их смерти, в частности Ромул, является богом в соответствии с клятвопреступлением Прокула, а Юба согласно желанию мавров¹⁶.

Для полемиста римское суеверие произошло по причине следования язычников примеру своих предков воздаяния божеских почестей бездушным статуям и соглашения с ложными мнениями других людей. Могущество и утверждение власти римского народа не является результатом благочестия и религии римлян, а следствием преступления, святотатства, безнравственных поступков и неистовой жестокости их. Все, приобретенные римлянами владения являются добычей их дерзости, а храмы воздвигнуты из награбастанного имущества, с помощью разгрома и уничтожения городов, ограбления богов и убийства жрецов¹⁷. Апологет считает, что покровителями Рима суть суеверие, болезни, несчастья, а также распутные женщины. Здесь необходимо подчеркнуть ту враждебность, с которой апологет подвергает рассмотрению историю Рима,

¹² См.: Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 267.

¹³ См.: Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / Под общей и научной ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 347.

¹⁴ См.: Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.): Учебное пособие по патрологии. – СТСЛ, МДА. 2005. С. 39.

¹⁵ См.: Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 249.

¹⁶ См.: Епифанович С. Л., проф. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III ввек) / Под общей ред. доцента МДА Н. И. Муравьева. Санкт – Петербург: «Воскресение», 2010. С. 349.

¹⁷ См.: Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / Под общей и научной ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 348.

обращая свое внимание на притеснения, грабежи и насилия к которым прибегал Рим, а, в связи с этим, если язычник Цецилий говорит о религии, которая вместе с благочестием и беспристрастием характеризовала образ жизни и действия римлян, то христианин Октавий говорит о суеверии¹⁸.

Переходим к разбору второй теории, в соответствии с которой языческие боги суть демоны. Согласно 26-й главе произведения «Октавий» упомянутого борца с язычеством существуют лживые нечестивые духи, которые ниспали с небесной чистоты в грязь земных страстей и потеряли чистоту своего естества по причине осквернения себя пороками; чтобы утешить себя в произошедшем несчастье эти духи сами поврежденные не перестают губить и других распространением губительных заблуждений для отчуждения людей от Бога, вводя среди них ложные и нечестивые вероисповедания¹⁹.

О тождественности этих духов со злыми демонами свидетельствуют и знают поэты, философы, в частности Сократ, совершавший свои дела по внушению находящегося при нем демоне, а также Платон в своем труде «Пир» пытался определить природу злых нечестивых духов. О существовании демонов знают чародеи, которые с их помощью совершают свои проделки, производят ложные чудеса и чары, в частности первым из таких чародеев, как на слове, так и на деле является Сосфен, который подтверждает существование блуждающих демонов враждебных человечеству²⁰. Вместе с тем апологет отождествляет демонов с языческими богами, а именно: «Итак, эти нечистые духи, демоны, о которых знали маги, философы и сам Платон, скрываются в статуях и идолах, которые по их внушению приобретают такое уважение, как будто в них присутствовало божество»²¹.

Согласно Минуцию Феликсу все римские гадания и предсказания оракулов, исполнившиеся на успехах полководцев и на губительных последствиях пренебрегавших ими лживы и, являются делом демонов, всеявших в сознание язычников различные обвинения против христиан²², а также которые всяческими путями пытаются навлечь на человечество погибель²³.

¹⁸ См.: Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 267.

¹⁹ См.: Епифанович С. Л., проф. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков) / Под общей ред. доцента МДА Н. И. Муравьева. Санкт – Петербург: «Воскресение», 2010. С. 349.

²⁰ См.: Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 255.

²¹ Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 256.

²² См.: Реверсов И. П., проф. Апологеты. Защитники христианства. Санкт-Петербург: «Сатис», 2007. С. 183.

²³ См.: Шафр Ф. История христианской Церкви. Том II. Доникийское христианство. 100–325 г. по Р. Х. Переводчик: Рыбакова О. А. Санкт-Петербург: «Библия для всех», 2010. С. 552.

С помощью теории вмешательства злых сил полемист изъясняет все чрезмерные факты языческой мифологии, явления богов, говорение статуй и предсказывание гадателей²⁴. Для апологета демоны представляются вдохновителями провозвестников и обитают в языческих святилищах и идолах, оказывают влияние на внутренности животных, изрекают смешанные с заблуждениями предсказания, управляют полетами птиц, руководят жребиями, приводят жизнь людей в негодование и отводят их от Бога к веществу; эти демоны, обладающие тонкостью своей природы, становятся причиной беспокойства, вселяются тайным путем в человеческие тела и причиняют болезни, навлекают страхи на человеческие умы, чтобы те почитали их, а пищей для падших сил являются кровавые жертвоприношения совершаемые язычниками; свидетельством существования демонов являются исцеления совершаемые христианами именем Христовым в присутствии самих язычников; злые сверхъестественные силы порабощают сердца и пленяют умы невежественных людей к примеру с помощью страха и возбуждают ненависть у язычников против христиан, прежде чем те узнают о демонах правду, для того, чтобы язычники не перестали гнать христиан и не стали следовать их примеру²⁵. Согласно мнению зарубежного исследователя Морескини К. упомянутый борец с язычеством для подкрепления своей ожесточенной критики в отношении традиционной языческой религии апеллировал к одному из сочинений Сенеки под заглавием «О суеврии»²⁶.

Рассмотрев критику апологета Минуция Феликса в отношении языческого политеизма, отметим то, что для апологета языческая религия является делом демонов. Для полемиста сами язычники с одной стороны воздают божеские почести обожествленным ими людям, которые совершили какие-нибудь открытия, либо вели развратный, нечестивый и безнравственный образ жизни, при этом основываясь на мнениях поэтов и историков. С другой стороны, они почитали падших существ – демонов, скрывающихся в идолах и статуях, произведения человеческих рук, посредством кровавых жертвоприношений и умерщвлением христиан. Для апологета Минуция Феликса языческие верования являются результатом двух причин: демонического внушения и гносеологической ограниченностью, вызванной его непросвещенностью. Но дальше если оставить в стороне обвинения в моральных недостатках языческих культов, то упомянутым апологетом приводятся объяснения-толкования, почерпнутые им как раз из языческих просветителей. Во-первых: прагматическое – обожествляется все полезное человеку. Эта теория была провозглашена древнегреческим философом Продиком в V веке до н.э. Моральное объяснение-толкование,

²⁴ См.: Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / Под общей и научной ред. диакона А. Глушенко и А. Г. Дунаева. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 348.

²⁵ См.: Марк Минуций Феликс. Октавий // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями протоиерея П. Преображенского. Санкт-Петербург, 1895. Репринт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники». Санкт-Петербург: Изд. «Алетейя», Благовест, 1999. С. 257.

²⁶ См.: Морескини К. История патристической философии. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2011. С. 267.

суть которого заключается в том, что языческие боги выдуманы, чтобы люди боялись совершать зло. Теория, выдвинутая древнегреческим афинским государственным деятелем, оратором и писателем конец V века Критием. Эвгемерическое или историческое объяснение – языческие боги – это бывшие правители, которых язычники обожествили. Теория, высказанная греческим философом из античной школы киренаики Эвгемером в середине III века. Рационалистическое толкование – вера в богов – это результат недомыслия пересказчиков, мифологизировавших реальные события. И наконец, аллегорическое объяснение-толкование – под языческими богами подразумеваются природные стихии и небесные светила. Для Минуция Феликса христианство, как с теоретической, так и с практической стороны является истинной философией, с её учением о Едином Истинном Боге, которая ведет к истинному благочестию и добродетели, а отсюда упомянутый апологет аналогичен св. Иустину Философу.

И. Д. Кашицын

АНАЛИЗ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУППИРОВОК В ОТНОШЕНИИ ХРИСТИАН СИРИИ И ИРАКА В 2013–2015 гг.

Преследования и дискриминация христиан, осуществляемые экстремистскими группировками в ряде стран Ближнего Востока и Северной Африки, достигли с начала XXI века беспрецедентного уровня. Свержение правящего режима Саддама Хусейна в Ираке в результате военного вторжения США и стран НАТО в 2003 году привело к стремительному бесконтрольному распространению экстремизма под исламскими лозунгами и волне террора против христиан. Как следствие, Ирак покинуло 90 % христиан, а в 2005 году там зародилась группировка, повергающая сегодня в ужас весь земной шар, — ИГИЛ или ДАИШ.

Военный конфликт в Сирии, начатый в 2011 году, привел к тому, что эту страну наводнили разного рода преступные группировки радикального толка. Они начали систематические гонения на местных христиан, в результате чего на сегодняшний день христианское население Сирии сократилось более чем вдвое. Мы обозначили именно эти две страны, поскольку в них христианские общины пострадали сильнее всего и в наибольших масштабах.

Несмотря на то, что Русская Православная Церковь объявила проблему преследований ближневосточных христиан одним из приоритетных направлений своей внешней деятельности¹, в отечественной церковной и светской науке этот вопрос до сих пор не получил должного отражения.

В данном исследовании мы попытаемся выявить и классифицировать внутренние и внешние причины и следствия современных гонений на христиан Сирии и Ирака, проследить динамику их интенсивности, выяснить цели экстремистов и их методiku. В качестве источников использовались труды отечественных и зарубежных востоковедов, диссертационные исследования, материалы правозащитных организаций, данные конференций, заявления международных организаций и политических структур, информация в СМИ и данные автора, полученные в ходе работы в профильном подразделении Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

Христиане издревле населяли территории современных Сирии и Ирака, которые именовались Шамом и Месопотамией соответственно. С возникновением Исламского халифата в VII веке по Р.Х. они принимали деятельное участие в становлении исламской государственности, языка и культуры, занимали близкие к халифам должности. С течением времени христианские общины стали подвергаться все большей дискриминации и ограничениям. Отношение к христианам в разные периоды времени зависело от правящей верхушки и властей на местах и менялось то в одну, то в другую стороны. Большой

Илья Дмитриевич Кашицын — Общецерковная аспирантура и докторантура св. равн. Кирилла и Мефодия, аспирант.

¹ Журнал № 51 заседания Священного Синода от 30 мая 2011 года. — <http://www.patriarchia.ru/db/text/1498448.html>.

урон как всему ближневосточному христианству, так и христианско-мусульманским отношениям был нанесен в эпоху Крестовых походов. Характерный пример – нападение крестоносцев под предводительством кипрского короля Петра I на Александрию в 1365 году. Устроенная ими резня стала причиной жестоких репрессий мамлюков против местного христианского населения².

Начало XX века запомнилось массовым гонением со стороны турецких националистов, известным как геноцид армян, греков и ассирийцев. В Ираке жертвами геноцида стали в основном ассирийцы, а вот в Сирии и Ливане сформировались немалые армянские общины из числа перемещенных в те годы.

В колониальную эпоху, когда Ближний Восток был под британским и французским мандатом, западные державы вновь разыграли религиозную карту, проводя несбалансированную политику в отношении христиан и мусульман. Нередко они использовали межрелигиозные разногласия в своих собственных интересах, не оценивая возможные негативные последствия для христиан³.

Вторая половина XX века стала для Сирии и Ирака периодом расцвета социализма и арабского национализма. Следует отметить, что взаимоотношения христиан и правящих режимов напрямую зависели от лояльности властям и идее национального единства. Власти, в свою очередь, старательно пресекали любые формы межрелигиозных конфликтов и вели жесткую борьбу с экстремизмом. Так, в Ираке Саддам Хусейн выделял средства на восстановление древних христианских храмов, при нем христиане Ирака были одной из самых обеспеченных и влиятельных групп населения. Однако идеи арабского национализма пришлись по нраву далеко не всем христианам, особенно ассирийцам, для которых национальный вопрос играл далеко не последнюю роль. Определенная часть была настроена оппозиционно и даже приветствовала приход американцев и свержение правителя⁴. Схожая ситуация складывалась и в Сирии, где, впрочем, большая часть христиан является арабами по национальности и полностью поддерживает законное правительство и партию «Баас». Таким образом, преимущественно светский социализм был приемлемым для большинства христиан политическим укладом.

События т.н. «Арабской весны», начало которой ряд экспертов склонны относить именно к 2003 году, привели к беспрецедентному нашествию экстремистов всех мастей в Ирак, наряду с освобождением ранее заключенных. Пополнившись профессиональными военными из бывшей иракской армии, при помощи Аль-Каиды организовались несколько радикальных группировок. В 2005 году путем слияния этих банд образовалось «Исламское государство

² Панченко, К. А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / Сост. Н. Г. Головнина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 202–219.

³ Этот аспект более подробно исследован в диссертации Барановой Е. В.: Британский мандат и этноконфессиональные общины Ирака: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03: Брянск, 2004. <http://www.dslib.net/vseobwaja-istoria/britanskij-mandat-i-jetnokonfessionalnye-obwiny-iraka.html#642501>.

⁴ Например, ассирийский политический активист Юнадам Канна, возглавляющий ныне Ассирийское демократическое движение.

Ирака», ставшее прародителем современного ИГИЛ. Оно несет ответственность за многочисленные теракты, убийства и похищения христиан, шиитов и езидов. И если шииты могли опираться на соседний Иран, то христиане и езиды оказались наиболее незащитными.

Христиане, надеявшиеся на заступничество со стороны американцев, были брошены на произвол судьбы, а новое шиитское правительство Ирака было куда больше озабочено защитой собственного положения и проблемой Курдистана.

В 2011 году орды боевиков-фанатиков наводнили Сирию. Страны атлантического блока и арабские монархии старательно пытались представить их как допустимый для свержения Башара Асада элемент оппозиции. В финансовое и военное обеспечение боевиков вкладывались большие средства. Ни для кого не секрет, что в Саудовской Аравии имеется сильнейшее антихристианское и ваххабитское лобби в исламском мире, а Турция и Катар являются негласными союзниками ИГИЛ и преследуют в Сирии связанные с энергетикой обоим выгодные цели. Как и в Ираке, в Сирии начались полномасштабные гонения на христиан, сопровождающиеся убийствами, похищениями и разрушением храмов. Сирийское правительство хотя и предпринимает усилия по защите христиан (как представляется, не в последнюю очередь в силу партнерских отношений с Россией), оказывает им недостаточное внимание в плане распределения гуманитарной помощи. В этом автор смог убедиться в ходе общения с представителями сирийской христианской общины.

Далее мы отойдем от географического принципа изложения материала и сосредоточимся на анализе методологии боевиков и развития ситуации. Следует сразу оговориться, что не стоит отождествлять с экстремистами и врагами христиан всех мусульман. Экстремизм в любой форме далек религии как таковой, ибо преследует совершенно иные цели. Радикалы только спекулируют религиозными формулировками для вербовки и манипулирования своими последователями. Для традиционных мусульман понятие т.н. «малого джихада» подразумевает сугубо оборонительную войну, на своей территории и в самом крайнем случае, когда все остальные средства исчерпаны.

В традиционном исламе их принято называть «хариджитами», то есть раскольниками, изгоями. Идеологи экстремизма поставили под сомнение авторитет исламского предания и решили самолично возродить т.н. «чистый ислам», используя для этого избранные, подчас вырванные из контекста цитаты из Корана и хадисов. Цель радикалов – уничтожение или выдворение всех несогласных и «неверных», обусловленное крайним фундаментализмом. Христиане для экстремистов являются кафирами, т.е. неверными, подчас рассматриваются как язычники-троебожники⁵. А отношение к язычникам в исламе куда более негативное, чем к «людям Писания» — иудеям и христианам. Однако экстремисты предпочитают умалчивать о мекканских заветах Мухаммада об уважительном отношении к ним, вспоминая более жесткие мединские суры Корана и хадисы радикального характера.

⁵ Это уходит корнями к псевдохристианским сектам Аравийского полуострова – см. Ибрагим. Т. На пути к коранической толерантности. М.: ИД Медина. 2007. С. 63.

Немалое содействие боевикам оказывает использование ими эсхатологических исламских пророчеств. Неслучайно свой пропагандистский журнал они назвали «Дабик» — по наименованию города, в котором по преданию явится «Спаситель» — Махди и произойдет последняя битва с «ромеями»⁶. Боевики удачно вписывают эту концепцию в оправдание ведения военных действий с «крестonosцами», а Россия легко включается в число врагов как потомок православной Византии. Идеологи экстремистов успешно используют для вербовки и исламское понятие «хиджры», то есть переселения по образцу Мухаммада на новые земли с перспективой установления там «справедливой» исламской власти.

Популярность экстремистских идей среди ближневосточного населения обусловлена целым рядом внутренних и внешних причин. В основном это общее недовольство арабов колониальной политикой Запада и его вмешательством во внутренние дела региона. Террористы успешно увязывают это с Крестовыми походами. Кроме того, начиная с 2013 года ИГИЛ стала наиболее одиозной и известной группировкой благодаря нечеловеческим актам жестокости, которые были использованы в налаженной пропагандистской машине экстремистов. А успешная финансовая политика ИГИЛ и учет прежних достижений и ошибок других радикальных группировок (Аль-Каида, ХАМАС) добавили группировке популярности. В условиях подорванной экономики таких стран, как Ирак, Сирия и Ливия и роста безработицы, это приобрело дополнительную актуальность. Добавим сюда многочисленных «солдат удачи» с Кавказа, Средней Азии и стран В итоге, ближневосточные христиане столкнулись с наиболее мощной, но при этом гибкой и жизнеспособной группировкой. Практически не имея защитников в условиях размывания христианского мира, они оказались наиболее уязвимы перед лицом террористов.

Радикалы в отношении к христианам руководствуются также избранными ими негативными примерами из истории Халифата. В лучшем случае христианам предписывается заключить дискриминационный договор и существовать на правах людей второго сорта, в худшем они физически истребляются или изгоняются путем угроз и показательных казней.

Захватив Ракку в 2013 году, исламисты провозгласили ее столицей халифата. Жизнь в Ракке боевики постарались сосредоточить полностью на шариате, что подразумевает жесточайшие наказания за преступления, особенно против мусульман, запрет на публичную демонстрацию немусульманской религии, на ремонт поврежденных христианских храмов (которые ранее были сожжены, осквернены или превращены в мечети / исламские центры), христиане стали обязаны носить строгую одежду и уступать везде дорогу мусульманам. Естественно, большая часть христиан была вынуждена покинуть свои дома. 24 января 2014 года в Ракке между оставшимися в городе христианами и мусульманами было заключено «соглашение», которое одобрил Аль-Багдади.

⁶ Малые признаки Судного часа — 51–57 признаки. — <http://xn---8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--plai/raznoe-kuran/74-prorochestva-o-priblizhenii-kontsa-sveta/477-malye-priznaki-sudnogo-chasa-51-57-priznaki.html>.

Сразу в начале этой процедуры христианам предложили обратиться в ислам. Отказавшимся было предписано платить джизью, либо быть убитыми.

Примечателен тот факт, что убийц мусульман экстремисты казнили через публичное распятие на кресте: трупы на крестах находились на центральных улицах по несколько дней, по-видимому, с целью запугивания христиан. Портал ViceNews опубликовал видеорепортаж из Ракки, где один из боевиков в исламском центре на месте бывшего армяно-католического храма свв. Мучеников говорит: «Раньше здесь поклонялись Кресту вместо Бога, теперь, когда город захватило «Исламское государство» (ИГ), то крест с верхушки церкви был сорван. ИГ уничтожило его, и это место стало, слава Аллаху, местом проповеди об Аллахе и местом религиозного образования <...> теперь здесь учат молодых, дабы когда-нибудь они стали править миром и мусульманами на пути шариата»⁷.

Подобное соглашение было заключено также с христианами Карьятейна в 2015 году. Боевики смонтировали пропагандистский ролик про подписание христианами во главе с католическим священником Жаком Мурадом соглашения⁸. Затем боевики просто запретили христианам покидать город. Очевидно, что в данном случае христиан держат, с одной стороны как живой щит, с другой – для съемок и пропаганды образа жизни «халифата». Фактически 250 христиан до сих пор живут под властью боевиков.

Другим примером использования христиан как людей второго сорта является похищение нескольких сотен ассирийцев в долине реки Кабур на северо-востоке Сирии в феврале 2015 года. Ассирийской Церкви Востока впоследствии удалось малыми порциями в течение года освободить заложников за уплату выкупа. Для боевиков торговля пленными – один из основных источников дохода ИГИЛ⁹. Христиане представляются наиболее подходящей жертвой для захватов с целью получения выкупа, поскольку легко отождествляются с враждебными исламу силами и объектом сбора своеобразной «джизьи». В некоторых случаях они используются покровителями экстремистов как инструмент давления, что выразилось в похищении митрополитов Алеппо Павла (Язиджи) и Григорий Иоанна (Ибрагима) в апреле 2013 года. Многие комментаторы склонны видеть турецкий след в похищении иерархов¹⁰¹¹.

Вряде случаев экстремисты уничтожают христиан физически. И если прежде бывали случаи жестоких пыток и убийств священнослужителей или мирян, то в случае с ИГИЛ казням стали придавать ритуальный и идеологический смысл. Так, трое христиан из числа вышеупомянутых похищенных ассирийцев были казнены на камеру 23 сентября 2015 года – в праздник Курбан-байрам.

⁷ <https://news.vice.com/video/the-islamic-state-part-4>.

⁸ Сирия: христиане города Эль-Карьятейн подписали договор об уплате джизьи. — <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=64702>.

⁹ «Исламское государство»: феномен, эволюция, перспективы // Аналитические доклады, выпуск 1 (45). 2016. М.: ИМИ МГИМО МИД России. С. 24.

¹⁰ Верховный муфтий Сирии: «За похищением митрополитов стоит Турция». — <http://www.agionoros.ru/docs/1294.html>.

¹¹ Ливанский политик: Турция причастна к похищению митрополитов в Сирии. — <http://ria.ru/religion/20151204/1335773756.html>.

Можно допустить мысль о том, что в данном случае это используется для того, чтобы избежать обвинений в прямом геноциде христиан, который даст повод вмешаться сочувствующим им странам. К слову, Госдеп США, выразил намерение включить христиан в перечень жертв совершаемого ИГИЛ геноцида только в марте 2016 года, после настоятельных требований христианских общин США.

Экстремисты считают язычеством любые формы поклонения чему-то видимому и тварному. Это выражается в их ненависти по отношению к крестам, иконам, фрескам и надгробиям. В любом захваченном городе боевики первым делом снимают с куполов храмов кресты. Так было в сирийской Ракке в 2013 году, иракском Мосуле в 2014 году и мн. других местах. В знаменитой сирийской Маалюле экстремисты «Джебхат Ан-Нусры» постарались довести степень разрушений и осквернений христианских святынь до абсолюта: лики икон были изрезаны и сожжены, кресты и статуи святых – разбиты, алтари храмов и усыпальницы осквернены. Характерной особенностью является то, что радикалы стремятся испортить именно глаза на святых ликах. В Ираке в 2015 году кувалдами были разбиты кресты и надгробия в монастыре св. Георгия, а древнейший монастырь св. Илии экстремисты сровняли с землей бульдозерами в начале 2016 года. Отметим, что схожая участь постигает и шиитские усыпальницы.

Таким образом, деятельность боевиков против христиан можно классифицировать по следующим пунктам: прямые убийства христиан, похищения священнослужителей и групп мирян с целью шантажа, разрушение и осквернение святынь, создание для христиан дискриминационных условий, и изгнание их с занимаемых территорий.

Наиболее острым для христиан стал период 2013-начала 2015 года, когда мировое сообщество и СМИ предпочитали закрывать глаза на фактический геноцид ближневосточных христиан. В эти годы уничтожается Маалюля, происходят многочисленные похищения и массовые убийства христиан в Сирии, выселение христиан из иракского Мосула и последовательное уничтожение его древних храмов и монастырей¹².

Начиная со второй половины 2014 года экстремисты меняли тактику на более «мягкую» и стали оказывать психологическое давление на христиан при помощи эпизодических массовых казней, принуждения к подписанию дискриминационных соглашений по образцу Халифата, насильственного выселения, и похищений за выкуп. Роль кровавого палача полностью отходит к ИГИЛ, остальные экстремистские группировки, связанные с т.н. «оппозицией» в Сирии (например, Джебхат Ан-Нусра) перестают фигурировать в сводках о гонениях.

Таким образом, феномен гонений на христиан в последние годы принял устоявшуюся форму по образцу древнего халифата. От бессмысленных убийств боевики перешли к более изощренной и пропагандистской тактике. С ее помощью на христиан оказывается эффективное психологическое давление с целью вынудить их навсегда уйти из ближневосточного региона. Складывается

¹² О массовом терроре в отношении христиан в Ираке. – <https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106827/>.

впечатление, что экстремисты намеренно изменили тактику, чтобы проблема гонений не волновала так сильно мировое сообщество.

По статистике правозащитных организаций, гонения на христиан лишь усиливаются с каждым годом, в разы растет количество убитых и число разрушенных храмов. По данным правозащитной христианской организации Open Doors, гонения на христиан в 2015 году серьезно усилились. Тем или иным формам преследований подвергаются 150 млн. христиан. В 35 из 50 стран, включенных в список «Открытых дверей», главным фактором гонений является радикальный ислам. Правозащитники располагают документально подтвержденными сведениями о том, что в 2015 году за веру во Христа были убиты 7100 человек. В 2014 за приверженность христианству были физически уничтожены 4344 человек. Авторы доклада подчеркивают, что цифры, которые они приводят, намного меньше истинного числа пострадавших – в большинстве случаев об убийствах за веру просто неизвестно, поскольку они происходят в отдаленных или опасных местах. «Открытые двери» также приводят данные о разрушении или серьезном повреждении христианских церквей. За прошедший год такая участь постигла 2406 храмов. Для сравнения: в 2014 году эта цифра составляла 1062. Таким образом, количество убитых христиан и разрушенных храмов за год удвоилось. В большинстве случаев убийцы и осквернители церквей остаются безнаказанными, что лишь увеличивает страх христиан, подвергшихся гонениям, и их готовность покинуть населенный регион.

Одновременно с этим политики и международные организации начинают эпизодически выступать в защиту христиан. С одной стороны этому способствуют усилия крупных христианских церквей (РПЦ, РКЦ, ряд протестантских общин) при содействии внешнеполитических ведомств стран христианской традиции (Россия, Греция, Армения, Ливан). С другой – изменилась риторика Запада – все чаще звучат голоса политиков с признанием гонений. 13 марта 2015 года в Совете ООН по правам человека 65 стран мира принимают по инициативе России, Ватикана и Ливана заявление «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке»¹³. В декабре председатель Европарламента Мартин Шульц заявил на конференции в Брюсселе о том, что христианские общины – самые преследуемые в мире¹⁴.

Начиная с 2014 года возрастает активность исламских организаций и лидеров: в Иордании¹⁵ и Марокко¹⁶ проводятся конференции в защиту религиозных меньшинств. Звучат слова осуждения преступлений боевиков со стороны

¹³ Совместное заявление 65 государств «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», сделанное по инициативе России, Ватикана и Ливана на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 года. — http://archive.mid.ru/brp_4.nsf/newsline/244025C9F220DA5C43257E0700628AD5.

¹⁴ Председатель Европарламента: христиане – самые преследуемые в мире. — <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=65601>.

¹⁵ King of Jordan Hosts Conference to Protect Persecuted Middle East Christians, 'Preserve Historical Arab Christian Identity' — <http://www.christianpost.com/news/king-of-jordan-hosts-conference-to-protect-persecuted-middle-east-christians-preserve-historical-arab-christian-identity-103778/#va5Bl5z81bGqFqF7.99>.

¹⁶ Morocco Declaration: Muslim Nations Should Protect Christians from Persecution. — <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/january/marrakesh-declaration-muslim-nations-christian-persecution.html>.

исламских лидеров¹⁷. По всей видимости, исламский мир старается таким образом отмежеваться от варварской идеологии ИГИЛ, сохранить лицо и показать свою готовность к сосуществованию с христианами.

Отметим, что более взвешенной стала политика Саудовской Аравии, из которой все реже слышны радикальные лозунги, а участникам экстремистских группировок по возвращении грозит арест. Базирующаяся в Джидде Организация исламского сотрудничества даже сделала несколько заявлений с осуждением преступлений ИГИЛ против христиан¹⁸. Автору довелось побывать на заседании Группы стратегического видения «Россия-исламский мир» 10 июня 2015 года и встрече Председателя ОВЦС с генсеком ОИС Иядом Бен Амином Мадани, побеседовать с дипломатами и сделать из этого вывод о том, что политика Королевства в последние 2–3 года претерпевает изменения в лучшую сторону. ИГИЛ же объявило саудовскую правящую династию худшими из предателей и пособниками Запада. Однако геополитический противник Саудовской Аравии – Государство Катар продолжает наряду с Турцией заигрывания с ИГИЛ и «Вилайетом Синая» в пику саудовцам.

Тем не менее, христиане, запуганные ужасами гонений и войны, массово покидают Сирию и Ирак. Они боятся за будущее своих детей, на местах остаются по большей части пожилые и малообеспеченные. В Ираке с 2003 года христианское население сократилось с 1,5 млн. до 150 тыс. человек. Сирию с 2011 года покинуло более половины двухмиллионного христианского населения.

По итогам вышесказанного следует вывод о том, что христиане Ближнего Востока столкнулись с самой опасной и жестокой экстремистской группировкой. Ликвидация такой гибкой структуры крайне трудоемка даже для самых могущественных сил мирового сообщества.

Христиане Ближнего Востока стали разменной монетой в руках политических игроков. Мир обратил на эту трагедию внимание только тогда, когда процесс исхода христиан принял необратимый характер. Несмотря на усилия, предпринимаемые христианскими Церквями и государствами, вопрос создания безопасных условий, необходимых для сохранения ближневосточных христианских общин, остается открытым. Очевидно, что недостаточно усилий одних христианских Церквей. Требуется полноценное международное признание геноцида христиан и единая политическая воля к совместной, бескомпромиссной борьбе с терроризмом и экстремизмом на всех уровнях.

¹⁷ World's top Muslim leaders condemn attacks on Iraqi Christians. — http://en.radiovaticana.va/news/2014/07/25/worlds_muslim_leaders_condemn_attacks_on_iraqi_christians/1103410.

¹⁸ Глава организации исламского сотрудничества выступил с осуждением преследований христиан. — <https://mospat.ru/ru/2014/12/31/news113863/>.

Е. В. Кротов

НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КУЛЬТЫ КАК ТЕНДЕНЦИЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ЭПОХИ

На протяжении всей человеческой истории люди находили объяснения окружающего мира и собственной экзистенциальной ситуации в разнообразных религиозных и мифологических доктринах. Религиозные идеи и символы пронизывали духовную культуру, лежали в основе социального порядка, который считался незыблемым¹.

Однако, начиная с эпох Возрождения и Реформации, в Европе разворачиваются процессы, приведшие к появлению исторического феномена – общества, в котором религия оттеснена на обочину социальной и культурной жизни, а человек определяет свою судьбу самостоятельно, не оглядываясь на священные традиции и религиозные доктрины. Человек оказался представленным самому себе. Процесс освобождения от влияния религии получил название секуляризации. Долгое время научное религиоведение имело дело с «религией умирающей», с религией как фактом истории, который ожидает своего преодоления, носовременное общество столкнулось с феноменом религиозного возрождения. Религия перестала быть элементом «наследия прошлого». Она превратилась в значимый фактор современной жизни, заявила о себе как мощный социальный институт. Это касается, прежде всего, традиционных религий.

В то же время, наряду с укреплением традиционных конфессий рождаются новые религии, объявляются религиозные пророки.

Исторические процессы последних двух столетий, и особенно второй половины XX в., связанные с социально-культурными изменениями, безусловно, продемонстрировали ошибочность прогнозов и ожиданий многих мыслителей, предрекавших уход религии на дальний план в обществе и ее закономерное отмирание. Концепция секуляризации как постепенного процесса угасания религии оказалась не в состоянии объяснить всплеск интереса к религиозным исканиям, особенно среди молодого поколения, что нашло свое отражение в распространении новых религиозных движений и исследований десекуляризации.²

Историко-философский и культурологический термин «секуляризация» (фр. *secularization*, от позднелат. *secularization* – мирской, светский) является продуктом западной мысли XIX столетия. Термин употреблялся для описания процессов перехода лица или объекта из духовного состояния в светское.³ М. Вебер в работе «Протестантская этика и дух капитализма» ввел понятие «секуляризация» как «расколдовывание мира», его десакрализация, поскольку

Евгений Викторович Кротов – Оренбургская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения / Е. Э. Эгильский. – М.: КНОРУС, 2011. – С. 6.

² Быков, Р. А. Исторические условия формирования новых религиозных движений в России // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 360. – С. 84.

³ Андреева, Л. А. Европа: секулярный или постсекулярный мир? // Общественные науки и современность. – 2014. – № 5. – С. 157.

ку секуляризация имеет одной из предпосылок Реформацию, когда были высказаны идеи отделение религиозной жизни от светской.⁴

«Расколдовывание мира» являлось в последней трети XIX века одним из важнейших пунктов интеллектуального осмысления в естественных и социальных науках. В этом контексте термин «секуляризация» стал употребляться как основополагающая категория в понимании развития западного общества. Можно выделить доминанту этого подхода к секуляризации: мир становится доступным для понимания человеческим разумом, область сверхъестественного в восприятии человека стремительно уменьшается. Поскольку мир может быть объяснен разумом, все большее число людей утрачивает интерес к религии как к сфере сверхъестественного, что ведет к ее упадку. Известный теолог Харви Кокс в «Мирском граде» заметил, что «секуляризация происходит тогда, когда человек отворачивается от запредельных миров и обращается к этому миру и этому времени» (*saeculum* – «этот век»)⁵. Это то, что Д. Бонхёффер в 1944 г. назвал «совершеннолетием человека»⁶. Секуляризация не интересуется всерьез борьбой с религией. Она просто теснит ее, выбивая почву из-под ног, и идет дальше. Секуляризация релятивировала религиозные картины мира и тем самым их обезоружила. Религия была приватизирована. Ее стали воспринимать как частное дело или точку зрения отдельных людей или групп. Секуляризация добилась того, чего не удавалось достичь огнем и мечем: она убедила верующих в том, что они могут заблуждаться и доказала самым благочестивым, что есть вещи поважнее, чем смерть за веру. Боги традиционных религий продолжают жить как частные фетиши или как покровители ограниченных по составу групп, но они не играют существенной роли в публичной жизни светского метрополиса». Поскольку вера не является отвлеченной философской концепцией, торжество секуляризации необходимо сопровождается изменениями в цивилизации.

«Бог мертв», «Мы его убили – вы и я!» – тезис, который является фундаментальным постулатом постмодернистской философии и генетически восходит к Ф. Ницше.⁷

На рассвете постмодерна рушится вдохновленная Просвещением классическая теория секуляризации, предвещающая окончательное вымирание религии в ходе поступательного расширения горизонта рациональности. Вторая половина XX века ознаменовалась неопровержимыми фактами, свидетельствующими не только о реванше религиозности на уровне частной жизни индивида, но и о восстановлении социальной значимости религии.

⁴ Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Ю. Н. Давыдов, сост., ред., послесл., П. П. Гайденок, предисл. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–307.

⁵ Кокс, Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской. Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. Послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 34.

⁶ Цитируется по: Андреева, Л. А. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций / Л. А. Андреева, Л. К. Андреева // Социологические исследования. – 2015. – № 3. – С. 82–88.

⁷ Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник. – Минск: Попурри, 1997. С. 446–447.

Концепция секуляризации как постепенного процесса угасания религии оказалась не в состоянии объяснить всплеск интереса к религиозным исканиям, особенно среди молодого поколения, что нашло свое отражение в распространении новых религиозных движений и исследований «десекуляризации». Возникновение и развитие новых религий в большей части мира обычно относят к XIX в., а 60–70 гг. XX в. часто характеризуют как время религиозного ажиотажа.

Термин «нетрадиционные религиозные культы» обозначает инновационный характер и структурную незавершенность религиозной организации.

Дать одно, конкретное определение нетрадиционным религиозным движениям достаточно трудно, поскольку существует его очевидная неоднозначность в научной литературе. Так, И. Н. Яблоков в определении новых нетрадиционных религиозных культов обозначает их как ряд явлений в религиозной сфере, возникших в странах Европы и США в 60–70-е гг. XX века на фоне кризиса традиционных форм религиозного сознания, в первую очередь христианства как существенного элемента западноевропейской и американской систем ценностей. Этот кризис выразился в поиске новой системы ценностей, новой «науки жизни» для технократического потребительского общества с присущим ему одиночеством и чувством бесцельности существования.⁸ Следует отметить, что термин «нетрадиционные религиозные движения» был введен в научный оборот социологом из Великобритании Айлин Баркер и означает не только то, что некая религиозная группа существует недавно, но и то, что она выпадает из религиозного мейнстрима (основного течения) и носит альтернативный характер.⁹ Определение данного понятия неоднозначно и может незначительно отличаться в научной литературе. Нетрадиционные религиозные культы могут иметь и разное название: «религии Нового века», «внеконфессиональные, неканонические верования», «альтернативные культы», «молодежные религии», но бесспорным является то, что деятельность этих организаций опасна для общества.¹⁰

Быстрый рост подобного рода религиозных движений требует анализа причин их появления. Причины эти далеко не однозначны, многоплановы.

Нетрадиционные религиозные движения существовали во все времена. Но ранее религии возникали на основе старых, уже существующих религий, базируясь на их основных принципах. Формирующиеся в наши дни религиозные движения имеют совершенно иную природу возникновения. Они не стремятся придерживаться традиций и канонов.

Процесс глобализации все интенсивнее охватывает различные сферы общественной жизни. Глубинные трансформации происходят не только в практической области, но и в духовной жизни современного общества. В наименьшей

⁸ Основы религиоведения: Учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – С. 171.

⁹ Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения / Е. Э. Эгильский. – М.: КНОРУС, 2011. – С. 83.

¹⁰ Основы религиоведения: Учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – С. 171.

степени по сравнению с исследованием сфер экономики, политики, искусства, изучено влияние и проявление глобализационных процессов в религиозной сфере. Однако в конце XX — начале XXI столетий в ходе динамического развития глобализации она подверглась большим и глубоким преобразованиям. Изучение этих изменений представляется весьма актуальным. Широкое распространение нетрадиционных религий, или нетрадиционных религиозных движений, происходит в условиях кризиса как в обществе в целом, так и в традиционной Церкви в частности. Своей практической и идеологической деятельностью современные секты подрывают основы традиционной религиозности, на ее место приходит измененная религиозность, которую можно определить как псевдо — или квазирелигиозность.

Вследствие разрушения четко иерархизированного религией «сакрального космоса» человек чувствует «космическую бездомность», и никакие достижения высокоразвитой цивилизации не в состоянии компенсировать этот метафизический дискомфорт, ведь, несмотря на все научно-технические преобразования, человек продолжает осознавать свою смертность, немощность и стремится вновь обрести трансцендентную опору своего существования.

В 70–80-х годах возникает «вера без принадлежности» – внеинституциональная, внеконфессиональная религиозность, являющаяся глубоко личностным, индивидуальным поиском духовности, приобретают весомость христианские и исламские фундаменталистские течения, заявляют о себе новые религиозные движения и течения, повышаются показатели традиционной религиозности на разных континентах.¹¹ Упадок авторитета западной рациональности и реабилитация мифа готовят почву для возрождения доисторической религиозности, распространения оккультных, эзотерических учений.¹²

Разнообразие религиозных проявлений на личностном, культурном, политическом уровнях современного мира окончательно развенчивает западноевропейский идеал безрелигиозного общества и опровергает убеждение в безвозвратности исчезновения религии. Европоцентрическая теория общественного развития оказывается безосновательной: становится очевидно, что итогом глобализации является не обмирщение всех культур по западноевропейскому образцу, но столкновение западноевропейской светской идеологии с влиятельностью религии в мире. Понятие «секуляризация», став определяющей чертой модерна, при попытках охарактеризовать последние десятилетия все чаще вытесняется понятиями «десекуляризация» и «постсекуляризация», которые призваны обозначить процессы возрождения религии.

Таким образом, с целью описания сегодняшней социальной действительности, нынешней эпохи постмодерна изобретается новое понятие – «постсекулярность». Предлагаая концепцию постсекулярного общества, Юрген Хабермас отмечает, что секуляризация в качестве индивидуализации религии

¹¹ Луц, У.И. К вопросу об определении современности: постсекулярность или секуляризация в действии? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 5 (31). – С. 121.

¹² Рормозер, Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / пер. нем., прим. А. Б. Григорьева // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 84.

и функциональной дифференциации социальных подсистем (государство, экономика, наука, образование и т.д.), то есть сужения функций религии в обществе, является неоспоримым фактом. Но поскольку прогноз об исчезновении религии не сбылся, то термин «постсекулярность» обозначает ситуацию религиозного возрождения и появления новых форм духовности в секуляризированной социальной среде.¹³

Известный американский социолог С. Хантингтон увязал религиозное возрождение последней трети XX в. с модернизацией незападных обществ, нарастающей социальной мобильностью, размыванием традиционного уклада жизни, разрушением традиционных сообществ. Людей, теряющих почву под ногами, вовлекаемых в водоворот масштабных экономических и социальных изменений, становится все больше. Они нуждаются в духовной поддержке. Если традиционная религия способна ее обеспечить, люди обращаются к ней. Но традиционные религии не всегда спешат приспособиться к изменениям и новым запросам. Тогда люди ищут духовную поддержку в иных религиях.¹⁴ Это приводит к появлению нетрадиционных религиозных культов (НРК).

Существует много критериев классификации НРК. В контексте нашей работы стоит классифицировать НРК по происхождению. Они могут быть разделены на эмерджентные (возникшие вновь) и экскурсивные (перенесенные из других культур). Причем «...эмерджентные движения, разумеется, не создаются ex nihilo, вероучения многих из них – результат религиозного синкретизма: вероучение может включать элементы самых разных религиозных доктрин», а экскурсивные движения неизбежно трансформируются, оказавшись на Западе и приобретая, например, социальную структуру, напоминающую структуру западных христианских церквей.¹⁵ Среди факторов, способствующих распространению нетрадиционных религиозных учений, следует назвать формализацию деятельности традиционных религиозных организаций и уменьшение их влияния; относительный религиозный плюрализм; возможность выбора религиозной доктрины; плюралистическую и открытую внешним влияниям культуру современных обществ.

Однако важнейшим фактором социально-культурной трансформации можно считать крупномасштабную, глобальную урбанизацию: миллионы хлынули в города, получившие явное преимущество в виде более высокой концентрации человеческих ресурсов. Причем чем больше город, тем, как правило, выше концентрирующийся в нем человеческий капитал, способствующий модернизации социальной среды: роль центров развития и модернизации выполняют сегодня именно города. В городской, как правило, многонациональной, поликонфессиональной и мультикультурной среде размываются религиозные и национально-этнические различия, стираются традиционные грани культур,

¹³ Хабермас, Ю. «Постсекулярное» общество – что это? // Российская философская газета. – № 4 (18). – 2008. – С. 2.

¹⁴ Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

¹⁵ Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М.: КНОРУС, 2011. – С. 94.

угасают устоявшиеся нормы, законы и правила жизни, происходит отрыв от корней, возникает «безродность» – духовное «освобождение из-под гнета традиций». Именно поэтому города становятся креативной средой современности, в которой, как в плавильном котле, из пестрого многообразия рождаются новые культурные смыслы. Размывание идентичности, поиск себя и своего места в мире вкупе с доступностью информации о разнообразных религиозных новшествах, которые можно поверхностно, не вдаваясь в детали, играя, испробовать на себе, приводит к эклектичности современной духовной культуры. Происходит возвращение религиозного начала в наш секуляризованный мир. Известно, что десаκραлизация и секуляризация, как печальный итог развития европейского рационализма, вызвали к жизни кризис ценностей и духовных ориентиров, мировоззренческую неопределенность, свойственную сегодня развитым обществам. Так, П. Бергер, соотнося секуляризацию с рационализацией мышления и поведения, отмечает, что главный результат секуляризации, который должны признать и верующие, и агностики, и атеисты, заключается в том, что «секуляризация делает тщетными человеческие устремления, наиболее важным среди которых является стремление жить в осмысленном и предельно надежном космосе»¹⁶.

Иными словами, секуляризация ведет к радикальному обесмысливанию человеческого существования, обмирщению мира, утрате чувства священного, – к смерти Бога, к эпохе популизма и профанации. Так, Харви Кокс отметил прагматизм и профанность как особенности стиля жизни нынешнего «мирского града» и человека, обитающего в нем: «Говоря о профанности, мы имеем в виду сугубо земной горизонт секулярного человека, исчезновение всякой надмирной реальности, которая определяла бы его жизнь. Pro-fane буквально означает «вне храма», т. е. «относящийся к этому миру». Называя секулярного человека профаном, мы не обвиняем его в богохульстве, а хотим сказать, что этот человек безрелигиозен. Он рассматривает мир не с точки зрения какого-то иного мира, а изнутри его самого. <...> Профан – это просто человек от мира сего...»¹⁷.

Но в душе человека остается след религиозности как потребность в осмысленном видении реальности, как тяга к «вертикальному росту», к стабильности, Вечности и бессмертию. Дефицит святости рождает ее интенсивный, напряженный, хотя и веерный, никем не направляемый, хаотичный и спонтанный поиск духовного пути. Поэтому сегодня можно говорить о новой «заколдованности», о новой постсекулярной эпохе, одной из отличительных особенностей которой явились Нетрадиционные религиозные культы.

Секулярный мир оказал сильное влияние современное состояние общества. «Теология смерти Бога», нравственный релятивизм, христианофобия – вызовы времени, перед которыми капитулировали многие традиционные ценностные

¹⁶ Бергер, П. Понимание современности / П. Бергер // Социологические исследования. 1990. – № 7. – С. 133.

¹⁷ Кокс, Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской. Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. Послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 75.

институты. Постсекулярная эпоха – это эпоха безразличия и религиозного плюрализма.¹⁸ В этой новой реальности возникает вопрос о роли Церкви в условиях постсекулярного мира, для которой религиозный ажиотаж – это историческая ситуация, вариант предлагаемых историей этого мира обстоятельств жизни и служения.

Источники и литература

1. Андреева, Л. А. Европа: секулярный или постсекулярный мир? // *Общественные науки и современность*. – 2014. – № 5. – С. 157 – 165.
1. Андреева, Л. А. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций / Л. А. Андреева, Л. К. Андреева // *Социологические исследования*. – 2015. – № 3. – С. 82 – 88.
2. Бергер, П. Понимание современности / П. Бергер // *Социологические исследования*. – 1990. – № 7. – С. 127–133.
3. Быков, Р. А. Исторические условия формирования новых религиозных движений в России // *Вестник Томского государственного университета*. – 2012. – № 360. – С. 84 – 86.
4. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Ю. Н. Давыдов, сост., ред., послесл., П. П. Гайденок, предисл. М.: Прогресс, 1990. С. 44–307.
2. Кокс, Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской. Под общей ред. и с примеч. О. Боровой. Послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 263 с.
3. Луц, У. И. К вопросу об определении современности: постсекулярность или секуляризация в действии? // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. – 2013. – № 5 (31). – С. 121–125.
5. Ницше, Ф. Веселая наука / Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник. – Минск: Попурри, 1997. – 704 с.
6. Основы религиоведения: Учеб. / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; Под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994. – 368 с.
7. Рормозер, Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста / пер. с нем., прим. А. Б. Григорьева // *Вопросы философии*. 1991. № 5. С. 75–86.
8. Хабермас, Ю. «Постсекулярное» общество – что это? // *Российская философская газета*. – № 4 (18) апрель 2008 – № 5 (19) май 2008.
9. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
4. Шимчук, Т. А. Русская Православная Церковь как социокультурный институт в условиях постсекулярного мира / Т. А. Шимчук, И. Ф. Петров // *Вестник КемГУКИ*. – № 19. – 2012. – С. 230 – 241.
10. Эгильский, Е. Э. Новые религиозные движения. Современные нетрадиционные религии и эзотерические учения / Е. Э. Эгильский, А. В. Матецкая, С. И. Самыгин. – М.: КНОРУС, 2011. – 224 с.

¹⁸ Шимчук, Т. А. Русская Православная Церковь как социокультурный институт в условиях постсекулярного мира / Т. А. Шимчук, И. Ф. Петров // *Вестник КемГУКИ*. – № 19. – 2012. – С. 234.

Ю. А. Бекетов

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ В ТРУДАХ РУССКИХ И ЗАПАДНЫХ ФИЛОСОФОВ И РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Проблема соотношения Закона и благодати всегда представляла собой большой интерес как среди исследователей и комментаторов Священного Писания, так и в трудах русских и западных философов и религиозных мыслителей. Кроме того, результаты исследований в этой области довольно разнообразны и оказали серьезное историческое влияние на религиозную и общественную жизнь в масштабах отдельных государств. В этой связи, на наш взгляд, особого внимания заслуживает творчество русского религиозного мыслителя Бориса Петровича Вышеславцева и западного философа Томаса Гоббса. Мы полагаем, что взгляд этих мыслителей на проблему Закона раскрывает в себе ряд аспектов, которые делают более успешным понимание указанной темы. Для указания актуальности проводимого исследования считаем необходимым обратиться к трудам русских религиозных мыслителей конца XIX – начала XX вв., чья творческая деятельность, связанная с проблемами отношения христианства к социальной действительностью, особым образом перекликается с темой нашей работы.

Русский философ Эрнст Радлов пишет: «Качественные изменения в социально-классовой структуре Европейского общества в 19 в., связанные с развитием капитализма, приводили к существенным изменениям в отношениях Церкви и государства и выражались в поиске таких форм религиозной деятельности, которые могли соответствовать духу новых социальных преобразований»¹. Здесь можно говорить о двух направлениях русской религиозной мысли, где одни авторы сохраняли верность традиционным подходам православия в решении социальных проблем, другие же занимались поиском новых форм, с помощью которых Церковь могла бы принимать более активное участие в общественной жизни. Православный богослов В. Д. Кудрявцев утверждает, что социальное устройство, где существуют бедные и богатые, является вполне естественным для мира, искаженного грехом². В этом с ним соглашается и профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелов, который считает, что смысл социальной несправедливости в том, чтобы она, перенесенная с терпением, могла загладить зло, которым произведена³. Сюда же можно отнести и взгляд на эту проблему профессора Ф. А. Голубинского, считавшего, что физические страдания, утрата личного имущества и богатства вознаграждаются внутренними утешениями, которых, в свою очередь, не достигнут злодеи, какими бы они ни обладали внешними материальными ценностями⁴. Однако, когда в начале XX века общественные противоречия и социалистические тенденции

Юрий Алексеевич Бекетов – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. СПб.: Изд. Пг. 1920. – С. 92.

² Кудрявцев-Платонов В. Д. Собрание сочинений, Т. 2. Сергиев Посад: 1898. – С. 97.

³ Несмелов В. И. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань: 1906. – С. 240.

⁴ Голубинский Ф. А. Умозрительное богословие М.: 1886. – С. 108.

силового переустройства общественных отношений царской России обрели угрожающую форму, многие представители академической религиозной философии стали иначе смотреть на проблему социальной несправедливости. По словам профессора богословия протоиерея П. Я. Светлова: «Социализм является радикальным средством в борьбе с социальным злом...только христианство все приурочивает к самоотречению в пользу бедных ради Христа, поэтому лишь нравственное совершенство и пробуждение совести богачей, наблюдавшееся у членов первых христианских общин, может изменить существующие социальные противоречия». В этой связи, по мнению Светлова, только основание христианского государства на правах любви и нравственного совершенства приведет к социальной справедливости на земле⁵.

Именно такой подход к проблеме общественного устройства стал преобладать в творчестве С. Булгакова, В. С. Соловьева, Г. П. Федотова и многих других религиозных мыслителей той эпохи. Стоит отметить, что эта позиция русских мыслителей во многом была обусловлена религиозно-социалистическим движением, которое в это время заняло уже прочное место в политическом спектре Католической Церкви и называлось «христианский социализм». Нужно сказать, что данная доктрина стала радикализацией позиции Католической Церкви (нач. XVII – кон. XVIII вв.) относительно ее роли и степени участия в общественной жизни тех стран, на территории которых католичество являлось доминирующей религией. Эта позиция получила свое обоснование в трудах св. Фомы Аквинского, у которого находим следующее утверждение: «Люди образуют государства затем, чтобы хорошо жить вместе, чего не может достичь никто, живя в одиночестве. При этом главная цель этого объединения заключается в том, чтобы посредством добродетельной жизни достичь небесного блаженства. Привести к этой цели – назначение не земной, а Божественной власти. Такого рода власть принадлежит Тому, Кто является не только человеком, но и Богом, а именно Господу нашему Иисусу Христу. Итак, служение Его царству, поскольку духовное отделено от земного, вручено не земным правителям, а священникам и особенно высшему священнику, наследнику Петра, наместнику Христа папе Римскому, которому все цари христианского мира должны подчиняться, как самому Господу Иисусу Христу».⁶ Это утверждение чрезвычайно характерно для средневековой социальной доктрины Католической Церкви, поскольку имело не только «теоретическое», но и практическое значение. В борьбе со светской властью сторонникам «католической теократии» постоянно приходилось ставить вопрос о том, в какой мере следует повиноваться государственным предписаниям и законам. Ответ на это сам собой вытекал из взгляда средневековой теократии на положение светских правителей. Князья правят в силу полномочий, полученных ими от церкви. Над ними стоит высший Божественный закон, с которым они должны сообразоваться. Поэтому, если законы имеют Божественный статус, а благодать, действующая во Христе, делает совершенным их исполнение, то государственная власть, хотя и имеющая место быть,

⁵ Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского созерцания. Сергиев Посад: 1904. С.175–176.

⁶ http://www.unavoce.ru/library/aquinas_ruling.html.

при этом должна полностью согласовываться с властью Церкви и мнением папы. Человеческий закон имеет силу лишь постольку, поскольку он согласен с Законом Божественным. Законы несправедливые необязательны для подданных, хотя их не запрещается исполнять; но если эти законы не согласны с Божественными установлениями, то они ни в каком случае не должны быть исполняемы, так как Богу следует повиноваться более чем человеку. Другими словами, позиция Католической Церкви относительно проблем социальной действительности выражалась в организации общественной жизни на религиозных основаниях. Дальнейшие социально-политические события, связанные с реформацией и борьбой папства за сохранение своей подорванной политической власти, привели к появлению других взглядов относительно социального устройства общества. В этом особого внимания заслуживает английский философ Томас Гоббс, ставший свидетелем революционных потрясений в Англии, идеологической стороной которых и явилось политическое противостояние папы и английского короля. В этой связи Гоббс указывает на то, что существующий принцип политического влияния Католической Церкви полностью не соответствует реалиям общественной жизни. В своей книге «Левиафан» философ утверждает, что нормативно-правовое регулирование социальной жизни общества, действительно, тесно связано с религией, но связь эта имеет совсем другой характер, нежели представленный в социальной доктрине Католической Церкви. Основная идея произведения Гоббса представлена в тезисе, согласно которому «человеческое искусство есть подражание искусству, при помощи которого Бог создал мир и управляет им»⁷. Это Божественное искусство выражено в законах природы, раскрывая механизм и действие которых, человек заключает их в научное знание и создает, таким образом, свой мир «автоматов», действующих по принципам природных законов. Понимание действия механизма у Гоббса становится возможным через эксперимент, где искусственным образом выявляются и создаются причины, которые лежат в основании определенных закономерностей природы. Именно эксперимент, как выявление причинно-следственной связи, Гоббс и называет подражанием человека Божественному искусству через подражание природе. При этом, говоря о государственном устройстве, Гоббс также говорит о подражании Богу, но уже в виде тех религиозных отношений, которыми с ним связан человек. По Гоббсу, начало государства есть договор людей, который копирует собой договор, или Завет, между Богом и человеком. Основанием к этому является то, что человек в обычном состоянии стремится к удовлетворению своих потребностей, которые становятся разрушительными для него и окружающих его людей. Это явление он называет «войной всех против всех». Понимая это, люди становятся вынуждены ограничивать свою свободу в этих разрушительных действиях, заключая договор, в основе которого лежат обязательства о взаимном «ненападении». Также, через этот союз, люди, получая взаимные гарантии, образуют общность и становятся способными обезопасить себя от воли уже не находящегося в их союзе стороннего лица. При этом гарантом этого договора является третье лицо,

⁷ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. — С. 2.

которому они вручают право их контролировать. Данный принцип, по Гоббсу, и заложен в основу государственного устройства, являясь договором граждан государства в пользу государственной власти. Причем, такой принцип не создан людьми, но является как бы моделью ветхозаветного договора Бога и человека, где человек, ограничивая свою свободу, следовал нравственным установлениям. Причем данный принцип включал в себя два важных момента: во-первых, авторитет божества, в пользу которого человек ограничивал свободу своих действий и, во-вторых, нормы поведения, или заповеди, которым должен был следовать. Именно такие отношения и удовлетворяли принципу сохранности и передачи религии через социальный порядок, который достигался следованием заповедям и нравственным нормам. Основываясь на своей причинно-следственной схеме в подражании Богу, Гоббс приходит к выводу, что идея государства – это и есть копия религиозных отношений. Испытывая нужду в социальном порядке, люди, подражая форме заветной модели религиозных отношений, также вступают в договор друг с другом в пользу третьего лица, ограничивая себя через следования законам (которые, из-за схожести с ветхозаветными нормами, Гоббс называет «заповеди»). Другими словами, люди, нуждающиеся в социальном порядке, видя порядок, который обеспечивают религиозные отношения, установили, что следствием этого порядка является определенная норма поведения, в основе которой лежат заповеди. При этом Гоббс особо подчеркивает, что в основании государства лежат законы-заповеди, следуя которым, возможен социальный порядок. Власть здесь нужна для контроля над тем, чтобы не происходило их (законов-заповедей) нарушения.⁸

Поэтому, как отмечает Гоббс, «человек, стремясь обезопасить свое существование и получить благо, прибегает к религиозной модели отношений в человеческом обществе»⁹. Другими словами, социальное регулирование на основании общего следования законам-заповедям в обществе получает автономное и независимое от религии существование. В этой связи, заключает Гоббс, в общественной жизни следование общественным нормам имеет совсем другое значение. А именно, не стремление к добродетельной жизни движет общественным индивидом в его послушании власти, но необходимость, связанная с собственной безопасностью и получением социальных гарантий для максимально комфортного личного существования. Стоит отметить, что такой подход Гоббса к общественной организации общества не был принят Католической Церковью, более того, сам Гоббс был обвинен в атеизме, а его идеи подхвачены представителями идей просвещения, которые свели его концепцию к тезису о полной недопустимости участия Церкви в общественной жизни. Несмотря на свою позицию, впоследствии представители Католической Церкви были все же вынуждены признать правомерность данной концепции и существенно ограничить свое участие в политической и общественной жизни.

Далее, обращаясь к трудам русского философа и религиозного мыслителя Бориса Петровича Вышеславцева, мы укажем на еще большие отличительные свойства религиозной жизни и нормативно-правового регулирования

⁸ Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Пер. с лат. и англ. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1989. — С. 49.

⁹ Там же. С. 51.

общественных отношений. В своей книге «Этика преображенного Эроса» Борис Петрович, рассматривая проблему соотношения Закона и благодати говорит об их полном несоответствии, называя данное явление «антиномия закона и благодати». При этом, говоря о Законе, Вышеславцев указывает на тот факт, по которому, «было бы жалким провинциализмом думать, что христианство явилось для того, чтобы преодолеть закон Моисеев». Этими словами Борис Петрович подчеркивает, что не только система ценностей еврейского народа объемлется формой закона, но совершенно также обусловлена им система ценностей римской и греческой культур. Закон есть основная святость всего античного мира, основной принцип всей дохристианской и вне христианской этики и заключается в утверждении, что совершенная жизнь — это жизнь в праве и государстве.¹⁰ Стоит отметить, что взгляд Бориса Петровича вполне согласуется, например, с данными современных библеистов, которые так же смотрят на проблему Закона. По словам русского библеиста и богослова священника Димитрия Юревича: «После возвращения иудеев из вавилонского плена постепенно в Палестине складывается система подробного истолкования закона Моисеева «Галаха», включавшая в себя детальные толкования разных положений закона для различных жизненных ситуаций. В ряде случаев мелочные галахические инструкции по практическому исполнению закона вели к утрате первоначальной глубины естественного смысла заповедей».¹¹ В этом отец Димитрий соглашается с западным библеистом Иохимом Даумой, по словам которого, «Закон во времена плена и после него приобретает намного большее значение, чем когда-либо раньше. Израиль больше не нуждается в государственном руководстве, им управляет закон, закон объединяет и защищает, делает народ сильным, он — все в общественной жизни Израиля».¹² Такой же подход к проблеме закона, который в учении книжников и фарисеев выразился в своде норм и правил для урегулирования социальных отношений, мы находим и у известного русского библеиста профессора архим. Ианнуария (Ивлиева): «Христос в своей критике Закона видит в нем лишь правовые положения, предполагающие их исполнение, т.е. человеческие правовые инструкции, которые делают возможной социальную жизнь людей, ту жизнь во грехе, где зло есть реальность, которую невозможно устранить, но можно только ограничить»¹³. В этой связи, как отмечает выше упоминавшийся Борис Петрович Вышеславцев, несмотря на то жизненно важное значение, которое Закон несет в жизни людей, наряду с этим он имеет и губительное свойство для религиозной жизни человека: «Пребывание под законом определяется рабством для человека... хотя и призванный бороться со злом, но его предполагая при этом, закон порабощает человека»¹⁴. Именно такая зависимость нарушает самый важный принцип Богообщения, предполагающий полную свободу и особую интуицию

¹⁰ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.

¹¹ Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. — С. 183.

¹² Даума Иохем. Дорогами Ветхого Завета. Черкассы: Коллоквиум, 2011. — С. 138.

¹³ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангельская этика // Православная Энциклопедия Азбука веры / URL.: https://azbyka.ru/ivliev/evangelskaya_etika-all.shtml (дата обращения 06.06.2015).

¹⁴ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса... С. 19–20.

в следовании воли небесного Отца. При этом «существует некая творческая интуиция в отношении к Абсолюту, и она учит человека как ему поступать, куда идти и что творить, исходя из присущего ему неискоренимого влечения к абсолютному совершенству»¹⁵. Этой интуицией становится любовь человека к Богу и ближнему. Тот, кто любит, точно знает, как ему поступать в отношении с ближним, закон же всегда устанавливает определенные рамки в отношениях между людьми, становится общим правилом, не способным предусмотреть всего богатства всех жизненных ситуаций¹⁶. Любовь не предполагает зло как непреодолимую данность и оттого не считается с ограничениями в правовом плане, полностью отклоняя компромисс между правом и злом, который в обществе мира сего привычен и даже необходим. По этой причине, заключает Борис Петрович, нельзя говорить о какой-либо возможности предания религиозного статуса правовым нормам, регламентирующим социальные отношения общества¹⁷.

Поэтому, обращаясь к трудам представленных нами философов и религиозных мыслителей в вопросе соотношения Закона и благодати, мы увидели, что идеи представителей христианского социализма об устранении социального неравенства и создания религиозно-правового государства совершенно недопустимы. В этом выводы нашего исследования совпадают с положениями, представленными в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви, о том, что изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит в глазах людей.

Источники и литература

1. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994.
1. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
2. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1: Пер. с лат. и англ. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1989.
3. Голубинский Ф. А. Умозрительное богословие. М., 1886.
2. Даума Иохем. Дорогами Ветхого Завета. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
3. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангельская этика // Православная Энциклопедия Азбука веры / URL.: https://azbyka.ru/ivliev/evangelskaya_etika-all.shtml (дата обращения 06.06.2015).
4. Кудрявцев-Платонов В. Д. Собрание сочинений, Т. 2. Сергиев Посад, 1898.
5. Несмелов В. И. Метафизика жизни и христианское откровение. Казань: 1906.
4. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. СПб.: Изд. Пг. 1920.
5. Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского созерцания. Сергиев Посад: 1904.
6. Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016.

¹⁵ Там же. С. 24.

¹⁶ Там же. С. 33.

¹⁷ Там же. С. 14.

А. Ф. Буслаев

ПРОТОИЕРЕЙ И. Л. ЯНЫШЕВ В КУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ ЦЕРКВИ И ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Прот. И. Л. Янышев был ректором 17 лет (с 27 ноября 1866 года по 19 октября 1883 года). В 1883 г. он был назначен на высокий пост духовника Их Императорских Величеств Императора Александра III, Николая II, законоучителем детей Государя Императора и заведующего придворным духовенством со званием протопресвитера.

Он был известен своими лекциями по нравственному богословию, и, по словам Тареева, был также значим для развития этой науки, как «В. В. Болотов для церковных историков». М. М. Тареев причисляет его к представителям «идеи интимной непостижимости христианской жизни», которую выражали архиеп. Иннокентий Херсонский и еп. Феофан. Однако, не довольствуясь этим своего рода панегириком от профессора, чью репутацию и труды Янышев фактически спас от жесткой критики, стоит обратиться к автобиографическому материалу о жизни и круге общения Янышева, так и реконструировать основные вехи его научного развития как богослова.

Работы Янышева равно ориентированы на все актуальные течения мысли его эпохи, но, вместе с тем, в основании его ключевых позиций и методов лежат идеи, характерные для культуры русского романтизма, в диалогической связи с которой развивалась актуальная публицистическая критика 40-х – 60-х гг. Хотя нельзя не признать, что с возникновением реализма литературная критика, сыгравшая важную роль в формировании русской интеллигенции, на долгое время объединила в концепте романтического все, от чего русское общество должно освободиться. Г. Шпет, говоря о влиянии и значении для русского общества публицистической критики, характеризует ее как более резкую и влиятельную цензуру, чем цензуру государственную.

«В академической системе», по словам К. М. Антонова, «не оказывалось места для культивирования характерных для романтизма духовной динамики, ценности духовного переживания и личностной уникальности» [1. С. 68–93]¹.

Однако пример личности прот. И. Л. Янышева, на наш взгляд является исключением. Именно как «случайное исключение из ряда неподготовленных преподавателей по логике и психологии» представляется Янышев, по воспоминаниям Введенского², т.к. во время службы в Германии «воспользовался своим положением и досугом, чтобы усовершенствовать всесторонним образом свои знания». После 1850 г., когда философская кафедра в университете была закрыта, а было отдано в руки законоучителям из священства, Янышев обнаруживает

Арсений Федорович Буслаев — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат.

¹ «Сталкиваясь в Церкви с совершенно иным культурным типом, сложившимся в рамках так наз. «синодального периода», оно оказывается вынужденным создавать ... релевантный связанной с нею субкультуре, религиозный язык.

² Введенский А. Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. М. 1898. С. 43.

свободный и весьма актуальный для того времени выбор западных пособий для построения своего курса. Для него было характерно стремление сблизить те расходящиеся общности русской интеллигенции и православной церкви, как при построении своих лекций, так и в общественной деятельности.

Судя по «исторической записке» проф. В. В. Григорьева³, он выбрал для своих лекций переведенные им труды К. Фортлаге и берлинского профессора Гельцера⁴. Его «Религия в жизни», которая была написана под безусловным влиянием романтиков⁵ и эпиграфом к которой служил афоризм из Новалиса о миссии⁶ во многом коррелировала с идеей внутренней миссии, которую, судя по письмам и воспоминаниям Катанского, активно обсуждали в среде заграничного духовенства.⁷

Такой выбор им пособий может быть объяснен в первую очередь теми связями с важнейшими литературными и общественно-политическими деятелями, которым как правило больше всего было близко образованное заграничное русское духовенство, к которому принадлежал и прот. И. Л. Янышев.

По множеству упоминаний в переписках можно судить, что прот. Иоанн Янышев еще до того, как стал ректором, был хорошо знаком со славянофилами Ф. М. Тютчевым, А. Н. Майковым, В. А. Жуковским, Ф. М. Достоевским, А. Ф. Гильфердингом и многими другими деятелями, без которых невозможно представить русскую общественную жизнь XIX века.

Особенно интересными представляются предположения о возможном влиянии И. Л. Янышева на Достоевского в момент написания им романа «Преступление и Наказание».

На такую связь указывает С. С. Суровцев, увидевший родственную связь между взглядами прот. И. Л. Янышева и «одним из антиномических направлений мысли Достоевского о возможности подлинного и всецелого счастья», которое будет названо «Розовым христианством»⁸. Хотя нужно сказать, такой взгляд как необходимая основа его понимания Вселенской Церкви больше подходит Вл. Соловьеву, который разделял многие позиции с прот. И. Л. Янышевым, обладавшим способностью даже после самых трагических событий русской истории сохранять позитивное видение будущего.

Также известно мнение Долинина⁹ о необходимости исследовать «Вопрос о значении Янышева в эволюции религиозных воззрений Достоевского». И более весомым можно считать предположение о том, что, «общение с Янышевым

³ Григорьев В. В. Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования: историческая записка СПб. 1870.

⁴ Gelzer, Joh. Heinr., geb die Religion im Leben od. die christl. Sittenlehre. 1839.

⁵ Hedemanded a theology that should go back to the leading ideas of a Herder, Fichte and Schleiermacher, without giving up the spiritual acquisition of romanticism and pietism [326+].

⁶ Wir sind auf einer Mißion: zur Bildung der Erdesind wirberufen." — Blütenstaub § 32 У нас одна миссия: мы призваны просветить «образовать» землю.

⁷ Катанский. А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород. 2010. С. 307.

⁸ Большое влияние на формирование религиозных взглядов Достоевского оказал русский священник в Висбадене И. Янышев, один из самых просвещенных православных священников своего времени, ставшим впоследствии ректором Духовной академии.

⁹ Достоевский, Письма, I. С. 581.

должно было иметь большое влияние на религиозную жизнь Достоевского» принадлежащее Н. Лосскому¹⁰.

Нельзя не отметить близость центрального сюжетного мотива внутреннего наказания совестью, которое оказывается сильнее разумно принимаемых доводов, оправдывающих убийство, с той концепцией «нравственного инстинкта», которая занимает одно из ключевых позиций в лекционном курсе прот. И. Л. Янышева.

Судя по дневнику писателя можно судить о том, что Достоевский познакомился с Янышевым в сентябре до 24 числа 1865 г.¹¹ Сопоставив даты писем, в которых впервые упоминается идея романа «Преступление и наказание» со временем, в которое он познакомился с Янышевым, можно сделать предположение о связи между этой встречей с рождением самой идеи романа. Есть основания считать, что в этот период Ф. М. Достоевский бывал в гостях у Янышева в Висбадене¹².

Также в пользу такого предположения говорит первое описание идеи романа, которое встречается в письме Каткову. В нем он представлен как роман о преступнике, «принужденном на себя донести из-за душевных мук» или как «психологический отчет одного преступления». И хотя эта предполагаемая форма дневника-исповеди в результате оказалась неудобной, ее первенствующая позиция может многое сказать о происхождении самой идеи романа. Изначально задуманная форма была направлена на психологическое исследование внутренней жизни личности, претерпевающей нравственные потрясения, что непосредственно соответствует как психологическому пониманию нравственного развития, так и субъективному методу Янышева.

Стоит сказать, что субъективный метод, который во многом у него перенял М. М. Тареев, никак не подразумевает какую-либо необоснованность, а обозначает неизбежность прохождения этапального и творческого собирания разрозненной реальности, с которой сталкивается личность при образовании нравственных понятий, и который не может быть обойден или исключен. В системе Янышева утверждается нравственный характер каждого человека таким образом, что он всегда будет индивидуален и историчен.

Психологическое рассмотрение процесса формирования нравственного склада личности оказывается одним из центральных положений системы нравственного богословия Янышева.

Г. Шпет говорит о том, что «духовно-академическая философия не склонна была называть своих истинных учителей»¹³. Упоминаний об особом влиянии

¹⁰ Н. Лосский. Достоевский и его христианское миропонимание Нью Йорк, 1953 г.

¹¹ Августа до 24 (сентября до 5). Д. знакомится в Висбадене со священником И. Л. Янышевым. — XXVIII2, 133.

¹² Д. знакомится с родственницей М. Н. Каткова княжной Н. П. Шаликовой. В письме к Д. от 1873 г. она вспоминает «встречу в Висбадене у о. Янышева» и «не — продолжительную», но полную искренности беседу в аллеях Висбадена. — ГБЛ. Ф. 93.П.9.130. Людмила Ивановна Сараскина, Фёдор Достоевский. Одоление Демонов.

¹³ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-составитель Т. Г. Щедрина. М. 2008. С. 110.

романтиков на И. Л. Янышева практически нет, за исключением недостаточно обоснованного мнения Гаврюшина, который в своем очерке также включает Янышева в ряд богословов, идеям которых были присущи черты романтизма.

Прот. Иоанн Базаров, бывший духовником В. Жуковского, в своих воспоминаниях рассказывая об обсуждавшемся с Янышевым проекте издания своего журнала за границей, приводит письмо Янышева начала 1862 г., в котором тот указывает необходимые для церковной публицистики качества. Свой главный тезис он излагает и объясняет таким образом: «современное поколение проникается все более и более философией и, следовательно, требует и от нас философского образования, которое бы чувствовалось в самой простой, по-видимому, и безупречной христианской статье». В том, что нравственное богословие Янышева впоследствии полностью будет соответствовать философскому подходу, подтверждается характеристикой его системы, высказанной Голубинским.

Большое влияние на формирование религиозных взглядов Достоевского оказал русский священник в Висбадене И. Янышев, один из самых просвещенных православных священников своего времени, ставшим впоследствии ректором Духовной академии. Можно усмотреть некую родственную связь между взглядами о. И. Янышева и одним из антиномических направлений мысли Достоевского о возможности подлинного и всецелого счастья.

Есть основания связать теорию о том, что Жуковский мог значительно повлиять на своего духовника прот. И. И. Базарова с тем, что такое влияние могло распространяться и на И. Л. Янышева, который был хорошо знаком с ним и его семьей. Это имеет основания еще и потому, что влияние Жуковского как «переводчика романтизма», наблюдается и в отношении И. В. Киреевского, которое также связывают с романтизмом.

Свящ. Долгушин приводит письмо Жуковского, в котором, он указывает поставленную перед собой цель: «Показать историю превращения живого, личного чувства романтика в способ жизни, в культуру, сперва художественную, а потом и жизненную»¹⁴.

Интересно, что идея «единения православия с современностью», которая стала для И. Л. Янышева задачей, была озвученная впервые И. В. Киреевским [7], чьим идеям в большинстве случаев было характерно становиться важнейшими для развития русской мысли. Так, в своем определении религии он берет «лучшее, что можно взять в опыте йенского романтизма, с одной стороны, и традиционализма чаадаевского типа – с другой» [1, 46–47]. Самарин, к мнению которого прислушивались как Янышев, так и все русское образованное общество, утверждал концепцию немецкой романтической личности «из себя самой создающей свои определения» [14, 411–482].

Именно эту концепцию личности, опытно опробованную в годы преподавания в университете, в соединении со знакомством с настроениями образованного высшего дворянства и наукой Германии, определили как выбранный

¹⁴ Долгушин, Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма / Д. В. Долгушин. М. 2009. С. 122.

им для преподавания предмет нравственного богословия, так и сами методы развития науки.

Стоит отметить, что Гельцер вполне мог быть знаком с Янышевым, который большую часть из 13 лет своего служения в Германии находился в Висбадене [21]. Еще более интересным представляется, что именно лекции К. Фортлаге по философии Канта оказали самое важное влияние на молодого Ницше [24. 135], в библиотеке которого труды по психологии занимали не последнее место.

Система психологии натурфилософии Фортлаге, которую вероятнее всего перевел Янышев, была во многом близка как по духу, так и по содержанию романтической философии и близкой ей натурфилософии и, по мнению Гартмана, впервые ярко отмечала важность сферы бессознательного для психологических исследований, при этом оставаясь на безусловно теистических позициях [21. 198].

Характерная черта, которая подтверждается и литературными связями И. Л. Янышева и теми пособиями, которые он выбирает для своих лекций, является устойчиво прослеживаемое влияние раннего йенского романтизма, а также общие подходы к концепту бессознательного и инстинктивного, характерные для раннего развития эклектической психологии и философии В. Ф. Й. Шеллинга.

Первое наиболее полное представление системы нравственного богословия отца ректора стала его диссертация «Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка к разъяснению этого учения»¹⁵, которая если судить по отзыву, уже содержала все ключевые новшества и методологию И. Л. Янышева. По словам А. А. Горского, который был автором отзыва, в своей работе автор «входит в обстоятельный психологический анализ душевных потребностей и сил человека, имеющих нравственный характер и существеннейших проявлений их». Этот отзыв был затем дословно скопирован Богословским Отделением, после чего Совет Академии признал указанные затруднения и оставил свой отзыв «на благоусмотрение Св. Синода». Хотя это совсем не значит, что Горский имел какие-то предубеждения в отношении Янышева, а скорее следовал принципам рецензирования, глубоко усвоенным им еще во время его работы под началом мтр. Филарета.

Подходы к исследованию концептов инстинктивного, которые можно обнаружить в лекциях по нравственному богословию прот. И. Л. Янышева, характерны для раннего развития эклектической психологии, но в то же время строятся в диалоге с современными для автора позитивистскими тенденциями в науках.

Тот же метод образования нравственных понятий, с характерным для такого типа личности переходом их из ряда неосознаваемых и инстинктивных в сферу сознания, может быть прослежен и у Янышева [18].

Нельзя не отметить, что при сравнении источников для лекций в университете, которые перевел Янышев, и его системы по нравственному богословию

¹⁵ Янышев И. Л., *протопресв.* Отзыв Совета Академии на дисс: «Состояние учения о совести, свободе и благодати и попытки к разъяснению этого учения». ЦГИА. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2777. Л. 1–21.

обнаруживаются устойчивые связи между его принципами в научном построении психологии и нравственного богословия и той концепцией личности в русской религиозной философии, которая была характерна для Киреевского.

Критический взгляд на нравственное богословие Янышева, воспроизводит Г. Флоровский, относя его к представителем морализма в богословии, который в своем конечном развитии приводит к рационализации внутреннего духовного опыта¹⁶, что вполне согласуется с мнением современного исследователя русской этики А. М. Бродского о том, что Янышев связан с процессом возникновения т. н. «нового Богословия», которое во многом повторяло некоторые черты изменений в протестантской теологии, которые проявились при обособлении нравственного богословия в отдельную дисциплину¹⁷.

Лекции по Нравственному богословию, которые читались Янышевым 3-му курсу, Бронзов описывает следующим образом: «Его умение говорить ясно, отчетливо, всегда воодушевленно, картинно, образно, проникать как бы в душу слушателей... — все это неотразимо действовало на студентов»¹⁸, «...после семинарской мертвичины и бездушной схоластики ... «чтения о. ректора являлись воистину живою водою. И если семинарское преподавание оттолкнуло многих (если не больше того) от Нравственного Богословия, то академическое открыло нам совершенно иные горизонты, всячески расположив нас именно к этой науке»¹⁹.

Всего было сделано три выпуска его отлитографированных лекций. В 1874 г. о. Янышев издает первый выпуск, излагавший «понятие о нравственности вообще с ее формальной стороны и со стороны содержания»²⁰.

В изданных им публичных лекциях нет параграфов, имевшихся в отлитографированных записках об этике Платона и Аристотеля с предварительными краткими замечаниями об этике философской вообще (дохристианской и христианской эпохи), которые могли сохраниться в бумагах о. И. Л. Янышева записи по другим чтениям. Курсу Бронзова он «об этике китайской, а особенно подробно – об этике стоической»²¹.

В отзывах и воспоминаниях бывших студентов и слушателей становится видно значение Янышева в качестве руководителя в научных изысканиях

¹⁶ В богословии возможен двоякий путь: сверху и снизу – от Бога или от человека – от откровения или опыта Патристика и схоластика идут первым путем. «Новое богословие предпочитает путь снизу. Морализм в богословии и есть один из видов этого антропологического уклона, но не единственный» Флоровский Г., *прот. Пути русского богословия*. Париж, 1937. Переизд. Вильнюс, 1991. С. 445. Флоровский Г., *прот. Пути русского богословия*. Париж, 1937. Переизд. Вильнюс, 1991.

¹⁷ Бродский А. И. дисс: Обоснование морали в русской философии 19–20 веков (Логико-эпистемологические аспекты): диссертация доктора философских наук 09.00.03 Санкт-Петербург, 2000. С. 78.

¹⁸ Бронзов А. А. Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев. СПб., 1911 (отд. оттиск из журнала «Трезвые всходы»). С. 85.

¹⁹ Бронзов А. А. Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев. СПб., 1911 (отд. оттиск из журнала «Трезвые всходы»). С. 58.

²⁰ Янышев И. Л., *прот. Православно-христианское учение о нравственности*. Казань, 1887.

²¹ Бронзов А. А. Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев. СПб., 1911 (отд. оттиск из журнала «Трезвые всходы»). С. 98.

как студентов (в особенности в области нравственного богословия), так и преподавателей в разработке их научной проблематики. В первую очередь, это воспоминания «лучшего ученика» ректора, Бронзова А. А., которые дают представление о том, как были организованы специальные занятия на 4-м курсе²². Также и воспоминания проф. Катанского А. Л., дающие представление о И. Л. Янышеве как деятельном ректоре академии, который ставит научные задачи так же высоко, как и все остальные²³.

Янышев был близок тем, кто активно проводил освободительные реформы 60-х гг., и был главным действующим лицом в формировании и осуществлении устава академий 1969 г. В воспоминаниях проф. Катанский пишет, что методы и руководство нового ректора многим старейшим представителям корпорации казались новаторскими. В преподавании дисциплин в это время вводятся новые элементы, с учетом новейших достижений современных естественных наук, привлекались преподаватели из университета, усилилась роль Совета Академии. Студенты приобщались во всей полноте к светской культуре (проведение литературных, музыкальных и даже танцевальных вечеров). В целом заметна либерализация учебного процесса. Возможно, это было важной чертой немецкого богословского факультета, представлявший И. Л. Янышеву образом современного богословского образования²⁴.

Особенно интересна неподписанная статья журнала Times, которая оказалась среди писем Алексея Киреева к А. А. Горскому²⁵. В ней неизвестный автор, бывший гостем Янышева, мог наблюдать особенности учебного процесса. Впечатлившись тем, как студент смог без подготовки ответить по-немецки на вопрос об Элоистических и Иеговистических частях книги Бытия, он сравнил уровень подготовки студентов с познаниями Епископа Кентерберийского.

Если воспользоваться классификацией В. В. Вейдле, то началом активного обмена между философией, поэзией и литературой были «Чтения о Богочеловечестве» В. Соловьева, сразу после которых читал курс И. Л. Янышев. Неслучайно, что организация именно этих чтений, связана непосредственно с именем Янышева, который смог на базе Общества любителей духовного просвещения создать, по сути, первые открытые философские чтения.

Вместе с А. Ф. Гильфердингом он обратился в Московский совет Общества с ходатайством о разрешении образовать отдел Общества в Санкт-Петербурге. Члены Общества обратились также и к обер-прокурору, настаивая на необходимости иметь в столице общественный центр, занимающийся вопросами церковно-религиозной жизни. На такое значение ОЛДП указывает и Зеньковский,

²² Катанский А. Л., проф. Воспоминания старого профессора (с 1847 по 1913 гг.). Вып. второй (годы 1867–1913). – Пг., 1918.

²³ Бронзов А. А. Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев Отдельный оттиск из журнала «Трезвые всходы» СПб 1911 г. Эти воспоминания содержат много информации о том, как ректор общался со студентами, об их взаимоотношениях, и множество подробностей деятельности ректора по устройству жизни своих студентов и их занятиях с ним.

²⁴ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год Нижний Новгород, 2010. С. 249.

²⁵ РГБ. Ф. 78. Оп. 26. Д. 48. Л. 1–10.

утверждая, что до этого момента «темы религии и Церкви оставались почти запретны», и именно «Общество с его особыми правами в немалой мере сыграло роль общественной трибуны по религиозным вопросам» и, по мнению Г. Флоровского, «это были религиозно-философские собрания своего времени».

В постановке таких задач, как «построение царства Божьего на земле и объединение наций в единое Богочеловечество»²⁶ Янышев, как мы уже отмечали, не расходился с Соловьевым²⁷. В виду особенной близости их при работе в ОЛДП, нельзя не отметить и большое согласие в идейном поле Янышева с Соловьевым, которое он засвидетельствовал во втором издании своих лекций по православному учению о нравственности.

В своих лекциях, рассматривая названия для науки, Янышев по сути отказывается от такого важного именованья своей науки как «нравственное богословие» совсем в духе знаменитого слова Чаадаева и утверждает более релевантное название как «учения о нравственности». Ни в этом, однако, ни в том, что многие формулировки в «Оправдании добра» совпадают с его курсом не стоит видеть влияния Вл. Соловьева, т. к. его публичные лекции читались как сокращенная версия курса по нравственному богословию в академии, читаемого им еще с 1870 гг., а в самом предисловии И. Л. Янышев не без удовольствия упоминает о том, что молодой Вл. Соловьев был слушателем его публичных лекций. Припоминая этот факт, Янышев стремится развеять, вероятно, встречавшееся ему мнение, что у него имело место заимствование идей у Соловьева или какое-то либо влияние. Вместе с тем, причисляя к своим слушателям самого заметного русского философа, он никак не пытается заявить о каком-либо влиянии своем на него.

Добро у Соловьева, как и у Янышева, представляет не просто отвлеченную идею, а как уже воплотившееся и способное актуализировать свое бытие только через человека и проникает через него во все сферы жизни²⁸. Также близка для них ярко выраженная идея самосовершенствования человека как творческого процесса.

Особенно стоит подойти к упоминанию Янышевым сочинения «Оправдание добра», которое вышло через четыре года после первого издания лекций Янышева.

Поразительным образом Соловьев высказывает более традиционную позицию на целый ряд вопросов, что объясняется Степуном как результат переосмысления им проблемы зла. Есть обоснованное мнение о том, что изменение некоторых ключевых позиций в сочинении «Оправдание Добра» и его не достаточно философский характер, на который указал в своем очерке А. А. Бронзов, объясняется стремлением Соловьева откеститься от того влияния, которое имели его работы, а особенно «Смысл любви», на деятелей Серебрянного века, которые считали его своим вдохновителем. Особенно, если судить, по его

²⁶ Там же. С. 234.

²⁷ Соловьёв В. С. Письма А. А. Кирееву / Комментарии А. Носова // Символ. 1992. № 27. С. 191–254. Киреев, как и Соловьёв, видел, не отказывался он и от идеи русского мессианизма на Западе.

²⁸ Из исследований философии В. С. Соловьева С. 60.

отзывам на произведения символистов, стоит отметить особенное неприятие им темы метафизики пола. Именно это, возможно, повлияло на то, что Соловьев, по замечанию Бронзова²⁹, выражает тут крайне аскетический взгляд на плотское общение как на зло, что характеризуется Бронзовым как «упразднение человечества». Хотя тут все же присутствуют общие спрот. И. Л. Янышев-вымпозиции «о брачном союзе, ... как не связанным с плотским грехом, ни с деторождением», но в целом наблюдается резкое неприятие указанной темы.

Именно «Смысл любви», по мнению Степуна, был важнейшей работой для философии Серебряного века. Им также подчеркиваются самые явные параллели у Соловьева с немецким романтиками и «особенно с магическим реализмом Новалиса», или как сам Новалис его называл — метафизико-гносеологический идеализм³⁰.

Нужно отметить, что Соловьев в этом труде, выбивающемся из всей его философии, представляет даже более архаичную позицию по многим вопросам, по сравнению с теми взглядами по ним, которых придерживался Янышев во все периоды своей деятельности, доступные для исследования. Особенно это обнаруживается в очерке Бронзова, выделяющего тот факт, что Вл. Соловьев в этом труде отказывается принципу удовольствия как действующему нравственному императиву, который был заметной особенностью и очень ярким новшеством в системе И. Л. Янышева, позволяющим положительно рассматривать не только духовные, но материальные и земные ценности. В его классификации они как объективное благо играют роль условий, без которых нельзя представить действительность субъективного блага или добродетелями, которыми наделена личность. Это позволяло рассматривать как необходимое условие для нравственности жизнь и здоровье тела, имущество, общественную организацию людей и само государство. Нравственный императив, обоснованный в приведенном произведении Вл. Соловьева, развивается им из важнейшего для него принципа Жалости, который как раз не занимает у Янышева центрального места.

В заключении, можно было бы дополнить характеристику прот. И. Л. Янышева наблюдением о том, что почти во всех случаях, когда ему приходилось в личном ли разговоре или в официальной форме высказывать свое отношение к тем или личностям, с чьим мнением не было никакой возможности согласиться, им почти всегда проявлялась более мягкая и снисходительная позиция. Особенно ярко это проявилось в тот момент когда санкт-петербургские религиозно-философские собрания были препятствием для продолжения восприятия так называемого вопроса о «святой плоти».

²⁹ Бронзов А. А. Памяти Владимира Соловьева (несколько слов об его этических воззрениях) // Христианское чтение. 1900. Ноябрь. С. 752–803.

³⁰ Степун «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма: Соловьев, Бердяев, Иванов, Белый, Блок». С. 77.

М. Л. Втюрин

АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА

Даниил Андреев был младшим сыном известного писателя Леонида Андреева. Его справедливо можно назвать поэтом или писателем, но, тем не менее, свою известность он приобрел благодаря религиозно — философскому учению. Обычно Андреева называют основателем нового религиозного течения, хотя его теософское мировоззрение не ново и полноправно входит в современную картину оккультных учений. Он использовал синкретический метод, объединяя различные религиозные системы. Центральной идеей ставится стремление к объединению всех государств и религий. В его представлении, такой союз включал бы в себя все конфессии под контролем глобальной этической инстанции власти. Такое «мировое братство» Андреев обозначает как «Роза мира».

Мистик имеет много последователей как в России, так и за рубежом. Они не стремятся объединиться в какое — либо религиозное общество. Насколько это очевидно, не ожидается такого общества и в будущем. Это не секта, не круг единомышленников, это идеология, поражающая умы людей. Ее учение имеет мировоззренческий характер и ставит своей целью подготовку сознаний человеческих масс для принятий идей будущего объединения человечества. Автор, прикрываясь авторитетом православия, внушает и доказывает читателям совсем не православные мысли. Прямо следуют призывы молиться чужим богам, признавая спасительным не только христианство, но и любые народные культы. При этом любой адепт «Розы Мира» должен официально оставаться в лоне своей церкви, и это только приветствуется. Наряду с Христом не брезговать поклоняться Шиве, Будде, Мохаммеду и прочим, признавая свою «толерантность» всем, так называемым, «учениям правой руки».

Андреев считает сам себя пророком, провозвестником новой божественной истины, посланным на землю с определенной миссией. Заявление уже само по себе не самое скромное. В его святости не сомневается его жена Алла Андреева. Но при рассмотрении биографии Даниила Леонидовича узнается много интересных вещей, которые обычно умалчиваются последователями и почитателями.

Рассмотрим некоторые из них. Отец автора «Розы Мира» — известный русский писатель Леонид Андреев, «родоначальник русского экспрессионизма», занимался спиритизмом. Родной брат Даниила Вадим — член масонской ложи. Сам Даниил с детства отличался художественным даром, но мотивы его также часто были смешаны с темой смерти¹. Имелась так же попытка самоубийства, когда ему было 8 лет². Явное демоническое воздействие было видно уже в жизни юного Даниила. Сам он признается, что тогда решил осознанно посвятить себя

Максим Леонидович Втюрин — Перервинская духовная семинария, бакалавриат.

¹ Сорокина В. Листая ранние тетради. О детском творчестве Даниила Андреева. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/sorokina/lrtodtda.htm> (дата обращения: 22.03.2016).

² Андреева А. А. Плавание к Небесному Кремлю. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/aaa/pknk/> (дата обращения: 22.03.2016).

«служению злу» и даже совершил безнравственный поступок над неким животным³. Известно, что Андреев был заядлым курильщиком⁴. Есть свидетельство его современников, что он посещал публичный дом⁵. Как описывает мистика его близкая знакомая И. В. Усова, «Даня довольно часто увлекался разными женщинами»⁶. Он трижды был женат. Так же и его последняя жена Алла трижды выходила замуж, при этом Даниил был только вторым ее мужем.

От последователей Андреева часто можно услышать защитительные аргументы, что он был самым настоящим верующим православным христианином, хорошо отзывался о Церкви и учувствовал в ее таинствах. Да, действительно Андреев участвовал в православных таинствах и был в евхаристическом общении с Церковью. Но участие в жизни Церкви еще не говорит о невозможности воздействия на него затмевающего разум демонического влияния. И вовсе не говорит о том, что его «видения» имели именно божественный характер. Не всякий человек, называющий себя провозвестником божественной истины является Божиим пророком. Христос предупреждал нас: «*Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные*» (Мф. 7:15). Как отличить истинное боговидение от ложного? Из святоотеческих писаний мы знаем, что сверхъестественное божественное откровение требует от человека тщательной подготовки к его принятию, которое должно заключаться в очищении от грехов и борьбе со страстями. Еще премудрый Соломон писал: «*В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху*» (Прем. 1:4). При рассмотрении жизни Даниила Андреева мы видим, что она точно не была праведной, и в грехах своих он не каялся. Бывают и другие случаи, когда особым действием Божиим вещи такого рода случаются у грешников. Но такие откровения имеют собой цель покаяние человека и изменение неправедного образа жизни. В «Розе Мира» несколько раз, вскользь, ведется речь о пользе православной молитвы; существуют призывы любви и даже частично признается польза аскетике. Но во всей книге ни разу не встречается призыва к покаянию!

Учение Д. Л. Андреева основано на реальности явления ему духов, сообщавших ему те или иные истины. Действительно, и в житиях святых мы часто встречаемся с фактом явления людям бесплотных духов. Святитель Игнатий (Брянчанинов), в своем труде «Слово о смерти» сообщает, что явление духов в нашем мире есть явление совершенно обычное. Их могут видеть и праведные люди и грешные⁷. Воздушное пространство вокруг нас населено вовсе не ангелами, как считает Андреев, а демонами. И об этом так пишет святитель Игнатий: «*Демонам, напротив того, предоставлено пребывать на земле со времени их*

³ Андреев Д. Л. Роза Мира. – М.: Мир Урании, 2004. С. 141.

⁴ Усова И. В. Даниил Леонидович Андреев в моей жизни. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/uiv/dlavmj.htm> (дата обращения: 22.03.2016).

⁵ Андреева А. А. Плаванье к Небесному Кремлю. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/aaa/pknk/> (дата обращения: 22.03.2016).

⁶ Усова И. В. Даниил Леонидович Андреев в моей жизни. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/uiv/dlavmj.htm> (дата обращения: 22.03.2016).

⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. – Репр. – М.: Православ. Изд-во, 1993. С. 21.

окончательного падения, до кончины мира».⁸ А также: «*Великое множество их (демонов – прим. авт.) находится в объемлющем нас воздухе; они – недалеко от нас*»⁹. Часто случается, что для обольщения людей падшие духи принимают вид ангелов, или даже представляются самим Христом. Такое было с преподобным Симеоном Столпником, когда бес явился ему в виде ангела¹⁰, и с Никитой епископом Новгородским, обольститель которого не только издавал благоухание, но и молился вместе с подвижником¹¹. Также и апостол Павел в послании к Коринфянам предупреждает, что и «*сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды*» (Кор. 11:14–15). Крайне удивительно, но в книге «Роза Мира» совершенно отсутствует такое понятие. Андреев во всех явленных ему духах видит, без исключения «друзей сердца»¹², ангелов и святых. Святитель Игнатий, анализируя духовный опыт святых отцов, предупреждает нас о правилах общения с духами: «*Общее правило для всех человеков состоит в том, чтоб никак не веряться духам, когда они явятся чувственным образом, не входить в беседу с ними, не обращать на них никакого внимания, признавать явление их величайшим и опаснейшим искушением*»¹³. Оккультисты, спиритуалисты, теософы, колдуны, и Даниил Андреев пытаются «...нарушить порядок, установленный Богом, и вторгнуться самовольно в то, что Богом сокрыто от нас»¹⁴. В лице Андреева мы не встречаем ни великого молитвенника, ни великого подвижника, не видим в нем примера покаяния, а значит и существа, являвшиеся ему, — духи злобы поднебесного царства.

Падшие ангелы, являясь мистикам во снах и дневных видениях, делились с ним оккультными знаниями о строении мира. Так, мироздание, описываемое Андреевым, имеет множество параллельных материальных слоев, являющихся как бы отдельными мирами. Он разделил их на миры восходящего ряда, ведущих к Богу (условно, Рай, Небо) и нисходящего ряда (Ад, Преисподняя), составляющих единую систему слоев. Такие системы приписываются не только отдельным планетам, спутникам или звездам, но и целым системам звезд или галактик. Необходимо заметить, что в самую основу своего представления о духовном мире он взял вполне христианское понимание реальностей духовного мира. Согласно православной традиции действительно Небо — это место, которое находится относительно нас вверху, а Ад, по отношению к нам — внизу. Небо имеет несколько небес. Апостол Павел говорит как минимум о трех Небесах (2 Кор. 12:2), святой Давид в 148 псалме говорит о «небесах небес»; так же и Иоанн Богослов пишет, что «*В доме Отца Моего обителей много*» (Ин.14:2). Подобное свидетельства видим и в житиях святых, пример: мытарства блаженной

⁸ Там же. С. 24.

⁹ Там же. С. 26.

¹⁰ Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Сентябрь. — Репр. — М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. С. 25.

¹¹ Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Январь. — Репр. — М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. С. 451.

¹² Андреев Д. Л. Роза Мира. — М.: Мир Урании, 2004. С. 78.

¹³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. — Репр. — М.: Православ. Изд-во, 1993. С. 11.

¹⁴ Там же. С. 15.

Феодоры: «...Я видела множество прекрасных селений и обителей»¹⁵. Ад тоже имеет множество мест, отличающихся между собою, как нам косвенно повествует в притче о Богаче и Лазаре сам Христос (Лк.16:23). Как утверждает иеромонах Серафим Роуз, эти места находятся параллельно нашему миру и располагаются в другой системе пространственно-временных координат¹⁶. Но за всю историю христианской Церкви никто не дерзал и не надеялся составить полную картину мироздания с подробным описанием, с названиями слоев и духовных существ, которые там обитают. Это представляется не только слегка самонадеянно, но и бесполезно, потому что такое знание не приносит ровно никакой духовной пользы. Эту мысль замечательно выражает святитель Иоанн Златоуст в «Беседах на Послание к Римлянам»: *«Итак, станем спрашивать не о том, где она (геенна – прим. авт) находится, но как избежать ея»*¹⁷. В результате мы видим учение о строении мироздания, которое отдельными положениями схожее с православным духовным опытом, другими – противоречащее, но в большинстве своем оригинальное и, ввиду своей абстрактности, не может быть проверено опытом другого человека.

При описании мироздания автор «Розы Мира» совершенно свободно использует оккультную терминологию. Эонами он называет мировые периоды; астрал – тонкоматериальное облачение души; эгрегоры – иноматериальные образования, возникающие из некоторых психических выделений человечества; употребляются понятия праны (энергии), кармы и эманации. Кроме этого большую часть эзотерической терминологии (название материальных слоев, духовных существ и проч.) он вводит самостоятельно.

Даниил Андреев, не отвергая полностью православного Предания, свой духовный опыт ставит выше. Об этом он пишет так: *«Я доверяю одному лишь Голосу»*¹⁸, и это *«та высшая инстанция, которая остается для меня единственным решающим авторитетом»*¹⁹. Этот голос говорит ему, что ни одна из религий не справилась с поставленной ей задачей и только грядущая интеррелигия, «религия итога», «Роза Мира» способна осуществить божественный план, цели которого следующие: *«...объединение земного шара в Федерацию государств с этической контролирующей инстанцией над нею, распространение материального достатка и высокого культурного уровня на население всех стран, воспитание поколений облагороженного образа, воссоединение христианских церквей и свободная уния со всеми религиями светлой направленности, превращение планеты — в сад, а государств — в братство. Но это — задачи лишь первой очереди. Их осуществление откроет путь к разрешению задач ещё более высоких: к одухотворению природы»*²⁰.

¹⁵ Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Март. – М. ГЛК Ю. А. Шичалина: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. С. 548.

¹⁶ Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти. – Киев: Изд – во им. свт Льва, папы Римского, 2003. С. 164.

¹⁷ Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на послание к Римлянам. – Репр. – М.: Издат. отдел МП, 1994. С. 850.

¹⁸ Андреев Д. Л. Роза Мира. – М.: Мир Урании, 2004. С. 150.

¹⁹ Там же. С. 254.

²⁰ Там же. С. 22.

Нужно констатировать, что действительно сегодня, в эпоху глобализации, человечество идет по пути объединения, обозначенного Андреевым. Но достоверно известно к чему ведет этот вектор, — к появлению антихриста и последних временах. Православное Предание выступает решительно против объединения с мусульманами, язычниками и прочими, не исповедующих Христа Богом. Как пишет преподобный Иустин (Попович) поскольку Церковь — это тело Иисуса Христа (1 Кор 12: 12–27), то не может быть несколько Церквей, как нескольких тел Христа²¹. «Роза Мира», напротив, признает равенство всех мировых религий, и не отвергает полностью даже крайнее язычество, находя в нем зерно истины.

В учении Андреева обретается множество догматических искажений, первое и постыднейшее кощунство из которых — это его положения о триадологии. Да, он защищает Троичность Божества²², но при этом он сливает Бога-Отца и Бога-Святого Духа, а на место третьей Ипостаси ставит Богородицу²³. Называя Христа Богом, он принижает Его достоинство, признавая Его не Вселенским, а лишь планетарным Логосом. Принципиальное расхождение с православным вероучением наблюдается и в сотериологии. Еще в Ветхом Завете, задолго до воплощения Христа, Господь Саваоф открывал Своим пророкам что Христу предназначено пострадать за людей и быть убитым. Андреев же утверждает, что до последнего момента Господь не знал своей участи; что она решалась во время Его земной жизни. По мнению мистика, смерть Христа означает Его поражение дьяволом, недовершенство Его миссии: «*О, Христос не должен был умирать — не только насильственной, но и естественной смертью*»²⁴. Согласно Андрееву искупление не совершилось как исторический факт: «*...общее искупление... было бы в конце концов совершено Христом, если бы Его миссия в Энрофе не была оборвана*»²⁵. Попирая самые важные и фундаментальные положения христианства не может он обойти вниманием и авторитет Священного Писания. Свободно трактуя Библию как себе вздумается, часто противореча обозначенным в ней истинам, автор «Розы Мира» ставит под сомнение Сам источник Откровения, утверждая, что под Богом Ветхого Завета не всегда можно понимать только Бога, но и дьявола. Андреев сомневается в святости апостола Павла и обвиняет святых Евангелистов в искажении истины. Он предлагает свои критерии истинности Священного Писания: «*...в словах же, Ему приписываемых, истинно всё, что согласно с духом любви, ошибочно всё, отмеченное духом грозным и беспощадным*»²⁶. Но мы знаем из повествования Евангелия, что «*Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут*» (Мк. 13:31). Христос действительно проповедовал любовь и ставил ее высшей заповедью, но по отношению

²¹ Иустин (Попович), прп. Догматика православной Церкви: Экклесиология. — М.: Издат. совет РПЦ, 2005. С. 215.

²² Андреев Д. Л. Роза Мира. — М.: Мир Урании, 2004. С. 47.

²³ Там же. С. 240.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 235.

²⁶ Там же. С. 242.

к тварному миру он не только любящий Бог, но и Судия Вселенной, и суд Его грозный и нелицеприятный (Ин.5:22).

Даниил Андреев говоря о церковной жизни признает значимость молитвы (как келейной, так и соборной) и возвышает значение богослужения²⁷. Однако при этом допускает серьезные отступления от Предания Церкви в сакраментологии. Признавая необходимость священства, он утверждает, что Таинство может быть совершено каждым²⁸. Святая Церковь строго воспрещает любое священнодействие вне священного сана. Блаженный Симеон Солунский пишет: «*Священство, как особенный дар и исключительное дело Божие, дается рукоположением. И никто, хотя бы то даже чудотворец, не совершит без рукоположения ничего священнического*»²⁹.

Признает женское духовенство в некоторых сферах «новых культов»³⁰. Считает, что человеку нового времени окажется мало существующих таинств и появятся новые³¹, такие как «таинство расставания» (противоположное таинству брака), «таинство побратимства» непонятого предназначения, «таинство рождения» и другие³². Макарий, митрополит Московский и Коломенский, перечисляя 7 православных таинств, ссылается на послание восточных патриархов, говоря: «*Ни менее, ни более сего числа таинств в Церкви не имеем*»³³.

Подводя итоги, мы видим насколько искажено и далеко от правды мировоззрение автора «Розы Мира». Основываясь на некоторых христианских истинах, автор иногда незаметно для читателя, иногда явно, производит замену Божественного Откровения ядом своего еретического учения. И если вопрос о истинности его «видений» является метафизическим, неподдающимся проверке, то его ложнохристианское учение явно свидетельствует о демоническом характере этих «откровений».

Здесь необходимо сделать следующие выводы:

- при рассмотрении жизни Даниила Андреева мы видим, что его претензии на святость сомнительны
- феномен «откровений», которые посещали автора «Розы Мира» является ничем иным, как обольщением злых духов
- мистик ставит перед собой цели, при этом называя себя христианином, чуждые православию и добивается их нехристианскими методами
- картина мироздания, так детально описанная в «Розе Мира», скорее не вносит ясность в понимание смысла жизни человека и его места в мире, а напротив уводит от постановки главных целей

²⁷ Там же. С. 547.

²⁸ Там же. С. 548.

²⁹ Выписки из творений св. отцов и учителей Церкви. – Репр. – СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. С. 122.

³⁰ Андреев Д. Л. Роза Мира. – М.: Мир Урании, 2004. С. 552.

³¹ Там же. С. 549.

³² Там же. С. 551 – 552.

³³ Макарий (Булгаков), свт. Православно – догматическое богословие: в 2 т. Т. 1. – Репр. – Тутаев: Православ. братство св. кн. Бориса и Глеба, 1999. С. 314.

— в мироздании Андреева появляется огромное количество новых понятий, миров и существ, не имеющих подтверждения в двухтысячелетнем духовном опыте христианских святых

— несмотря на то, что некоторые положения его учения имеют связь с православными доктринами, но это скорее мимикрия под православие.

— в целом учение нужно признать еретическим, классифицировать как оккультное, опасное для чтения, и вводящие в заблуждение читателей, увводя от пути спасения.

В начале этой работы несколько раз упоминалась цитата из Евангелия: «По плодам их узнаете их». Какие плоды несет в себе учение «Розы Мира»? Адепты этого течения оказываются лишенными правильных религиозных ориентиров. Для них совершенно размыто понятие истины. Находя «элементы правды» во всех религиях, в их сознании сочетается несочетаемое, каждый из них верит, как считает для себя более близким. Так, ходя в православные храмы, одни практикуют медитации, другие совершают намаз, третьи не брезгают языческими обрядами и танцами, музыкой. В среде адептов также распространена практическая астрология, нумерология, астральная проекция и прочие оккультные направления. Их мировоззрение лишается четкой системы и твердого основания, что ведет в итоге к нравственной деградации и заканчивается духовным разложением.

Необходимо констатировать, что Даниил Андреев был человеком крайне религиозным и верующим. Но верил он в свою собственную религию, составленную на основе той информации, которую сообщали ему падшие духи. Нет сомнения, что он искренне верил в то, о чем писал; и действительно думал, что делает богоугодное дело, борется с мировым злом, несет людям послание «свыше». Но трагедия его жизненного пути заключается в том, что, веря в свое светлое предназначение и добрую волю, склонил свою волю перед духами злобы, врагами человеческого рода, отнюдь не борясь с ними, а подчиняясь. И его учение, полное красочных литературных оборотов и эффектных картин, сегодня, в настоящее время, служит орудием дьявола для оболыщения и сбивания с пути спасения тысяч и тысяч верующих.

Источники и литература

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 2000. – 1337 с.
2. Андреев Д. Л. Роза Мира. – М.: Мир Урании, 2004. – 608 с.
3. Андреева А. А. Плаванье к Небесному Кремлю. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/aaa/pknk/> (дата обращения: 22.03.2016).
4. Выписки из творений св. отцов и учителей Церкви.– Репр. – СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. – 377 с.
5. Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Март. – М. ГЛК Ю. А. Шичалина: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. – 752 с.
6. Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Сентябрь.– Репр. – М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. – 672 с.

1. Димитрий (Ростовский), свт. Жития святых: Январь. – Репр. – М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1993. – 464 с.
7. Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти. – Киев: Изд – во им. свт Льва, папы Римского, 2003. – 288 с.
8. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. – Репр. – М.: Православ. Изд – во, 1993. – 320 с.
9. Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения: Беседы на послание к Римлянам. – Репр. – М.: Издат. отдел МП, 1994. – 864 с.
10. Иустин (Попович), прп. Догматика православной Церкви: Экклесиология. – М.: Издат. совет РПЦ, 2005. – 288 с.
11. Макарий (Булгаков), свт. Православно – догматическое богословие: в 2 т. Т. 1. – Репр. – Тутаев: Православ. братство св. кн. Бориса и Глеба, 1999. – 1283 с.
12. Сорокина В. Листая ранние тетради. О детском творчестве Даниила Андреева. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/sorokina/lrtodtda.htm> (дата обращения: 22.03.2016).
13. Усова И. В. Даниил Леонидович Андреев в моей жизни. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rodon.org/uiv/dlavmj.htm>(дата обращения: 22.03.2016).

Священник Евгений Мельников

PHILOSOPHIA EST ANCILLA THEOLOGIAE.

(О философии и философской подготовке в богословии и богословском образовании)

Наверное для каждого, связанного с богословием или богословским образованием вставала проблема связанная с определением роли философии. Дело иногда не просто в месте философии в системе богословия, а в её необходимости вообще. Обычно, в ходе размышлений и дискуссий на эту тему часто вспоминают учителя Церкви Квинта Септимия Тертуллиана. Сделаем это и мы для того, чтобы отталкиваясь от его мыслей попытаться решить вопрос о необходимости (или ненужности) и месте философии в богословии и богословском образовании.

Всем нам хорошо знакомы слова Тертуллиана о том, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом [5, 20]. Смысл этого высказывания, как известно в том, что для христианской жизни и богословия нет необходимости в философских мудрованиях. Эта фраза звучит практически всегда, когда поднимается вопрос о взаимодействии философии и богословия, или шире: разума, или т. н. «внешней мудрости» и христианского Откровения.

Однако, если внимательно читать творения Тертуллиана, то в его текстах можно довольно часто встретить множество ссылок, парафразов, реминисценций, а то и прямо текстуральных заимствований из античной языческой философии. В чём здесь подвох? Неужели учитель Церкви лукавил, когда писал свою знаменитую фразу, или не понимал, что противоречит ей, когда пользовался аппаратом античной мысли? Возникает вопрос о том, насколько можно считать последовательной его позицию! По-видимому, взаимоотношение философии и христианской мысли не так просты и однозначны, как это запечатлено в ставшей крылатой фразе Тертуллиана. Давайте попытаемся разобраться? Это поможет нам решить главную проблему поставленную в начале нашей беседы – определение роли философии в богословии и богословском образовании.

Так как, согласно мудрой поговорке Филона Александрийского, философия – это служанка богословия, начать хотелось бы с низшей области, а именно с философии. А затем проанализировать богословие с пониманием того что такое и для чего нужна философия.

Итак, по меткому замечанию Г. В. Ф. Гегеля философия – это культура эпохи, запечатлённая в мысли [2, 16]. Может быть эта фраза звучит несколько туманно, дальше мы её попытаемся понять, но сейчас важно своё внимание сфокусировать на одном аспекте. Для философии (и это отражено в цитате из Гегеля) главным элементом является человеческая мысль. Это очень важно вынести сейчас из высказывания великого немецкого философа. А сейчас, чтобы понять

Священник Евгений Мельников – Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

всё высказывание в целом, необходимо понять, что значит фраза о выражении культуры. А для этого нам необходимо понять что такое культура.

Культура – это всё многообразие деятельности человека, которая основывается на определённых смыслах, ценностных ориентирах и устремлениях человека [4]. То есть, деятельность человека – это культура, которая определяется глубинными ориентирами, пониманием блага в обществе. Например, в средневековье чтобы быть счастливыми строили храмы, а сейчас проводят интернет. А всё это основано на том, как человек той, или иной эпохи понимает благо. В первом случае под благом людьми понимается Бог, а во втором – информация. И как результат определяющая категория средневековой культуры – храм, а современной – компьютер.

Таким образом, философия вскрывая культуру эпохи показывает наиболее важные ценностные категории своего времени. Очень любопытно этот факт иллюстрирует сфера деятельности философа той, или иной эпохи. Философ, как правило, работает в той сфере жизни общества, которая наиболее связана с самой важной ценностью эпохи. Обратимся снова к нашему примеру.

В средневековье, когда высшем благом считался Бог самым крупным мыслителем был Фома Аквинский, человек, связанный с Церковью, которая, как нам известно, наиболее всех других сфер деятельности человека связана с Богом. А одним из наиболее крупных мыслителей нашего времени был М. Хайдеггер, человек, связанный с университетской деятельностью. А университет – это главное место аккумуляции и расширения информации, которая в наше время считается главной ценностью (вспомним хотя бы пример с интернетом).

Это, кстати, общее место – говорить, что раньше философы жили своим учением, а, мол, сейчас стали кабинетными писаками-профессорами. На самом деле, как видно из вышесказанного философы находятся в университетах т. к. это передовые центры развития нашего времени. Поэтому философы там, где развивается наиболее важная ценность нашей культуры. Да и образ жизни настоящие философы ведут в соответствии со своим учением. Если они говорят о важности информации – они связывают свою жизнь с «храмами» информации – университетами.

Теперь поговорим о богословии. Богословие – это выражение христианского Откровения на понятном для культуры своего времени языке ценностей [1]. Так, наш первый герой – Тертуллиан говорил с античной аудиторией языком античной философии т. к. она отражала наиболее важные моменты жизни античного человека.

Очень ярко это видно в деятельности великих учителей и святителей Церкви: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. При этом, очень любопытно отметить, что первые два святителя христианское Откровение выражали на языке античной философии, а Иоанн Златоуст интерпретировал категории античной мысли на обычном бытовом языке не самых высоких членов общества его эпохи. Это даёт повод некоторым православным богословам даже называть святителя Иоанна морализатором, а не богословом. Хотя, святитель по всем критериям соответствует статусу богослова: а) выразил

христианское Откровение, б) на понятном для его аудитории языке ценностей [3, 515]. И, кстати, Церковь отметила эту его способность (выражать христианское Откровение на понятном для его аудитории языке ценностей) тем, что назвала его Златоустом, т. е. сверхуспешным в богословской деятельности.

Сейчас необходимо подвести некий итог рассмотрения проблемы понимания взаимоотношения философии и богословия для того, чтобы окончательно решить вопрос о роли философии в богословии, а следовательно, и в богословском образовании. Итак, философия – это дисциплина, главной категорией которой выступает человеческий разум, а направлена она на выявление наиболее важных ценностных понятий своего времени. Богословие – это такая область, где главная категория – Божественное Откровение, и её главная функция состоит в трансляции Откровения человеку на понятном для него языке, с серьёзной ценностной нагрузкой.

Таким образом, можно сказать, что если говорить о наиболее важных определяющих моментах в содержании философии и богословия, то общего у них действительно ничего нет. Тварный человеческий разум другой по природе чем Бог – нетварный Источник Откровения. В этом смысле Тертуллиан действительно прав. Однако, стоит отметить, что философия вырабатывает очень важный аппарат, который может помочь донести до человека истины Откровения на понятном для него языке ценностей.

Поэтому, собственно, Тертуллиан, отмечая кардинальное различие философии и богословия, активно пользовался аппаратом античной мысли.

Из всего сказанного следует важность и необходимость самой серьёзной и фундаментальной философской подготовки в процессе богословского образования.

Источники и литература

1. Аверинцев С. С. Теология// [Электронный ресурс] – Новая философская энциклопедия – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/2979.html>.
1. Гегель Г. Философия права. – DirectMEDIA, 1990.
2. Минея январь. Ч. 1. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 628 с.
2. Стёпин В. С. Культура// [Электронный ресурс] – Новая философская энциклопедия – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1574.html>.
3. Тертуллиан К. С. Ф. О прескрипции и [против] еретиков // Избранные сочинения. М. – 1994. – С. 109.

М. Е. Гошев

СОЦИАЛЬНО-МИССИОНЕРСКОЕ СЛУЖЕНИЕ СТУДЕНТОВ СПБДА В ТЮРМАХ НА ПРИМЕРЕ ОКОРМЛЕНИЯ ЗАКЛЮЧЕН- НЫХ В СИЗО № 4 В Г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

«...в темнице был, и вы пришли ко Мне». (Мф. 25:36).

Тюремное служение играет огромную роль в жизни общества. Условия тюремного заключения оказывают влияние как на подсудимых, так и на осужденных, затрудняют их социализацию. Лишение свободы справедливо с точки зрения общества. За совершением преступления должно следовать наказание. Лишение свободы носит принудительный характер. Оно вызывает психологическое напряжение, озлобление. И когда такой человек получает долгожданную свободу ему трудно переменить себя, приспособиться к жизни в социуме. Особенно сложно подростку, раз оступившемуся, не повторить прежней ошибки. Снова не нарушить человеческий закон вопреки подчас дурному влиянию уголовной среды, вредным привычкам, неопытности и неприспособленности к жизни. Задача миссии в тюремных учреждениях – обратить человека ко Христу. Показать ему, что причина всех дурных поступков во грехе, в противлении заповедям Божиим. Объяснить, что грех – это промах мимо цели, а не способ к получению удовольствий. Уберечь от дальнейших ошибок и показать радость жизни во Христе.

Социальное служение в рамках прохождения социально-миссионерской практики в Санкт-Петербургской Духовной Академии традиционно осуществляют студенты 1 и 2 курсов бакалавриата. Студенты старших курсов, как правило, уже завершают практику и добровольно занимаются социально-миссионерским служением, делясь опытом с теми, кто делает первые шаги. Социальное служение студентов СПБДА непрерывно развивается, появляются новые площадки, накапливаются необходимые знания, совершенствуется навык борьбы с трудностями, которые препятствуют совершению благих дел. Занимающийся социальным служением студент, самостоятельно выбирает направление социального служения и площадку для прохождения практики. Это может быть служение в детском доме, хосписе, больничное служение, помощь инвалидам, отвоз еды, проведение бесед с наркозависимыми, тюремное служение.

Нужно сказать, что нести социально – миссионерское служение в тюрьмах может далеко не каждый студент. Требуется горячее желание послужить ближнему, чувство сострадания и любви. Необходимо внутреннее осознание того что это дело близко тебе, что это твое дело. Дело, которое ты делаешь для ближнего, а значит и для Бога: «так как вы сделали это одному из братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40).

«В процессе служения происходит некий естественный отбор. Люди сами чувствуют потребность в таком служении»¹. Зачастую, для служения в местах

Максим Евгеньевич Гошев – Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ Иеродиакон Лука (Пронских). Влияние социальной деятельности на духовную жизнь христианина // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции 13–14 мая 2014 года. СПб.: Издательство СПБДА, 2014. С. 330.

лишения свободы мало одного горячего желания. Лучшие спутники этого желания — это терпение и усердие в начатом благом деле. Тогда это желание не потеряет свою силу, не померкнет, а будет своеобразным катализатором духовных и творческих усилий.

При этом виде служения требуется широкое применение различных знаний. Во время самой обычной беседы может потребоваться знание Священного Писания, богословия, церковной и светской литературы, и не только. Порой кажется, что этих ребят из СИЗО интересует буквально все. И ты сам совершенствуешься в своих знаниях вместе с ними.

Центр духовной жизни

Центром духовной жизни в СИЗО № 4 является храм святителя Николая Чудотворца. Из истории храма известно, что он был построен в 1876 году. После октябрьского переворота церковь была закрыта и вновь устроена в 1994 году².

Следственный изолятор № 4: история и современность

Начало истории СИЗО приходится на середину XIX века, когда была построена тюрьма для солдат и офицеров, совершавших правонарушения. До 1863 года к ним применялись телесные наказания, которые позднее были заменены на 4–6 месячное заключение. В 1874 году было принято решение о строительстве нового здания тюрьмы по проекту В. Г. Войницкого. Объект был сдан в эксплуатацию 15 октября 1876 года. Уже через два месяца на пожертвования купца Николая Григорьевича Сидорова в тюрьме была основана церковь в честь святителя Николая Чудотворца. В тяжкий период для всей русской земли храм был закрыт и разрушен.

За 130 лет в следственном изоляторе побывали несколько сотен тысяч человек. В разное время в здании СИЗО находились различные учреждения – ЛТП для алкоголиков, в 1986 году, психиатрическая больница № 5. После переезда больницы началась обширная реконструкция помещений с целью устройства СИЗО для нахождения женщин и отделения судебно-психиатрической экспертизы. С 1989 года основан следственный изолятор для содержания несовершеннолетних от 14 до 18 лет. За год через СИЗО № 4 проходит до 21 тысячи подростков, находящихся под следствием.

Администрация следственного изолятора старается по мере сил и возможностей облегчить жизнь людей, лишенных свободы. С официального разрешения следователя или суда, подследственным предоставляются свидания с родственниками. По необходимости, подследственным оказывается медицинская помощь³. Находясь в СИЗО, подростки продолжают учебу, принимают участие в творческих конкурсах, читают книги.

23 июля 1993 года в следственный изолятор был приглашен протоиерей Геннадий Зверев для проведения беседы с подследственными. Началось устройство храма святителя Николая, который был освящен в 1994 году. С 1998 года богослужения и требы совершает протоиерей Олег Скоморох. По желанию,

² См.: Тюремные храмы Санкт-Петербургской епархии. СПб; 2003. – С. 24.

³ Там же. С. 24–25.

подследственные могут принять участие в таинстве исповеди и причаститься Святых Христовых Тайн, принять таинство крещения, а также совершить венчание с лицами, находящимися на свободе.

Средний срок содержания подследственных – 4 месяца. После приговора суда они доставляются в колонию для отбывания наказания. Однако, бывают случаи, когда подследственные задерживаются в изоляторе на более долгое время⁴.

Социально – миссионерское служение студентов СПбДА в стенах СИЗО № 4: цели, формы, видимые результаты

Начало социального служения в стенах следственного изолятора № 4 было положено осенью 2014 года, когда была совершена первая поездка, в рамках которой студенты Духовной Академии встретились с руководством СИЗО. Результатом поездки стали выработанные договоренности о наших возможностях в осуществлении данного направления социально-миссионерского служения, был подписан договор. Студенты по собственному желанию выбрали эту площадку и были заинтересованы в успехе начатого благого дела.

Нашей целью стало – привести этих ребят ко Христу. Во время еженедельных бесед мы рассказывали о жизни Спасителя, Его учении, искупительном подвиге и Воскресении. Читали им жития апостолов и святых, которые взяли крест свой и последовали за Христом, не обращая никакого внимания на соблазны временной, земной жизни. Основой нашего служения стала живая беседа с подследственными, совместная молитва. Чтобы заинтересовать ребят мы показывали фильмы, проводили небольшие концерты, организовывали спортивные мероприятия.

Нужно честно сказать, что, не имея должного жизненного и духовного опыта, нужного времени, а также при учете возрастных особенностей подследственных, мы не смогли вполне выполнить ту задачу, которой так желали.

Однако нужно помнить, что душа человеческая имеет огромную цену, поэтому можно сказать, что если мы способствовали спасению для вечной жизни хоть одного человека, то успех у нашего служения определенно есть. Согласно народному мнению глаза являются зеркалом души. Во время беседы с подследственными, мы видим направленный на нас взгляд и он всегда что то выражает. В окружении сверстников подросток ведет себя несколько неестественно. Многие так и поступают. Однако встречаются ребята верующие и для них совестно так себя вести. Взгляд же полностью выдает человека. И случается, когда подростка охватывает ложное смущение и стыдливость, взгляд его говорит о том, что Евангельское семя христианской веры нашло почву и начинает прорастать в сердце человека, преображая его и устремляя помышления горé. Осознание студента, что у его служения есть видимый результат, укрепляет его, настраивает на дальнейшее делание добрых дел. Тех самых добрых дел, которые настолько важны, что вера без них мертва (Иак 2:26). В послании ап. Павла

⁴ Там же. С. 25–27.

к Ефесянам находим раскрытие смысла совершения добрых дел: «...мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять». (Еф. 2:10).

Господь видит и принимает совершаемые нами труды. Если результаты нашего служения гораздо меньше ожидаемых нами, и на первом этапе не радуют нас, то мы должны усиливать молитву и запастись терпением, с усердием выполняя начатое дело. Если же наше дело успешно, и соответствует нашим ожиданиям, а порой и превышает их, то мы должны благодарить Господа и не впадать в гордость, потому что успех не от нас, а «...Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8–9).

Духовная жизнь – лучшее средство к социализации

Огромное влияние на успех нашей проповеди оказывает духовно-нравственное состояние заключенных, которое определяет внутренний мир каждого человека и законы его развития. Важный фактор, воздействующий на психику заключенных – это лишение свободы. Нужно помнить, что изоляция заключенных носит принудительный характер. Это наказание справедливо с точки зрения общества. Но принуждение может вызвать ответный протест. Несмотря на то, что виновный человек осознает свою вину, недовольство рано или поздно проявляется и может перерости в конфликт, вследствие того, что невозможно изменить окружение. Люди начинают замыкаться в себе. Обиды затаиваются в глубине души, усиливается психологическая напряженность. Совершив преступление, человек тем не менее остается человеком. Заключение наносит неизгладимое впечатление на всю последующую жизнь.⁵ В силу этих причин, вчерашнему заключенному бывает трудно приспособиться к реалиям новой жизни на свободе.

«Свобода — самая большая ценность для заключенных. Именно со свободой связаны все мысли, все надежды, все мечты. Это чувство — желание свободы — делает близкими преступников и христиан. Ведь самой большой ценностью для христиан является именно свобода во Христе, освобождение от греха, смерти. Поэтому только обращение преступников — заблудших грешников к Богу, может дать им возможность прежде всего внутреннего освобождения от своих пороков, и преобразования своей жизни во Христе»⁶. Этой высшей целью — обращением заблудшего человека к Богу, обусловлена важность пенитенциарного служения. Ведь именно грех, помраченное состояние человеческой души является главным источником преступления: из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления (Мф. 15:19). Задачи искоренения преступности и исправления оступившихся, стоят не только перед государством, но и перед всем народом, а значит и Церковью. Самым действенным средством для искоренения преступности признается таинство покаяния. В качестве обязательного условия

⁵ Свящ. Олег Скоморох. Пастырское окормление заключенных: дипломная работа. СПб., 1998. – С. 60–61.

⁶ Там же. С. 63.

разрешения от греха, священник должен предложить кающемуся отказаться от продолжения преступной деятельности. Так человек побуждается оставить путь беззакония, и вернуться к добродетельной жизни⁷. Необходимое условие покаяния и оставления преступной жизни так важно, потому что «грех является падением, заблуждением человека: исповедь помогает ему подняться и выйти на верный путь»⁸. К Богу ведет только путь добродетельной жизни, путь греха все больше удаляет человека от Господа, приносит зло и страдания в нашу жизнь.

Нужно отметить огромное влияние таинств, которое они оказывают на жизнь каждого верующего, приступающего к ним. Ведь в таинствах «происходит встреча Бога с человеком и наиболее полно, насколько возможно в земной жизни, осуществляется единение с Ним. В таинствах благодать Бога нисходит на нас и освящает все наше естество – и душу, и плоть, приобщая его к Божественному естеству, оживотворяя, обоготворяя и воссозидая в жизнь вечную»⁹. Особенно сильное влияния таинства оказывают на сердце заключенного, который приступает к ним впервые и ощущает действие преображающее его, дающее духовную силу.

Огромную помощь студентам в деле тюремного служения оказывают священнослужители. Только священник может совершать богослужения и таинства. В отрыве от храма и богослужений тюремное служение не приносит подследственным видимой пользы. Сложно представить социальное служение в СИЗО без Божественной Литургии, таинств покаяния, Евхаристии и крещения. Не принимая участия в богослужениях, не ощущая животворящей силы таинств, заключенные не имеют силы к добродетельной жизни.

При огромной видимой пользе служение священника в тюрьмах и следственных изоляторах дело не простое: «Положение священника при тюрьме особенное. Он вместе со своими пасомыми, томится в тюрьме телесно и душевно, и, по крайней мере, наполовину заключен с ними, наполовину переносит их страдания»¹⁰. Нелегко бывает и семинаристам, однако за это служение Господь подает видимую помощь в осуществлении этого служения, а также укрепление сил и духовную радость.

Каждый студент, осуществляющий свое служение в СИЗО знает, как непросто привести к Богу укоренившегося во грехе человека. Однако, со временем, приобретается необходимый опыт, который помогает в пенитенциарном, и поможет в будущем высоком служении священника.

⁷ См.: Основы социальной концепции РПЦ. М., 2003. – С. 64–69.

⁸ *Епископ Иларион (Алфеев)*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, Христианская жизнь, 2004. – С. 171.

⁹ Там же. С. 150.

¹⁰ *Свящ. Димитрий Троицкий*. Священник тюремной церкви. Тюремный вестник. 1893. № 4. – С. 143.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Синодальный перевод. – М.: Российское Библейское общество, 2008. – 2047 с.
2. *Епископ Иларион (Алфеев)*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, Христианская жизнь, 2004. – 301 с.
3. *Иеродиакон Лука (Пронских)*. Влияние социальной деятельности на духовную жизнь христианина // Материалы VII Международной студенческой научно-богословской конференции 13–14 мая 2014 года. СПб.: Издательство СПбДА, 2014. – 367 с.
4. Основы социальной концепции РПЦ. М., 2003. – 127 с.
5. *Свящ. Димитрий Троицкий*. Священник тюремной церкви. Тюремный вестник. 1893. № 4. – 212 с.
6. *Свящ. Олег Скоморох*. Пастырское окормление заключенных: дипломная работа. СПб., 1998. – 103 с.
7. Тюремные храмы Санкт-Петербургской епархии. СПб; 2003. – 109 с.

К. В. Кузнецова

ПЕДАГОГИКА МАТЕРИИ В БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

В современном мире особую значимость приобрели проблемы антропологии: среди множества наук, изучающих человека и его бытие в мире с разных граней и точек зрения, есть опасность утратить целостность человека, сущность которой заключается в его душевно-телесном единстве.

Философ и богослов XX века В. Н. Лосский считал возможным интегрирование знаний о человеке в целостное учение. Однако основание и методологические принципы этого учения он видел не в естественнонаучном методе познания, а в учении святых отцов Православной Церкви. По его мнению, богословская антропология, как целостная наука о человеке, должна опираться на святоотеческое богословие и сотериологию [2; с. 3].

В этой связи обратимся к изучению наследия святого праведного Иоанна Кронштадтского, которого народ ещё при жизни с любовью величал «Всероссийским Батюшкой». Примечательно, что в то время как жизни и практической деятельности отца Иоанна Кронштадтского посвящено множество работ, его богословские воззрения исследованы недостаточно. «Сложилась даже привычка видеть в отце Иоанне Кронштадтском только практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник: «Моя жизнь во Христе», как богословскую книгу, — отмечал протоиерей Георгий Флоровский, — Конечно, в ней нет богословской системы, но есть богословский опыт и о нём свидетельство» [1]. Всякая мысль отца Иоанна о Боге, мире и человеке, является богословской по Его же слову: «Мы потому и можем мыслить, что есть беспредельная Мысль, как потому дышим, что есть беспредельность воздушного пространства. Вот отчего и называются вдохновением светлые мысли о каком-либо предмете... Вот почему апостолы говорят: мы не довольны от себе помыслити что, яко от себе, но довольство наше от Бога (2 Кор. 3, 5)» [7; с. 19]. Любое слово Святого Пастыря является не отвлеченным богословским знанием или рассуждением, но вынесено из глубокого сердечного опыта и обращено напрямую к душе человека и, как у настоящего доброго пастыря, призвано благоприятно повлиять на эту душу, пробудить и воспитать её.

Можно выделить ряд антропологических тем, освященных святым праведным Иоанном Кронштадтским в Его дневниках: сотворение вселенной и человека по образу Божию, предназначение телесной природы в человеке и ее соотношение с его душой, грехопадение, Боговоплощение и Промысл Божий, предназначение и восстановление павшего человека. Исследование этих тем позволит дать наиболее полное и законченное богословское представление о человеке и мире.

Особое место следует уделить рассмотрению учения о материи в антропологическом аспекте. Отметим, что учение о материи невозможно рассматривать

Кира Владимировна Кузнецова — Российская христианская гуманитарная академия, магистратура.

вне педагогического контекста. По Библии две составляющие – материя и дух становятся началом бытия человека. Человек создан из земли, в то же время Бог вдыхает дыхание жизни. Материя изначально онтологически имела положительное значение по замыслу Бога, негативные же оценки зачастую связаны с состоянием материи после грехопадения.

Высокое достоинство человека, по мысли Батюшки Иоанна, заключается в том, что человек произошел от Бога и есть образ Божий, чадо Божие, «великая святыня Господня» [9; с.120]. Господь составил человека из двух начал – разумной души и вещественного тела. Душа дышит Духом Божиим, Животворящим и поэтому оживляет тело. Тело, по мысли отца Иоанна, должно служить богоподобной природе нашей души – каждый орган имеет Божественное предназначение, необходим к бытию и для благобытия людей [9; с. 5]. *Вся... добра зело...* (Быт. 1, 31), что сотворил Господь. Так уста нам даны для того, чтобы, «во-первых, славословить Бога и передавать другим свои мысли и чувства, а во-вторых, чтобы пить и есть» [9; с. 123]. Обоняние служит человеку «стражем его здоровья», показывая, что полезно и что вредно в воздухе. Также и глаза, уши, руки, ноги – всё имеет своё назначение, и кто употребляет их не на то, тот грешит против самого назначения, а значит, против Бога – к такому выводу приходит отец Иоанн [9; с. 122].

Тело имеет нужду в вещественной поддержке – всё необходимое для физической жизни мы получаем из земли, воздуха, огня и воды. Господь указал тленному на тленное, повелев нам, однако, не привязываться к нему сердцем, «как не сродному Богоподобной природе нашей души, которая бессмертна, а презирать и попираť его, когда оно возмущает нашу душу, – как прах ног наших, как брение путей (Пс. 17, 43), по которым мы ходим» [9; с. 122].

Таким образом, отец Иоанн выражает мысль о том, что по замыслу Творца душа и тело изначально находились в божественной гармонии и согласии. Человек сотворён по образу Божию с душою, любящей свой первообраз – Бога и того, кто по образу, – человека [8; с. 3]. Тело призвано служить храмом Духа Святого, которым живёт душа человека. Сотворённое из праха, из земли, оно есть временное жилище нашей души и должно служить богоподобной природе нашей души. Золотой нитью через творения отца Иоанна проходит мысль о совершенной зависимости человека от Бога, поэтому Святой Пастырь призывает нас глубоко от всего сердца благодарить Бога за всё.

Золотой нитью через творения отца Иоанна проходит мысль о том, что мы ничего своего не имеем, а всё и саму жизнь обретаем в Боге. Добрые и светлые мысли в нашей душе, сила делать добро и желать его – всё Божье. Господь сотворил и душу, и тело, и творит в нас всё благое, поэтому отец Иоанн призывает нас глубоко от всего сердца благодарить Бога за всё.

С грехопадением первых людей нарушилось блаженное равновесие, гармония души и тела, человек лишился душевно-телесной цельности, целостности, задуманной Творцом. Плоть и душа стали вследствие этого двумя противоположными началами: «под плотью разумеется грех или все страсти, борющиеся род человеческий и губящие душу и тело человека», а под душою – «бессмертное

начало в человеке, ... искажённый в нас грехом образ Божий, утраченное подобие Божие и воцарившееся в душах через различные страсти подобие врагу Божию, диаволу, отступнику от Бога» [5].

Плоть стала противостоять духу и склонять его на всякий грех: «Плоть цветет, а душа вянет; плоть пространна, а душа в тесноте; плоть пресыщена, а душа голодает; плоть разукрашена, а душа безобразна; плоть благоухает, а душа смердит; плоть разливается в смехе, а душа кругом к беде; плоть во свете, а душа во мраке, в адском мраке» [6; с.804]. Человек раздвоился, стал жить по плоти, а не по духу, сделался ветхим, плотским, удобопреклонным ко всякому греху. Душа, полюбив плоть и мир, сама стала плотской, плоть же многострастной, стихийной, слепой, земляной, истой – такие эпитеты употребляет отец Иоанн, говоря о природе человека после грехопадения [8, с. 17].

Через плоть враг всячески воздействует на душу. Грех извратил весь смысл нашей жизни, изменил цели всех существующих вещей, средства обратив в цели, естественные побуждения и стремления в цель [8, с. 295]. Человек перестал радеть о бессмертной душе, полюбив плоть и мир и прельстившись земными вещами.

С любовью же к Богу несовместимо всякое проявление эгоизма, поэтому нужно отвергнуться себя и распинать плоть со страстями и похотями, распинать в себе ветхого человека – основная мысль, раскрывающая цель и смысл жизни падшего человека [6, с. 533]. Отец Иоанн учит непрестанно взирать к Богу Спасителю, каяться, молиться и одолевая влечения, с первого же приращения греха к сердцу. Но и исправление человека содевается силой Божьей, Благодатью Божией, подаваемой нам Всемилостивым Творцом в Таинстве Святого Причастия. Удивительно, насколько глубоко Батюшка Иоанн Кронштадтский познал всю испорченность человеческой природы и с какой крепкой, поистине детской верой Он рассуждает о том великом благодеянии, которое делает нам Господь, давая вкушать Свои Тело и Кровь – только всеведение и благодать Божьи знают его величие. Подлинное же соединение со Христом в Таинстве Евхаристии возможно только при большом духовно-нравственном подвиге христианина [3].

Человеческая природа призвана к преображению, обожению – таков смысл бытия человека. Поэтому и жизнь наша есть продолжительная и кровопролитная война за обладание истинным отечеством и за истинную свободу. Как светлы солнце и звёзды, так некогда будут сиять праведники от внутреннего невещественного света – заключает Батюшка Иоанн, всей своей жизнью подтвердив истинность этих слов.

В качестве главного вывода нашего исследования отметим, что святой Иоанн учил о материи и ее предназначении вполне в русле традиций православной Церкви. Однако педагогическое значение материи тела человека и окружающей его среды очень редко подчеркивается христианскими богословами и философами. Праведный молитвенник отец Иоанн не только устремлял свои мысли к Богу, но и многократно восхищался красотой земной природы, видя в ней отражение премудрости и благодати Божией. Относительно же человеческого

тела, Святой как на своем собственном опыте, так и на примере жизни многочисленных прихожан раскрывал опасность множества страстей, коренящихся в телесной природе после падения. Безусловно отвергая гуманистические представления о «естественности» греховных наклонностей, отец Иоанн учил, что жизнь христианина требует непрекращающейся брани за торжество духа над плотью. Сам этот духовный труд преодоления себя имеет очень важное педагогическое значение для психики человека. Осознание собственной слабости при неуступном собственном труде и призвании помощи Божией приводят человека к усвоению христианской системы мировоззренческих координат и к важнейшей добродетели смирения. В тоже время христианин получает опыт духовных побед и подчинения своей материальной природы разумному началу.

Однако, во-первых, такое подчинение, отнюдь не подразумевает отвержение материи, но ее преображение, гармонизацию под преобладающим влиянием духовно-нравственных сил человеческой природы. А во-вторых, отец Иоанн наставляет нас о необходимости Божественной помощи, которая свободно для всех подается в благодатных таинствах Церкви. Освященная материя таинств становится залогом освящения и души, и тела человека.

Источники и литература

1. Георгий (Флоровский), прот. Пути русского богословия. Часть II. На пути к катастрофе (Кризис церковной культуры) // lib.eparhia-saratov.ru URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/path2/21.html>.
2. Дворецкая М. Я. Интегративная антропология: Учеб. Пособие. – СПб: Институт практической психологии, 2003. – 611 с.
3. Кирилл (Зинковский), иеромонах. Учение святого праведного Иоанна Кронштадтского о Евхаристии // www.bogoslov.ru URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2339741.html>.
4. Правда о Боге, мире и человеке / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – М.: Сибирская Благовонница, 2014. – 363 с.
5. Святой Иоанн Кронштадтский. Золотые слова. О значении веры православной. – Санкт-Петербург, 1996 // www.pravlib.ru URL: http://www.pravlib.ru/cronsh_solot/ioannk3/Main.htm.
6. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. – 1072 с.
7. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Мысли христианина. – Минск: Харвест, 2004. – С. 19.
8. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Начала веры. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – 70 с.
9. Учащим и учащимся: Из трудов святого праведного Иоанна Кронштадтского. Выдержки из дневниковых тетрадей за 1856–1866 годы / Сост. мон. Серафима (Иванова). – СПб – М.: Иоанновский женский монастырь; Отчий дом, 2013. – 208 с.

Священник Сергей Ладанов

СОВРЕМЕННЫЕ НАНОТЕХНОЛОГИИ ИЗУЧАЮЩИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МОЗГ: ИХ РОЛЬ, ПОЛЬЗА И РИСКИ ДЛЯ ОБЩЕСТВА

В начале XXI века стремительно развивается такая наука как нанотехнология, которая занимается исследованием атомов и молекул, производством и созданием из них различных изделий и материалов сверхмалых размеров. Прогресс нанотехнологий неминуемо приведет к перевороту во всей сфере человеческой деятельности. На сегодняшний день современная нанотехнология является ведущей областью науки, способствующей развитию научно-технического прогресса и разрешению современных глобальных проблем.

Нанотехнология — «процесс разделения, сборки и изменения свойств материалов путем воздействия на них одним атомом или одной молекулой вещества»¹.

Нет сомнения в том, что современные нанотехнологии будут активно применяться в промышленности и различных областях прикладной науки. Возможно именно медицина станет той областью где будут применяться нанороботы. Никто даже и не предполагал, что прогрессирующие нанотехнологии будут иметь такое обширное практическое применение². В следствие этого, взирая на стремительный прогресс новейших нанотехнологий, могут возникнуть определенные опасения, насколько мудрыми окажутся люди используя данные достижения технологий.

На сегодняшний момент существует и активно финансируется множество проектов в области современной нанотехнологии, имеющие своей целью углубленное изучение человеческого мозга для создания «умных» процессоров, работающих по принципу этого мозга. К примеру, американская компания *Qualcomm* ставит своей задачей производство процессора нового типа, который будет иметь возможность работать как человеческий мозг. Также, подобными разработками, связанными с разработками в области нейроморфической системы, занимается компания *IBM*, которая работает над проектом *SYNAPSE*, нацеленным на создание компьютеров аналогичных мозгу человека³.

Помимо этого, есть и другие проекты: *Brain Activity Map Project*, целью которого является фиксирование и картографирование активности каждого нейрона в головном мозге. *«Ученые для достижения поставленной цели, будут применять нанотехнологии: микроскопические роботы должны будут прорваться в мозг живого человека и передавать информацию об активности нейронов и сигналов с помощью беспроводной связи. Потребуется, конечно, нанороботы, которые не доставят неудобств испытуемым, и тем более не причинят им вреда»*, и *Human*

Священник Сергей Ладанов — Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ Балабанов. В.И. Нанотехнологии. Наука будущего. М: Эксмо, 2009. С. 13.

² Тимирязова В.Г. Нанотехнологии: новый этап в развитии человечества. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. С. 12–13.

³ *Qualcomm* разработала процессоры, работающие по принципу мозга // Новинки в мире технологий. URL: <http://scorpit.ru/?s=Qualcomm>.

Connectome Project, который стремится зафиксировать связи между нейронами человеческого мозга⁴.

Самым приоритетным проектом в области нанотехнологий был признан Европейский проект *Human Brain Project*. Данная научно-исследовательская работа является ведущей среди остальных проектов работающих в области искусственного интеллекта. Основателем проекта является нейробиолог *Генри Маркхам*, ученый из Швейцарского федерального технологического института в Лозанне. Целью проекта является создание полноценной модели головного мозга человека на специализированном компьютере.

Понимание человеческого мозга является одной из величайших задач, стоящих перед наукой XXI века. Решив ее, появится возможность получить представления того, что значит быть человеком и разработать новые методы лечения заболеваний головного мозга. По словам разработчиков проекта, сближение ИКТ и биологии превратит эту мечту в реальность. Ученые считают, что существенной трудностью, которая затрудняет понимание человеческого мозга это фрагментация исследований мозга и данных. Данные, которые создает мозг, описывают разные уровни биологической организации, в различных участках мозга в разных видах, на разных стадиях развития. И разработчики стремятся объединить эти данные, чтобы показать, как части соотносятся между собой в единую многоуровневую систему.

Благодаря сближению биологии и ИКТ эта цель находится в пределах досягаемости. Новые технологии секвенирования и визуализации и новые методы микроскопии революционизировали способность наблюдать за головным мозгом. Облачные технологии, в сочетании с интернетом, позволяют объединять данные из исследовательских групп и клиник по всему миру; нейроинформатика дает новые средства для анализа данных, построения и распределения подробных атласов мозга, выявления пробелов в человеческих знаниях и прогнозирования значения параметров, для которых экспериментальные данные до сих пор отсутствуют. Эти технологии могут значительно ускорить исследование мозга. Они также могут открыть прямой доступ к лечению заболеваний головного мозга. Медицинская информатика сможет добывать огромные объемы клинических данных, позволяющие понять основные причины заболеваний головного мозга, предварительные условия для ранней диагностики, профилактики и лечения. Между тем, моделирование мозга имеет потенциал революционизировать ИКТ самостоятельно, закладывая основы для совершенно новой категории низкоэнергетических вычислительных систем. Если Европейская промышленность будет играть активную роль в мировой экономике в 2020–30х годах, то она станет ведущей в разработке подобных технологий.

Данный научно-исследовательский проект имеет шесть направлений:

1. моделирование мозга;
2. медицинская информатика;
3. нейроинформатика;

⁴ Научно-популярный портал. Мозг внутри компьютера: проекты нейроморфного моделирования. URL: <http://naked-science.ru/article/nakedscience/brain-inside-the-computer-neuromorphic-modeling-projects>.

4. высокоэффективные вычисления;
5. нейроробототехника;
6. нейроморфные вычисления⁵.

По словам руководителя проекта, Генри Маркрама, исследователи нацелены воссоздать человеческий мозг в самых мелких деталях. Ученые планируют завершить первые этапы работы проекта к 2016 году. Уже к этому времени программное обеспечение модели компьютерного «мозга» должно быть подготовлено к тестированию.

Это очевидно, что начало исследований в области имитации головного мозга человека вызвало неоднозначное и противоречивое мнение в обществе. Среди людей, где проект и его исследования вызвали недоверие и панику, образовалось предположение о создании искусственного интеллекта, который в будущем сможет поработить человечество, благодаря корыстным целям тех, кто финансирует подобные проекты.⁶

Чтобы определить, правдоподобны ли такие опасения, и имеют ли они под собой какую-либо подоплеку, и исходя из анализа и проработки данного научно-исследовательского проекта и опоры на святоотеческое мнение и Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви, следует выработать свою точку зрения в данной тематике.

Результаты научных исследований Human Brain Project:

Как утверждают ученые, многие из ранних результатов научных исследований проекта будут иметь клиническое применение. Здесь этическую сторону затрагивают вопросы информированного согласия пациентов, включая их личную осведомленность. «*Информированное согласие пациента — обязательное условие для выполнения любого медицинского вмешательства*»⁷. На фоне этого развернулась широкая дискуссия: что делать, если человек физически не может выразить свое согласие, или не может полностью понять, что за процедуры или препараты ему предлагаются и какие они имеют последствия.

Проект также собирается использовать в исследованиях в области моделирования клинические данные. Это будет необходимо для более глубокого и детального изучения заболеваний мозга. Здесь возникает вопрос о защите данных пациента и об их конфиденциальности.

Следующей областью проекта, в связи с которой возникают некоторые вопросы, является работа с нейроморфными вычислениями. Это включает в себя разработку нейророботов, будущую основу для новых систем и компьютеров с когнитивными способностями и новой степенью автономности. Вопросы касаются юридической ответственности: это ситуации, когда нейророботы или нейроморфные системы наносят ущерб имуществу или несут угрозу человеку. Также, различные дискуссии проводились на тему эксплуатации

⁵ *The Human Brain Project: A Report to the European Commission*. URL: https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/TheHBPReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655.

⁶ *Киеня Наталия*. Мегaproекты человечества: Human Brain Project и первый шаг к искусственному интеллекту // Теория и практика. URL: http://theoryandpractice.ru/posts/7872-human_brain_project.

⁷ Общественная организация. Приморская медицинская ассоциация. «Самое ценное доверяйте профессионалам». URL: http://www.primma.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=574.

нейроморфных технологий, применяемых в военной промышленности. Внедрение таких систем все больше увеличивает количество вопросов, связанных также и с международным уголовным правом.

Есть и такие технологии, которые могут иметь в себе когнитивный компонент с целью автоматизированного массового наблюдения. И прежде, чем такие разработки будут повсеместно внедряться, необходима общественная дискуссия по этим вопросам (здесь речь идет о поисковой системе камер видеонаблюдения с последующим анализом изображения, любых автоматических записях, копировании и трансляции данных, включающих телефонные звонки, также автоматизированный анализ сообщений и писем).

Еще одним источником общественного волнения и беспокойства являются эксперименты над животными. Если исследования с участием человека подразумевают его согласие (обязательное условие), то с животными дело обстоит иначе. Однако, проект обязуется соответствовать всем предписаниям, чтобы ничего не выходило за рамки стандартной практики подобных исследований.

Новейшие достижения и разработки в сфере nanoиндустрии заставляют различные специальные организации и сообщества задуматься над урегулированием вопросов, возникающих вследствие опасений, связанных с этой наукой. Значительную часть опасений представляют вопросы об отсутствии полного информирования пациентов и испытуемых, также осведомленности о рисках и негативных последствиях для человека и окружающей среды.

Конечно, современные технологии разрабатываются для пользы человека. Благодаря внедрению в медицину наноматериалов появится возможность преодолевать различные заболевания, даже те, которые на сегодня остаются неизлечимыми. Возможно будет устранять различные последствия травм, справляться с многими заболеваниями неврологического характера, также восстанавливать зрение и слух. Этому будет способствовать широкое внедрение и применение различных технологий и разработок с использованием наночастиц. Эти положительные стороны проекта, и подобных исследовательских программ, могут внести огромный вклад в развитие медицины и принести значительную пользу обществу.

Однако, в погоне за здоровьем и счастливой жизнью не стоит забывать и об обратной стороне таких исследовательских работ. Стремительный прогресс современных нанотехнологий одновременно с надеждой на здоровую и комфортную жизнь несет и некоторые опасения, о значимости которых не стоит умалчивать. Кто знает, насколько безопасными для экосистемы и для самого человека окажутся эти разработки и инновации? Важную роль здесь играет нравственный компонент самого человека. Зачастую, коммерция и спрос на подобную продукцию опережают исследования в области неизученных до конца рисков. И это естественно, что за последующими успехами в сфере nanoиндустрии для человека может появиться опасность потери контроля над этими процессами. Многие специалисты, занятые в этой области, высказывают обоснованные опасения в связи со стремительным развитием нанотехнологий, что зачастую связано с неблагоприятным влиянием инноваций на экосистему.

Специалисты утверждают, что огромные перспективы и возможности зачастую влекут за собой серьезную опасность и риски⁸.

Область нанотехнологий, как и любая другая индустрия, связанная с человеком и работающей на человека, напрямую связана и с его свободой. Любые изменения, вне зависимости от масштаба, последующие за прогрессом нанотехнологии, обязательно коснутся каждого. Важно помнить, что никто не в праве нарушать принцип человеческой свободы. Развитие нанотехнологии и ее достижения настолько уникальны, что даже могут дать человеку определенную, или даже безграничную власть, или над самим собой или над другими людьми. Это означает большую ответственность, а потому и огромное искушение в применении новейших разработок и достижений в личных целях, которые обычно являются греховными.

Последующий прогресс области нанотехнологий имеет потенциал для создания контроля человека над различными процессами в собственном теле. Это позволит избавляться от заболеваний и недугов, а также, возможно, продлевать жизнь, или улучшать собственные способности. Этому будет способствовать прогресс в области био — и нанотехнологий, ИКТ и т.п.

Из всего этого следует, что человечество имеет намерение справиться с такими последствиями грехопадения как несовершенство, болезни и даже смерть, не через встречу с Творцом, а самостоятельно. «И вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать»⁹. Свободное и глубоко необдуманное применение в жизни определенных разработок нанотехнологий представляется неким «плодом дерева добра и зла». И вкушая его, человечество вновь рискует отступить от Божественного замысла, самостоятельно искажая Его образ и подобие.

Источники и литература

1. *The Human Brain Project: A Report to the European Commission*. URL: https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/TheHBReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655.
2. *Human Brain Project*. Европейский научно-исследовательский проект. URL: <https://www.humanbrainproject.eu/>.
3. *European Respiratory Journal*. URL: <http://erj.ersjournals.com>.
4. Балабанов. В.И. Нанотехнологии. Наука будущего. М: Эксмо, 2009. 256 с.
7. Библия Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006. 1337 с.
5. Куеня Наталия. Мегaproекты человечества: Human Brain Project и первый шаг к искусственному интеллекту // Теория и практика. URL: http://theoryandpractice.ru/posts/7872-human_brain_project.
6. Кобаяси. Н. Введение в нанотехнологию. 2-е издание Перевод с японского Хачояна А.В. под редакцией проф. Патрикеева Л.Н.. Москва. ВИНOM. Лаборатория знаний. 2008.

⁸ *The Human Brain Project: A Report to the European Commission*. URL: https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/TheHBReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655.

⁹ См.: Библия Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Быт 11:6.

8. Нанотехнологии и этика. Политика и направления деятельности // Всемирная комиссия по этике научных знаний и технологий (КОМЕСТ). Париж, 2008. 14 с.
7. Научно-популярный портал. Мозг внутри компьютера: проекты нейроморфного моделирования. URL: <http://naked-science.ru/article/nakedscience/brain-inside-the-computer-neuomorphic-modeling-projects>.
8. Общественная организация. Приморская медицинская ассоциация. «Самое ценное доверяйте профессионалам». URL: http://www.primma.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=574.
9. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви. XIV: Светские наука, культура, образование. Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/>.
10. *Тимирясова В. Г.* Нанотехнологии: новый этап в развитии человечества. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. 193 с.
9. *Хартманн У.* Очарование нанотехнологии. М: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2008. 173 с.
11. Qualcomm разработала процессоры, работающие по принципу мозга // Новинки в мире технологий. URL: <http://scorpit.ru/?s=Qualcomm>.

И. В. Моисеев

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ПЕДАГОГИКИ В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Одним из важных принципов обучения, К. Д. Ушинский выделял «наглядность». Этот принцип способствует включению в акт запоминания максимальное количество анализаторов (органов чувств). Основными средствами наглядного обучения являются: рисунки, модели, предметы в натуре, а также наглядные пособия, которые отображают вещи или явления. К. Д. Ушинский отмечает: «Степень использования этих средств должна быть обусловлена возрастом учащихся, спецификой учебного предмета и конкретным материалом обучения»¹. Причем, чем меньше возраст учеников, тем чаще нужно использовать наглядное обучение.

Вопрос о наглядности обучения стал особенно актуален в современном мире в эпоху технического прогресса, когда в ответ на резко возросшее количество информации человек перешел с линейной формы мышления, основанной на системе доказательств и понятий, на клиповый способ мышления, выстроенный на системе показа и понимания картинок; системе, реагирующей только на удар². В таком случае человек не фокусирует свое внимание на идеях, которые вложены в информацию, а только на отдельных вспышках и образах, вызванных информационными импульсами.

Клип-культура формирует такие уникальные формы восприятия, как «зеппинг» (англ. zapping, channelzapping — практика переключения каналов телевизора), когда путем безостановочного переключения каналов телевидения создается новый образ, состоящий из обрывков информации и осколков впечатлений. Этот образ не требует подключения воображения, рефлексии, осмысления, все время происходит «перезагрузка», «обновление» информации, когда всё первоначально увиденное без временного разрыва утрачивает свое значение, устаревает³.

Современному педагогу просто необходимо знать об особенностях клипового мышления и влиянии его на восприятие ученика для того, чтобы корректировать построение учебных занятий согласно особенностям запроса мышления, сформированного в современном информационном мире. В связи с этим мы встаем перед острой проблемой. С одной стороны посредством использования клипового эффекта в обучении мы имеем возможность вложить в обучаемого какие-то знания с большей эффективностью. С другой стороны, включая клиповый компонент в процесс обучения, мы тем самым способствуем усугублению и ускорению процесса полной «оклипотизации» человека, что может привести к серьезным пагубным и необратимым последствиям, которые необходимо предвидеть.

Иван Вячеславович Моисеев — Санкт-Петербургская духовная академия, магистратура.

¹ Ушинский, К. Д. Собр. сочинен., т. 10 М.-Л., 1952. — С. 425.

² Гиренок, Ф. И. Метафизика пата (косноязычие усталого человека). — М: Лабиринт, 1995. — С. 123.

³ <http://www.studfiles.ru/preview/3600733> — файловый архив для студентов «studfiles.ru».

В статье «Клиповое мышление — феномен современности» Т. В. Семеновских дает такое определение этому явлению: «Клиповое мышление — это процесс отражения множества разнообразных свойств объектов, без учета связей между ними, характеризующийся фрагментарностью информационного потока, алогичностью, полной разнородностью поступающей информации, высокой скоростью переключения между частями, фрагментами информации, отсутствием целостной картины восприятия окружающего мира»⁴.

Отрицательными сторонами клипового мышления можно назвать: разрозненную мозаичность информации об окружающем мире, которая вызывает потребность в новых обрывках информации; потерю способности у человека к анализу и выстраиванию длинных логических цепочек, а также невозможность критически оценивать информацию; вызывание у человека рассеянности, гиперактивности и дефицита внимания.

Положительными сторонами клипового восприятия информации являются: использование его как защитной реакции организма на информационную перегрузку (так называемая «клиповая адаптация»), оно придает динамизм познавательной деятельности и развивает «многозадачность», человеку приходится самостоятельно додумывать то, чего не было дано в «клиповом выстреле» (иногда это играет положительную роль).

Интерактивные методы обучения можно считать как отрицательной, так и положительной стороной клиповой культуры, в зависимости от поставленных целей и интенсивности средств их достижения. Умеренное использование мультимедийных технологий в современном мире может иметь положительные результаты при чутком контроле преподавателя за данным процессом. С другой стороны, просмотры фильмов по мотивам художественных произведений, прочтение в интернете сокращенных вариантов литературных текстов или кратких ответов для экзамена снимают вопросы о взаимодействии учеников с первоисточниками, то есть исключает глубину в усвоении материала.

Для христианской педагогики такая динамика «развития» может привести к тому, что сознание человека, в силу своей поверхностности, будет не способным воспринимать довольно глубокое христианское учение. Это может со временем породить в секулярной Европе **принцип тотального отторжения христианского учения как неадекватного, с точки зрения современной культуры и эпохи**. Поэтому данный вопрос, как ни для кого другого, имеет актуальное значение для христианского педагога, решение которого пока остается на ответственности и индивидуальной чуткости каждого учителя.

Следующей, не менее острой проблемой современной педагогики, мы выделяем так называемый вопрос о «сексуальном просвещении». Как сообщает Комитет по молодежной политике Администрации Иркутской области, с 2000 года в государственных школах России под разными названиями стали вводить предмет сексологии. «Иногда это называется «основы здорового образа жизни», «этика и психология семейной жизни», «планирование семьи», «уроки

⁴ <http://jarki.ru/wpress/2013/02/18/3208/> — эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии и кафедры теории и практики общественной связности РГГУ «Оптимальные коммуникации».

здоровья», «гигиена», «валеология», программа «Изменения», «половое воспитание», лекции о СПИДе, кроме этого зачастую по инициативе школы дети посещают разного рода занятия, семинары и уроки в т.н. «Медико-педагогических школах», центрах «планирования семьи» и пр.»⁵ На подобных занятиях дети знакомятся с такими явлениями как: множественность «половых партнеров», «безопасный секс», «половые извращения», такие как гомосексуализм и лесбиянство.

Комитет обращает внимание на то, что данная проблема не является недопониманием или случайностью, а есть сознательная программа, направленная на причинение духовного, морального и физического вреда детям, которая, как правило, инициируется различными иностранными организациями, нарушающими тем самым суверенитет Российской Федерации.

В. В. Зеньковский, рассуждая по данной тематике, пишет: «Здесь нужно соблюдать величайшую осторожность: едва ли мы можем помочь детям при помощи «сексуального просвещения», часто этим можно разбудить чувственность и направить внимание ребенка в сторону половой жизни. Вернее и правильнее давать исход жизненной энергии в других направлениях»⁶. Несвоевременная или тем более извращенная информация о половых отношениях взрослых людей пагубно сказывается на психике детей не готовых воспринимать данную информацию в силу своего развития.

Продуктивное половое воспитание является очень тонким процессом. Подаваемая информация должна быть отдельно выверена в соответствии с индивидуальными особенностями каждого ребенка. «Проблемы сексуального воспитания получают в воспитании эмпирической личности чрезвычайно серьезное значение. Если не верно видеть в начале пола источник духовной неустойчивости человека, если бесспорно, что сублимация энергии пола (до ее превращения в половую энергию) расширяет творческие возможности человека, то все же данные современной психопатологии убеждают в том, что устройство сферы пола имеет особо важное значение для эмпирического и духовного здоровья личности»⁷.

Однако В. В. Зеньковский в своем труде «На пороге зрелости» отмечает необходимость своевременно формировать у подростков правильные представления о половой жизни и половой энергии, так как литература, музыка, кино, театр, газеты и журналы рано или поздно сталкивают детей с данной темой и часто дают ей довольно неблагоприятную для христианского сознания интерпретацию. «Важно помочь молодежи разобраться в этой области, помочь найти правильный путь жизни. Есть единственный способ овладеть игрой бессознательных сил в душе – это осветить их в сознании спокойно и трезво, уяснить себе смысл и скрытую динамику этих явлений»⁸. На наш взгляд

⁵ Дети и сексуальное просвещение. ОГУ «ПСИУМ», Иркутск, 2003. – С. 2.

⁶ Зеньковский В., прот. Педагогика. – М., 1996. – С. 44.

⁷ Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: Школа-Пресс, 1993. – С. 154.

⁸ Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола. – М.: Воскресение, 1991. – С. 3.

данная работа может проводиться, основываясь только на христианском мировоззрении, которое раскрывает глубинные проблемы вопросов пола. Именно посредством христианского мировоззрения можно адекватно помочь человеку в раскрытии энергии пола и сублимации половой энергии, так как христианская антропология полноценно рассматривает человека, не упуская ни одну сферу человеческого бытия.

В Церковном документе 2000 года «Основы социальной концепции русской православной церкви» также поддерживается уместное культурной среде половое воспитание подростков и дается отрицательная оценка секулярному «сексуальному просвещению»: «Понимая, что школа, наряду с семьей, должна предоставлять детям и подросткам знания об отношениях полов и телесной природе человека, Церковь не может поддержать те программы «полового просвещения», которые признают нормой добрачные связи, а тем более различные извращения. Совершенно неприемлемо навязывание таких программ учащимся. Школа призвана противостоять пороку, разрушающему целостность личности, воспитывать целомудрие, готовить юношество к созданию крепкой семьи, основанной на верности и чистоте»⁹.

Еще одним ключевым вопросом современной педагогики является проблема свободы и связанного с ней воспитания осознанности демократических прав и свобод человека, которые в современном светском мире зачастую принимают далекий от христианских моральных норм характер выражения. Мы говорим о таких явлениях как узаконивание **однополых браков, аборт, педофилии, наркотиков, изменения пола**.

Христианское сознание не отрицает такие ценности как: свобода и права человека, демократия (как власть народа), принцип социальной справедливости, принцип равенства всех перед законом или даже принцип рыночной экономики. Проблема заключается в том, что христианство предлагает абсолютную свободу в Боге, свободу от греха и страстей. В свою очередь декларируемая «свобода» в западной культуре по факту намного больше ограничивает подлинную свободу человека, чем нормы христианской нравственности. Сложившаяся система культуры, рекламы, телевидения и СМИ, интернет-пространства постоянно навязывает человеку секулярный образ жизни — свободу, которая сводится к выбору той или иной марки желаемой продукции или техники. У человека даже не остается возможности выбрать что-то более высокое и глубокое, так как от него это, по сути, скрывают, прикрываясь лозунгами о свободе выбора и правах человека.

Склонность ко злу — разрушению себя и других, которую усвоил себе человек в грехопадении, современная педагогика не учитывает, а значит не рассматривает свободу выбора человека как поврежденный элемент его бытия. Человек в таком случае попадает в духовный плен замкнутого круга, выбраться из которого со временем становится все сложнее.

В. В. Зеньковский, разграничивая «натуральный» и «благодатный» опыт свободы, находит решение данной проблемы в следующем: «Призыв к свободе

⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: 2000. – С. 82.

во Христе, первоначально создающий внутреннее раздвоение натурального и благодатного и определяющий поэтому неизбежность для христианина аскетики, открывается потом душе, как залог воскресения и обожения, как возможность спасения, т. е. восстановления всего натурального в благодатном. Где Дух Господень, там уже осуществляется свобода во Христе, там душе уже становится доступным, хотя бы временное и частичное вкушение Царства Божьего. Кто приближался к этому восприятию свободы нашей во Христе, тот уже никогда не может окончательно утратить его из души, хотя бы оно осталось в ней непонятным и нераскрытым»¹⁰. В. В. Зеньковский видит исцеление разобщенности двух путей свободы в преображении и спасении натурального опыта свободы.

Как уже было сказано во второй главе нашей работы: «Смысл воспитания заключается в том, чтобы развить и укрепить находящиеся в душе ребенка силы; необходимо душу **освободить от страстей**, помочь ребенку в раскрытии образа Божия в нем»¹¹ (выделено нами. – М. И., Р. А.). Освобождение от страстей достигается осуществлением подлинной свободы в Боге через обожение «где Дух Господень, там и свобода»¹², и это же, по мнению В. В. Зеньковского является раскрытием образа Божьего в человеке. Рассмотрим определения образа и подобия Божьего: «Образ Божий в человеке составляет сущность его души, неотъемлемое и неизгладимое свойство природы его души, он отображается в её многообразных силах и свойствах: в бессмертии человеческого духа, в разуме, способном познать истину и стремиться к Богу, к благу, в свободе воли, самовластии, в господстве над землёй и над всем, что на ней, в творческих силах, а также в трюиственности главных душевных сил: ума, сердца и воли, служившей как бы некоторым отображением божественного триединства. Образ Божий мы получаем от Бога вместе с бытием.

Подобие Божие в человеке – это способность человека направлять силы своей души к уподоблению Богу, это дарованная человеку Богом возможность стать богоподобным путём его свободных личных усилий, оно заключается в духовном совершенстве человека, добродетелях и святости, в стяжании даров Святого Духа. Подобие мы должны приобретать сами, реализуя дарованную Богом способность воли. <...> Достижение богоподобия – цель человеческой жизни. Выполнение этой задачи зависит от свободной воли человека»¹³. Из этого следует, что главной целью христианской педагогики является приведение образа Божьего к подобию Божьему, а это возможно только через воспитание свободы ребенка и ее направления к Богу, следовательно, против грехов и страстей.

Таким образом можно сделать следующие выводы:

1. современному педагогу просто необходимо знать об особенностях клипового мышления и влиянии его на восприятие ученика для того, чтобы корректировать построение учебных занятий согласно особенностям запроса мышления, сформированного в современном информационном мире;

¹⁰ Зеньковский В., прот. Свобода и соборность. Журнал «Путь». № 7. – С. 3.

¹¹ Зеньковский В., прот. Педагогика. – М., 1996. – С. 12 – 13.

¹² 2 Кор. 2:17.

¹³ http://verappravoslavnaaya.ru/?Obraz_i_podobie_Bozhie_-alfavit – сайт «Вера православная.ru».

2. умеренное использование мультимедийных технологий в современном мире может иметь положительные результаты при чутком контроле преподавателя за данным процессом;

3. несвоевременная или тем более извращенная информация о половых отношениях взрослых людей пагубно сказывается на психике детей не готовых воспринимать данную информацию в силу своего развития;

4. продуктивное половое воспитание является очень тонким процессом. Подаваемая информация должна быть отдельно выверена в соответствии с индивидуальными особенностями каждого ребенка;

5. только посредством христианского мировоззрения можно адекватно помочь человеку в раскрытии энергии пола и сублимации половой энергии, так как христианская антропология полноценно рассматривает человека, не упуская ни одну сферу человеческого бытия;

6. склонность ко злу — разрушению себя и других, которую усвоил себе человек в грехопадении, современная педагогика не учитывает, а значит не рассматривает свободу выбора человека как поврежденный элемент его бытия. Человек в таком случае попадает в духовный плен замкнутого круга, выбраться из которого со временем становится все сложнее.

7. главной целью христианской педагогики является приведение образа Божьего к подобию Божьему, а это возможно только через воспитание свободы ребенка и ее направления к Богу, следовательно, против грехов и страстей.

Источники и литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.-М.: Российское Библейское Общество, 2000.
2. Гиренок, Ф. И. Метафизика пата (косноязычие усталого человека). – М: Лабиринт, 1995.
3. Дети и сексуальное просвещение. ОГУ «ЦСИУМ», Иркутск, 2003.
8. Зеньковский В., прот. На пороге зрелости. Беседы с юношеством о вопросах пола. – М.: Воскресение, 1991.
4. Зеньковский В., прот. Педагогика. — М., 1996.
5. Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1993.
6. Зеньковский В., прот. Свобода и соборность. Журнал «Путь» № 7.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: 2000.
9. Ушинский. К. Д. Собр. сочинен., т. 10. М.-Л., 1952.
8. <http://jarki.ru/wpress/2013/02/18/3208/> — эпистемический ресурс Академии медиаиндустрии и кафедр теории и практики общественной связности РГГУ «Оптимальные коммуникации».
9. http://verappravoslavnaya.ru/?Obraz_i_podobie_Bozhie_alfavit – сайт «Вера православная.ru».
10. <http://www.studfiles.ru/preview/3600733> — файловый архив для студентов «studfiles.ru».

Диакон Антоний Молоток

РАЗРАБОТКА МАТЕРИАЛА ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ ИНВАЛИДАМ ПО СЛУХУ С УЧЕТОМ ИХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ И ФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ

Основное физиологическое отличие глухих людей, т.е. отсутствие или частичная утрата слуха, обуславливает их особенности отражения окружающей действительности. Отсутствие или ограничение доступа звуков влечёт за собой отклонение от нормы процесса становления восприятия и переработки информации, воспроизведение и использование словесной речи, изменение и недоразвитие некоторых психологических и социальных сторон личности глухого человека.

Акустический анализатор, первостепенной задачей которого выступает восприятие и синтез поступающих звуковых раздражителей, так же непосредственно связан со звуковым или языковым воспроизведением – речью, которая, в свою очередь, предоставляет возможность сложного обобщения и отвлечения от поверхностной смысловой нагрузки окружающей действительности¹.

Имея ввиду, что нормальный слух является наиважнейшим условием формирования речи ребёнка, дефект слухового анализатора представляет собой серьёзный барьер в процессе освоения речи глухим ребёнком.

Психологическое и физиологическое своеобразие инвалидов по слуху представляет собой не только отсутствие возможности воспринимать анализаторами звуки и информацию воспроизводимую ими. Значительной особенностью новорождённого ребёнка является то, что первостепенное соматическое развитие направленно на активизацию органов слуха и зрения. Первостепенно развитие слухо-зрительного аппарата, ускоряет созревание головного мозга и нервной системы ребёнка, а так же делает прогрессивным развитие реакций на внешние раздражители.

В связи с этим, нормальное функционирование органов слуха и зрения, получение достаточного количества разнородных внешних раздражителей через анализаторы, обуславливает естественное развитие и функционирование нервной системы ребёнка, от работы которой зависит всё здоровье новорождённого.

Следует отметить, что при условии нормального и не ущербного взаимодействия с новорождённым ребёнком его родителей, в определённые периоды соматического развития, будет наблюдаться и психологический его рост: появление реакции в отношении воспроизводимых звуков, фокусирование взгляда на предметах попавших в поле зрения, ответная реакция на эмоциональный фон родителей. Именно потому, что ребёнок получает нужное количество

Диакон Антоний Молоток – Санкт-Петербургская духовная академия, аспирантура.

¹ См.: Боскис Р. М. Глухие и слабослышащие дети. – М., 2004.

внимания от его родителей и при отсутствии повреждений анализаторов, ребёнок прогрессивно развивает свои психические и соматические личностные стороны.

В другом же случае, при каких-либо аномальных явлениях в функционировании анализаторов, при низком уровне поступления раздражителей в мозг ребёнка, при недостаточном количестве внешних импульсов, развитие новорожденного значительно замедляется и становится ущербным. Таким образом, попадание новорождённого ребёнка с нарушениями функций слухового анализатора, ставит его в условия сенсорной изоляции².

Вместе с присутствием первичного дефекта, глухота влечёт за собой такие последствия, при которых возникают вторичные изменения в психическом развитии ребенка. В свою очередь, вторичные отклонения могут иметь разнообразный характер, который зависит от таких факторов, как время обнаружения у ребёнка поражения органов слуха, начало педагогического вмешательства в жизнь глухого ребёнка, социальные условия жизни ребёнка – у глухих или слышащих родителей неслышащий ребёнок и т.п.

Для ребёнка с поражением слухового анализатора является крайне значимо то, как будет организован процесс их воспитания и обучения, с какого момента начнётся интенсивная компенсаторная работа, насколько в данном процессе будет учитываться его своеобразие психического развития, систематически ли реализуются социально-педагогические средства, играющие важную роль в жизни глухого ребёнка.

Следует отметить, что некоторые вторичные отклонения определённо присутствуют у всех глухих детей. Одним из главных вторичных отклонений выступает более медленное, проблемное и протекающее с большим своеобразием развитие речевых функций. В свою очередь, глухота и речевое недоразвитие влекут за собой изменения в формировании познавательных процессов. Глухота оставляют свою печать на развитии волевого поведения, на эмоциональном и чувственном фоне ребёнка, действует на характер и другие стороны развивающейся личности глухого ребёнка.

У глухих детей присутствуют «трудности во владении системой словесно-логического обобщения, словами, имеющими относительное, переносное и отвлеченное значение, грамматическими конструкциями, выражающими различные виды логических отношений и зависимостей. Эти трудности обусловлены вторичным недоразвитием понятийного мышления и тем недостаточным вниманием, которое уделяется его формированию при школьном обучении»³.

У неслышащих детей, восприятие информации так же несёт на себе отпечаток первичного и вторичного дефектов. При восприятии окружающей действительности, присутствие поражения одного из анализатора, в особенности слухового или зрительного анализатора, негативно откликается на деятельности

² См.: Мухина В. С. Возрастная психология. – 4-е изд., – М., 2003.

³ Психология глухих детей. Под ред. И. М. Соловьева, Ж. И. Шиф, Т. В. Розановой, Н. В. Яшковой. – М., 2001.

сохраненных анализаторов. Нарушение слуховых функций, уменьшает объём зрительного восприятия, затрудняет развитие чувств положения и перемещения как отдельных членов, так и всего тела⁴.

Еще более важным фактором в развитии восприятия глухих детей является границы владения речью, которая выступает как средство обозначения предметов, выделение их отдельных признаков и свойств. Глухие дети, пользуясь зрительным анализатором, концентрируют своё внимание на тех частях предмета, которые ясно в них выделяются, являются яркими и контрастными. В противоположность этому, неслышащие дети имеют существенные затруднения в выявлении существенных признаков, в особенности тогда, когда эти признаки малозаметны⁵.

Выше обозначенные особенности развития восприятия, т.е. затруднения и неумение быстро обозначать главные опознавательные черты предмета ставя на первый план второстепенные признаки, влекут за собой последствия, при которых у глухих детей происходит замедление скорости обработки и восприятия информации, получаемой через зрительный анализатор⁶.

Следует отметить, что у детей инвалидов по слуху, обнаруживается некоторое своеобразие развитие образной памяти. Глухие дети при осуществлении запоминания предметов, предрасположены к упрощению внешней его структуры, либо чрезмерно подчёркивают его отличительные черты. Во многих же случаях, они уподобляют его представлению ранее сложившемуся, привычному представлению, в то время как слышащие дети, запечатлевают во всём их своеобразии⁷.

Такая характерность образной памяти неслышащих детей, при которой не происходит чёткого запоминания существенных признаков предметов и их смешение, обусловлено несколькими причинами. Главной причиной, выступает условие неполнота восприятия зрительным анализатором. У глухих детей возникают трудности в выделении существенных и значимых признаков. Следующей причиной, является затруднение в мысленном сопоставлении ранее виденного предмета с тем предметом, который воспринимается вновь. Это связано с ущербностью в использовании и оперировании образами предметов, что означает присутствие у глухих детей недостатков образного мышления.

Но описанные выше своеобразие образной памяти неслышащих детей в большей мере выявляются в начале школьного возраста и ко времени среднего школьного возраста, становятся менее заметными⁸.

Глухие дети намного меньше, чем слышащие дети, используют словесные характеристики предметов для того, чтобы запомнить их. Дети-инвалиды

⁴ Там же.

⁵ См.: Боскис Р. М. Глухие и слабослышащие дети. – М.: Просвещение, 1963.

⁶ См.: Боришпольский Е. С. Глухонемой и его душевный мир. – СПб., 1900.

⁷ Развитие детей с нарушениями слуха во внеурочной деятельности: пособие для учителя и воспитателя спец. (коррекц.) образоват. Учреждений I и II вида / под ред. Е. Г. Речицкой. – М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2005.

⁸ Розанова Т. В. Клинико-психологическое изучение глухих детей со сложным дефектом // Дефектология 1992, № 2-3.

по слуху прибегают к другим способам запоминания, применяя естественный жест или условное жестовое обозначение. «В целом глухие дети уступают слышащим по умению использовать средства для запоминания, что снижает продуктивность воспроизведения»⁹.

Для выявления наиболее действенных способов педагогической компенсации в отношении глухих детей, необходимо обратить внимание на процесс мышления в целом и мыслительные операции, решение задач и формирование понятий в частности.

Дети-инвалиды по слуху более медленно овладевают обобщенными приёмами предметных действий, которые необходимы для решения зрительно-пространственных задач, чем это происходит у их слышащих сверстников. Глухие дети более склонны к проявлению использования привычных и стереотипным, теми, которые они знают, способами решения задач без учета изменившихся условий.

Касательно решения зрительно-пространственных задач, сурдопедагогами было отмечено, что процесс их выполнения затруднён в связи с теми условиями, при которых дети плохо овладевают понятиями значений слов, которые выражают пространственные отношения (под, над, напротив, слева, справа).

Следует сказать несколько слов относительно становления мышления глухих детей. По данным исследований отечественных сурдопедагогов¹⁰, глухие дошкольники и глухие дети младшего школьного возраста, отстают от нормально слышащих детей в умении решать наглядные задачи, где требуется устанавливать отношения по принципу симметрии и по принципу аналогии. Вместе с тем даже в старшем школьном возрасте глухие дети испытывают большие трудности, чем слышащие, при решении наглядных задач с трудно вычленимыми (замаскированными) исходными признаками-условиями. Глухие дети решают эти задачи менее успешно, чем слышащие, из-за недостаточного развития у них внутренней речи как средства мышления.

Но вместе с тем исследования показывают, что по уровню развития наглядно-образного мышления глухие дети младшего и среднего школьного возраста заметно ближе к слышащим сверстникам, имеющим нормальный интеллект.

Итак, делая некоторые выводы, необходимо сказать, что в связи с особенностями психологического и физиологического развития неслышащих детей, необходим соответствующий педагогический подход, в данном случае для преподавания основ православной веры.

Исключается та методология, при которой какой-либо учебник механически начитывается преподавателем либо самостоятельно, либо же с помощью переводчика на жестовый язык.

Весь материал должен быть не просто адаптирован к данной группе детей, но очень точно подобран, в некоторых случаях минимизирован, в других же обстоятельствах расширен.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

Принципами разработки материалов для преподавания основ православной веры, так же выступает возрастная категория глухих детей. Следует сказать, что возраст глухих детей не соответствует психологической сформированности их слышащих сверстников.

Требуется привести некоторые примеры.

А. По данным отечественных сурдопедагогов, понятие цветовой гаммы у неслышащих детей, полностью формируется лишь к старшим классам. В связи с этим, преподавание в пятом классе зависимости цвета церковного облачения от соответствующих праздников, становится затруднительным.

Б. Таким же особенностям подвержены и формирование понятия об объемах и пространстве. Поэтому объяснение неслышащим детям о храмах храма в данной возрастной категории так же сталкивается с большими трудностями.

Но необходимо сказать, что у глухих детей очень прогрессивно развивается образно-визуальное мышление. В связи с этим, ставится возможность в некоторых случаях использования тех приемов, которые наиболее действенны в обучении глухих детей. К данным аспектам относятся большое количество изображений, лепка объемных фигур, что может компенсировать непонимание форм храма, рисование и т.п.

Л. П. Павлова

ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ КАК ВАЖНЕЙШИЕ АСПЕКТЫ РАСКРЫТИЯ ОБРАЗА БОЖИЯ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Человечество особо остро уделяет внимание вопросу образования и воспитания личности. Бондаревская пишет: «образование – область социокультурной жизнедеятельности, в которой совершается становление духовно – зрелой, нравственно – свободной личности»¹.

Обращаясь к светской педагогике, можно найти определение образования, которое заключается в формировании и накоплении определенного набора знаний, умений и навыков, умения мыслить и делать определенные выводы.

С позиции православного богословия, под образованием понимается раскрытие образа Божия в человеческой личности, того образа, который был «зарыт» Адамом и «воскрешен» Христом. В греческом языке слово «икона»= «образ» несет смысловую нагрузку «подобия», т.е. чего-то созданного в согласии с образом, но не тождественного ему. Не случайно свт. Григорий Нисский называл человека «иконой иконы». Для истинного образования мало быть хорошо «начитанным», необходима синергия двух волей Бога и человека.

Формирование подлинно духовной личности является одной из главных задач общества. Духовная жизнь человека обращена не только к себе, но и к другому лицу. Личность не может развиваться обособленно от общества. Духовность личности определяется через ее нравственные ценности. Таким образом, нравственность является одним из критериев духовности человека².

Помимо нравственности, категорией формирования духовности человека служит понятие любви, как одного из метода воспитания, без которой воспитывается ущербная личность³.

Значимость любви заключается в принятии ближнего, видении в нем образа Бога, служении другому, т.е. соучастии в жизни ближнего. «Любовь творит сопричастность», которая становится «тринитарной» антропологией во Христе⁴, она требует риска, отдачи себя. Христос ждет от нас той личностной любви, которая превышает собственную природу.

Вопреки философским представлениям о личности Н. Бердяева, утверждавшего, что православие якобы склонно посягать на достоинство, развитие и свободу личности, и что «всякое организованное общество отрицает человеческую личность»⁵, православие говорит именно о соборности, об открытости, т.е.

Людмила Петровна Павлова – Русская христианская гуманитарная академия, магистратура.

¹ Бондаревская Е. В. Ценностные основания личностно – ориентированного воспитания // Педагогика. 1995. № 4. С. 19.

² Молчанов Е. В. Интеграция образования. 2003. С. 106–110.

³ Баженова Н. Г. Воспитательный потенциал православной педагогики // Педагогика и психология. Вестник ЧГПУ. 2011. № 3. С. 14–22.

⁴ Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. 2004.

⁵ Бердяев Н. Самопознание. 2013. С. 70–71.

перихористичности человеческих личностей — готовности принять в свою жизнь другого, иную личность.

Качество свободы, столь популярное ныне и в педагогике, ошибочно рассматривать как просто ограниченность ничем и никем. Истина состоит в том, что свобода нерасторжима с другими качествами личности, включая такие как любовь и нравственность. Познание Истины — Абсолютного Личного Бога (ср. Ин. 14:6) — есть целостный жизненный процесс, к которому призвана каждая человеческая личность⁶. Личностный Бог — Истина должен стать «печатью единства» и свободно приниматься всяким, преодолевающим свой эгоцентризм⁷.

Обретение синтеза свободы и нравственности играет немаловажную роль в системе образования личности, гармоничная целостность которых заложена в тринитарном богословии. Лица Троицы таинственно «дополняют» бытие друг друга, выражаются в бытии «для другого», ради другого, через другого. Таким образом, свобода — это ипостасно — синергичное понятие, которое связано с понятием «кинонии — общения» (о. М. С. 190). Свобода не может быть «по принуждению», но не может становиться и произволом. Именно на уровне личного, ипостасного начала (как замечает преп. И Дамаскин: личное произволение — проэрисис отвечает за добродетель или зло) происходит нравственный выбор. Свобода человека максимально реализуется тогда, когда он, по Троичному образу, отказывается от обладания своей природой «для себя», начиная отдачу себя Богу и другим человеческим личностям. Попытка рассмотреть свободу вне категории личности — ипостаси приведет лишь к достижению относительной независимости, где нравственность сводится к соблюдению тех или иных норм и правил, установленных тем или иным обществом⁸. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «свобода заканчивается там, где начинается человеческое безобразие, разрушение нравственной природы»⁹ личности.

Представители гуманизма ставят во главу угла человека, осознание самого себя и собственного достоинства. Но лишь в Боге личность «находит подлинную человечность»¹⁰. Поэтому неслучайно, что Оливье Клеман разделяет понятия христианского и не христианского гуманизма. Если первый — заключается в таинственном осознании единосущия человеческих личностей во Христе, во второй утверждает, не более того, что все люди похожи между собой¹¹.

⁶ Иером. Мефодий (Зинковский). Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 267–274.

⁷ Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 19.

⁸ Иером Мефодий (Зинковский). Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ. 2012. № 3. С. 101–119.

⁹ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти мученицы Татианы после Литургии в Храме Христа Спасителя г. Москвы. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3958136.html> (Дата обращения 20 марта 2016).

¹⁰ Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 142.

¹¹ Клеман О. Личность по учению русских философов XIX–XX вв // Православная община. 1992. № 12.

В современных представлениях о личности происходит очевидный систематический крен от единства неповторимых личностей к выпячиванию тщетного индивидуализма. Таким образом, в не христианском гуманизме (о. Софроний (Сахаров) называл светский гуманизм безбожным), появляется понятие «человекобог».

По мысли Н. Бердяева, гуманизм является современной ересью, на которую рано или поздно ответит христианская антропология¹². В итоге, по слову О. Клемана, самодовлеющий гуманизм, имеющий своей целью над всем господствовать, провозглашает «смерть Бога», за которой идет «смерть человека»¹³.

Современный секулярный педагогический подход к образованию своей стержневой основой имеет принцип натурализма. Личность при таком подходе видится лишь с позиции социализации, возможности в процессе жизни овладеть и усовершенствовать определенные умения и навыки. Гуманистическая наука высшей самоцелью образования ставит личность под которой понимается отдельно взятый индивид. Воспитание в лоне православной веры вовсе не отвергает личность, но смотрит на цель и структуру процесса образования иначе. Высшей целью здесь является Абсолютная Личность Христа – Богочеловека¹⁴, нетварные энергии которого являются для нас внутренней движущей силой¹⁵, а личность человека выступает в качестве главного предмета педагогики.

Нерывный в нашем земном опыте конфликт намерений разных человеческих личностей вынуждает поставить на первый план идеи либо Богочеловека, либо человекобога, связанные напрямую с проблемой единства бытия человеческих личностей. Оливье Клеман отмечает, что XIX век был для христианства эпохой духовного падения, морализаторства и «непонимания того, что есть жизнь и красота»¹⁶. Очевидно, он имеет ввиду сдвиг в сторону ложно понимаемой «гуманитарной» системы ценностей, о которой говорилось выше.

Сформировав в процессе жизни определенные дееспособные личностные качества, опираясь при этом лишь на свободные либеральные ценности и гуманистический подход, оказывается невозможным достичь христианизированных принципов в воспитании человеческой личности. Категории добра и зла не возможно определять с позиции субъективизма. Трансформируя понятия и суть духовности, современное общество и культура потерпит кризис в духовно-нравственной сфере. Внерелигиозный контекст образования не дает возможности четкого различения понятий добра и зла, правды, достоинства, долга, чести, совести; искажает и подменяет представления о человеке и смысле жизни.

В христианской России образование всегда было неотделимо от преображения человека, его творческого начала, свободы и нравственности, открытости

¹² Бердяев Н. *Философия свободного духа*. М., 2006.

¹³ Клеман О. Свидетели надежды в кризисном мире // *Православная община*. 1994 г. № 20.

¹⁴ Зеньковский В., прот. *Проблемы воспитания в свете христианской антропологии*. — Клин, 2002. — С. 13.

¹⁵ Иером Мефодий (Зинковский). *Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки* // *Вестник ПСТГУ*. 2012. № 3. С. 101–119.

¹⁶ Клеман О. *Отблески света*. Православное богословие красоты. 2004.

миру и человеку. Современный взгляд на развитие личности подразумевает ее гармоничность. Но христианское отношение к гармонии определяется не только внешними факторами, но и «таинством человеческой души»¹⁷, внутренней жизнью человека, его готовностью к включению в себя бытия другого.

Совпадают ли идеи современного «просвещения» с замыслом-логосом Бога о человеке и о мире в целом? Современный человек верит в прогресс, в скрытый смысл исторического процесса, в земное благополучие, в эволюцию. Однако, под эволюцией с религиозной точки зрения, можно понимать лишь, по словам Оливье Клемана, «милосердное возобновление Премудростью Божией падшей твари, воспитание человека, снятие кожаных риз»¹⁸. Людей, стремящихся существовать по законам мирового «прогресса», Клеман называет «сынами земли»¹⁹. Но христианин – это личность, судьба или жизненный путь которого «не от мира сего», и эта судьба подразумевает преображение мира через общение с другими личностями. Таким образом, человек должен отказаться от самодовлеющего гуманизма и стать единой личностью во всех человеках.

В настоящее время педагогика занята вопросами «становления личности», но крайне редко вспоминает о вере, педагогический реализм практически не затрагивает основную тайну в человеке²⁰.

Но только научных данных оказывается недостаточно, что бы проникнуть в глубинную тайну личности. Для этого необходим духовный опыт, который заложен в православной педагогике²¹. Обоснованием тому является Троичное откровение, а так же то, что бытие человека в мире должно проходить по образу божественного союза. Поэтому христианская педагогика учит о сверхличных отношениях в процессе воспитания. По словам прот. Василия Зеньковского, личность ребенка обращена «к тварным и нетварным источникам», что позволяет говорить о богодухновенном характере воспитания.

Выдающийся педагог XX века К. Д. Ушинский подчеркивал, «что христианство является одним из главнейших элементов образования»²².

Превосходство человека над животными предает личности еще один аспект царственного величия. Образ Божий запечатлен и в уме человека, разум в свою очередь принадлежит лицу²³, а задачей личности является преодолеть свой собственный разум для соединения с Живым Богом²⁴.

¹⁷ Иером Кирилл (Зинковский): Гармоничное развитие молодежи – вызовы современной системы образования. Доклад на V Всероссийской конференции с международным участием «Здоровье – основа человеческого потенциала и пути их решения», г. Санкт-Петербург, 25–27 ноября 2010 г.

¹⁸ Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: 1994. С. 83.

¹⁹ Клеман О. Назначение человека в мире // Вестник РХД. 1956. № 42. С. 15–21.

²⁰ Иером Мефодий (Зинковский). Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ. 2012. № 3. С. 101–119.

²¹ Клеман О. Назначение человека в мире // Вестник РХД. 1956. № 42. С. 15–21.

²² Ушинский К. Д. О народности в общественном воспитании // Журнал для воспитания. 1857. № 7.

²³ Ушинский К. Д. Личность: Очерк из феноменологии // Собрание сочинений в 11 т. Т. 10. С. 630.

²⁴ Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: 1994. С. 330.

«Личность человека не является частью целого, но включает в себя целое»²⁵. Подобную мысль мы находим и у педагога XX века В. Сухомлинского, который говорит о человеке как о гармоничной личности, а не о личности, формирующейся «из отдельных винтиков»²⁶.

Природное единство человечества вовсе не отрицает уникальности каждой конкретной личности, воспитание которой направлено на раскрытие этой неповторимости. По мысли блаж. Феофилакта Болгарского (толкование на Евр. 12:10). «Бог ведет воспитание к нашей пользе, не с тем, чтобы получить от нас что-нибудь, но чтобы еще более приобщить нас к Его святости»²⁷. Приобщение к Божественной святости, восприятие Его нетварных энергий — есть максимальная реализация того потенциала, который заложен в человеке Творцом.

А. А. Корольков проводит параллель между творческим божественным актом организации миропорядка «из тьмы и хаоса» к состоянию наиболее совершенному, и деятельностью педагога, который в сотворчестве Творцу, «призван привести дитя из состояния неоформленного в образ угодный Богу»²⁸.

Богообразность человека побуждает православного педагога смотреть на воспитуемого не со стороны секулярности или натурализма, а с позиции личностного уподобления Христу. Это позволяет говорить о теоцентричности антропологии и возможности изучать теологию антропоцентрически²⁹. Оливье Клеман, в свою очередь, говорит о том, что антропология в XXI веке станет центральной темой богословия³⁰.

Личность православного педагога должна быть в некотором смысле подобна духовному наставнику, а отсюда следует, что педагог должен обладать чувством глубокой любви и сострадания к каждому воспитуемому. Педагогу необходимо помочь человеку активировать в себе личное начало, согласовывая его с образом бытия Богочеловека Христа³¹.

Пример совершенного человека, совершенной Ипостаси являет нам Христос, стремиться к которому должна каждая человеческая личность, что бы по слову апостола Павла возрасти в «мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13), а для этого необходимо сбросить «ветхую кожу, чтобы позволить возрасти в себе жизни самого Христа».³² Святитель Ириней Лионский

²⁵ Клеман О. Назначение человека в мире // Вестник РХД. 1956. № 43. С. 25–31; Он же: Отблески света. С. 35.

²⁶ Сухомлинский В. А. Разговор с молодым директором школы. М., 1982. С. 124.

²⁷ Толкование на послания св. ап. Павла блаженного Феофилакта Болгарского в 3-х томах. Т. III. Ч. II. М., 2014. С. 641–642.

²⁸ Корольков А. А. Духовная антропология и тенденции современного образования // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Вып. 2, № 2.

²⁹ Корольков А. А. Духовная антропология и тенденции современного образования // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Вып. 2, № 2, С. 58–64.

³⁰ Клеман О. Основная мысль Бога есть мысль о человеке.

³¹ Иером Мефодий (Зинковский) – диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. СПб, 2014. С. 554.

³² Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М., 1994. С. 103.

называет безрассудными тех, кто не хочет дожидаться времени возрастания. Человек, будучи сначала сотворен, должен возрасти, стать взрослым, «став взрослым, умножиться, умножившись, укрепиться, укрепившись, прославиться, прославившись, узреть Господа»³³.

Подлинная педагогика, способствуя гармоничному развитию человека, не может игнорировать духовную составляющую человеческой личности.

Становление человека в христианской вере, воспитание в нем евангельских принципов является, хоть и непризнаваемыми светской наукой, но тем не менее общеобязательными целями социума. Образовательный процесс должен опираться не только на традиционные ценности и опыт, перенятые от предков, но и на совершенствование и преображение этого опыта в процессе христианского подвига.

³³ Иринеи Лионский. Против Ересей 4, 38, 3.

Ю. А. Фатхуллин

УЧАСТИЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ

Процессы миграции, которые происходят на нашей планете, уже со второй половины двадцатого века постепенно обрели глобальные масштабы, распространившись на все континенты, социальные слои и группы общества, различные сферы общественной жизнедеятельности. Миграция стала одним из важнейших факторов социального развития во всех регионах мира. Ее существенное влияние сказывается на состоянии народного хозяйства, общественных отношениях, культуре, а также на национальной и международной политике каждого государства. Процессы миграции неизбежно ведут к постепенным культурно-этническим изменениям среди населения внутри отдельных государств и размыванию традиционных границ. В связи с этим, в последние годы проблемы миграции, а также адаптации и интеграции приезжих, привлекают особое внимание, как научного сообщества, так и правительственных структур.

Миграционные процессы, оказывая влияние на общую численность населения, а также на его социально-экономическую структуру, постепенно становятся постоянной составляющей социально-экономического и политического развития общества.

Миграция населения является причиной целого ряда проблем, которые связаны, в первую очередь, с регистрацией, поиском жилья, трудоустройством, адаптацией в новой, к непривычной для мигрантов социокультурной среде, требующей от них установления новых этнокультурных и социальных связей. [2, с. 352]

После распада СССР процессы миграции на всем постсоветском пространстве стали естественной частью движения населения во всем мире.

Основная тенденция заключается в том, что миграция в России, в связи с естественной убылью населения, по крайней мере, до середины XXI века станет почти единственным источником пополнения трудовых ресурсов страны. [4, с. 165]

Регулирование миграционного потока, создание механизмов содействия интеграции мигрантов стало одним из основных направлений развития государственной политики. Так, в 2012 г. была утверждена «Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации до 2025 года», рассматривающая не только возможности развития законодательства в этой сфере, но и пути формирования взаимодействия между мигрантами и принимающим обществом, которое должно стать более конструктивным. [1]

На решение вышеперечисленных проблем адаптации мигрантов направлена деятельность национально-культурных объединений. К приоритетным направлениям их деятельности относятся: сохранение и развитие этнической

Фатхуллин Юрий Альбертович — Санкт-Петербургский государственный экономический университет, магистратура.

культуры, экономическая поддержка, обеспечение безопасности и правовая поддержка и образовательная деятельность.

Участие национально-культурной организации в решении проблем мигрантов происходит посредством обращения в соответствующие государственные структуры и общественные организации. Наиболее распространенные мотивы обращения связаны с необходимостью оформить вид на жительство, паспорт, гражданство, т.е. получить право быть «включенным» в общество. Поэтому обращение к национально-культурной организации является одним из возможных путей решения проблем, с которыми сталкиваются как вновь прибывшие трудовые мигранты, так и представители этнического сообщества, проживающие в регионе долгое время. [3, с. 124]

Совершенно естественно, что как можно большее количество проживающих в городе представителей тех или иных национальностей должно попадать в поле зрения национально-культурных объединений.

Национально-культурные объединения, в рамках своей деятельности, осуществляют взаимодействие, во-первых с представителями своей этнической группы, а во-вторых с другими национальными объединениями и институтами власти, что зачастую является качественной профилактикой межнациональных конфликтов. [5, с.163]

Необходимо отметить, что участие национально-культурных объединений в реализации программ федерального, регионального и муниципального уровня, а также решении значимых задач в области межнациональных отношений, профилактике и разрешении межэтнических конфликтов должно оказать положительное влияние на адаптацию мигрантов и укрепление национальной безопасности государства, в целом.

Успешная адаптация мигрантов должна стать целью взаимодействия органов государственной власти и национально-культурных объединений. Естественно, это подразумевает необходимость совместной плодотворной работы.

Например, можно проводить различные культурные мероприятия в форме межнациональных фестивалей и праздников. Таким образом, объединяя различные диаспоры, органы власти смогут успешно регулировать их взаимоотношения с другими общественными объединениями, тем самым оказывая помощь в укреплении гражданского мира и согласия.

Применение положительного опыта национально-культурных объединений позволит более эффективно реализовывать национальную и миграционную политику в каждом субъекте России, способствуя успешной социальной адаптации прибывших мигрантов.

Источники и литература

1. Концепция государственной миграционной политики Российской Федерации на период до 2025 года (утв. Президентом РФ) // URL: <http://kremlin.ru/acts/15635> (дата обращения: 01.12.2015).

2. Гриценко В. В. Некоторые социально-психологические особенности мигрантов из стран нового зарубежья / В. В. Гриценко // Русские в новом зарубежье: миграционная ситуация, переселение и адаптация в России. М., 2007. С. 346–363.
3. Розанова М. Проблемы интеграционной политики в современном мегаполисе (На примере Санкт – Петербурга) / М. Розанова. – М.: Деан, 2010. – 272 с.
4. Юдина Т. Н. Модели миграционных процессов в условиях глобализации / Т. Н. Юдина // Социальная политика и социология. 2013. — № 4 (20). — С. 157–168.
5. Юдина Т. Н. Социология миграции. Учебное пособие для ВУЗов / Т. Н. Юдина. — М.: Академический Проект, 2012 – 272 с.

И. М. Аникин

ПРОБЛЕМА МИЛОСТИВОГО ЦАРЯ В ТВОРЧЕСТВЕ А. С. ПУШКИНА

Русский религиозный мыслитель, Николай Федорович Федотов, выделял в патриотизме, национальном чувстве два начала материнское и отеческое. «Во всяком национальном чувстве можно различать отцовское и материнское сознания — находящие себя как любовь к отечеству и любовь к родине. Родина, материнство связаны с языком, с песней и сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство — с долгом и правом, с социально-государственной, сознательной жизнью»¹.

На материнском начале построено восприятие родины в творчестве С. Есенина, отеческое начало проявилось в творчестве А. Блока и в первую очередь А. С. Пушкина².

Проблемы государственного устройства, вопросы взаимоотношения личности и власти, человека и государства, закона всегда интересовали Пушкина. Следует заметить, что А. С. Пушкин воспитывался в лицее, учебном заведении специально учрежденным для воспитания высших государственных служащих. Поэтому проблемам государственного устройства там тоже уделялось особое внимание. Лицей был наследником эпохи Просвещения, для которой идеальным было государство, построенное в лучших традициях «римского права».

Сразу после выхода из лицея Пушкин пишет оду «Вольность», где излагает свои взгляды на государственное устройство. Он пишет о том, что в государстве все должны быть равны перед законом, который должен неукоснительно исполняться и господином и рабом. Здесь же А. С. Пушкин пишет о роли Царя — на Царя возлагается миссия построить государство таким образом, чтобы порядок в нем был подчинен закону

«...О цари...
Склонитесь первые главой
Под сень надежную Закона,
И станут вечной стражей трона
Народов вольность и покой.....»³

Одновременно у А. С. Пушкина начинает вырисовываться новый образ Царя в стихотворении «К Плюсковой», не того Царя — законника, который был описан в оде «Вольность», а иного Царя, Царя — добродетельного.

Иван Михайлович Аникин — Санкт-Петербургская духовная академия, бакалавриат.

¹ Федотов Г. П. Сумерки Отечества. URL: litresp.ru/chitat/ru/Ф/федотов-георгий-петрович/судьба-и-грехи.../1с (обращение 25.03.2016).

² Грачева И. С. Уроки русской литературы. СПб. 1993.

³ Пушкин А. С. Ода «Вольность». URL: rvb.ru/pushkin/01text/01versus/0217_22/1817pl/0023.htm (обращение 22.03.2016).

Причем поэт говорит о том, что о добродетельном Царе мечтает не только лирический герой, но и весь русский народ. Потому что он отвечает духу русского народа, в отличие от царя законника, который вынужден следовать закону и в соответствии с этим не может следовать велению сердца.

«...Я пел на троне добродетель
С ее приветною красой.
Любовь и тайная свобода
Внушали сердцу гимн простой,
И неподкупный голос мой
Был эхо русского народа»⁴

Проблемы личности и власти не переставали волновать А. С. Пушкина и в зрелые годы, все его творчество посвящено этому.

В своей последней поэме «Медный всадник», написанной 1831 году, А. С. Пушкин описывает конфликт, который существует между человеком и государством. В поэме государство, закон, символизирует образ Петра I, а человек изображен, как маленький человек, Евгений. Евгений хороший, нравственный человек, в его мечтах и желаниях нет ничего плохого.

О чем же думал он? о том,
Что был он беден, что трудом
Он должен был себе доставить
И независимость, и честь <...>
«Жениться? Мне? зачем же нет?
Оно и тяжело, конечно;
Но что ж, я молод и здоров,
Трудиться день и ночь готов;
Уж кое-как себе устрою
Приют смиренный и простой
И в нем Парашу успокою.
Пройдет, быть может, год-другой —
Местечко получу, Параше
Препоручу семейство наше
И воспитание ребят...
И станем жить, и так до гроба
Рука с рукой дойдем мы оба,
И внуки нас похоронят...»⁵

Однако таким простым и понятным мечтам Евгения не суждено сбыться. И помешал ему Царь, которому пришло в голову построить город, столицу, т.е. символ государства, на месте, где властвует «разбушевавшаяся стихия», наводнение, которое все сметает на своем пути: рушится дом, где живет Параша,

⁴ Пушкин А. С. «К Плюсковой» URL: https://www.google.ru/?gws_rd=ssl (обращение 22.03.2016).

⁵ Пушкин А. С. Медный всадник. URL: rvb.ru/pushkin/01text/02poems/01poems/0795.htm (обращение 23.03.2016).

гибнет она сама, Евгений сходит с ума. А Царю нет до этого дела, он занят более важными, государственными делами:

« О, мощный властелин судьбы,
Не так ли ты на самой бездной
На высоте рукой железной
Россию поднял на дыбы»⁶.

Пушкин показывает, что в этом конфликте между желаниями человека и устремлениями Царя, который будучи занят государственными интересами не имеет возможности думать о счастье конкретной личности, нет правых и виноватых. Прав Евгений, стремясь к человеческому счастью, но прав и Царь, стремящийся к процветанию вверенной ему державы. И, правда, Царь помазан Богом на то, чтобы заботиться о государстве и народе в целом, и в этих великих заботах нет возможности думать о каждом человеке в отдельности.

Выход из конфликта между человеком и Государством, Законом, Властителем. Пушкин нашел в самом конце своей жизни в образе милостивого Царя, описанного в повести «Капитанская дочка», которая увидела свет за несколько месяцев до кончины поэта. Об этом же, он пишет в своем предсмертном стихотворении «Памятник»

«И долго тем любезен буду я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в мой жестокий век восславил я свободу
И милость к падшим призывал»⁷.

В этих строках Пушкин вновь говорит о том, что мысль о добродетели и милости к падшим «любезна» всему русскому народу.

В «Капитанской дочке» милостивый Царь, представлен, в первую очередь, в образе Пугачева, который имеет двойника – императрицу Екатерину II.

Пугачев захватил Белгородскую крепость и заставляет ее гарнизон признать себя царем Петром III и присягнуть себе.

«Ты, дядюшка вор и самозванец», говорит поручик и в след за капитаном Мироновым отправляется на виселицу. Отказывается присягнуть Пугачеву и Петр Гринев. Ему на шею напросили петлю, но в последний момент Пугачев отменил приказание. Вечером состоялась встреча Пугачева и Гринев наедине.

«Что, ваше благородие? — сказал он мне. — Струсил ты, признайся, когда молодцы мои накинудли тебе веревку на шею? Я чаю, небо с овчинку показалось... А покачался бы на перекладине, если бы не твой слуга. Я тотчас узнал старого хрыча. Ну, думал ли ты, ваше благородие, что человек, который вывел тебя к умету, был сам великий государь? (Тут он взял на себя вид важный и таинственный.) Ты крепко передо мною виноват, — продолжал он, — но я помяловал тебя за твою добродетель, за то, что ты оказал мне услугу, когда приужден я был скрываться от своих недругов. То ли еще увидишь! Так ли еще

⁶ Там же.

⁷ Пушкин А. С. Памятник. URL: https://www.google.ru/?gws_rd=ssl (обращение 25.03.2016).

тебя пожалую, когда получу свое государство! Обещаешься ли служить мне с усердием?

Вопрос мошенника и его дерзость показались мне так забавны, что я не мог не усмехнуться.

— Чему ты усмехаешься? — спросил он меня нахмуясь. — Или ты не веришь, что я великий государь? Отвечай прямо.

Я смутился: признать бродягу государем был я не в состоянии: это казалось мне малодушием непростительным. Назвать его в глаза обманщиком — было подвергнуть себя погибели; и то, на что был я готов под виселицею в глазах всего народа и в первом пылу негодования, теперь казалось мне бесполезной хвастливостию. Я колебался. Пугачев мрачно ждал моего ответа. Наконец (и еще ныне с самодовольствием поминаю эту минуту) чувство долга восторжествовало во мне над слабостию человеческою. Я отвечал Пугачеву: «Слушай; скажу тебе всю правду. Рассуди, могу ли я признать в тебе государя? Ты человек смысленный: ты сам увидел бы, что я лукавствую».

— Кто же я таков, по твоему разумению?

— Бог тебя знает; но кто бы ты ни был, ты шутишь опасную шутку.

Пугачев взглянул на меня быстро. «Так ты не веришь, — сказал он, — чтоб я был государь Петр Федорович? Ну, добро. А разве нет удачи удалому? Разве в старину Гришка Отрепьев не царствовал? Думай про меня что хочешь, а от меня не отставай. Какое тебе дело до иного-прочего? Кто ни поп, тот батька. Послужи мне верой и правдою, и я тебя пожалую и в фельдмаршалы и в князья. Как ты думаешь?»

— Нет, — отвечал я с твердостью. — Я природный дворянин; я присягал государыне императрице: тебе служить не могу. Коли ты в самом деле желаешь мне добра, так отпусти меня в Оренбург.

Пугачев задумался. «А коли отпущу, — сказал он, — так обещаешься ли по крайней мере против меня не служить?»

— Как могу тебе в этом обещаться? — отвечал я. — Сам знаешь, не моя воля: велят идти против тебя — пойду, делать нечего. Ты теперь сам начальник; сам требуешь повиновения от своих. На что это будет похоже, если я от службы откажусь, когда служба моя понадобится? Голова моя в твоей власти: отпустишь меня — спасибо; казнишь — бог тебе судья; а я сказал тебе правду.

Моя искренность поразила Пугачева. «Так и быть, — сказал он, ударя меня по плечу. — Казнить так казнить, миловать так миловать. Ступай себе на все четыре стороны и делай что хочешь. Завтра приходи со мною проститься, а теперь ступай себе спать, и меня уж дрема клонит»⁸.

Пугачев поступает с Гриневым не по закону, а по милости, он проявляет милость к падшему то есть к поверженному врагу, о которой Пушкин писал в «Памятнике».

⁸ Пушкин А. С. Капитанская дочка. URL: rvb.ru/pushkin/01text/06prose/01prose/0869.htm (обращение 28.03.2016).

Во-первых, Пугачев помнит милость которую совершил Гринев по отношению к нему, отдал ему во время бурана заячий тулупчик. А главное, Пугачев понимает Гринева, который отказывается нарушать данную им императрице Екатерине присягу, и отдает ему должное. Если бы Пугачев поступал по закону, он должен был казнить Гринева как врага. Более того Пугачев решил помочь получить Машу Миронову Гриневу, своему врагу, а не присягнувшему ему Швабрину, зная о любви Маши Мироновой и Гринева друг к другу и не очень доверяя Швабрину изменившему своей присяге.

Литературный двойник Пугачева, императрица Екатерина, тоже поступает по милости. Она помнит заслугу, милость перед Отечеством капитана Миронова и выслушивает просьбу его дочери. Она верит словам Маши, заинтересованного лица, по поводу Гринева и отпускает его. Если бы она поступала по Закону она бы не имела права отпустить посаженного в тюрьму Гринева, замеченного в связи с Пугачевым.

Если царь будет проявлять милость, то снимется конфликт личности и власти. В государстве, где властвует милостивый царь будет исполняться закон и будет проявляться милость к отдельной личности, соблюдаться ее интересы.

Идея «милостивого царя» является русской национальной идеей, что и подчеркивал Пушкин, говоря о том, что она «любезна русскому народу». Эта мысль восходит к произведению митрополита Илариона « Слово о Законе и Благодати»⁹, где Иларион говорит о приоритете благодати над Ветхозаветным законом»¹⁰ ибо «како закон отъиде, благодать же и истина всю землю исполни»¹¹.

⁹ Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона. URL: old-ru.ru/02-2.html (обращение 30.03.2016).

¹⁰ Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона. Подготовка текста и комментарии А. М. Молдована. Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) URL: lib.pushkinskijdom.ru (Обращение 30.03.2016).

¹¹ Там же.

Санкт-Петербургская Духовная Академия

**Материалы VIII международной
студенческой научно-богословской конференции**

Сборник докладов

Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии

Главный редактор: архиепископ Амвросий (Ермаков), ректор СПбДА

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов

Верстка: иером. Кирилл (Порубаев), М. А. Тарасов

Дизайн обложки: М. В. Тарасова

Адрес редакции и издательства:

191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА

Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.

Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Подписано в печать: 21.04.2016 Дата выхода в свет: 11.05.2016

Формат 165x235. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем сборника: 36.33 а.л.

Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1324. Тираж 150 экз.