

Труды  
САРАТОВСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
саратовской епархии  
САРАТОВ · 2007

ББК 86.372

*По благословению  
Епископа Саратовского и Вольского  
ЛОНГИНА*

**Главный редактор:**

Епископ Саратовский и Вольский ЛОНГИН

**Редакционная коллегия:**

протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО  
протоиерей Дмитрий ПОЛОХОВ  
иеромонах ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ)  
священник Александр СИРИН  
КАШКИН А.С.

**Труды Саратовской Православной Духовной семинарии:** Сборник. Вып. 1.—Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2007.— 280 с.

ISBN 978-5-98599-045-4

Внимание читателей предлагается первый сборник богословских трудов преподавателей Саратовской Православной Духовной семинарии. Он отражает те направления в научной деятельности, которые получили развитие в нашей духовной школе, и дает возможность широкому кругу читателей познакомиться с ними по следующим разделам: библистика, богословие, история Церкви, философия, педагогика.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-98599-045-4

© Издательство Саратовской епархии, 2007

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

**С**аратовская Духовная семинария основана в 1830 году трудами епископа Моисея (Богданова-Платонова) и является одним из старейших вузов города Саратова. Ее история непростая. Здесь можно выделить период расцвета, который ознаменован такими выдающимися выпускниками, как священномученик Константин Голубев, священномученик Феофан (Ильменский), Александр Павлович Лопухин, Виктор Иванович Несмелов, Николай Николаевич Фиолетов. Основной специализацией Саратовской Православной Духовной семинарии была миссионерская деятельность среди народов Поволжья и противодействие расколу и сектантству. Необходимо упомянуть о тяжелом периоде жесточайших гонений на Церковь, приведшем в упадок духовное образование в России. Вскоре после революции Саратовская семинария была закрыта, учебный процесс прерван, здания и подсобные помещения перешли в ведение государства.

Период возрождения семинария пережила в послевоенное время (1947–1960), но он был непродолжительным. Не хватало преподавательских кадров, практически полностью отсутствовали учебные пособия, здания и помещения были не приспособлены для занятий. Но даже в такое непростое время духовная школа подготавливала и выпускала достойных пастырей Церкви Христовой. В 1961 году в связи

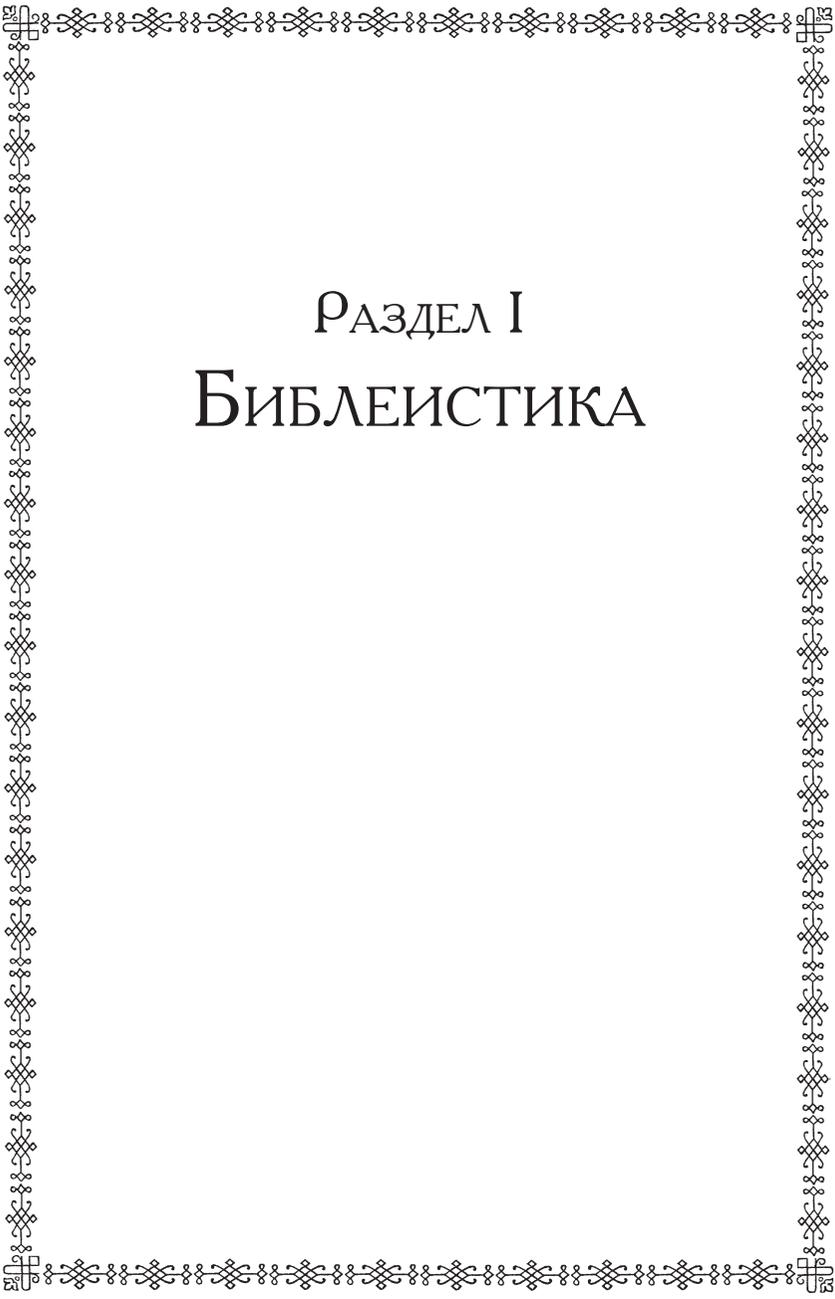
с возобновлением гонений на Церковь Саратовская семинария была вновь закрыта.

Середина 80-х годов двадцатого века ознаменована возвращением к религиозной жизни. Коммунистическая идеология рухнула, люди стали на путь духовного поиска и переосмысления нравственных ценностей. Перед Церковью встала задача не только восстановить разрушенные храмы, но и возродить духовное образование, являющееся важной составляющей пастырского служения. Духовные школы восстанавливались практически из руин. Прерваны духовные и научные традиции, преподавательский состав малочислен. Но, несмотря на все эти трудности, Русская Православная Церковь с достоинством прошла путь духовного возрождения. В настоящее время подготовка священнослужителей осуществляется в пяти академиях и тридцати пяти семинариях.

Вновь открытая в 1992 году Саратовская семинария продолжает традиции духовного образования Русской Православной Церкви.

Первый сборник богословских трудов преподавателей семинарии отражает те направления в научной деятельности, которые получили развитие в нашей духовной школе, и дает возможность широкому кругу читателей познакомиться с ними по следующим разделам: библеистика, богословие, история Церкви, философия, педагогика.

Иеромонах ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ),  
*проректор по воспитательной работе*  
*Саратовской Православной*  
*Духовной семинарии*



РАЗДЕЛ I  
БИБЛЕИСТИКА

**КАШКИН А.С.,**  
*кандидат богословия*

## **НЕКАНОНИЧЕСКАЯ КНИГА ИУДИФЬ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ, СОДЕРЖАНИЕ И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧНОСТИ**

**Ц**елью настоящей работы является исагогическое исследование книги Иудифь, которая занимает особое место среди библейских книг. Иудейские и протестантские исследователи считают эту книгу религиозно-нравственным повествованием<sup>1</sup>, однако на самом деле книгу Иудифь нельзя включить ни в один из разделов книг Ветхого Завета: она не является ни законоположительной книгой, ни пророческой, ни учительной<sup>2</sup>. И хотя в русской библейской науке принято включать эту книгу в разряд исторических, в строгом научном смысле такой подход можно принять лишь отчасти, так как книга Иудифь хотя и «написана в форме исторического повествования, но в своих исторических, хронологических и географических данных представляет такую неопределенность и такую неясность, что не может удовлетворить строгой исторической критике и не позволяет признать описываемые в ней события во всей полноте за действительную историю»<sup>3</sup>. Именно поэтому проблемы происхождения и историчности данной книги решались библеистами и экзегетами в течение долгого времени по-разному и сама книга Иудифь часто была предметом споров и дискуссий, что отчасти выразилось во взгляде на ее каноничность.

Дело в том, что «первоначально эта книга была написана на еврейском языке»<sup>4</sup>, о чем свидетельствует как наличие геб-

раизмов в греческом тексте, так и фразеология и синтаксическое построение речи, которые имеют сильный отпечаток еврейского созерцания и языка<sup>5</sup>. Однако еврейский оригинал был утрачен, так что до нас книга Иудифь дошла только в греческом переводе, причем в трех редакциях: александрийской, ватиканской и Лукиановской. Указанные редакции книги Иудифь имеют существенные различия между собой, однако лучшей из них считается редакция александрийского кодекса, с которой были сделаны и наши славянский (Елизаветинского издания) и русский переводы<sup>6</sup>. И вот, отчасти вследствие утраты еврейского оригинала, но главным образом по причине позднего происхождения самой книги Иудифь (большинство исследователей относит ее ко II веку до Р.Х., о чем подробно будет сказано далее) данная книга не была включена в иудейский канон Священного Писания. Поэтому многие отцы Восточной Церкви не признавали ее канонической книгой Библии, хотя «в некоторых случаях книга Иудифь была рекомендуема для нравственного наставления оглашенных перед тем, как они приступали к более серьезному изучению Священного Писания»<sup>7</sup>.

Однако же некоторые святые отцы Западной Церкви (например, блаженный Августин, святитель Иларий Пиктавийский) признавали за книгой Иудифь каноническое достоинство<sup>8</sup>. Также о каноничности книги Иудифь говорится в 33 правиле Карфагенского (397 год)<sup>9</sup> и в 36 правиле Иппонийского (393 год) соборов Западной Церкви. Этот взгляд на книгу Иудифь как на каноническую был окончательно утвержден на Тридентском соборе Западной Церкви (середина XVI века), который включил книгу Иудифь в число второканонических книг, т.е. тех книг, которые по своему авторитету равны каноническим, отличаясь только более поздним вхождением в канон. Это положение принимается Католической Церковью и в настоящее время.

В то же время протестанты, отрицающие Священное Предание, выпадают в иную крайность и полностью лишают книгу Иудифь всякого значения, причисляя ее к апокрифам.

В Православной же Церкви, которая во многом следует традиции древних восточных отцов, утвердился наиболее правильный взгляд: книга Иудифь относится к числу неканонических книг, которые хотя и не равны по своему авторитету каноническим книгам Священного Писания, но полезны и назидательны и назначаются «для церковного употребления и частного чтения»<sup>10</sup>. В том же, что эта книга действительно может быть полезной для христиан, были уверены многие древние христианские богословы, которые обращали особенное внимание на нравственный характер Иудифи. Так, святой Климент Римский видел в ней пример самоотверженного патриотизма и называл ее «блаженною» (1 Кор. 55 гл.), а Климент Александрийский признавал Иудифь «совершенною среди женщин» (Strom. IV, 9). Ориген по твердости духа и веры характеризовал Иудифь как «удивительную и знаменитейшую из женщин» (Hom. in Iud. 9, 1), тогда как блаженный Иероним ставил ее примером по твердости духа не только для женщин, но и для мужчин (Praef. in Iudith.)<sup>11</sup>.

Хотя «о личности писателя и обстоятельствах происхождения книги Иудифь не сохранилось никаких сведений»<sup>12</sup>, да и сама эта книга впервые упоминается только в первом послании святого Климента Римского к Коринфянам (конец I века н. э.), т.е. сравнительно поздно, все же большинство исследователей считает, что эта книга «была написана в Палестине в середине II века до Р.Х. в атмосфере национально- и религиозного воодушевления, воцарившегося во времена восстания Маккавеев»<sup>13</sup>, так как исторической основой событий, описанных в книге Иудифь, была борьба иудеев против монархии Селевкидов за свою политическую и культурную независимость. Историки свидетельствуют, что в указанный период как раз имело место «оживление» еврейской

литературы, так что «были созданы апокалипсисы с новой религиозной ориентацией, исторические книги, как правдивые, так и искажающие истину; рассказы и притчи, книги пропагандистского и магического характера»<sup>14</sup>. Однако некоторые, как указывает Джон Брайт, считают, что книга Иудифь была написана раньше, а именно в IV веке до Р.Х.<sup>15</sup>, и описывает события, произошедшие в последние десятилетия существования персидского царства Ахеменидов и связанные с карательным походом в Палестину и Египет царя Артаксеркса III Оха. Однако, как будет показано далее, эта гипотеза хотя и имеет основания, но все же не может быть принята.

Автором книги Иудифь был палестинский иудей, который, по всей видимости, был фарисеем, так как «религиозные идеи книги имеют фарисейскую окраску»<sup>16</sup>. В тех же местах книги, где указывается, что благочестие Иудифи и народа выражается в соблюдении постов, законов о пище, плате десятины (Иф. XI, 13) и соблюдении ритуальной чистоты<sup>17</sup>, можно видеть даже «прямую полемику со стороны автора против саддукеев, отстаивавших свободу»<sup>18</sup>.

Однако имя автора нам не известно, и это не случайно, ибо, как указывает В. Тарн, имена авторов многих еврейских книг, написанных во II веке до Р.Х., остались неизвестными. Причину этого Тарн видит в том, что «в отличие от грека, еврей был лишен личной гордости авторства, потому что он часто чувствовал самого себя орудием Кого-то, в сравнении с Кем его личность не имела никакого значения»<sup>19</sup>. Некоторые исследователи, правда, пытаются назвать имя автора книги Иудифь. Так, «по мнению блаженного Иеронима книгу написала сама Иудифь; по другим — автором книги был первосвященник Елиаким; третьи приписывают ее Ахиору Аммонитянину, упоминаемому в книге, или Иисусу, сыну Иоседекову, сотоварищу Зоровавеля при возвращении из плена Вавилонского»<sup>20</sup>. Однако ни Елиаким, ни Иисус не могли быть авторами книги Иудифь, так как по времени они

жили гораздо ранее Маккавейской эпохи. Что же касается мнений о том, что авторами могли быть или сама Иудифь, или Ахиор, то, во-первых, эти личности не упоминаются ни в одной из других книг Библии и не известны истории, а во-вторых, в пользу их возможного авторства не приведено никаких серьезных аргументов.

Целью написания книги Иудифь было стремление автора подкрепить духовные силы и надежду на Бога среди соплеменников, которые представляли собой «народ, у которого нет ни войска, ни силы для крепкого ополчения» (Иф. V, 23), воодушевить их на борьбу с могущественным врагом и «показать пример того, как неожиданно Господь посылает иногда спасение рабам Своим, крепко на Него надеющимся, и какими ничтожными по-видимому и слабыми средствами Он устрояет сие спасение»<sup>21</sup>.

Содержание книги Иудифь, состоящей из 16 глав, заключается в следующем. Навуходоносор, царствовавший над ассирийцами в Ниневии (Иф. I, 1), начинает войну против Арфаксада, царя Мидии, и призывает к участию в ней все подвластные ему народы, в том числе и народы Палестины (I, 6–9). Получив отказ, Навуходоносор после победы над Арфаксадом решил наказать неповиновавшихся его призыву и поручил совершить расправу своему главному военачальнику Олоферну, дав ему для этой цели весьма большое войско (II, 1–20). При этом Олоферну было приказано «истребить всех богов той земли, чтобы все народы служили одному Навуходоносору и все языки и все племена их призывали его как бога» (III, 8). Олоферн опустошил многие земли (II, 21; III, 8) и подошел к Иудее, намереваясь начать наступление на горную часть страны и на Иерусалим.

Тогда иудеи, недавно возвратившиеся из плена и освятившие свой храм (IV, 3), стали по призыву первосвященника Иоакима укреплять горы, устраивать преграды на равнинах, готовиться к защите проходов и умолять Бога о помощи.

Олоферн, узнав о приготовлениях иудеев, разгневался и решил истребить их (V–VI гл.). Он осадил Ветилую, город, в котором укрепились иудеи, и овладел источником, желая жаждой заставить иудеев сдаться (VII, 1–18).

Измученные жаждой жители Ветилуи хотели сдать свой город врагу, но Озия, начальник города, просил народ подождать пять дней. И Господь послал избавительницу в лице Иудифи, богатой, благочестивой и прекрасной вдовы, имя которой означает «хвалящая»<sup>22</sup> или «прославляющая Бога»<sup>23</sup>, хотя некоторые переводят его как «иудеянка»<sup>24</sup>. Иудифь, сбросив с себя после пламенной молитвы (IX гл.) одежды вдовства (X, 3) (ибо она «оплакивала мужа и всегда пребывала в посте»<sup>25</sup>), оделась в лучшие одежды и отправилась в лагерь врага к Олоферну (X гл.). Пленив Олоферна своей красотой и мудрой речью, Иудифь осталась в ассирийском лагере и получила возможность свободно передвигаться по нему (XI, 1–XII, 8). На четвертый день Олоферн пригласил ее на пир (XII, 10–20). Во время пира Олоферн много пил и по окончании пира, когда все разошлись по своим шатрам, быстро уснул. Иудифь, пользуясь возможностью, отрубила голову Олоферну и беспрепятственно пронесла ее в Ветилую (XIII). Ассирийцы, обнаружив на следующее утро обезглавленного Олоферна, пришли в ужас и обратились в бегство (XIV–XV). Иудеи поразили бегущих ассирийцев и захватили богатую добычу (XVI, 1–8), а сама Иудифь воспела Богу хвалебную песнь (XVI, 1–17). После этого Иудифь долго жила в славе и богатстве, продолжая оставаться вдовой, и умерла в возрасте 105 лет. Во все дни ее жизни иудеи наслаждались миром и безопасностью.

Главным вопросом, который пытаются разрешить все исследователи книги Иудифь, является вопрос об историчности ее повествования, то есть вопрос о том, можно ли считать события, описанные в книге Иудифь, действительной историей. Дело в том, что, как писал митрополит Филарет (Дроздов),

«неразрешимые трудности касательно географии, хронологии и истории рассеяны по всей книге Иудифь»<sup>26</sup>. В частности, уже первые слова данной книги — сообщение о Навуходоносоре, царствовавшем над ассирийцами в великом городе Ниневии, — вызывает недоумение у любого читателя. История знает двух царей с именем Навуходоносор, но оба они были царями Вавилона и ни одного из них нельзя считать тем царем, образ которого рисует перед нами автор книги Иудифь.

Навуходоносор I, в частности, царствовал в Вавилоне в 1126–1105 годах до Р.Х. Вавилонское государство в это время переживало кратковременный расцвет; была одержана победа над Эламом, однако Ассирия, переживавшая период упадка, не входила в состав Вавилонии, и военных походов за пределы Месопотамии Навуходоносор I не совершал<sup>27</sup>. Более того, в конце XII века до Р.Х. еврейские племена в Палестине еще не были объединены в одно государство, а сами евреи жили полупатриархальными общинами и часто уклонялись в идолопоклонство, как о том повествует книга Судей. Следовательно, историю Иудифи никак нельзя отнести к эпохе правления Навуходоносора I.

Но в то же время с большой уверенностью можно заключить, что и Навуходоносор II не имеет ничего общего с тем царем, которого описывает книга Иудифь. Во-первых, Навуходоносор II не мог быть царем в Ниневии, которая в 612 году до Р.Х. была разрушена его отцом Набопаласаром, тогда как сам Навуходоносор стал царем лишь 7 лет спустя, в 605 году до Р.Х.<sup>28</sup>. Во-вторых, поход Навуходоносора II в Иудею на 17-м году его правления закончился вовсе не победой и торжеством иудеев, как это описано в книге Иудифь, но разрушением Иерусалима и ликвидацией иудейского государства. В-третьих, Навуходоносор II не воевал с Мидией (царем которой в то время был Киаксар), но, напротив, был женат на дочери мидийского царя и поддерживал дружественные отношения с этим государством<sup>29</sup>.

Также в книге Иудифь можно встретить и множество других сведений, противоречащих данным истории. Так, например, хотя и описывается эпоха господства ассирийцев, но в то же время в книге встречаются имена персидского происхождения (Олоферн, Вагой) и, наконец, налицо «явные отображения некоторых греческих обычаев»<sup>30</sup>, как, например, возложение на голову масленичных венков в торжественных случаях (Иф. XV, 13). Кроме того, «изображение движения войска Олоферна (Иф. II, 21–28) не соответствует географическим данным»<sup>31</sup>.

В результате попыток привести эти и многие другие трудности и неточности, имеющиеся в данной книге, в соответствие с реальной историей Израиля и других государств Ближнего Востока различными учеными были предложены следующие три точки зрения на проблему историчности книги Иудифь:

1. Книга Иудифь есть в строгом смысле историческое произведение;

2. Эта книга представляет собой чистый вымысел с нравоучительной целью;

3. В основе книги Иудифь лежит исторический, достоверный факт, но он изложен неточно и с приемами иносказания.

Теперь рассмотрим подробно каждую из этих гипотез.

Взгляд на книгу Иудифь как на вполне историческое произведение был распространен среди отцов Древней Церкви<sup>32</sup>, а впоследствии защищался многими католическими (Пальмиери, Вигуру, Корнели и др.) и некоторыми протестантскими исследователями (Гумнах и Вольер)<sup>33</sup>; кроме того, эта точка зрения отражена во многих русских учебниках и энциклопедиях конца XIX века (прот. М. Херасков, архим. Никифор (Бажанов), прот. К.Л. Кустодиев и др.). Сторонники этого направления считали Иудифь реальным историческим лицом, ее историю признавали достоверной в полном объеме, однако расходились в историческом объяснении ее и особенно в определении времени совершения описанных в ней

событий<sup>34</sup>. При этом большинство исследователей, придерживавшихся этой точки зрения, относили события книги Иудифь к VII–VI векам до Р.Х., то есть ко времени до вавилонского плена иудеев. Эта датировка была основана на сообщениях самой книги о господстве ассирийцев и мидян, об укреплении и разрушении Экбатан, о существовании Ниневии и иерусалимского храма. Кроме того, такому воззрению, как отмечает Н. Дроздов, благоприятствовал исторический мрак, господствовавший над этой отдаленной эпохой и дававший полную свободу для составления различных гипотез, которые иногда сильно отличались друг от друга<sup>35</sup>.

Рассмотрим прежде всего попытки определить личности царей, война которых между собой описана в первой главе книги. Дело в том, что история не знает ни Навуходоносора, царя ассирийского, ни Арфаксада, царя мидийского<sup>36</sup>. Некоторые (Беллярмин, Гуэций, Уссерий<sup>37</sup>) отождествляли Арфаксада с Дейоком — мидийским царем, который в середине VII века до Р.Х. объединил Мидию под своей властью и основал Экбатаны, столицу государства<sup>38</sup>. Но этот взгляд несостоятелен потому, что в греческих текстах книги Иудифь Арфаксаду приписывается только укрепление этого города и, самое главное, Дейок царствовал мирно и умер спокойно, не на поле битвы<sup>39</sup>. Поэтому многие другие исследователи (Вигуру, Монфокон, Губиган, Гумпах, Вольф и др.<sup>40</sup>) считали, что «Арфаксад есть имя, измененное переписчиками из Фраорта или Афрата, преемника Дейока»<sup>41</sup>. Из истории известно, что царь Фраорт (646–624), покорив персов и ряд других народов, решился на войну с Ассирией, но в этом походе погиб с большей частью войска<sup>42</sup>. Однако на этом сходство Фраорта с Арфаксадом заканчивается, так как ничего не известно «ни об имени ассирийского победителя, ни о его войнах с другими народами, кроме мидян, ни о походе его на Иудею, ни о прочих подробностях, сообщаемых книгой Иудифь, — все это приходится дополнять из нее же самой»<sup>43</sup>.

Еще более затруднений представляет историческое определение личности Навуходоносора, царя ассирийского. Лишь незначительная часть исследователей, среди которых был и архимандрит Никифор (Бажанов), видели в этом царе вавилонского царя Навуходоносора II, известного разрушителя Иерусалима<sup>44</sup>. Но этот взгляд, как уже было сказано, не может быть признан удовлетворительным. Поэтому другие сторонники всецелой историчности книги Иудифь отождествляли Навуходоносора с одним из ассирийских царей. В частности, Вигуру видел в Навуходоносоре могущественного ассирийского царя Ашшурбанапала и так объяснял свою точку зрения: «Ни один из ассирийских царей не носил имени Навуходоносора (т.е. пусть бог Небо покровительствует короне!), потому что бог Небо был почитаем лишь в Вавилонии. Однако, так как Ашшурбанапал царствовал и над этой последней страной... то можно допустить, что он принял в качестве царя Вавилонского имя Навуходоносора, которое служило выражением чести богу страны. После этой победы он пожелал восстановить свою власть над западной Азией, возмущившейся против него»<sup>45</sup>. Основываясь на этих фактах, Вигуру относит события, описанные в книге Иудифь, к середине VII века до Р.Х.

Однако мнение Вигуру следует признать совершенно неудовлетворительным, причем к такому заключению можно прийти, даже не прибегая к глубокому историческому анализу. Во-первых, само объяснение Вигуру, почему Ашшурбанапал назван Навуходоносором, выглядит скорее догадкой, чем серьезной гипотезой, основанной на исторических источниках. Во-вторых, о каком-либо карательном походе Ашшурбанапала в Иудею нет сведений в истории (арест царя Манасии не сопровождался карательными действиями против иудейского народа<sup>46</sup>). В-третьих, из истории нам известно о том, что до последней четверти VII века до Р.Х. имело место только одно военное столкновение Ассирии и Мидии,

которое было связано с походом мидийского царя Фраорта и его поражением и гибелью. На этом основании Вигуру отождествляет Арфаксада книги Иудифь с Фраортом, но этим совершает решающую ошибку. Дело в том, что поход Фраорта против Ассирии и его гибель относятся к 624 году до Р.Х.<sup>47</sup>, тогда как Ашшурбанапал умер в конце 30-х годов VII века до Р.Х.<sup>48</sup>, т.е. несколько раньше, и потому Ашшурбанапал никак не мог быть победителем Фраорта. Более того, сам Вигуру датирует смерть Ашшурбанапала 647 годом до Р.Х. (это, конечно, является ошибкой) и, что более чем странно, к этому же году относит вступление на престол Фраорта<sup>49</sup>. Если следовать этой хронологии, то получается, что Ашшурбанапал не то что не воевал с Фраортом, но даже и не жил уже в то время, когда Фраорт стал царем! Непонятно, как сам Вигуру не заметил такого вопиющего противоречия в своих рассуждениях.

Более обоснованным выглядит мнение протоиерея К.Л. Кустодиева, который историю Иудифь относит ко времени царствования ассирийского царя Синаххериба, неудачный поход которого на Иерусалим описан в XVIII и XIX главах 4-й книги Царств<sup>50</sup>. В начале своего правления Синаххериб (705–681 годы до Р.Х.) разгромил коалицию Вавилонии и Элама, а затем направил войска на подавление сирийского восстания. После расправы над сирийцами Синаххериб осадил Иерусалим, однако вскоре вынужден был отступить из-за вспыхнувшей в ассирийской армии эпидемии чумы<sup>51</sup>.

Однако эта точка зрения также не может быть принята. Хотя и имеет место некоторое отдаленное сходство между историей правления Синаххериба и повествованием книги Иудифь, но его явно недостаточно, чтобы признать, что книга Иудифь отражает именно этот период истории. Кроме того, непонятно, почему Синаххериб назван Навуходносором, почему войска вавилоно-эламской коалиции названы мидийцами и почему ни слова не говорится ни о царе Езекии, ни о великом пророке Исаие. Наряду с этими можно привести

еще множество других аргументов, которые не позволяют принять гипотезу К.Л. Кустодиева.

Мнения других исследователей, которые также относили события книги Иудифь к допленному периоду истории Израиля, страдают подобными многочисленными натяжками, неестественными объяснениями и противоречиями и без особого труда могут быть опровергнуты так же, как мнения Вигуру и Кустодиева. Поэтому мы не будем в данном исследовании рассматривать все подобные гипотезы, но укажем их главный недостаток, который заключается в том, что «все вообще содержание книги Иудифь нисколько не гармонирует с обстоятельствами допленной жизни иудеев»<sup>52</sup>, что, прежде всего, выражается в «отсутствии царя в Иудее и в управлении первосвященника всеми делами государства»<sup>53</sup>. При этом первосвященнику в управлении Иудеей помогает совет старейшин в том виде, в каком известен был позднейший синедрион<sup>54</sup>. Некоторые сторонники признания всецелой историчности книги Иудифь, чтобы устранить эти противоречия, относят повествование книги к тому времени, когда царь Манассия находился в ассирийском плену в Вавилоне (2 Пар. XXXIII, 11–13)<sup>55</sup>. Однако эта гипотеза входит в противоречие с другими чертами книги Иудифь, которые прямо или косвенно указывают на то, что описываемые события происходили после вавилонского плена<sup>56</sup>. В частности, в книге Иудифь говорится, что иудеи недавно возвратились из плена (IV, 3) и обращенный в развалины во время плена храм восстановили и освятили (V, 18, 19). Также к послепленному и только к этому времени можно отнести следующие слова Иудифь: «Не было в родах наших и нет в настоящее время ни колена, ни племени, ни народа, ни города у нас, которые кланялись бы богам рукотворенным, как было в прежние дни, за что отцы наши преданы были мечу и расхищению, и пали великим падением пред нашими врагами» (VIII, 18, 19). Очевидно, что Иудифь не могла бы произнести этих слов

в допленный период истории Израиля, когда были частыми падения иудеев в идолопоклонство, так что иногда иудеи в своем нечестии превосходили язычников (4 Цар. XXI, 9). И наконец, «на послепленный период указывает также и то обстоятельство, что в книге Иудифь в особенности важное значение приписывается делам благочестия»<sup>57</sup> (VIII, 5; IX, 1; XI, 17). В частности, «на первый план выдвигается воздержание от известного рода пищи (XI, 12–13), пощение и празднование известных дней, причем между праздниками упоминаются дни перед субботами и новомесячиями (VIII, 6), которые не встречаются во времена, предшествовавшие плену. Все эти черты как нельзя более соответствуют состоянию иудеев после вавилонского плена, когда самое строгое внимание было обращено на соблюдение внешних постановлений закона... и когда было установлено много новых праздников и постов...»<sup>58</sup>.

Все указанные элементы послепленной жизни иудеев, ясно отраженные в книге Иудифь, дали повод многим исследователям, признававшим данную книгу всецело историческим сочинением, относить события книги Иудифь к эпохе персидского господства в Палестине (Евсевий Кесарийский, блаж. Августин, блаж. Иероним, Б. Беда, кардинал Гуго, Меркатор<sup>59</sup>, К. Бруннер и др.). Однако и этот взгляд порождает множество непреодолимых трудностей и потому не может быть признан удовлетворительным.

Во-первых, из истории известно, что почти все персидские цари благосклонно относились к иудеям, так что трудно предположить, что кого-то из них иудеи могли назвать ненавистным именем Навуходносора<sup>60</sup>. Исключением является личность царя Артаксеркса III Оха (359–338 годы до Р.Х.), который был жесток и предпринял карательный поход в Палестину, завоевал Иерихон и увел большое количество иудеев в плен<sup>61</sup>. Однако ко времени правления этого царя нельзя относить события книги Иудифь, так как его поход окончился не победой иудеев, а их разгромом.

Во-вторых, в персидскую эпоху не существовали ни город Ниневия (он был разрушен в 612 году до Р.Х.), ни мидийское царство (завоевано персами в 550 году до Р.Х.<sup>62</sup>).

В-третьих, непонятно, почему персы названы ассирийцами и почему они воюют против тех территорий, которые входили в состав их державы.

Особое место среди гипотез, согласно которым события книги Иудифь относятся к периоду персидского господства, занимает точка зрения К. Бруннера и К. Шедля, немецких ученых середины XX века, которые считали, что история Иудифь имела место в последней четверти VI века до Р.Х., а царя Навуходоносора отождествляли с Арахой — руководителем антиперсидского восстания, который в 521 году до Р.Х. объявил себя вавилонским царем и подчинил своей власти всю Вавилонию. При этом Араха выдавал себя за Навуходоносора, сына Набонида, последнего царя нововавилонского царства<sup>63</sup>. Однако это мнение, хотя и является оригинальным, лишено всякого основания, так как войско Арахи через два месяца после начала восстания было разгромлено Виндафарной, полководцем царя Дария I, а сам Араха был казнен<sup>64</sup>, так что о его воображаемой победе над каким-либо мидийским царем и о каком-либо его походе на Иудею не может быть и речи.

Таким образом, хотя многие черты книги Иудифь находят соответствие в обстоятельствах после пленной жизни еврейского народа, однако буквальное историческое объяснение книги встречает непреодолимые препятствия как в невозможности отнести некоторые общеизвестные исторические и географические имена (Навуходоносора, Арфаксада, Ниневии, Экбатан и др.) к тем личностям и городам, которые под этими именами известны из истории, так и в отсутствии всяких указаний в древних исторических памятниках на некоторые географические названия, употребляющиеся в этой книге (например, Ветилуя), и на некоторые из событий, описываемых

в ней<sup>65</sup>. Во многом именно поэтому взгляд на книгу Иудифь как на всецело историческое сочинение, ранее поддерживавшийся многими исследователями, сейчас признается ошибочным и почти не имеет сторонников как среди православных, так и среди католических ученых.

Трудность буквально-исторически объяснить содержание книги Иудифь послужила основанием совершенно иного, противоположного мнения, которое впервые было высказано в XVI веке Мартином Лютером и затем поддержано многими протестантскими учеными. Суть этого мнения в том, что книга Иудифь представляет собой откровенный вымысел<sup>66</sup>, составленный с нравоучительной целью: «невозможность идентификации описанных в книге Иудифь событий с какими-либо известными событиями истории последних шести веков до Рождества Христова, свободное использование хорошо известных имен и характер ее содержания — все это вместе характеризует данную книгу как исторический роман, как одну из лучших древних иудейских легенд»<sup>67</sup>. При этом автор, как считают сторонники этого мнения, сам стремился к тому, чтобы его книгу не воспринимали как описание действительных событий, и потому намеренно внес многочисленные хронологические и исторические неточности, чтобы предупредить читателей о том, что история книги Иудифь носит вымышленный характер<sup>68</sup>. Данное мнение распространено в настоящее время не только среди протестантских ученых, но также поддерживается еврейскими<sup>69</sup> и, что может показаться странным, некоторыми католическими исследователями. В частности, священник Пьер Дюмулен свое исследование о книге Иудифь начинает следующими словами: «Приключения Иудифь... не следует рассматривать в плане историческом. Кажется даже, что автор находит удовольствие в игре с историей, перепутывая, по своему усмотрению, даты и персонажи, помещая их в вымышленные места; не стоит пытаться установить соответствие с реальны-

ми лицами и местами. Эта книга — псевдоисторический роман, и замысел ее вовсе не в том, чтобы рассказать о каком-то конкретном эпизоде из истории Израиля»<sup>70</sup>. Аналогичные рассуждения можно встретить и в «Новом католическом комментарии на Священное Писание»<sup>71</sup>.

Но насколько приемлема эта точка зрения и как к ней следует относиться? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего заметить, что взгляд на книгу Иудифь как на нравоучительный вымысел в сущности представляет собой своего рода противоположную (по отношению ко взгляду на книгу Иудифь как на всецело историческое произведение) крайность, которая, по мнению Н. Дроздова, могла найти и находит многих последователей лишь потому, что «при таком воззрении на книгу вопрос о ее историческом характере решается очень легко, без всякого труда (или, вернее, совсем устраняется)»<sup>72</sup>. Действительно, приняв эту точку зрения, можно уйти от многочисленных трудностей, связанных с определением исторической эпохи, в которую могли происходить события, описанные в книге Иудифь, и с определением исторических лиц, которые соответствовали бы персонажам данной книги. При этом сами события и персонажи книги могут быть истолкованы аллегорическим образом, что и делается сторонниками рассматриваемого нами мнения (например, Иудифь — это народ иудейский, Олоферн — олицетворение врагов народа Божия, Ветилуя — дева, символ чистоты верующих душ в Иудее)<sup>73</sup>.

Однако этот взгляд, несмотря на свою простоту и привлекательность, все же не соответствует внешней форме изложения и внутреннему характеру книги Иудифь. Уже при самом чтении книги видно, что «вся совокупность и подробности рассказа носят неустранимый отпечаток действительной историчности происхождения, независимо от отдельных неточностей описания»<sup>74</sup>. В частности, «родословие Иудифи, изложенное автором с такой заботливостью (VIII, 1),

в притче, без сомнения, было бы излишне и совершенно неуместно»<sup>75</sup>. Кроме того, автор сопровождает свое повествование многочисленными хронологическими, географическими и культурными подробностями, в которых не было бы надобности, если бы автор стремился написать религиозно-нравственное повествование. И наконец, древние иудейские молитвы в первую и вторую субботы праздника Обновления, представляющие сокращенное изложение содержания книги Иудифь, также показывают, что евреи верили в действительность фактов, в ней переданных, так как не могли они благодарить Бога за вымышленное освобождение<sup>76</sup>. Также и внутренний характер книги Иудифь: «Единство и гармония всех частей между собою, строгая последовательность как во всем ходе повествования, так особенно в характеристике выводимых на сцену лиц, простота, естественность, отсутствие изысканности»<sup>77</sup> — все эти черты указывают на достоверность или, по крайней мере, на полную возможность описываемых в книге событий. Поэтому взгляд на книгу Иудифь как на нравоучительный вымысел следует признать односторонним и неудовлетворительным.

Между уже рассмотренными нами двумя крайними точками зрения на историчность книги Иудифь возможна средняя, которая может быть сформулирована следующим образом: «В основе книги лежит исторический материал, но он изложен с использованием аллегорических и художественных приемов и с нравоучительной целью»<sup>78</sup>. Как раз этот средний взгляд, как это часто случается, и оказывается наиболее приемлемым, так как только при таком взгляде на книгу Иудифь можно представить удовлетворительное разрешение тех трудностей, которые оказывались непреодолимыми при каждом из рассмотренных нами воззрений на историчность книги Иудифь<sup>79</sup>.

В этом случае задача исследователя книги Иудифь сводится к тому, чтобы отделить в повествовании «исторический

элемент от вымышленного и связать содержание книги с какими-либо известными фактами»<sup>80</sup>. Очевидно, что к исторической основе книги Иудифь следует отнести войну Навуходоносора с Арфаксадом, его победу, насаждение среди подчиненных народов своего культа и неудачный карательный поход в Иудею. Но к какому историческому периоду и к каким историческим личностям следует отнести эти факты?

Прежде всего заметим, что историческую основу книги Иудифь следует искать в после пленном периоде истории Израиля, так как, как уже было нами сказано, в самой книге имеется множество явных и косвенных указаний на то, что история Иудифи происходит после возвращения иудеев из плена и постройки второго храма. С другой стороны, описанные в книге Иудифь события, вопреки мнениям некоторых протестантских ученых (Гутциг, Фолькмар<sup>81</sup>), должны были произойти до римского завоевания Палестины, так как, во-первых, нет никакого упоминания о римлянах и, во-вторых, из истории известно, что все иудейские восстания были подавлены римлянами. Отождествление же Навуходоносора с императорами Трояном или Адрианом, имеющее место у Гутцига и Фолькмара, является совершенно неприемлемым, так как имеется свидетельство о существовании книги Иудифь уже в I веке н.э. (св. Климент Римский, 1-е послание к Коринфянам<sup>82</sup>). Следовательно, история Иудифи могла иметь место или в период персидского владычества в Палестине (539–332 годы до Р.Х.), или в эллинистическую эпоху (конец IV – середина I века до Р.Х.).

Среди персидских царей, которые в общем довольно благосклонно относились к иудеям, можно выделить только одного, который мог бы считаться историческим прототипом Навуходоносора книги Иудифь. Это Артаксеркс III Ох (359–338 годы до Р.Х.). Этот царь, бывший жестоким и энергичным правителем, в последний раз восстановил некогда могущественное персидское царство в прежних его границах

и укрепил царскую власть, подавив мятежи сатрапов и народные восстания, в том числе и восстание иудеев в 344 году до Р.Х.<sup>83</sup>. Кроме того, современниками Артаксеркса III были военачальник Олоферн<sup>84</sup> и внуч Вагой<sup>85</sup>.

Однако указанных фактов недостаточно, чтобы заключить, что повествование книги Иудифь основано на событиях времен правления Артаксеркса III. Во-первых, если принять эту точку зрения, то тогда мидийским царством следует считать Египет, так как именно покорение Египта в 342 году до Р.Х. было крупнейшим внешнеполитическим достижением Артаксеркса III<sup>86</sup>. Однако поход Артаксеркса III в Египет имел место после подавления иудейского восстания. Во-вторых, поход Артаксеркса III против иудеев закончился разгромом последних, а не их торжеством. В-третьих, несмотря на послевоенную историческую обстановку и значительное количество персидских слов и имен, в книге Иудифь имеются также ясные эллинистические черты, сходные с чертами Маккавейской эпохи: поклонение царю, как богу, политическая и военная власть первосвященника, верховная власть иерусалимского синедриона<sup>87</sup>. И потому ни Артаксеркс III, ни какой-либо другой персидский царь не мог послужить прототипом Навуходоносора, о котором сказано, что он захотел «истребить всех богов, чтобы все народы служили (λατρεύωσι) одному Навуходоносору и все языки и все племена их призывали его как бога» (Иф. III, 8) (употребленный в греческом тексте глагол λατρεύωσι представляет собой производную форму глагола λατρεύω, который значит «служить Богу, совершать богослужение»<sup>88</sup>). Такая религиозная политика вовсе была не свойственна персидским царям, которые отличались исключительной веротерпимостью и поддерживали в покоренных странах местные культы<sup>89</sup>.

Также описанные в книге Иудифь события не могли произойти и в то время, когда Иудея находилась под властью Птолемея, египетских царей греческого происхождения (301–200 го-

ды до Р.Х.), так как сами Птолеми не вмешивались в религию иудеев (гонение Птолемея IV, описанное в Третьей Маккавейской книге, если даже оно и является реальным историческим событием, в чем многие библеисты сомневаются, было территориально ограничено Александрией). В это время иудейский народ «пользовался полной свободой своей религиозной совести и мог преуспевать на поприще просвещения и религиозно-нравственного развития»<sup>90</sup>, чему явно не соответствует описываемое в книге Иудифь тяжелое положение иудеев.

Угроза существованию иудейской монотеистической религии имела место только в тот период истории, когда Иудея входила в состав Сирийского царства, которым правила династия Селевкидов. Цари этой династии во II веке до Р.Х. действительно «стремились установить династический культ, заявив о происхождении Селевкидов от бога Аполлона: они основывали святилища царя и цариц, устанавливали особые жреческие должности»<sup>91</sup>. Поэтому мнение, что в книге Иудифь в несколько иносказательной форме описаны реальные события, происходившие в Иудее в эпоху сирийского господства (200–142 годы до Р.Х.), следует считать наиболее основательным и приемлемым. Тем более в пользу этого мнения говорит тот факт, что иудейству, современному Иудифи, усвоятся в книге те черты (ревность о десятинах, омовениях, постах, уверенность в непобедимости Израиля, геройский дух, соединенный с хитростью и лукавством), которые совпадают с описанием иудейства в Маккавейских книгах и более всего соответствуют эпохе Селевкидов<sup>92</sup>.

Эта точка зрения в последнее время принимается многими исследователями, которые, однако, расходятся в мнениях относительно более точного определения исторической основы книги. В частности, Н. Дроздов и В. Рыбинский относили историю Иудифи к эпохе Антиоха III Великого, тогда как многие современные ученые (проф. прот. А. Иванов, а также П. Винтер, М.А. Дандамаев и др.) видят историческую

основу книги Иудифь в эпохе Маккавейских войн. Рассмотрим каждую из этих точек зрения.

Основываясь на мнении Н. Дроздова, можно наиболее хорошо объяснить содержание первой главы книги Иудифь, так как образ Навуходоносора, представленный в Иф. I, действительно во многом совпадает с историческим Антиохом III (223–187 годы до Р.Х.). Этот царь был одним из величайших эллинистических правителей, и именно он после долгих лет упадка еще раз поднял державу Селевкидов на вершину процветания<sup>93</sup>. Наиболее выдающимся достижением Антиоха III был его победоносный поход на Восток (212–205/204 годы до Р.Х.), в результате которого были значительно расширены границы Сирийского царства, простиравшегося теперь от Геллеспонта до границ Индии, а сам Антиох III уже при жизни получил титул «Великий царь»<sup>94</sup>. Н. Дроздов и священник Г.П. Смирнов-Платонов справедливо считают, что в первой главе книги Иудифь дано описание именно этого похода<sup>95</sup>. Действительно, поход Антиоха III на Восток начался в 212 году до Р.Х., т.е. в 12-й год его правления (223–187), как об этом и повествует книга Иудифь (Иф. I, 1). Во-вторых, во время этого похода царь Антиох III одержал победу над войсками парфянского (мидийского) царя Арзак III (Арфаксада) и принудил последнего подписать выгодный для Антиоха мир и признать свою вассальную зависимость от сирийского царя<sup>96</sup>. Правда, Арзак III не был убит в этой войне, но, по объяснению Н. Дроздова, «на повествование книги Иудифь о пленении Арфаксада и умерщвление его Навуходоносором (Антиохом III) можно смотреть как на аллегорическое изображение жестокого обращения победителя с побежденными или как на следствие неверных, распространивших в Палестине слухов о событиях на отдаленном востоке»<sup>97</sup>. Кроме того, с обстоятельствами царствования Антиоха III, по мнению Н. Дроздова, сходен описанный в книге Иудифь карательный поход Олоферна, так как Антиох III со времени вступления на

престол вел почти непрерывные войны, направленные «отчасти к усмирению многих восставших провинций, а отчасти к тому, чтобы возвратить Сирии ее первоначальный объем, значительно сузившийся при слабых предшественниках Антиоха»<sup>98</sup>.

Также Н. Дроздов дает удовлетворительное объяснение факту использования в книге Иудифь имен Арфаксада и Навуходоносора. Так, имя Арфаксад возникло вследствие намеренного или ненамеренного изменения писателем-евреем имени Арзак в знакомое ему библейское имя Арфаксад (Быт. X, 22; XI, 10, 12)<sup>99</sup>. В то же время Антиоха III, который, как считает Н. Дроздов, был противником иудейской религии и гонителем иудеев, автор книги Иудифь наделил ненавистным именем Навуходоносор и назвал ассирийским царем, так как в Ветхом Завете название «Ассирия» иногда употреблялось для обозначения могущественной монархии, стремящейся к господству над Иудеей, и именем «Ассур» во II веке до Р.Х. иногда действительно иудеи называли сирийское царство<sup>100</sup>. Также автор книги Иудифь называет Навуходоносора ассирийским царем еще и для того, чтобы, пользуясь смешением имен Ассирии и Сирии, дать понять читателям, что речь идет не о известном разрушителе Иерусалима, а о правителе новой Ассирии<sup>101</sup>. Следует, однако, заметить, что эти рассуждения Дроздова относительно имени Навуходоносора можно применить не только к Антиоху III, но и к любому другому сирийскому царю, который был гонителем иудеев (Антиох IV, Димитрий II и др.).

Но содержание основной части книги Иудифь мало согласуется с историей и политикой Антиоха III. Дело в том, что, во-первых, Антиох III не был гонителем иудеев, но, напротив, относился к Иудее довольно благожелательно. Это видно из того, что после завоевания Иудеи и присоединения ее к Сирии в 200 году до Р.Х. Антиох III в качестве благодарности иудеям за ту помощь, которую они оказали ему в войне против Египта, «пожаловал иудейскому народу особый

статус, которым были определены права и свободы иудеев»<sup>102</sup>. Более того, даже тем евреям, которые жили в Антиохии, Антиох III дал официальное право жить в соответствии со своими установлениями и отправлять свой культ<sup>103</sup>. Вместе с этим Антиох III предоставил иудейской общине налоговые льготы: члены герусии (совета старейшин), священники и храмовые служители были полностью освобождены от всех налогов, а остальные получили освобождение на три года с последующим уменьшением налогов на одну треть<sup>104</sup>. А так как в последние годы III века до Р.Х., когда Иудея входила еще в состав Египта, евреи были недовольны тяжелым египетским налогообложением<sup>105</sup>, то переход под власть Сирии при Антиохе III можно считать скорее облегчением их положения, чем утверждением ненавистного сирийского господства, о котором много говорит Н. Дроздов. В действительности ненавистным сирийское господство для иудеев стало позднее, в эпоху Маккавейских войн при Антиохе IV.

Во-вторых, к Антиоху III нельзя в полной мере отнести ключевые слова книги Иудифь о том, что он захотел «истребить всех богов той земли, чтобы все народы служили одному Навуходоносору и все языки и все племена их призывали его, как бога» (Иф. III, 8). С одной стороны, именно Антиох III в конце своего правления, в 193 году до Р.Х., ввел официальный царский культ<sup>106</sup>, который вскоре распространился по всей империи Селевкидов. Однако сам Антиох III не требовал, чтобы этот культ был принят всеми его подданными, и наряду с официальным династическим культом в различных частях Сирийского царства имело место поклонение собственным богам. К тому же в те годы Антиох III был занят борьбой с Римом, которая окончилась для него катастрофой. Если бы автор книги Иудифь описывал события последних лет правления Антиоха III, то он, несомненно, должен был бы скорее упомянуть о неудачной войне против Рима, чем о событиях более чем десятилетней давности.

В-третьих, Антиох III не мог быть преследователем иудейской религии еще и потому, что он, по свидетельству Плутарха, в своей внутренней политике строго «соблюдал греческий принцип муниципального самоуправления, известив города о том, что в случае, если его приказ противоречит законам, не следует обращать на него внимания, но должно считать, что он действовал по неведению»<sup>107</sup>.

Поэтому более правильно относить события основной части книги Иудифь ко времени правления Антиоха IV Епифана (175–164 годы до Р.Х.), младшего сына Антиоха III. Интересно, что именно начиная с этого царя, как пишет Э. Бикерман, «официальная титулатура большинства царей содержит культовые имена»<sup>108</sup>. В частности, титул Теос Епифан, который принял Антиох IV, дословно означает «тот, который является как бог»<sup>109</sup>. Этот царь, как считает В. Тарн, «был одним из наиболее замечательных представителей своей династии»<sup>110</sup> и в начале своего правления совершил два успешных похода в Египет. Однако в результате вмешательства Рима Антиох IV вынужден был отказаться от всех своих завоеваний<sup>111</sup> и в последние годы своего правления попытался укрепить свое государство и подготовиться к борьбе с Римом. Для этого он начал усиленную эллинизацию всех областей государства в целях создания единой политической системы и единой идеологии<sup>112</sup>, отказавшись, таким образом, от политики Антиоха III, поддерживавшего местные самоуправляющиеся организации. В частности, Антиох IV попытался искоренить все местные религиозные культы и сделать официальный династический культ, установленный Антиохом III, обязательным для всех народов империи. Скорее всего, именно об этом и идет речь в книге Иудифь.

Как известно из истории, осуществление этой реформы повлекло за собой многочисленные восстания в сирийском государстве<sup>113</sup>. Видно, для подавления этих восстаний и было послано войско Олоферна.

Политика же Антиоха IV по отношению к Иудее выразилась в осквернении иерусалимского храма, превращении его в капище Зевса, а самого города Иерусалима — в греческий полис<sup>114</sup>. «Никогда за все время своего существования евреи не были в таком несчастном положении, как теперь,— пишет Б.Н. Пушкарь.— У них отнимали все, чем они дорожили: и язык, и обычаи, и веру»<sup>115</sup>. Эти слова в точности соответствуют описываемому в книге Иудифь состоянию иудейского народа, который, как сказано здесь, не имеет «ни войска, ни силы для крепкого ополчения» (Иф. V, 23).

Однако также из истории известно, что политика Антиоха IV привела к восстанию Маккавеев в Иудее, которое сопровождалось необычайным подъемом религиозного и национального самосознания иудеев. Поэтому, относя историю Иудифи ко времени Маккавейских войн, «можно хорошо объяснить как свойственную книге одухотворенную решимость противостоять численно превосходящему противнику, так и аллегорическое описание руководящих лиц среди врагов»<sup>116</sup>. В частности, гонитель Антиох IV назван ненавистным именем Навуходносор, а в образе Олоферна, по мнению многих исследователей, представлен сирийский полководец Никанор, который грозился сжечь иерусалимский храм, но был побежден и обезглавлен Иудой Маккавеем (1 Макк. VII, 33—47). Также в книге Иудифь Ниневия соответствует Антиохия, столица Селевкидов, которая, подобно древней Ниневии, отличалась своей обширностью и называлась великим городом<sup>117</sup>, а город Ветилуя «в нагорной стране Ефремовой» большинством исследователей отождествляется с Сихемом<sup>118</sup>.

Сообщение же книги Иудифь о том, что Иудеи недавно (Προσφάτως) возвратились из плена и освятили свой храм (IV, 3), не противоречит отнесению событий книги Иудифь ко времени Антиоха IV, так как термин Προσφάτως «хотя собственно значит недавно, но употребляется и для обозначе-

ния более продолжительного периода»<sup>119</sup>, тем более что «воспоминание о вавилонском плене было столь живо среди иудейского народа, что в течение весьма продолжительного периода иудеи могли называть этот плен еще недавним»<sup>120</sup>. Что же касается свидетельства книги Иудифь об освящении иерусалимского храма, то оно может быть отнесено не только к послепленной персидской эпохе, но и к тому освящению и обновлению храма, которое было совершено Иудой Маккавеем (1 Макк. IV, 36–61).

Таким образом, в основной части книги Иудифь повествуется о событиях, имевших место при сирийском царе Антиохе IV в начале периода Маккавейских войн. Кроме приведенных здесь аргументов для подтверждения этого вывода можно также указать на еврейский мидраш праздника Обновления (Ханука), который содержит историю, во многих чертах сходную с историей Иудифи<sup>121</sup>. По всей видимости, автор-иудей писал свою книгу при приемниках Антиоха IV, т.е. несколько лет спустя, когда борьба иудеев с сирийцами еще продолжалась, и потому автор, используя аллегорию и иносказание, стремился «прославить недавние победы в Маккавейских войнах, представить чтение интересным и одновременно вдохновляющим на продолжение борьбы»<sup>122</sup>.

Однако как же при таком подходе следует относиться к повествованию первой главы книги? Действительно, содержание этой главы не может быть отнесено ко времени правления Антиоха IV, так как этот царь до Маккавейского восстания воевал только с Египтом, и причем эта война, как уже было сказано, закончилась не совсем удачно для Антиоха IV из-за вмешательства Рима. С другой стороны, война Навуходоносора с Арфаксадом имеет много общих черт с походом Антиоха III на Восток. Единственным правильным разрешением этого противоречия может быть следующий вывод, который был предложен немецким ученым Гильгенфельдом и отражен в исследовании священника Г.П. Смирнова-Платонова:

в первой главе в образе Навуходоносора представлен Антиох III и содержание этой главы относится к событиям конца III века до Р.Х., тогда как во всех остальных главах книги образ Навуходоносора соответствует Антиоху IV и здесь в иносказательной форме описаны события 60-х годов II века до Р.Х. Скорее всего, автор, введя в книгу Иудифь повествование о походе на Восток Антиоха III, хотел показать могущество иудейского врага — державы Селевкидов, которое достигло апогея как раз в царствование Антиоха III, причем самой грандиозной и удачной из военных операций этого царя как раз и был его восточный поход. В основной же части книги Иудифь автор показывает, как сирийское царство всей своей мощью обрушивается на Иудею, но терпит поражение, так как иудеям помогает Сам Бог.

Весьма вероятно, что именно ради того, чтобы отразить эту идею, автор допускает слияние двух различных исторических личностей (Антиоха III и Антиоха IV) в образ Навуходоносора, сблизает по времени отстоящие друг от друга на 40 лет исторические события (поход Антиоха III на Восток и борьбу иудеев против Антиоха IV) и совсем не упоминает о бывшей между этими событиями войне Антиоха III с Римом в 190 году до Р.Х., так как упоминание о поражении Антиоха III, которое он потерпел в этой войне, свидетельствовало бы об ослаблении державы Селевкидов и несколько уменьшило бы значительность чудесной победы иудеев.

Данный взгляд на историческую основу книги Иудифь представляется наиболее верным, хотя, конечно, говорить о его абсолютной истинности и бесспорности нельзя, так как загадочность книги Иудифь слишком велика<sup>123</sup>.

Итак, это небольшое исагогическое исследование книги Иудифь привело нас к следующим результатам: неканоническая книга Иудифь была написана в середине II века до Р.Х. палестинским иудеем из секты фарисеев с целью вдохновить своих соотечественников-иудеев на дальнейшую борьбу

с державой Селевкидов за свою политическую и культурную независимость. Книга Иудифь не является в строгом смысле историческим произведением; автор взял за основу реальные события, но изложил их с использованием аллегорических и художественных приемов и с нравоучительной целью. Историческую же основу книги Иудифь составляют победоносный поход сирийского царя Антиоха III Великого на Восток и борьба иудеев с Антиохом IV Епифаном в период Маккавейских войн за свою религиозную свободу и политическую независимость.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: *Клаузер И.* Апокрифы // Еврейская энциклопедия. Т. 2. СПб., б/г. С. 901.

<sup>2</sup> См.: *Арсений (Хейккинен), иером.* Учительные книги Ветхого Завета и ближневосточные книги мудрости. Л., 1989. С. 62.

<sup>3</sup> *Б. Н.* В чем сущность еврейства: Анализ книги Иудифь // Вера и Разум. Харьков, 1907. Март. С. 320–321.

<sup>4</sup> *Иванов А., доц., прот.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Конспект лекций для 3-го кл. Семинарии. Л., 1990. С. 101.

<sup>5</sup> См.: *Смирнов-Платонов Г. П., свящ.* О неканонических книгах Ветхого Завета. О книге Иудифь // Православное обозрение. М., 1863. Февраль. С. 128.

<sup>6</sup> См.: *Юнгеров П. А., проф.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 393.

<sup>7</sup> *Coleman N. D.* Judith // A New commentary on Holy Scripture. Including the Apocrypha. Part II. The Apocrypha. London, 1946. P. 59.

<sup>8</sup> См.: *Юнгеров П. А., проф.* Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. Казань, 1902. С. 168, 172.

<sup>9</sup> См.: Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. М., 1893. С. 195.

<sup>10</sup> *Иванов А., доц., прот.* Общее введение в Ветхий Завет. Краткий конспект лекций. Л., 1974. С. 60.

<sup>11</sup> См.: *Юнгеров П. А., проф.* Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. Частное историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 397.

<sup>12</sup> Рыбинский В. П. Иудифь // Православная богословская энциклопедия. Т. 7. СПб., 1906. С. 574.

<sup>13</sup> Введение в Ветхий Завет. Книги Товита, Иудифи, Есфири, книги Маккавейские, книги Премудрости, книга Иова // Альфа и Омега. М., 1995. № 4. С. 46–47.

<sup>14</sup> Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 209.

<sup>15</sup> См.: Bright J. A History of Israel. London, 1960. P. 418.

<sup>16</sup> Рыбинский В. П. Указ. соч. С. 575.

<sup>17</sup> См.: Giffin P. Judith // A New Catholic commentary on Holy Scripture. USA, 1975. P. 404.

<sup>18</sup> Рыбинский В. П. Указ. соч. С. 575.

<sup>19</sup> Тарн В. Указ. соч. С. 209.

<sup>20</sup> Иосиф, архим. Книга Иудифь // Толковая Библия. Т. III. СПб., 1906. С. 362.

<sup>21</sup> Херасков М., прот. Обзорение исторических книг Ветхого Завета. Владимир, 1879. С. 412.

<sup>22</sup> Афанасьев Д. М. Руководство по предмету Священного Писания. Книги исторические Священного Писания Ветхого Завета. Ставрополь, 1895. С. 375.

<sup>23</sup> Библейские женщины. Женщины в книгах пророческих // Православное обозрение. М., 1891. Ноябрь-декабрь. С. 562.

<sup>24</sup> Дюмулен П., свящ. Есфирь, Иудифь, Руфь. Миссия женщины. СПб., 2000. С. 37.

<sup>25</sup> Афанасий, патр. Александрийский, свят. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Христианское чтение. СПб., 1841. IV. С. 397. («Синописис», или «Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета», надписан именем святителя Афанасия Великого, архиепископа Александрийского, но на самом деле это анонимное произведение, которое появилось после смерти святителя Афанасия, в начале V века (см.: Афанасий I Великий // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 30.))

<sup>26</sup> Филарет (Дроздов), митр. О книгах так называемых апокрифических // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. М., 1876. Вып. V: Май. С. 276.

<sup>27</sup> См.: Всемирная история. Т. 1. М., 1956. С. 302.

<sup>28</sup> См.: История древнего Востока. М., 1988. С. 155.

<sup>29</sup> См.: Там же. С. 259.

<sup>30</sup> Введение в Ветхий Завет. Книги Товита, Иудифи, Есфири, книги Маккавейские, книги Премудрости, книга Иова // Альфа и Омега. М., 1995. № 4. С. 45.

<sup>31</sup> Ропс Д. Краткий толкователь к Ветхому Завету // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1979. С. 1917.

<sup>32</sup> См.: Harrison R.K. Introduction to the Old Testament. Michigan, 1985. P. 1214.

<sup>33</sup> См.: Рыбинский В. П. Указ. соч. С. 571.

<sup>34</sup> См.: Дроздов Н. Исторический характер книги Иудифь. Киев, 1876. С. 30.

<sup>35</sup> См.: Там же.

<sup>36</sup> См.: Там же.

<sup>37</sup> См.: Там же.

<sup>38</sup> См.: История Востока: В 6 т. Т. 1: Восток в древности. М., 1997. С. 285.

<sup>39</sup> См.: Дроздов Н. Указ. соч. С. 31.

<sup>40</sup> См.: Там же.

<sup>41</sup> Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий Завет. Т. 2. М., 1902. С. 164.

<sup>42</sup> См.: История Востока: В 6 т. Т. 1: Восток в древности. М., 1997. С. 285.

<sup>43</sup> Дроздов Н. Указ. соч. С. 32.

<sup>44</sup> См.: Никифор (Бажанов), архим. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1891. С. 372.

<sup>45</sup> Вигуру Ф. Указ. соч. С. 162.

<sup>46</sup> См.: Иванов А., доц., прот. Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. С. 58.

<sup>47</sup> См.: История Востока: В 6 т. Т. 1: Восток в древности. М., 1997. С. 285.

<sup>48</sup> См.: Редер Д. Г., Черкасова Е. А. История древнего мира. Ч. 1: Первобытное общество и древний Восток. М., 1985. С. 229.

<sup>49</sup> См.: Вигуру Ф. Указ. соч. С. 162.

<sup>50</sup> См.: Кустодиев К. Л., прот. Опыт истории библейской женщины. СПб., 1870. С. 191.

<sup>51</sup> См.: Якобсон В. А. Новоассирийская держава / История древнего мира. Кн. 2: Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 36.

<sup>52</sup> Дроздов Н. Указ. соч. С. 34.

- <sup>53</sup> Там же.
- <sup>54</sup> См.: *Смирнов-Платонов Г. П., свящ.* Указ. соч. С. 141.
- <sup>55</sup> См.: Там же.
- <sup>56</sup> См.: Там же. С. 145.
- <sup>57</sup> *Дроздов Н.* Указ. соч. С. 49.
- <sup>58</sup> Там же. С. 49–50.
- <sup>59</sup> См.: Там же. С. 53.
- <sup>60</sup> См.: Там же. С. 53–54.
- <sup>61</sup> См.: Там же. С. 55.
- <sup>62</sup> См.: Всемирная история: В 10 т. Т. 2. М., 1956. С. 21.
- <sup>63</sup> См.: *Дандамаев М. А.* Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 93, 92.
- <sup>64</sup> См.: Там же. С. 94.
- <sup>65</sup> См.: *Дроздов Н.* Указ. соч., С. 56–57.
- <sup>66</sup> См.: *Birdsall J. N.* Аποστυφια // The New Bible dictionary. Michigan, 1962. P. 45.
- <sup>67</sup> *Coleman N. D.* Op. cit. P. 58.
- <sup>68</sup> См.: *Winter P.* Judith, book of // The Interpreters dictionary of the Bible. V. II. New York – Nashville, 1962. P. 1025.
- <sup>69</sup> См., например: *Юдифь* // Еврейская энциклопедия. Т. XVI. СПб., б/г. С. 342.
- <sup>70</sup> *Дюмулен П., свящ.* Указ. соч. С. 37.
- <sup>71</sup> *Giffin P.* Op. cit. P. 404.
- <sup>72</sup> *Дроздов Н.* Указ. соч., С. 57.
- <sup>73</sup> См.: *Смирнов-Платонов Г. П., свящ.* Указ. соч. С. 116.
- <sup>74</sup> *Иосиф, архим.* Указ. соч. С. 363.
- <sup>75</sup> *Арсений (Москвин), митр.* Введение в священные книги Ветхого Завета. Киев, 1873. С. 177.
- <sup>76</sup> См.: *Иосиф, архим.* Указ. соч. С. 363.
- <sup>77</sup> *Дроздов Н.* Указ. соч. С. 61.
- <sup>78</sup> *Иванов А., доц., прот.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. С. 100.
- <sup>79</sup> См.: *Дроздов Н.* Указ. соч. С. 68.
- <sup>80</sup> *Рыбинский В.П.* Указ. соч. С. 572.
- <sup>81</sup> См.: Там же. С. 574.
- <sup>82</sup> См.: *Климент Римский, св.* Первое послание к Коринфянам. Б.м, б.г. С. 154.
- <sup>83</sup> См.: *Дандамаев М. А.* Указ. соч. С. 154.

- <sup>84</sup> См.: Олоферн // Еврейская энциклопедия. Т. XII. СПб., б.г. С. 83.
- <sup>85</sup> См.: Дандамаев М. А. Указ. соч. С. 254.
- <sup>86</sup> См.: Там же. С. 253.
- <sup>87</sup> См.: *Dentan R. C., Moore C. A. Judith* // The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal (Deuterocanonical) Books. New York, 1991. P. 20.
- <sup>88</sup> Краткий греческо-русский словарь Нового Завета. СПб., 1995. С. 77.
- <sup>89</sup> См.: Дандамаев М. А. Мидия и ахеменидская Персия // История древнего мира. Кн. II: Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 157–158.
- <sup>90</sup> Лопухин А. П. Библиейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет. Т. II. СПб., 1890. С. 904.
- <sup>91</sup> История Востока: В 6 т. Т. I: Восток в древности. М., 1997. С. 523.
- <sup>92</sup> См.: Рыбинский В. П. Указ. соч. С. 574.
- <sup>93</sup> См.: Бенгтсон Г. Правители эпохи эллинизма. М., 1982. С. 247.
- <sup>94</sup> См.: Там же. С. 230.
- <sup>95</sup> См.: Смирнов-Платонов Г. П., *свящ.* Указ. соч. С. 123.
- <sup>96</sup> См.: Бенгтсон Г. Указ. соч. С. 321.
- <sup>97</sup> Дроздов Н. Указ. соч. С. 98.
- <sup>98</sup> Там же. С. 106.
- <sup>99</sup> См.: Там же. С. 92.
- <sup>100</sup> См.: Там же. С. 90–91.
- <sup>101</sup> См.: Там же. С. 91.
- <sup>102</sup> Бенгтсон Г. Указ. соч. С. 236.
- <sup>103</sup> См.: Левинская И. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 233.
- <sup>104</sup> См.: История Востока: В 6 т. Т. 1: Восток в древности. М., 1997. С. 562–563.
- <sup>105</sup> См.: Тарн В. Указ. соч. С. 194.
- <sup>106</sup> См.: Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 231.
- <sup>107</sup> Дюрант В. Жизнь Греции. М., 1997. С. 580.
- <sup>108</sup> Бикерман Э. Указ. соч. С. 231.
- <sup>109</sup> Левек П. Эллинистический мир. М., 1989. С. 145.
- <sup>110</sup> Тарн В. Указ. соч., С. 49.
- <sup>111</sup> См.: Палибий. Всеобщая история. Т. III. СПб., 1995. С. 50.
- <sup>112</sup> См.: Свенцицкая И. С. Эллинизм в Передней Азии // История древнего мира. Кн. 2: Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 351.

<sup>113</sup> См.: Там же.

<sup>114</sup> См.: *Флавий И.* Иудейские древности. Т. 2. Минск, 1994. С. 122–125.

<sup>115</sup> *Пушкарь Б. Н.* Священная библейская история. Ч. 1: Ветхий Завет. Троице-Сергиева Лавра, 1979. С. 225.

<sup>116</sup> *Иванов А., доц., прот.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. С. 100.

<sup>117</sup> См.: *Дроздов Н.* Указ. соч. С. 92.

<sup>118</sup> См.: *Иванов А., доц., прот.* Указ. соч. С. 101.

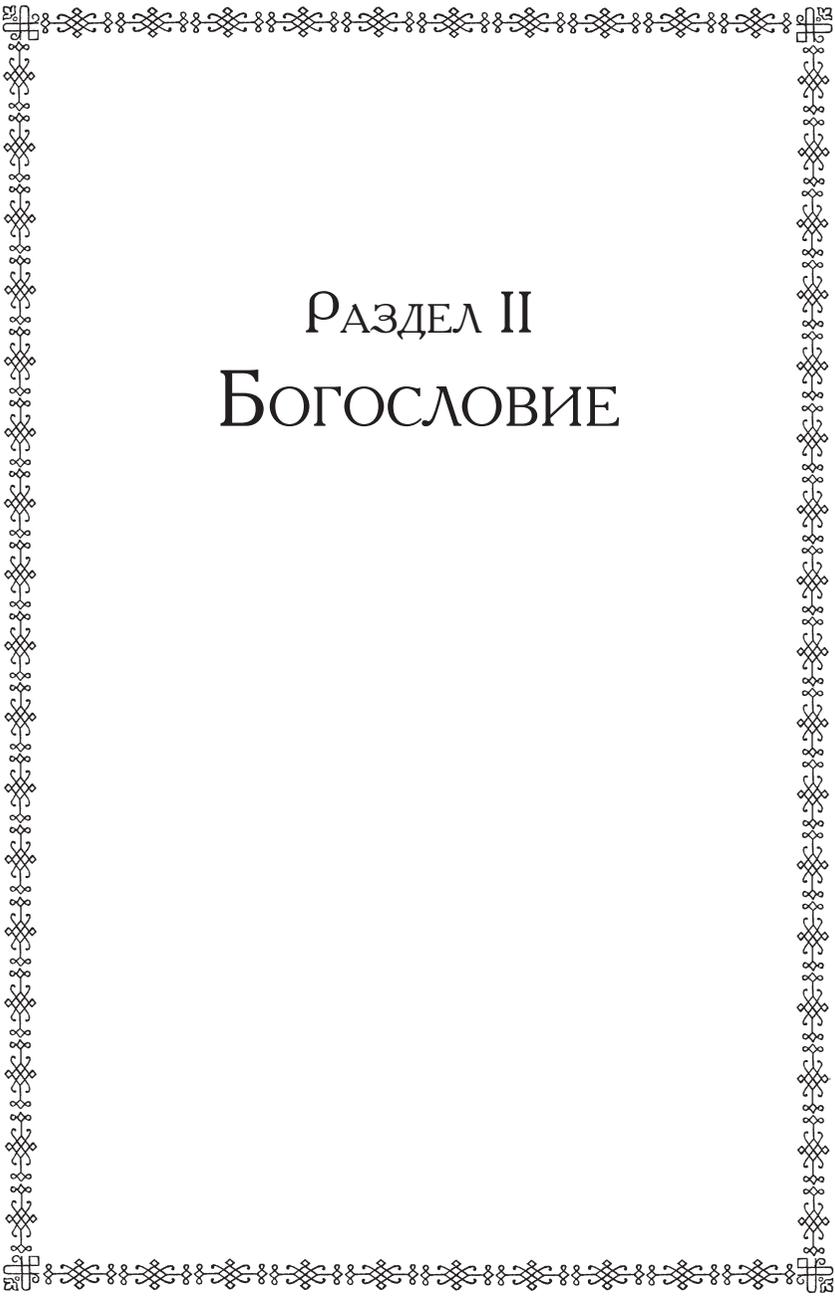
<sup>119</sup> *Дроздов Н.* Указ. соч. С. 41.

<sup>120</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>121</sup> См.: *Coletan N. D.* Op. cit. P. 59.

<sup>122</sup> *Иванов А., доц., прот.* Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. С. 101.

<sup>123</sup> См.: *Смирнов-Платонов Г. П., свящ.* Указ. соч. С. 125.



РАЗДЕЛ II  
БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей **Димитрий ПОЛОХОВ**,  
*кандидат богословия*

## **ВОПРОС О ВОИНСКОЙ СЛУЖБЕ В СВЕТЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И СОЧИНЕНИЙ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ I—III ВЕКОВ**

**Т**ема этого небольшого исследования представляется достаточно актуальной в свете современного сотрудничества Русской Православной Церкви с Вооруженными силами и силовыми структурами нашего государства. С другой стороны, вопрос об отношении Православной Церкви к войне и воинскому служению часто поднимается в различного рода дискуссиях, притом не только с представителями разного рода сектантских учений — таких, как, например, свидетели Иеговы, меннониты, некоторые представители баптизма и кришнаиты, но и во время встреч священнослужителей с военнослужащими, со студенческой аудиторией, при общении с представителями средств массовой информации.

Для наиболее полного, в рамках нашей небольшой работы, освещения всей проблематики этой темы мы считаем необходимым обратиться к дискуссионным местам в Священном Писании и рассмотреть в исторической перспективе отношение Церкви к вопросу о войне и воинском служении в первые три века своей истории. Подобный подход позволит показать традиционность и богословско-историческую обоснованность современного учения о войне и воинском служении в православном нравственном богословии.

## **Вопрос о сопротивлении злу силой. Взгляд на эту проблему Священного Писания**

Священное Писание говорит нам о том, что «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19). Зло, начинаясь в душевной склонности человека, из области духовно-нравственных отношений переходит и реализуется во всех других сферах человеческого бытия. Это проявляется в борьбе и соперничестве как отдельных людей, так и целых народов, государств. Причина такой борьбы видится христианской Церковью в разной направленности путей самоопределения человеческих личностей по отношению к Богу как источнику блага. Враждебность между христианскими и греховными человеческими чувствами лежит именно в разном отношении людей к объекту блага. Для одних — это Бог, любовь к Которому невозможна без любви к ближнему, а для других — это сам человек, его страсти, греховные наклонности, т.е. его «я» как объект самопоклонения, что приводит к человекобожеству. При такой нравственной ориентации весь окружающий мир представляется лишь средством для удовлетворения своего, субъективно понимаемого блага, что однозначно приводит к отчуждению от истинного блага — Бога. Подобная ошибка в духовном самоопределении личности приводит к пленению ее свободы, т.е. к ущербному состоянию, которое определяется как зло, грех (*amartia*), поэтому неизбежно столкновение, вражда приверженцев греховной жизни по отношению ко всем, живущим по заповедям Христовым.

Апостол Иоанн Богослов очень четко проводит границу между первыми — приверженцами лежащего во зле мира, и вторыми — учениками Христовыми: «Дети Божии и дети диавола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин. 3, 10). По толкованию Н.И. Сагарды, здесь апостол указывает

на ту принципиальную противоположность направленности любви у детей Божиих — ко благу ближнего, и у детей диавола — к самому себе, что порождает ненависть к ближнему и в конечном итоге разрешается насильственным принесением в жертву себе его жизни. «Праведные дела служат для злого постоянным укором и напоминанием о богоустановленной норме праведной жизни и потерянным им блаженстве; отсюда развивается ненависть к носителям нравственности и враждебность даже в отношении к Богу»<sup>1</sup>. Вследствие этого несправедливость мира и его чад выливается во вражду и ненависть ко всему святому. В этом и выражается борьба зла с добром в области человеческих отношений.

Христианство, понимая внутренние, духовные причины проявления зла как никакая другая религия, настаивает на необходимости борьбы со злом. Множество мест в Священном Писании призывает нас отложить всякий «остаток злобы» (Иак. 1, 21), «не воздавать злом за зло» (1 Пет. 3, 9), а побеждать «зло добром» (Рим. 12, 21). Поэтому для того, чтобы противостоять тому всеобщему закону греховности в человеческой природе, которую мы получили от согрешившего Адама, когда «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19), необходимо вступить на путь «духовной брани». Апостол Павел говорит о ней как о брани «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12). Но если в области духовной христианство провозглашает непримиримую борьбу со злом, то вопрос о переносе этой борьбы в область видимого мира и человеческих отношений является одним из самых сложных для нравственного богословия.

Если обратиться к Священному Писанию Ветхого Завета, то здесь мы найдем, что евреи, этот богоизбранный народ, вел постоянные войны с окружающими его языческими народами. И это несмотря на то, что Шестая заповедь

Синайского законодательства прямо заповедует: «Не убивай» (Исх. 20, 13; ср.: Вт. 5, 17). На самом деле никакого противоречия здесь нет, потому что все десять заповедей относились только к членам сообщества Завета, и Шестая заповедь защищала их в этом сообществе от незаконного насилия. Повеление же о ведении войны против некоторых особо нечестивых языческих народов исходило от Самого Господа (см.: Вт. 7, 16), что обязывало к его исполнению и снимало все противоречия.

В Ветхом Завете мы находим множество указаний на то, что необходимо учиться войне (см.: Суд. 3, 2), как выходить на войну (см.: напр., Числ. 10, 9), что необходимо делать после войны (см.: напр., Числ. 3, 19; Вт. 31, 19). Война была необходимостью для евреев, так как окружавшие их языческие народы вели постоянные войны со своими соседями, и, более того, возможность мирного сосуществования с исповедующими идолопоклонство и развращенными до крайней степени народами представляло для иудеев большую опасность. Поэтому такие войны называются в Священном Писании войнами Господа (см.: напр., 1 Цар. 17, 47; 2 Пар. 20, 15), так как они представляли собой намного меньшее нравственное зло, чем свращение в идолопоклонство. Отсюда на иудея, нарушившего заповедь о почитании единого Бога, уже не распространялось действие Шестой заповеди, а прямо предписывалась смерть (см.: Числ. 25, 5; Вт. 13, 9).

Но сами древние иудеи не идеализировали войну ради войны, и само ведение войны ими разительно отличалось от войн языческих племен<sup>2</sup>. Война в Ветхом Завете воспринималась как зло и бедствие, часто как прямое следствие греха. При этом следует заметить, что ожидание от людей Ветхого Завета нравственного уровня, подобного евангельскому, было бы несправедливо.

В Новом Завете, по словам митрополита Антония (Храповицкого), нет разрешения прибегать к насилию в борьбе

со злом, хотя нет и воспрещения<sup>3</sup>. Поэтому, как писал протопресвитер Георгий Шавельский, — «вопрос о войне, об отношении к ней служителей Церкви принадлежит к числу наиболее трудных и спорных вопросов нашего богословия»<sup>4</sup>.

Сам Христос, проповедуя Свое Евангелие, дает заповедь о любви к врагам (см.: Мф. 5, 44; Лк. 6, 27). Но, чтобы донести до слушателей истинный смысл Своего учения, иногда говорит о войсках (см., напр., Мф. 22, 7), принесенном Им мече (см.: Мф. 10, 34), о том, что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26, 52). Спаситель, раскрывая Своим ученикам будущие судьбы мира, говорит о неизбежных войнах (см.: Мф. 24, 6; Мк. 13, 7; Лк. 21, 9); спрашиваемый на суде у Пилата, отвечает, что «если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались за Меня» (Ин. 18, 36). Из этого не следует, что Основатель Новозаветной религии проповедовал право и обязанность войны для Своих последователей. Наоборот, Евангелие исключает всякую силу, утверждает как добродетель смирение, терпение обид, отречение от собственного права ради блага ближнего, поэтому и называется Евангелием мира. Спаситель однозначно запрещает апостолу Петру применить силу против пришедших в Гефсиманию римских воинов и слуг архиерейских (см.: Мф. 26, 52), не принимая физическое насилие как средство защиты Своей Личности.

Но Сам Христос никогда не отрицал явлений и форм внешней, земной жизни человеческого общества. Спаситель на вопрос фарисеев, следует ли платить налоги римскому императору, ответил: «Отдавайте кесарево кесарю» (Мф. 22, 21; Лк. 20, 25). В этом ответе нет прямого разрешения на применение физического насилия для христианина, но само государство в своем существовании не может не опираться на средства принуждения, а часть налогов обязательно отчисляется на содержание армии в том числе. Тем более что обязанность военной службы для римского гражданина ни-

когда не отменялась, лишь со временем служба в войсках стала рассматриваться как налог, лежащий на земельном имуществе, и государство допускало замену рекрута определенной денежной суммой<sup>5</sup>. Поэтому, хотя и не прямо, но косвенно разрешается участие христианина в делах государства, в том числе и в его насильственной политике. А так как ведение войны и самозащита в царствах мира сего есть дело естественное, то нет и прямого запрещения употреблять христианину меч в земной жизни.

Поэтому в Евангелии мы нигде не встретим осуждение воинской службы. Еще до выхода Господа Иисуса Христа на общественное служение Великий Пророк, Предтеча и Креститель Его Иоанн советовал приходящим к нему воинам не бросать службу, а быть честными при исполнении своих обязанностей: «Никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованием» (Лк. 3, 14). Когда же к Самому Спасителю подошел Капернаумский сотник, Он не призвал его оставить воинскую службу как дело небогоугодное, но исполнил его просьбу об исцелении слуги и даже поставил его в пример иудеям (см.: Мф. 8, 5–13; Лк. 7, 1–10).

Более того, излюбленное пацифистами евангельское выражение о том, что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф. 26, 52), на самом деле вовсе не свидетельствует в пользу непротивленчества. По очень верному полемическому истолкованию А.А. Керсновским этих слов, Господь наш Иисус Христос говорит здесь лишь о том, что все, взявшие меч, погибнут не от какого-нибудь стихийного бедствия, или болезни, или от огня небесного, а погибнут именно от меча: «Но для того, чтобы они погибли от меча — надо сразить мечом — прибегнуть к справедливой войне»<sup>6</sup>.

В книге Деяний Апостольских повествуется о другом сотнике, офицере Италийского полка Корнилие (см.: Деян. 10), который, по явлении к нему Ангела, просил апостола

Петра прийти к нему для научения в вере Христовой. Сам Петр отправляется в Кесарию Палестинскую в дом сотника после особого Божественного видения, где стал свидетелем получения всеми слушающими его проповедь даров Святого Духа, после чего крестил их всех. Если бы апостол был уверен в несовместимости воинской службы с христианской верой, то в своей речи он обязательно бы об этом упомянул, но ничего подобного не произошло.

О том, что воинское служение не осуждается Иисусом Христом и святыми апостолами, можно заключить и из широкого употребления в Священном Писании воинских образов борьбы и победы<sup>7</sup>, перечисления воинских доспехов и оружия как примера для лучшего понимания сути евангельского учения (см., напр., Рим. **13**, 12; 1 Кор. **9**, 7; 2 Кор. **6**, 7; **10**, 3–6; Еф. **6**, 11–17; 1 Фес. **5**, 8; 2 Тим. **2**, 4). Хотя подобные выражения в Новозаветных текстах следует понимать в духовном, переносном смысле, но из этого нельзя и заключить об однозначном запрете ведения войны и несения воинской службы христианам. Двухтысячелетний опыт экзегезы, по мнению одного из современных авторов, по-прежнему «дает основания христианам сомневаться, когда речь заходит о “пацифизме” (не в этимологическом, а в самом что ни на есть современном смысле этого слова) Евангелия»<sup>8</sup>.

Как замечает Ф. Кардини, в Посланиях апостола Павла содержится «снисходительное, но не позитивное отношение к воинской службе»<sup>9</sup>, хотя у него и нет прямых высказываний по данному вопросу. По словам же протоиерея Иоанна Мейендорфа, «четкого учения по поводу службы в армии в Новом Завете мы не находим»<sup>10</sup>, однако общепризнанное Апостольское правило — «каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1 Кор. **7**, 20) — давало возможность находиться в римских войсках и солдатам-христианам<sup>11</sup>.

Конечно, это лишь частично дает ответ на вопрос о возможности для христианина вести борьбу со злом в мире чувственном, материальным, но допустимость такой борьбы следует из общего смысла слов Спасителя и апостолов (см., напр., 1 Пет. 2, 13–17; Рим. 13, 1–8), что подтверждается практическим отношением к этой проблеме христиан в послеапостольские века. Это можно объяснить еще и тем, что, по мнению В. Никольского, Господь и Его апостолы, имея возможность высказываться о войне и воинской службе, не делали этого из-за того, что считали ветхозаветное учение о войне «вполне удовлетворяющим и христианскую совесть»<sup>12</sup>.

### **Отношение церковных писателей I–III веков к воинской службе**

Необходимость рассмотрения отношения христиан первых трех веков к войне и воинской службе объясняется близостью этого временного периода к веку апостольскому и тем, что в это время Церковь Христова находилась в положении гонимой, т.е. еще не было никакой внешней необходимости идти на компромисс с государством в отношении воинской службы.

Как можно заметить из творений христианских писателей этого времени, все они придерживались тех же мыслей по данной проблеме, которые содержатся в Священных Новозаветных текстах. Также активно используется военная терминология того времени для лучшего усвоения христианского вероучения. Например, святой Климент Римский рассматривает христиан как воинов Бога, а дисциплину в войсках и воинские звания как образец для христианских общин<sup>13</sup>.

Военные аналогии мы находим у святого Игнатия Богоносца, мученика Иустина Философа, у Климента Александрийского,

Оригена, Тертуллиана и священномученика Киприана Карфагенского<sup>14</sup>. Все эти образы, по мнению А. Карашева, можно свести к четырем пунктам:

- 1) Все христиане — воины Христа.
- 2) Иисус Христос есть полководец.
- 3) Крещение — это Таинство и присяга знамени.
- 4) Церковь — это военный лагерь Бога<sup>15</sup>.

Однако эти образы никогда не воплощались в реальной действительности в христианских общинах.

С конца второго века наблюдается упадок эсхатологических чаяний христиан<sup>16</sup>, поэтому необходимо было определить для Церкви степень участия ее членов в государственной жизни, в том числе и в военной службе. О том, что христиане служили в римских войсках, приняв веру уже находясь на службе, известно уже из Нового Завета (Деян. 10), а то, что сами не шли добровольно служить<sup>17</sup> в римские легионы, свидетельствует известный критик христианства Цельс<sup>18</sup>.

Противниками военной службы во втором веке были апологеты Татиан Ассиец<sup>19</sup> и Афинагор, но у последнего речь идет, скорее всего, о непозволительности присутствия даже в качестве зрителей на гладиаторских боях<sup>20</sup>. В третьем веке активно выступал против службы в армии карфагенский пресвитер Тертуллиан, одно из самых резких сочинений которого по данному вопросу носит название «О венке воина». По мнению этого христианского писателя, служба в римской армии и участие в войне противоречит самому учению Христа: «Не подобает служить знаку Христа и знаку диавола, крепости света и крепости тьмы; не может одна душа служить двум господам... да и как воевать без меча, который отнял Сам Господь?»<sup>21</sup>.

Другим, как предполагают, противником войны и воинской службы был знаменитый учитель Александрийской богословской школы Ориген (†254). В ответ на обвинения

Цельса, что христиане не сражаются за императора, он отвечает, что христиане оказывают помощь императору своим духовным оружием — молитвой<sup>22</sup>. Западные писатели — Киприан Карфагенский (†258) и Лактаций (†325) — также выступают очень резко против войны и воинской службы.

Священномученик Киприан в письме к Донату «О благодати Божией» писал: «Вселенная обогрета кровью человеческой; убийство, почитаемое преступлением, когда совершается частными людьми, слывет добродетелью, когда совершается открыто; злодейства освобождаются от казней не по закону невинности, но по великости бесчеловечия»<sup>23</sup>. У христианского писателя Лактация мы встретим такие слова: «Не позволено доброму человеку участвовать в войне, потому что он не должен знать другой войны, кроме той, которую добродетель его производит с пороком... Заповедь Божия “Не убий” не терпит никакого исключения»<sup>24</sup>.

Другие христианские писатели доконстантиновского периода в большинстве случаев не рассматривали специально вопроса о войне и военной службе. Среди тех, кто не осуждает христиан, состоящих в войске, находится Климент Александрийский († ок. 215). В сочинении «Педагог» он, говоря о большом развитии в обществе и среди христиан роскоши, пишет: «Даже солдаты ныне желают уже золотые украшения носить»<sup>25</sup>. В другом своем сочинении — «Увещание к эллинам» — он даже дает наставления солдату-христианину, призывая его слушаться полководца, «который справедливость объявляет лозунгом»<sup>26</sup>.

Молчание других церковных писателей можно воспринимать как тот факт, что они признавали военную службу совместимой с христианской верой, иначе обязательно упомянули бы об этом, если считали бы по-другому. Следует сказать, что солдатам-христианам делались определенные послабления: дозволялось исполнять требования воинской дисциплины как нечто внешнее, но чтобы это не приводило

к отречению от Христа и к участию в языческих жертвоприношениях<sup>27</sup>.

К такому же выводу можно прийти, если внимательно рассмотреть творения и тех христианских писателей, которые высказывались против военной службы. Сам Тертуллиан косвенно свидетельствует, что христиане служили в войсках<sup>28</sup>, что некоторые поступали на военную службу, уже будучи христианами, да и само сочинение «О венке воина» написано было им, когда он порвал с Церковью, уйдя в монтанизм<sup>29</sup>. Выражение Оригена о том, что христиане сражаются за императора лишь молитвами, можно рассматривать лишь как искусный прием апологета, но не как безусловное отрицание всякой войны, так как в другом месте Ориген говорит о воинской профессии с уважением<sup>30</sup>. Смущение же у Оригена вызывает не военная служба и не война как цель этой службы, а нравственная обстановка тогдашней службы под знаменами римского императора<sup>31</sup>.

Священномученик Киприан Карфагенский в одном из своих писем к клиру и народу «О посвящении в чтецы Целерина» очень уважительно отзывается о воинах-христианах: «Некогда по званию мирские воины, но истинные и духовные воины Божии»<sup>32</sup>. Подобные выражения мы найдем и у Лактация, который в своем сочинении «О смерти гонителей» похвально отзывается о военачальниках-христианах, которые вынуждены были присутствовать при языческих жертвоприношениях, но не позволяли им совершаться, отгоняя демонов крестным знаменем, отчего церемонии были срываемы<sup>33</sup>.

Если же обратиться к церковным канонам, то и здесь мы не найдем однозначного осуждения войны и военной службы. Литургико-канонические памятники V века, притом далеко не авторитетные: «Завещание Иисуса Христа» и «Правила Ипполита», основывающиеся на произведении святого Ипполита Римского «Апостольское предание»<sup>34</sup>, стоят на

позициях, близких ко взглядам Тертуллиана: запрещают занимать христианам высшие офицерские должности, принимать присягу, участвовать в убийстве человека<sup>35</sup>. Но в то же время 13-й канон Ипполита уже говорит только о запрете носить на голове воинский венец, воздерживаться от злых речей и ничего не говорить об убийстве на войне, т.е. не считает это препятствием для принятия в Церковь<sup>36</sup>. В 14-м каноне уже встречается разрешение нести воинскую службу для христианина, если он будет взят рекрутом, т.е. не добровольно. В этом случае христианин может носить меч, но должен остерегаться проливать кровь, иначе он может быть лишен Причастия до полного раскаяния<sup>37</sup>.

Среди других канонов необходимо выделить еще два. Первый — это 3-й канон Западного Поместного собора в г. Арле (314 год), который, как полагает М.А. Таубе, выражает запрещение на службу в армии<sup>38</sup>. На самом деле, в данном правиле мы, наоборот, найдем одобрение воинской службы, а осуждается в нем дезертирство из армии: «Тех, кто бросает оружие в мирное время, решено не допускать к Причастию»<sup>39</sup>. Второй канон, хотя и не относится к рассматриваемому периоду, но также используется противниками военной службы для христиан как авторитетный аргумент<sup>40</sup>. Это 12-е каноническое правило Первого Вселенского Собора: «Благодатию призванные к исповеданию веры, и первый порыв ревности явившие, и отложившие воинские поясы, но потом, аки псы, на свою блевотину возвратившиеся, так что некоторые и сребро употребляли, и посредством даров достигли восстановления в воинский чин: таковые десять лет да припадают в церкви, прося прощения, по трилетнем времени слушания писаний в притворе...»<sup>41</sup>. Но в этом каноне речь идет о событиях во время гонения Ликиния (319–322 годы), когда некоторые воины-христиане, чтобы не пострадать во время гонений, оставили военную службу, но затем уже добровольно добивались восстановления на ней

при помощи денег и подкупов, заявляя при этом, что они отказываются от христианства<sup>42</sup>. Поэтому и данный канон не отвергает позволительности для христиан военной службы.

Если же рассматривать фактическое положение дел, то по свидетельствам древней христианской письменности, в частности в мученических актах, есть много фактов, свидетельствующих в пользу мнения о допустимости воинской службы для христиан. Сам представитель ригористического направления Тертуллиан подтверждает, что христиане служили в римских войсках «не в малом количестве, при этом на военную службу в большинстве случаев шли добровольно»<sup>43</sup>. Тертуллиан приводит именно как положительный пример известное предание о Мелитинском легионе<sup>44</sup>. Более подробно о нем пишет Евсевий Кесарийский, рассказывая о чуде, произошедшем по молитве воинов-христиан, когда войско императора Марка Аврелия находилось в крайнем затруднении из-за жажды во время похода против германцев и сарматов. Во время молитвы молния обратила в бегство и истребила множество врагов, а дождь оживил силы воинов<sup>45</sup>. Конечно, можно сомневаться в некоторых подробностях изложения и интерпретации этого события, как делали это некоторые историки<sup>46</sup>, но сам факт распространенности этого предания и одобрения его со стороны христианских писателей, а не возмущения, что логически следовало бы ожидать, говорит в пользу воинов-христиан. Из эпохи Диоклетиана дошло другое подобное предание о Фиваидском легионе, который тоже состоял из одних христиан<sup>47</sup>. По некоторым свидетельствам, количество христиан в римских легионах соответствовало примерно общей пропорции христиан к языческому населению<sup>48</sup>.

Христиане первых веков служили в римских войсках, а случаи отказа мотивировались не противоречием воин-

ской службы вообще христианской вере, а требованием нарушить верность Христу, что выражалось в принесении, например, жертв перед статуей императора или в других действиях, связанных с участием в языческом культе. Поэтому ссылки на жития святых у противников воинской службы при подробном рассмотрении не подтверждает их мнения<sup>49</sup>. Исключением можно считать единственный случай отказа от военной службы святым мучеником Максимилианом, когда он прямо утверждает, что служба в римской армии есть зло<sup>50</sup>. Но подобный отказ может быть объяснен не только ригористическими взглядами святого мученика, но и тем, что он ясно видел предстоящие опасности для своей веры, связанные с языческим характером лагерной жизни, где в любой момент от солдата могли потребовать принести жертву языческим богам. Кроме этого, в подобном отказе прослеживается неприятие и отрицание христианской совестью самого характера войн Римской империи, которые часто велись с бессмысленной жестокостью<sup>51</sup>. Солдатское звание для христианина было более тяжелым испытанием в области веры и нравственности, но ненамного тяжелее, чем, например, положение в звании раба, языческого супружества и т.д.

Поэтому можно согласиться с общими выводами Александра Карашева о том, что хотя война и военная служба и не считалась церковной обязанностью для христиан первых трех веков, но и нет безусловного запрета на нее<sup>52</sup>. С ним согласен и современный исследователь Франко Кардини, который считает, что абсолютной несовместимости между воинской службой и христианским вероисповеданием не существовало<sup>53</sup>. По его мнению, христиане первых веков не всегда настаивали на том, что служба в армии несовместима с христианским мировоззрением и в самом воспитании христиан отсутствовал элемент абсолютного неприятия воинской службы. Если бы не было культа идолопоклонства

в римской армии, то «главная причина трений между военными и христианским вероисповеданием вообще не существовала бы как таковая»<sup>54</sup>.

В качестве общего итога по данному вопросу можно сказать следующее. В своем учении об отношении к войне и воинскому служению Православная Церковь основывается на библейском понимании этой проблемы. Данный вывод о традиционности современного учения православного нравственного богословия в этой области подтверждается позицией церковных писателей первых трех веков. Это особенно важно для нас, так как I–III века церковной истории являются периодом активного преследования христиан со стороны языческой Римской империи, поэтому нет никаких оснований для критиков церковного учения обвинять приведенных выше авторов во внешнем влиянии на их взгляды со стороны государства.

В своем отношении к войне Православная Церковь руководствуется принципами любви и справедливости. Христианский нравственный закон исходит не из запрещения ведения борьбы со злом и не из запрета на применение силы к злодею или даже физического его уничтожения, а порицает злобу сердца человеческого: «Лишь победа над злом в своей душе открывает человеку возможность справедливого применения силы к другим людям»<sup>55</sup>.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Цит. по: Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 47.

<sup>2</sup> Войны иудеев отличались гуманностью, что выражалось в определенных правилах. См.: Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. М., 1995. С. 262.

<sup>3</sup> См.: Антоний (Храповицкий), митр. Сочинения: В 3 т. Казань, 1900. Т. 3. Ч. 1. С. 217.

<sup>4</sup> Шавельский Г., протопр. Православное пастырство. СПб., 1996. С. 484.

<sup>5</sup> См.: Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб., 1996. Т. 1. С. 64.

<sup>6</sup> Керсновский А. Война и христианская мораль // Христоробивое воинство. С. 95.

<sup>7</sup> См.: Гончаров Н. Воинское звание перед судом Слова Божия и разума святой Православной Церкви // Вестник военного и морского духовенства (ВВД). 1914. № 19. С. 665.

<sup>8</sup> Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. Сретенск, 2000. С. 227.

<sup>9</sup> Там же. С. 234.

<sup>10</sup> Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. С. 59.

<sup>11</sup> См.: Поснов М. Э. История Христианской Церкви. Брюссель, 1994. С. 83.

<sup>12</sup> Никольский В. Христианство, патриотизм и война // Православный собеседник. Казань, 1904. Т. 2. Ч. 2. С. 157.

<sup>13</sup> Св. Климент Римский. Первое Послание к Коринфянам // Писания Мужей Апостольских / Пер. прот. П. Преображенского. Рига, 1994. С. 135.

<sup>14</sup> См.: Карашев А. Отношение христиан первых трех веков (до Константина В.) к военной службе. Рязань, 1914. С. 18–25.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 25–26.

<sup>16</sup> См., например: Тертуллиан. Апология // Отцы и учителя Церкви III в.: Антология. М., 1996. Т. 1. С. 358.

<sup>17</sup> Со времен полководца Мария (105 год до Р.Х.) в римскую армию в качестве добровольца мог вступить каждый гражданин. (Военная реформа // Словарь античности: Пер. с нем. М., 1993. С. 108). Однако в середине II века римская армия отказалась от принципа добровольности и вернулась «к формам обязательной воинской повинности, хотя и смягченной наличием в армии добровольцев». (Кардини Ф. Указ. соч. С. 235).

<sup>18</sup> См.: Карашев А. Указ. соч. С. 29.

<sup>19</sup> «Высший между вами по достоинству собирает войско человекоубийц и хвалится тем, что питает разбойников». (См.: Татиан Ассиец. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 391).

<sup>20</sup> «Но мы, думая, что посмотреть на убийство почти то же, что совершать оное, отказываемся от таких зрелищ». (См.: Афиногор. Прошение о христианах // Ранние отцы Церкви. С. 448).

<sup>21</sup> Цит. по: Таубе М. А. Христианство и международный мир. М., 1905. С. 42.

- <sup>22</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 39.
- <sup>23</sup> *Св. Киприан Карфагенский.* К Донату о благодати Божией // Отцы и учителя Церкви III в.: Антология. Т. 2. С. 350.
- <sup>24</sup> *Лактаций.* Творения: В 2 ч. СПб., 1848. Ч. 2: Божественные наставления. С. 67.
- <sup>25</sup> *Климент Александрийский.* Педагог / Пер. с греч. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М., 1996. С. 209.
- <sup>26</sup> *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется? Увещание к эллинам / Пер. с греч. Н. Корсунского. Ярославль, 1888. С. 156.
- <sup>27</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 36–37.
- <sup>28</sup> См.: *Тертуллиан.* Апология // Отцы и учителя Церкви III в.: Антология. Т. 1. С. 367.
- <sup>29</sup> См.: *Столяров А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 19.
- <sup>30</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 40.
- <sup>31</sup> См.: *Никольский В.* Христианство, патриотизм, война. Казань, 1904. С. 76.
- <sup>32</sup> *Карашев А.* Указ. соч. С. 54.
- <sup>33</sup> См.: *Лактаций.* Указ. соч. С. 166.
- <sup>34</sup> См.: *Св. Ипполит Римский.* Творения // Отцы и учителя Церкви III в.: Антология. Т. 2. С. 210.
- <sup>35</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 45–46.
- <sup>36</sup> См.: Там же. С. 47.
- <sup>37</sup> См.: Там же.
- <sup>38</sup> См.: *Таубе М. А.* Указ. соч. С. 43.
- <sup>39</sup> Цит. по: *Флори Ж.* Идеология меча. Предыстория рыцарства. СПб., 1999. С. 37.
- <sup>40</sup> См.: *Таубе М. А.* Указ. соч. С. 43.
- <sup>41</sup> Цит. по: *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1. С. 219.
- <sup>42</sup> См.: Там же. С. 220.
- <sup>43</sup> Цит. по: *Карашев А.* Указ. соч. С. 52.
- <sup>44</sup> См.: *Тертуллиан.* Апология. С. 325.
- <sup>45</sup> См.: *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М., 1993. С. 171–172.
- <sup>46</sup> См., например: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 81–82.
- <sup>47</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 61–63.

<sup>48</sup> См.: Там же. С. 64.

<sup>49</sup> См., например: *Таубе М. А.* Указ. соч. С. 46.

<sup>50</sup> См.: *Болотов В. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 138–139.

<sup>51</sup> См.: *Карашев А.* Указ. соч. С. 42.

<sup>52</sup> См.: Там же. С. 91.

<sup>53</sup> См.: *Кардини Ф.* Указ. соч. С. 237–238.

<sup>54</sup> Там же. С. 240.

<sup>55</sup> *Осипов А. И., проф.* Православное видение войны и мира // Православная беседа. 1998. № 2. С. 7.

Иеромонах **ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ)**,  
*кандидат богословия*

## **АНТРОПОЛОГИЯ, СОТИРИОЛОГИЯ, АСКЕТИКА: СВЯЗЬ И РАЗВИТИЕ В ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ\***

**Р**ассматривая данную тему, можно говорить о теснейшей онтологической связи между антропологией и аскетизмом. Аскетическое делание естественно вытекает из христианской антропологии, а антропология, основанная на Божественном Откровении, формировалась и дополнялась в процессе аскетического делания, в котором через самопознание открывались глубины человеческого устройства.

В наше время, в период преобладания гедонических и материальных ценностей, все чаще раздается критика в адрес излишней аскетичности христианства. Подобной критике христианство подвергалось практически на протяжении всей истории своего существования. Человек хочет жить по своим эгоистическим желаниям, не хочет жертвовать собой, ущемлять себя, поэтому для него и неприемлемо, и непонятно христианское подвижничество. В связи с этим наблюдались неоднократные попытки реформировать христианство, исключить из него то, что предполагает труд над своим духовно-нравственным совершенствованием. Еще архиепископ Феодор (Поздеевский) отмечал: «Каждый хочет сделать для себя христианство более легким, как бы по плечу и не нарушающим наших обычных

---

\* Доклад прочитан на конференции «Человек: духовное образование и философская мысль».

привычек»<sup>1</sup>. Это явление не ново. И причину пренебрежения и критики аскетизма необходимо искать не во внешних условиях человеческого существования, а в его внутреннем, поврежденном грехом состоянии, склонном к эгоистическому образу своего бытия, о чем, собственно, всегда напоминает православное богословие.

Аскетизм необходимо не только защищать как сердцевину христианства — его смысл необходимо и объяснять, поскольку неправильное понимание подвижничества может не только не принести духовного плода, но и явиться причиной откровенного вреда для следующих путем аскезы. Перед тем как приступить к азам христианского совершенствования, человеку необходимо познакомиться с догматической областью вероучения, частями которой являются сотириология и антропология.

Какой же смысл православное богословие вкладывает в понятие аскетизма? Как правило, говоря об аскетизме, человек представляет самые крайние формы его проявления: умерщвление плоти через строжайший пост и воздержание, отказ от общения с родными и близкими, оставление всего и заключение в монастырь. Это все те образы, которые мы черпаем из древних подвижнических патериков и житий святых. Создается впечатление, что аскетизм — это удел только избранных и одаренных Богом людей — монахов, а христиане в мире должны жить какой-то легкой, лишенной подвига и нравственных усилий жизнью. Это не так. Здесь налицо неправильное представление о христианском подвижничестве.

Слово «аскезис» происходит от греческого глагола *ασκεω* — искусно и старательно перерабатывать и обрабатывать грубые материалы. И если древние греки под аскетизмом понимали закаливания и упражнения, необходимые для успешного состязания и борьбы на арене, то уже философы стоической школы в понятие аскезиса вкладывали этический

смысл — нравственное усилие воли в стяжании добродетелей.

В первые три века христианства аскетами называли всех тех, кто добровольно упражнялся в строгой и воздержанной жизни. Тех же, которые уединялись и удалялись от общества, ведя отшельническую жизнь, именовали анахоретами. По мере развития монашества, слово «аскет» стали применять именно к тем, кто выбрал монашеский образ жизни. И поскольку монашество исторически осуществляло идеал строгого подвижничества, то «монах» и «аскет» стали практически словами-синонимами. В то же время, в трудах святых отцов и церковных историков того периода аскетами называют не только монахов-отшельников, но и тех людей, которые, живя в мире, стремились осуществить в своей жизни Евангельский идеал.

Таким образом, можно выделить два определения аскетизма — широкое и узкое. Узкое представление наиболее распространено. В нем под аскетизмом подразумевают несение подвигов, связанных с монашескими обетами нестяжания, безбрачия и послушания. Широкое понятие аскетизма наиболее соответствует строгому богословскому определению. Сергей Михайлович Зарин, автор фундаментального труда по аскетике, пишет: «Под аскетизмом следует разуметь планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства»<sup>2</sup>. Следовательно, аскетизм предполагает нравственно-волевые усилия человека в достижении христианского идеала. В этом смысле аскетом можно назвать любого, не только монаха, не только человека, несущего крайние подвиги, но и того, кто непринужденно, добровольно употребляет свои усилия для стяжания христианских добродетелей, что, безусловно, является непосредственной обязанностью всех христиан.

Возникло ли аскетическое делание только со времени Пришествия Христа или можно говорить о некоем новом явлении?

Аскетизм тесно связан с антропологией, и ответ на этот вопрос следует искать именно в ней. Здесь уместнее выделить три состояния человеческой природы: до грехопадения, или первозданное, ветхозаветное и новозаветное.

**Райский аскетизм.** Каковы отличительные особенности состояния человеческой природы в раю? Можем ли мы говорить об аскетическом делании первозданного человека?

Как нам повествует Священное Писание, Бог создает человека по Своему Образу и Подобию. Под Образом большинство святых отцов понимают духовность и свободную волю человека, а под подобием — внутренний ориентир на уподобление Богу. Можно сказать, что Образ Божий в человеке и является основанием для реализации человеком своей свободы. Дух, данный Богом при творении Адама, выделяет его из всех сотворенных существ (см.: Быт. 2, 7). Он предопределяет человека к движению, к актуализации своего бытия. Совесть определяет нравственные ориентиры этого пути. Человек не может довольствоваться своим настоящим. Он духовен. В нем частица Божественного Духа, поэтому стремления к бесконечности заложены в его природе и ничто не может удовлетворить его, кроме тесного общения с бесконечным и все совершенным Богом.

Можем ли мы говорить о том, что Адам употреблял усилия в достижении этой цели? Преподобный Максим Исповедник, сравнивая устройство человека до и после грехопадения, говорит, что до грехопадения природа Адама отличалась от нашей. Адам был целостным существом и не испытывал внутреннего конфликта в своей природе. Страсти не омрачали его светлый ум. По словам преподобного Максима, у Адама не было воли выборной, гномической, основанной на борьбе мотивов, которая появилась лишь

вследствие грехопадения и стала присущей падшей человеческой природе. Адам следовал своей доброй, естественной воле, которая вела его по пути самосовершенствования. Рассматривая устройство первозданного человека, очевидно, что грех не имеет свое начало в самой природе человека, которая, по слову Творца, была доброй, а привнесена извне, от диавола искушителя (Быт. 1, 31; 3, 1–7). В связи с этим мы не можем говорить о райском аскетизме в том смысле, в каком он представляется в новозаветный период.

**Аскетизм ветхозаветный.** Грехопадение изменило человеческую природу. Владимир Николаевич Лосский пишет: «Первозданная иерархия в человеке... перевернута. Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе... Душа, в свою очередь, становится паразитом тела — поднимаются страсти. И, наконец, тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть»<sup>3</sup>.

Основная трагедия человека заключается в том, что он утратил Божественную благодать. В отличие от католического богословия, Православие не рассматривает благодать как внешнюю для твари. Благодать соприродна. Она часть человека, и без нее человек деградирует, разлагается подобно тому, как больной, лишенный важнейшего физиологического органа, умирает.

Это является одной из главных антропологических предпосылок возникновения и необходимости аскетизма. Личный грех, совершенный Адамом и Евой, изменяет их природу, и в силу единства человеческого рода эта поврежденность передается всем потомкам посредством рождения.

Весь Ветхий Завет — это страдание человека от своего несовершенства. Можно выделить внутриличностный конфликт и, как его следствие, межличностный. Внутриличностный конфликт проявляется как обострение во взаимодействии духовной и телесной природы человека. Его выборная,

гномическая воля, вошедшая в природу после грехопадения, стала неспособна следовать путем добра и все более и более зависела от страстных движений души. Дух человека, лишенный общения с Богом и не имея благодатной поддержки и крепости, стал слабым. Внутриличностный конфликт отражается и на межличностных отношениях. В общении друг с другом люди стали следовать своим эгоистическим желаниям. Вскоре после грехопадения Адама и Евы совершается грех братоубийства — Каин убивает Авеля. Сам факт греха явился следствием слабости человеческого духа. Видя намерения Каина по отношению к брату, Господь пытается остановить его словами: «у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4, 7). Но человеческая свобода слаба, порабощена, бессильна.

Допотопный период человечества — это период внутренней деградации людей. Человек бессилён противостоять своему внутреннему несовершенству. Ослабление воли низводит некогда духовное существо на уровень животной жизни. Сам Господь говорит о состоянии человека: «не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть» (Быт. 6, 3). «Они — плоть», значит, в ориентации их жизни и деятельности преобладали телесные инстинкты, которые подавляли и упраздняли духовное начало. Человек не соответствовал той высокой цели, к которой предназначался Творцом, не реализовал свой духовный потенциал, именно поэтому Бог и посылает Всемирный потоп, прекращающий земное существование практически всех людей.

После потопа Бог особым образом воздействует на человеческий род. Из числа многочисленных племен, наполнивших землю, Господь выбирает еврейский народ, который призывает к сохранению истинного Богопочитания. Синайский закон, данный Моисею, помогает восстановить погрязшему в грехах человеку утерянный нравственный ориентир. Но путь к нравственному идеалу труден для человека. Его

свобода поражена, а аскетический подвиг основан не на любви к Богу, а на страхе перед теми наказаниями, которые постигают человека, не исполняющего заповеди. История Ветхого Завета отражает некую закономерность в отношениях Бога и человека: человек отступает от Бога, Бог посылает наказание (обычно это порабощение инородцами), затем люди каются в своих грехах и получают вновь прощение и примирение с Творцом. Действия Промысла Божия направлены лишь на то, чтобы человек не деградировал, не сошел на тот уровень допотопного человечества, на котором уже будет невозможно восприятие Истины.

Таким образом, ветхозаветный аскетизм был основан на страхе, на стремлении человека к благополучию, которое обещал Бог всем, исполняющим Его заповеди. Безусловно, и в среде ветхозаветного человечества были праведники: Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей, Иисус Навин, Самуил; пророки: Давид, Иеремия, Иезекииль, Илья, искренне любившие Бога и следовавшие путем самосовершенствования не из-за страха, а из-за искренней любви к Творцу. Но даже и их усилия не были достаточны для преобразования природы человека. Все праведники нуждались в Том Спасителе, Которого обещал Бог на протяжении всей истории ветхозаветного человечества. Ветхозаветный аскетизм — это аскетизм чаяния, надежды. Он не приносил реального перерождения человека. Все ветхозаветные праведники после смерти находились в особом месте — Шеоле. Но это место — не рай. Своими подвигами и добродетелями они не вернули утраченного Адамом: ни внутреннего первоначального устройства, ни внутренней духовной свободы.

**Аскетизм новозаветный.** Возможность преодоления греха как наследственной порочности и достижения единства с Источником Жизни — Богом — человечество получило через Иисуса Христа. Именно Новый Завет можно в полном смысле назвать Заветом любви и свободы.

Христос открывается нам как величайшая Премудрость Божия. В Нем, по словам псалмопевца Давида: «Милость и истина сретятся, правда и мир облобызаются» (Пс. 84, 11). В чем же эта премудрость?

Универсальность Личности Христа заключается в том, что Он есть и Истинный Бог, и истинный человек. Бог Слово воспринимает в Свою Ипостась цельного человека, состоящего из духа, души и тела. Нередко спасительную миссию Христа сводят только к проповеди нового учения, новых нравственных ориентиров, но это не так. Личность Спасителя необходимо воспринимать всецело. И все же основным и спасительным для людей явилось ипостасное единство двух полных природ — Божественной и человеческой. Смысл этого единства прекрасно выражает святитель Григорий Богослов: «Человечеству было необходимо освятиться человечеством Бога»<sup>4</sup>.

Во Христе присутствовала полная человеческая природа, включая и его свободную волю. Поэтому спасение не было механическим. Во Христе человечество добровольно прошло через страдания, самоотречение, Крест и смерть.

Почему мы подробно останавливаемся на истории спасения человека? Да потому, что вне ее будет непонятен смысл аскетического подвига. Вне христорологии мы не можем говорить об антропологии, иначе будет утерян смысл христианского аскетизма как такового. Православное богословие не мыслит спасающегося человека вне Христа, вне Его Тела, которое есть Церковь (см.: Еф. 1, 22–23; Кол. 1, 24). Во Христе, по словам апостола Павла, человек уже «новая тварь» (2 Кор. 5, 17).

Какие изменения произошли в человеческой природе? Человек становится частью мистического Тела Христова. «Я есмь лоза, а вы ветви,— говорит Христос,— кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 5, 15). Только во Христе

стало возможным преобразование человека, и только во Христе аскетизм может быть реализован в полной мере.

Именно поэтому антропология Православия сотириологична и не существует вне христологии. В силу искупительных заслуг Христа человек получает то, что было утрачено в раю — Божественную благодать, которая усиливает естественные стремления человека к святости и укрепляет в преодолении собственного несовершенства.

Учитывая вышеизложенное, можно сказать о двух важнейших основаниях православного учения о спасении. С одной стороны, человек употребляет нравственные (аскетические) усилия в достижении святости, с другой стороны, Божественная благодать, подаваемая в Церковных Таинствах, невидимо действует на природу человека, преображая и исцеляя ее. И Бог, и человек приносят на алтарь межличностного общения свои свободные действия: Бог — жертвенную любовь и животворящую силу, а человек — внутренний труд и смирение.

Вопреки мнению протестантов православное богословие полагает, что спасение наше совершается не единовременно в момент принятия Христа как личного Спасителя. От человека требуется труд, аскетический подвиг. В Священном Писании прямо говорится: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). В то же время существует опасность, что аскетический труд может стать самоцелью, а не средством стяжания Царствия Небесного. Преподобный Иоанн Кассиан пишет: «Посты, бдения, нищета, отшельничество, упражнение в Священном Писании, расточение всего имущества не составляют совершенства, но суть только средства к совершенству»<sup>5</sup>. Спасение человека достигается только во Христе, только через приобщение к Божественной благодати, только через венчающее все добродетели — смирение.

Каким же образом человек приобщается к Божественной благодати? Это происходит в Церкви, к которой он присое-

диняется через Таинство Крещения. В Крещении мы видим антропологические изменения человека. По словам Симеона Нового Богослова: «Бог Слово входит в крещеного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем, как семя»<sup>6</sup>. Рост нового человека осуществляется постепенно, при непосредственном участии личных усилий и Божественной животворной помощи. Христос говорит: «Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем; и как семя всходит и растет, не знает он» (Мк. 4, 26–27).

С чего начинается преображение человека?

По учению святых отцов, ум менее всего был поражен грехом. Поэтому следование путем совершенства начинается с покаяния (*μετανοια* (греч.) — «перемена ума»). Человек переосмысливает свой взгляд на себя и, сравнивая себя с евангельским идеалом, видит свое несовершенство. Далее к уму присоединяется сердце. В эмоциональной сфере можно наблюдать ненависть ко греху и к своему падшему состоянию, с другой стороны, в сердце человека воцаряется любовь ко Христу и желание подражать Ему.

Новый человек растет, укрепляется, достигая, по словам апостола Павла: «мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13). Под воздействием Божественной благодати ум становится светлым, душа — чистой, воля — твердой и непреклонной ко злу.

Что же происходит с телом? Если поверхностно рассматривать аскетическое учение, то можно сделать ошибочный вывод, что основная борьба подвижника идет против тела. Зачастую в Священном Писании и аскетической литературе можно встретить крайне негативные высказывания в отношении плоти как таковой. Так, например, апостол Павел восклицает: «бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7, 24). Христианство резко осуждает дуалистический подход во взгляде на человеческую природу. В Священном

Писании говорится, что Бог сотворил мир и человека добрым и прекрасным (см.: Быт. 1, 31). Аскетическое делание — это не борьба плоти и духа как двух автономных начал, а борьба с господством плоти над духовной сферой человека.

Чем можно объяснить негативные высказывания в отношении тела в трудах отцов-подвижников? Во-первых, телесная составляющая человека была наиболее повреждена грехом, и поэтому в процессе становления человека наиболее остро разгорается борьба именно с соматическими страстями — чревоугодием и блудом. Но всегда в монашеском богословии подчеркивалось, что центр тяжести соматических страстей лежит именно в слабой человеческой воле, а не в теле как таковом. Святитель Иоанн Златоуст пишет: «Нормальное состояние тела бывает тогда, когда оно повинуетя душе, тогда как, наоборот, господство его над душою является злом».<sup>7</sup>

Во-вторых, в некоторых аскетических сочинениях очевидно влияние неоплатонической философии на уровне заимствования некоторых терминов, но не в области их понимания, которое всегда оставалось на почве библейского Откровения. В качестве примера подобного влияния можно привести труды аввы Евагрия Понтийского.

Православие — это антропология цельного человека, состоящего из духа, души и тела. Бог Слово воспринял полную человеческую природу вместе с ее плотью. Более того, как бы ни пытались утверждать гностики (представители древней христианской ереси) призрачность телесной природы Иисуса Христа, Он и воскрес вместе с плотью. Так, после Своего Воскресения Христос является своим ученикам и говорит: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39).

Таким образом, преображение человека начинается с его воли и души. Преображение тела и его изменение произойдет только после Второго пришествия. Апостол Павел, отвечая на

вопрос, что будет с телами живущих во время Второго пришествия, говорит: «не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор. 15, 51–54).

Связь антропологии, сотириологии и аскетики очевидна. Аскетизм в раю имел иной характер, чем аскетизм ветхозаветный, а подвижничество Нового Завета имеет совершенно другие цели, чем подвижничество Ветхого.

В контексте темы данной конференции можно сказать и о месте аскетизма в процессе духовного образования. Духовное образование — это в первую очередь уподобление Образу Бога, которое основывается на личном становлении человека. В этом смысле интеллектуальная составляющая имеет второстепенный, прикладной характер. И подобно тому, как христианство не мыслимо без аскетизма, так и образование не полноценно без духовного делания, без нравственных усилий в изменении себя. Но единственное и принципиальное отличие христианского представления о духовной составляющей в образовании заключается в том, что нравственные усилия рассматриваются действенными и плодотворными только в общении со Христом и именно в лоне Церкви. Аскетизм без благодати — это Ветхий Завет. Только в личном общении со Христом, в мистическом Его Телe — Церкви человек получает то, что утратил в раю — Божественную благодать, укрепляющую, созидающую и животворящую.

### ***Примечания и библиографические ссылки***

<sup>1</sup> *Феодор (Поздеевский), архиеп.* Смысл христианского подвига. Сергиев Посад, 2000. С. 51.

<sup>2</sup> *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 11.

<sup>3</sup> Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 253.

<sup>4</sup> Цит. по: Давыденков О., *свящ.* Догматическое богословие. М., 1997. С. 144.

<sup>5</sup> Цит. по: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 12.

<sup>6</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* О цели христианской жизни // ЖМП. 1980. № 3. С. 67.

<sup>7</sup> Цит. по: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 240.

Священник Роман УСАЧЕВ,  
*кандидат богословия*

## ЕВХАРИСТИЯ КАК ВСТРЕЧА СО ХРИСТОМ В МИСТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА САРОВСКОГО\*

**О** мистическом опыте говорить всегда очень сложно. Личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам не известен. Это потому, что путь мистического соединения с Богом — почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником или некоторыми учениками. Если что и оглашается, то лишь плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн, выраженные в богословском или нравственном учении, в советах и наставлениях. К тому же мистический опыт — это, прежде всего, внутренний опыт, который является, в первую очередь, осознанием собственных устремлений, которое отличается от абстрактно-рационального познания тем, что оно реально изменяет жизнь человека. И именно поэтому в области Святого Духа, которым жил преподобный Серафим Саровский, ни науки, ни учительства быть не может. Может быть лишь духоносный образ, от созерцания которого начинает сиять и блаженствовать и сам созерцающий. Мы знаем такой неизреченный образ среди Таинств церковных — это Евхаристия, которая является абсолютно духовной тайной. Говоря о мистическом опыте Серафима Саровского,

---

\* Доклад прочитан на Всероссийской юбилейной научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России».

о наставлениях, поучениях и богословских размышлениях, оставленных преподобным, необходимо иметь в виду, что они выражают, прежде всего, евхаристическую святость, вне которой нет подлинно ценного.

Несомненно, преподобный Серафим был начитан в святых отцах и хорошо знал о мистическом опыте многих святых. Но в его личном духовном опыте, который есть и опыт всей апостольской Церкви, обновляется исконная традиция взыскания Духа. Святость преподобного Серафима сразу и древняя, и новая. В своих духовных наставлениях многим своим чадам он неустанно повторял, что истинная цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Святого Божия, и нет других целей, и быть не может, все другое должно быть только средством. «Стяжи Духа Святаго, и вокруг тебя спасутся тысячи», — больше и глубже этих слов отца Серафима сказать невозможно. Такая поразительная глубина откровения и в то же время доступная простота есть плод исихастского опыта преподобного. Сегодня вокруг этого тезиса среди биографов Серафима Саровского идут споры<sup>1</sup>. Но я хотел бы напомнить, что Серафим Саровский, желая принять монашество, посетил Киево-Печерскую Лавру, где в Китаевском скиту получил благословение затворника Досифея отправиться в Саровскую пустынь, бывшую тогда школой исихазма. Эта древняя византийская традиция, которая текстуально была оформлена Григорием Паламой в XIV веке, нашла вторую родину на Руси и глубоко повлияла на весь облик и склад русской духовной культуры. Впервые большой интерес к этой глубинной духовной практике проявили современники святого Григория Паламы Сергей Радонежский и иконописец Андрей Рублев. Они сущностно, всей своей жизнью воплотили в себе идеалы священно-безмолвия. Было бы неправдоподобно предположить, что старец Серафим Саровский был глубоким знатоком богословского учения св. Григория Паламы о природе Нетвар-

ного света. Но все же, спустя пятьсот лет после «паламитских споров», в условиях, совершенно отличных от условий Византийской империи, в глухом уголке русской провинции начала XIX века мы находим то же, порожденное духовным опытом, «богословие Света», утверждаемое с полной определенностью как основание и критерий сокровенной мистической духовной жизни, познания благодати, которая есть Сам Христос Бог, Себя нам открывающий, ибо «свет Христов просвещает всех». Серафим Саровский — аскет и мистик, но облик его превосходит традиционное представление о монахе. В нем Церковь усматривает преобразенное состояние тварного мира. Исихаст, в строжайшей аскезе посвятивший себя Богу, он выходит из затвора навстречу тому самому миру, из которого бежали многие его собратья. Выходит для того, чтобы поведать миру о своей встрече с Христом. Вот что он говорит о своем назначении в одной из бесед с Мотовиловым: «Мню, что Господь поможет вам навсегда удержать это действие благодати в памяти вашей... тем более, что и не для вас одних дано разуметь это, а через вас для целого мира, чтобы вы сами утверждались в деле Божиим и другим могли бы быть полезным»<sup>2</sup>. Эти слова о свидетельстве встречи преподобного с Богом и о том, что эта встреча — залог спасения не «убогого Серафима» одного, но и тех, кто его окружал, и более того, многих будущих поколений. Поразительно, что даже не сама встреча с Христом, но только свидетельство о такой встрече может стать бесконечно полезным для спасения многих и многих людей. Как же тогда необыкновенно должна переменить человека сама встреча — теофания. Из таких невероятных и реальных встреч с Христом и Богородицей состоит весь мистический опыт преподобного.

В житии Серафима Саровского рассказывается, как однажды, когда он был иеродиаконем, случилось ему при служении Божественной литургии таинственно лицезреть Христа

в сиянии ярких лучей света, и сретая тогда Господа Иисуса Христа на воздухе, удостоился он от Него особенного благоговения<sup>3</sup>. Эта мистическая встреча с Христом навсегда переменяла Серафима Саровского, и в своих беседах он многократно говорил, что Евхаристия есть не что иное, как живая, опытная встреча с Самим Господом.

Предел и высшая цель мистико-духовной практики исихазма — в стяжании благодати Святого Духа, но стяжание это никак не возможно без причастия Святых и Животворящих Христовых Таин, то есть без деятельного и активного участия человека в Таинстве Евхаристии. В самой Евхаристии происходит активное напряжение и порыв тварной человеческой природы к стяжанию нетварной Божественной энергии, или, проще говоря, к стяжанию Духа Святого. Именно поэтому Евхаристия и есть по своему определению не что иное, как единение человека с Христом через Его Крестную Жертву. Такой процесс единения предполагает двустороннюю направленность, некую синергию — воли человеческой и воли Божественной. О таком содружестве — человека и Бога — свидетельствовали многие православные святые, и сам Серафим Саровский и своим учением, и, более того, всей своей подвижнической жизнью доказал необходимость такого сотрудничества. Ибо только в нем и возможно подлинное приобретение благодати Божией.

С другой же стороны, Евхаристический канон, который является подлинным мистическим центром литургии, есть предельный опыт Вселенской Церкви о том, что стяжание Святого Духа невозможно вне самой Церкви. Об этом неоднократно говорил и сам преподобный Серафим, когда поучал о том, что без причастия Святых Таин спастись невозможно<sup>4</sup>. «Сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 24–25). Кто не участвует в Евхаристии, тот не вспоминает Христа. Кто Его не вспоминает, тот не любит, а не любящий Христа не имеет с Ним общения, и следовательно, встреча здесь невоз-

можно. И еще: «За все благодарите»,— говорит апостол Павел в своем послании к Фессалоникийцам (1 Фес. 5, 18). Евхаристия есть Таинство благодарения. Присутствием, радостью, полнотой знания Бога Христа, то есть знания-встречи, знания-общения, знания-единства, является благодарение<sup>5</sup>. Как невозможно знать Бога и не благодарить Его, так невозможно и благодарить Бога, не зная Его, не имея опыта встречи с Ним. А опыт такой встречи во всей полноте присутствует только в Евхаристии, в причащении Святых Христовых Таин.

«По причине умножения беззакония, во многих охладает любовь»,— говорит Спаситель (Мф. 24, 12). Где безбожие, где жизнь «мирская» — там неминуемо появляется беззаконие. Источник любви содержится не в одном каком-либо человеке, а там, где неиссякаемый источник жизни. Он содержится в Господе. Как только мы теряем связь с Господом, теряем веру, теряем возможность черпать из этого источника благодатную силу, тогда иссякает в нас любовь, и мы впадаем в беззаконие.

Но для того, чтобы черпать из этого источника, открытого нам через Церковь Христову, надлежит постоянно пребывать в теснейшем общении со Христом. Это общение-встреча и предлагается нам Святой Церковью в Таинстве Евхаристии. Вот почему так обильна, так полна была благодатная любовь в угодниках Божиих,— они постоянно вкушали Святое Таинство Евхаристии, принимая Божественную Любовь-Слово в свое естество. Вот почему батюшка Серафим был всегда так светел и благодетен при встрече с каждым, приходившим к нему.

Но в XIX веке, в так называемую «синодальную эпоху», положение людей, желающих приобщиться Святых Христовых Таин, было весьма печально. Дошло до того даже, что принудительно, по указам Святейшего Синода, повелевалось непременно причащаться раз в год. Нарушение этого

предписания влекло за собой разные гражданские ограничения.

Внешними принудительными мерами верующих буквально загоняли к Святой Чаше. Вот как об этом ужасном положении говорит протоиерей Валентин Свенцицкий: «Положение, которое было бы совершенно невозможно, представлялось бы каким-то чудовищным бредом для первых христиан, постоянно вкушавших Святую Кровь и Тело Господне и не могущих представить себе жизни без этого постоянного причащения, подобно тому, как для нашего физического бытия нельзя себе представить, как можно постоянно не дышать и не питаться ежедневно. И если бы сказали, что можно глотнуть, и то по принуждению, однажды в год воздуха, чтобы существовать здесь, на земле, физически, это была бы совершенно такая же нелепость, как сказать: можно существовать духовно, причащаясь по принуждению, по таким указам однажды в год»<sup>6</sup>.

Преподобный Серафим поучал, чтобы люди, стремившиеся к духовной жизни, непременно пребывали в постоянном причащении. Незадолго до своей смерти, призвав протоиерея Василия Садовского и устно передавая ему завещание (вместе с церковницей Ксенией Васильевной и Н. Мотовиловым), он сказал: «Причащаться Святых Христовых Животворящих Таин заповедую им, сестрам дивеевским, во все четыре поста, двенадцатые праздники, и чем чаще, тем лучше. Ты, духовный отец, не возбраняй, сказываю тебе, потому что благодать, даруемая нам в причащении, так велика, что как бы ни недостоин и как бы ни грешен был человек, но лишь в смиренном покаянном сознании всей греховности своей приступит к Господу, искупающему всех нас, хотя бы от головы до ног покрытый язвами грехов, и будет очищаться Божественной благодатью Христовой, все больше и больше светлеть — и спасется»<sup>7</sup>.

Это завещание, данное дивеевским сестрам, повторяется в его поучениях. «Благоговейно причащающийся Святых

Таин, и не однажды в год, будет спасен и на сей земле благополучен»<sup>8</sup>.

И действительно, наша жизнь засвидетельствовала о насущной необходимости для нашего духовного устройства постоянного причащения Святых Таин. Жажда внутреннего устройства приводит ревнующего о своем спасении христианина к постоянному вкушению Тела и Крови Господних.

«Кто в мирном устройении, — говорил преподобный Серафим, — неуклонно ходит, тот как бы лжицею черпает духовные дары... что есть лучшего в сердце, того мы без надобности не должны обнаруживать, ибо тогда только собранное остается в безопасности от видимых и невидимых врагов, когда оно, как сокровище, хранится во внутренности сердца. Не всем открывай тайны сердца своего»<sup>9</sup>.

Духовные дары — это есть самая вожденная область, к которой стремятся все человеческие души, не желающие жить только плотской жизнью. Преподобный указывает и на особое благоразумие, рассудительность, которая должна проявляться у православных христиан во внутренней уединенности, замкнутости духовного бытия: что есть лучшего в сердце, того мы без надобности не должны обнаруживать.

Может возникнуть вопрос: если в Таинстве литургии реально присутствует Христос, то зачем преподобному Серафиму понадобились затвор, столпничество, крайняя аскеза, в общем, все эти «ужасные» и «мрачные», для обывательского взгляда, вещи. Постараюсь объяснить. Дело в том, что подвижническая практика в своей целостности должна рассматриваться как деятельность по созданию особых условий, особого обустройства или организации внешнего и внутреннего мира для обеспечения возможности стяжания благодати. Все методы такой практики (аскеза, умная молитва и т.д.) призваны подготовить природу человека

к принятию благодатных энергий, расчистить ее и сделать способной к теофании и феозису, то есть к богоявлению и обожению. Многие святые обнаруживают, что протекание такого тонкого и хрупкого процесса, как переустройство внутреннего мира, затруднено, искажено или прямо невозможно в обычных условиях. Этические идеалы, душевная отрешенность и духовная решимость, присущие подвижнику, если не всегда, то, во всяком случае, очень часто приходят в противоречие с теми отношениями, которые сложились и поныне складываются между людьми в социуме, с неабсолютностью и половинчатостью человеческого поведения в обыденной жизни.

Поэтому один из важнейших аспектов подвижнической практики — отвержение обычного и общепринятого уклада жизни, жизненных правил, целей и ценностей, а в первую очередь, образа мыслей и всего строя сознания, то есть резкий и коренной перелом во всем существовании и поведении человека. Более того, здесь необходима особая деятельность, создание особых условий, особого обустройства внешнего пространства. Данный фактор столь важен, что более чем тысячелетняя подвижническая практика выработала тончайшую детализацию условий для такого переустройства. Обожение предполагает принцип хилотропности, то есть сохранение целостности человеческой личности, оно относится ко всему составу человека, включая его телесность<sup>10</sup>, ибо означает причастность всей психофизической природы человека Богу. Здесь берется все содержание жизненного мира человека без остатка, вплоть до биоритмов: количество и режим пищи, контроль над притоком внешних впечатлений, минимизация общения с людьми, режим сна, распорядок трудов, внимание к ритмам дыхания и сердца, контроль над мыслями и прочее<sup>11</sup>. Всякое движение, внутреннее или внешнее, действие любой величины, даже столь малое, как, скажем, выпитый вами стакан воды, должно быть

строго осозанным и соотноситься с реальной возможностью обожения.

В процессе такой тонкой организации связи человека с людьми и миром подвергаются двойному пересмотру и изменению. Первоначально такие связи существенно и радикально урезаются, чтобы в дальнейшем они могли воссоздаться принципиально иными, преображенными. Установка обожения так преобразует отношения с людьми и вещами, что в своем личном «обожении» подвижник видит начало преображения и других людей, и всего мира<sup>12</sup>. Вспомним, что преподобный Серафим Саровский всех приходивших к нему именовал «радостью». И если вся жизнь Церкви есть, прежде всего, один сплошной порыв хвалы, благословения и благодарения, если благодарение это возносится и из радости, и из печали, из глубины как счастья, так и несчастья, из жизни и из смерти, если само надгробное рыдание претворяется им в хвалебную песнь «Аллилуйя», то это потому, что Церковь во всех своих Таинствах, и в первую очередь в Таинстве Евхаристии, и есть встреча с Христом, нам дарованная как дар чистого благодарения и неопикуемой радости.

Радостью для преподобного Серафима Саровского был и Христос, и простой человек, во встрече с которым он видел встречу с Богом.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: *Рошко В., прот.* Преподобный Серафим: Саров и Дивеево. Исследования и материалы. М., 1994. С. 46–48.

<sup>2</sup> Цит. по: *Нилус С. А.* Великое в Малом. М., 2003.

<sup>3</sup> См.: *Радость моя: Доброе слово пастыря вступившим на путь духовного устройства / Прп. Серафим Саровский.* М., 1998.

<sup>4</sup> См.: Там же.

<sup>5</sup> См.: *Шмеман А., прот.* Евхаристия — Таинство Царства. М., 1992.

<sup>6</sup> *Свенцицкий В., прот.* Монастырь в мире. М., 1999. С. 473–474.

<sup>7</sup> Цит. по: *Свеницкий В., прот.* Указ. соч. С. 474.

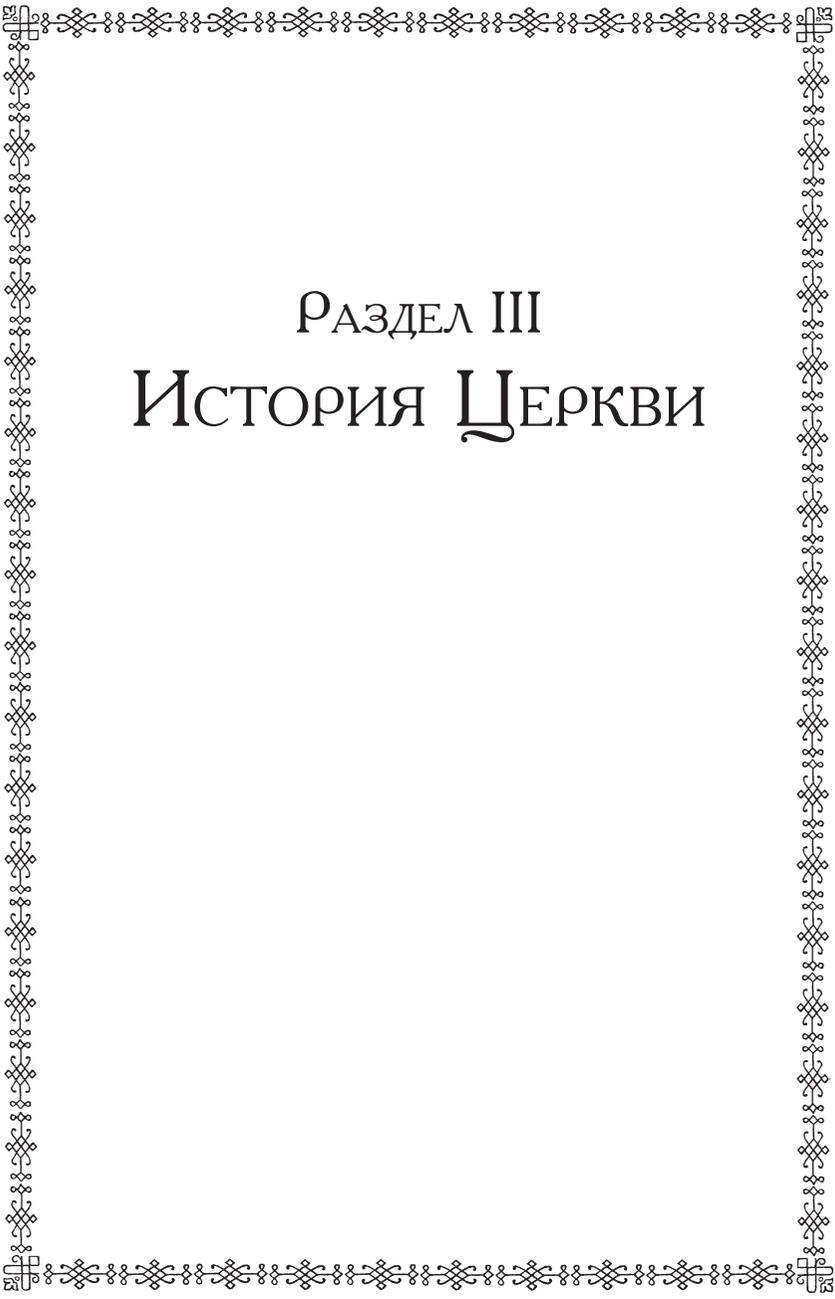
<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> См.: *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2003. С. 213.

<sup>11</sup> См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Введенская Оптиная Пустынь, 1991. С. 181.

<sup>12</sup> См.: *Евтич А.* Введение в исихастскую гносеологию // Беседа. 1990. С. 9.



РАЗДЕЛ III  
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Священник Александр СИРИН,  
*кандидат богословия*

## СВЯТИТЕЛЬ ГЕРМОГЕН, ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ, КАК ДУХОВНЫЙ ПИСАТЕЛЬ

Ревностию Божию по славе дивных во святых Гурия, Варсонофия и Германа поревновал еси, Ермогене, и, тех молитвами вспомошествоваемый, в обители святителей преселился еси, предстоя Единому Пастыреначальнику, Егоже моли спастися всем нам.

*Тропарь 5-й песни канона  
святителю Гермогену*

**С**реди подвижников христианской Казани конца XVI — начала XVII века особенно известно имя митрополита Казанского Гермогена. Он был одним из самых образованных людей того времени. Истинный пастырь, просветитель Казанского края, он был и первым в Казани духовным писателем-агиографом. Перу святителя Гермогена также принадлежит множество важных государственных грамот и патристических воззваний.

Историки предполагают, что будущий Патриарх родился около 1530 года<sup>1</sup>. О происхождении святителя Гермогена определенных сведений не сохранилось, и предположения исследователей в этом отношении разнятся. Неизвестно, кто были его родители и к какому сословию они принадлежали. В числе его родных предположительно были и священники, и иноки, вероятно, принявшие, согласно древнему обычаю, пострижение перед смертью, и посадские люди. С большей

уверенностью мы можем утверждать, что мирское имя святителя Гермогена — Ермолай<sup>2</sup>.

В Казани существует предание о том, что святитель Гермоген был родом из этого города. Профессор А. Царевский называет его «наш земляк»<sup>3</sup>. С.Ф. Платонов в своих «Статьях по русской истории», ссылаясь на польские источники, говорит о том, что Патриарх Гермоген в молодости жил на Дону<sup>4</sup>.

Вероятно, первоначальное церковное образование святителя Гермогена получил в одной из духовных школ, существовавших в то время на Руси в силу постановления Стоглавого собора 1551 года<sup>5</sup>. Духовные школы в то время устраивались при монастырях. В одной из таких школ учился современник Патриарха Гермогена, близкий к нему человек преподобный Дионисий.

Некоторые исследователи предполагают, что учителем святителя Гермогена был архиепископ Казанский Герман<sup>6</sup>. Известно, что святитель Герман скончался в 1568 году и был погребен у церкви Николы Мокрого в Москве, но потом у царя Феодора Иоанновича «*испросиша мѡщи о҃ченицы ѿго*». А святитель Гермоген был главным ходатаем у царя<sup>7</sup>. По словам князя Андрея Курбского, святитель Герман был «*муж высокий умом, ревностный исследователь Священного Писания*», усердный почитатель Максима Грека<sup>8</sup>. Возможно, что именно святитель Герман как человек начитанный привил будущему святителю Гермогену отличавшую его впоследствии любовь к Священному Писанию и к распространенной в то время на Руси литературе религиозно-нравственного и церковно-исторического содержания. Святителем Германом было собрано в Свяяжском монастыре, основателем которого он являлся, более 150 книг разнообразного содержания, а в Казани им была устроена школа при Зилантьевом монастыре<sup>9</sup>. Под влиянием своего учителя святитель Гермоген мог познакомиться с библейской и святоотеческой литературой по

книгам, находившимся в библиотеках довольно богатых по тому времени казанских церквей и монастырей.

Как известно, характер русского образования в XVI–XVII веках был исключительно духовный, а литературу того времени можно назвать преимущественно церковной. Несомненно, что будущий святитель Гермоген получил именно духовное образование. Каталоги трех казанских библиотек: кафедральной при Благовещенском соборе, при Спасо-Преображенском и Свяжском Успенском монастырях, относящиеся ко второй половине XVI века, вполне подтверждают это. Кроме Евангелия, Апостола, Псалтири и богослужебных книг, в этих библиотеках имелись творения Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Симеона Нового Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, Исаака Сирина, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Лествичника и др.

Интересно также заметить, что главным богатством лучших казанских библиотек того времени являлись преимущественно святоотеческие творения аскетического характера. Даже полного текста Библии не было тогда ни в одной библиотеке. Например, в Свяжской монастырской библиотеке находились только Книга Бытие и Апокалипсис<sup>10</sup>.

Но уже в начале XVII века летописные книги, носящие не только исторический, но и полемический характер, встречались в казанских кафедральной и Спаса-Преображенской библиотеках, к которым митрополит Гермоген имел непосредственное отношение. Будучи высокообразованным человеком, он не мог не обогатить эти библиотеки историческими книгами. Во время его пребывания и в Казани, и затем в Москве он собирал исторические документы, интересные и ценные рукописи. Действительно, святитель Гермоген занимался пополнением монастырских библиотек, записывал сам или, скорее, приказывал записывать замечательные события и интересовавшие его устные предания.

Святитель Гермоген был человеком высокой культуры. Находясь в Москве, он работал в богатейшей митрополичьей (впоследствии патриаршей) библиотеке Чудова монастыря. В грамоте к Патриарху Иову он пишет: «Да мне ж, государь, богомольцу твоему, в Чудове монастыре случилось повесть видети в книзе степенной и в царственной, Киевских и Владимирских и Московских царей и государей, а зовется та книга зеленая»<sup>11</sup>. В этой «степенной и царственной книге» библиотеки Чудова монастыря он увидел повесть об арском татарине, исповеднике Христовом, в крещении Стефане<sup>12</sup>.

Из последующей деятельности святителя Гермогена, а также по его литературным произведениям можно увидеть, что он обладал выдающимися способностями, светлым умом и хорошей памятью. Он очень хорошо знал Священное Писание и часто его цитировал. В сочинениях святителя Гермогена, в его архипастырских грамотах встречаются не только ссылки на Священное Писание, но и на исторические примеры. Это свидетельствует о свободном владении святителем книжной премудростью своего времени.

Можно предположить, что литературные навыки митрополита Гермогена сформировались в рамках риторической традиции русской литературы XVI века. Характерной особенностью развития русской литературы этого периода стало создание многочисленных произведений, обобщающих как церковную, так и светскую тематику. Такое обобщение идеологически закрепляло объединение Русских земель вокруг политического, религиозного и культурного центра — Москвы. «Путем объединения памятников местных областных литератур, их идейно-стилистической переработки создается единая общерусская литература, приобретающая общегосударственное, политическое значение»<sup>13</sup>.

Поэтому вполне естественно, что литературная манера святителя Гермогена сформировалась и развивалась также под влиянием литературы этого времени: Великие Четьи-Минеи,

Степенная книга, «История о Казанском царстве» и т. д. Как известно, основной идеей официальных произведений в то время была идея «Москва — третий Рим». И мысль о высоком историческом значении Русского государства присутствует во многих произведениях святителя.

Митрополит Гермоген неоднократно подчеркивает значение царского титула Иоанна Грозного и высокое достоинство сана митрополита: «и збо́ли Бѣ́гъ преда́ти бл҃гоу́чѣивоу́ и хо́внѣивоу́ г҃ю цр҃ю и вели́коу́ кнѣ́ю І́ва́нѣ Васи́льевичѣ всеа́ Рꙋ́си самоде́ржцѣ тогда́ бл҃гоу́чѣивы́и цр҃ь совѣ́това съ ѿце́мъ своѣ́мъ и вѣ́гомольце́мъ ст҃ле́мъ Мака́ріе́мъ митрополи́томъ моско́вскѣ́мъ и всеа́ Рꙋ́си»<sup>14</sup>. «Въ ле́то 4313 при держа́ве бл҃гоу́чѣиваго и хо́внѣиваго, бл҃говѣ́рнаго г҃даря цр҃я и вели́каго кнѣ́зя І́ва́на Васи́льевича всеа́ Рꙋ́си самоде́ржца, и при е́го бл҃горо́дныхъ царѣ́внцахъ кнѣ́е І́ване І́вановиче и кнѣ́е Феодо́ре І́вановиче (нынѣ́ же Бѣ́гѣю бл҃годатію г҃даря, цр҃ь и самоде́ржец всеа́ Рꙋ́си), и при свѣ́тѣ́йшем митрополи́те Анто́ниі Моско́вском и всеа́ Рꙋ́си»<sup>15</sup>. Таким образом, можно говорить о несомненном влиянии на литературный стиль митрополита Гермогена официальной идеологии Московского государства.

В агиографических произведениях митрополита Гермогена ярко проявляется авторское начало — в «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» и в «Сказании о явлении Казанской иконы Божией Матери». Писатель вводит себя в произведение в качестве участника описываемых событий. В «Сказании о явлении Казанской иконы...» мы видим постоянное «присутствие» автора в сюжете повествования. «**Мне же, недостойноу́, самои́дцѣ́ бывшѣ́, како́ или́ ко́ими́ чуде́сными́ благоу́творѣ́ніи́ г҃ави́ Го́г и Б҃га́ ѿ́ зе́мныхъ́ не́дрѣ́ чуде́творны́и́ своѣ́ о́бразѣ́**»<sup>16</sup>. Как повествователь-очевидец агиограф также выступает и в заключительной главе «Жития святителей Гурия и Варсонофия...» — «Сказании об обретении мощей святителей». Здесь святитель Гермоген неоднократно говорит о собственном участии в этом событии, что связано с его

положением митрополита Казанского. Таким образом, в этих произведениях в лице автора происходит совмещение образов рассказчика и одного из героев, при этом подробное описание происходящего ведется от первого лица. «Проявление писателя в житиях связано прежде всего с ориентацией произведений этого жанра на принцип художественной достоверности», — пишет литературовед И.А. Лобакова<sup>17</sup>.

Агиографические труды святителя Гермогена содержат множество цитат из Священного Писания, которое святитель хорошо знал и постоянно читал<sup>18</sup>. Наряду со Священным Писанием патриарх Гермоген использует богослужебные тексты, святоотеческие творения, ссылается на канонические правила, церковный Устав и др. Изучение цитат в трудах святителя позволяет сделать вывод, что они приведены по памяти, без проверки цитируемого места по Библии. Отсюда — свободное, т. е. недословное, цитирование, что характерно именно для древнерусской письменности<sup>19</sup>. Характерно также нанизывание цитат из разных мест одной или разных книг Священного Писания. Такой прием, в частности, характерен для известного писателя Древней Руси — инока Троице-Сергиева монастыря Епифания Премудрого<sup>20</sup>.

Часто святитель использует цитаты, построенные по принципу стилистической симметрии, что характерно прежде всего для «учительных» книг Ветхого Завета и для Библии в целом. В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» митрополит Гермоген говорит: «не оубо люто, еже оужзвенѣ быти, но люто еже не оуцѣломоудритиса ѿзвон. ѿзъ предахъ тѣ, и ѿзъ помогѣ тѣ, ѿростню малюу поразихъ тѣ, и милостію вѣчноу прослаблю тѣ. бошии мѣбра чѣколювкіа твоего, паче мѣбры наказаніа»<sup>21</sup>.

«Житие святителей Гурия и Варсонофия...» и «Сказание...», составленные святителем Гермогеном, отличаются живостью, образностью изложения. Но риторическая манера, свойственная житийной литературе того времени, у митрополита Гермогена часто уступает место реальному историческому

изложению событий. Кроме того, у автора прослеживается желание не только изложить факт или явление, но и объяснить его, найти связующее звено, начало событий. Потому, например: «*нѣтлѣнїемъ ко почтѣсѧ ѿ Бѣга прѣчѣтнѡе тѣло ѣгѡ*» (архиепископа Гурия.— *Авт.*), потому что он в жизни отличался целомудрием, «*чистотѣ тѣлѣснѡю пачѣ почтѣ*»<sup>22</sup>.

Несомненно, плоды патриотических трудов первосвященника в Смутное время известны более, чем его агиографические произведения, сохранившиеся до сегодняшнего дня. К тому же они совершенно не изучены.

В настоящее время известно четыре агиографических произведения Патриарха Гермогена:

1. «Сказание о явлении чудотворная иконы Пресвятыя Богородицы во граде Казани»;

2. «Житие святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев»;

3. «Слово об обретении честных и многоцелебных мощей иже во святых отца нашего Алексия, митрополита Киевского и всея России чудотворца»;

4. Редакция «Повести о житии Петра и Февронии, Муромских чудотворцев».

Первым произведением митрополита Гермогена является полное «Сказание о явлении чудотворная иконы Пресвятыя Богородицы во граде Казани». В этом произведении он рассказывает об основании первого казанского женского монастыря, об украшении Казанской иконы и о постройке монастырской каменной церкви в честь явления Казанской иконы с прибавлением чудес от явленного образа. «Сказание...», составленное в 1595 году по повелению царя Феодора Ивановича с целью увековечения этого величайшего события, проникнуто чувством глубокого благоговения и смирения самого писателя. «*Дерзнь ли къ начинанїю что оубо рекъ ли или запрещъ себѣ окаянства ради моего или пакы внимая восходѧща на сердце моѡ блаженствомъ Ѿ всепѣтей, ѿ богопрїятней Бѣды*

и Преснодѣвѣй Маріи», — пишет митрополит Гермоген<sup>23</sup>. Произведение изложено картинно, но исторически верно, и проникнуто неподдельным чувством религиозного восторга и высоким вдохновением при воспоминании всего, что пережил в течение пятнадцати лет святитель Гермоген, сам принявший святую икону от земли еще в сане священника<sup>24</sup>.

В первой части «Сказания...», или во введении, святитель Гермоген говорит о важности этого события и рассуждает о причинах, побудивших его писать историю явления иконы. Главная причина и цель сочинения — необходимость сообщить сведения о чудесах, проистекавших от иконы, о милостях Божией Матери к человеческому роду: «да познають вси, ꙗко не токмо, егда въ мирѣ бѣше, ходѣтайственное къ своимѣ Творцѣ и Сынѣ показаваше, но и паче, и по преславномъ своимѣ преставленіи ѿ земныхъ въ нечеснахъ, непрестанно милостивно насъ пришецаа»<sup>25</sup>. Во второй части святитель описывает саму историю явления Казанской иконы, в третьей рассказывает о чудесах, произошедших от иконы в продолжение пятнадцати лет — с 1579 по 1594 год. Всего он описывает 16 чудес. Появление своего «Сказания...» не сразу вслед за описываемым событием, а позднее святитель объясняет «душегубительною леностью», «недостатком разума», «нерадением» и сознанием своего «недостойнства» писать о великих событиях<sup>26</sup>. Но так как «неправедно Божии тайны погружать в глубину забвения», то автор и решил описать явления, очевидцем и участником которых он был<sup>27</sup>.

В 1595 году во время перестройки казанского Спасо-Преображенского монастыря, при копании рвов для закладки нового каменного храма, были обнаружены гробы святителей Гурия и Варсонофия. Митрополит Гермоген, «придя со всем освященным собором», открыл сначала гроб святого Гурия, а потом — святого Варсонофия: тела угодников Божиих оказались нетленными. Святитель Гермоген переложил мощи в ковчег и поставил в церкви для поклонения. Вскоре после

открытия мощей, в 1596 году, по желанию царя Феодора Иоанновича и с благословения Патриарха Иова митрополит Гермоген как очевидец составил «Житие святителей Гурия и Варсонофия, Казанских чудотворцев». При работе над житием святитель старался, по возможности, придать ему более эмоциональный характер, чтобы рассказ о просветителях Казанского края был достоверным и убедительным.

Приступая к составлению жития, митрополит Гермоген уже не застал никого, кто бы знал с детства о жизни святителей Гурия и Варсонофия. Но как опытный духовный писатель он с великим вниманием и усердием собрал все исторические сведения, чтобы представить читателям наиболее полный образ святителей.

В этом литературном произведении митрополит Гермоген показал свое глубокое знание Священного Писания и знакомство с творениями святых отцов: Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и др. Предисловие к «Житию святителей Гурия и Варсонофия...» имеет ярко выраженную риторическую окраску и написано в соответствии с правилами красноречия.

В. О. Ключевский хотя и замечает, что написанное митрополитом Гермогеном «Житие святителей Гурия и Варсонофия...» «скудно известиями» и «изображено в общем очерке», говорит при этом о несомненном «литературном искусстве» этого произведения<sup>28</sup>. И действительно, хронологически последовательное распределение материала, логически выстроенная мысль, стройность композиционной структуры текста и подачи фактического материала, краткость изложения выделяют «Житие святителей Гурия и Варсонофия...» из ряда других подобных житий и свидетельствуют о том, что их составитель выработал самостоятельные приемы литературного изложения. Читатель сразу видит, что это не только благочестивые рассуждения, но и живая история, реальные события. Митрополит Гермоген пишет как очевидец этих событий

или по словам людей, участвовавших в них и заслуживающих доверия. В «Житии святителя Гурия» он первым из агиографов дает хотя и краткие, но самые важные сведения о святителе Германе Казанском.

Вместе со «Сказанием о явлении Казанской иконы Божией Матери...» это житие легло в основу летописных записей Казани, положило начало ее историографии.

Очень часто в «Житии Гурия и Варсонофия...» и в «Сказании о явлении Казанской иконы...» мы можем встретить традиционный прием самоуничтожения автора, пришедший из византийской агиографии. Примеры этого приведены в таблице:

№	«Житие святителей Гурия и Варсонофия...»	«Сказание о явлении Казанской иконы Божией Матери»
1	Недоумение и скудость разума... (л. 17 об.) <sup>29</sup>	...Недостойн сый и недостойныя устне имея... (с. 1)
2	Обаче же несть мое поспешение или силы... (л. 19)	Пленицами бо моих грехов стягнут есмь... (с. 1)
3	Мне, недостойному, многогрешными моими руками... (л. 24 об.)	Да ми, недостойному, помрачивыйся ум мой... (с. 2)
4	Мне, смиренному... (л. 35 об.)	Ведый мое недостойнство... (с. 2)
5	Мне же, недостойному... (л. 36)	Сподобила меня, недостойного и грешного... (с. 2)

Из приведенных отрывков видно, что митрополит Гермоген чаще всего говорит о своем «недостойнстве».

Также часто в этих двух произведениях мы встречаемся с приемом повторения отдельных фраз и выражений. Так, в «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» и в «Сказании

о явлении Казанской иконы...» повторяются фразы: «Но ѡбаче надѣлса на мноѡжество щедротъ Сѣна Бжїѣл»<sup>30</sup>, «по вселеннымъ о҃чїи́теля гл҃ющемѹ словѹ»<sup>31</sup>. В житии повторяется: «дерзньхъ коснѣтиса харѣи и трѣсти»<sup>32</sup>; «ѡце не дерзнь коснѣтиса повѣсти»<sup>33</sup>. В «Сказании...» автор часто обращается к Божией Матери: «ѣко же сподобила ма еси, О Всеблаженнаа, недостѡйнаго и грѣшнаго, скверными моими рѣкѣми прѣжде всехъ священныхъ прикоснѣтиса пречїстому твоему ѡбразѹ»<sup>34</sup>. В этих произведениях несколько раз повторяются выражения и слова: «со всемъ ѡсщѣненнымъ собором»<sup>35</sup>; «но ѡбаче, ѡбаче же»; «предивно, дивно»; «паки, паче»; «мала, малыа, многа, мнозе» и др.

Так же, как мы уже показали выше, самоуничижение писателя подчеркивается в сходных, часто повторяющихся выражениях. Отметим подобные повторения в каждом из произведений святителя Гермогена в отдельности.

В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» автор дважды сравнивает себя с ленивым рабом<sup>36</sup>. Говоря о добродетельной жизни каждого из святителей, писатель прибавляет общее выражение: «...и труды къ трудомъ прилагал»<sup>37</sup>. О кротости, смирении и воздержании святых Гурия и Варсонофия также говорится в одинаковых выражениях<sup>38</sup>. Фраза «постомъ же и мїлнговю, и бдѣнїемъ, о҃дрѣчалъ тѣло свое» повторяется трижды<sup>39</sup>. Повествуя об «отшествии» святого Гурия в Казань и совершении водосвятных молебнов, два раза употребляется фраза: «...и стївкѹ водѹ чїтнїмъ и животворящїмъ крїтомъ»<sup>40</sup>. При рассказе о крещении неверных два раза говорится: «...нуже имена въ книгахъ живѡтныхъ написана сѣть»<sup>41</sup>. Фраза «дѡбре пасѣше словесное стадо Хвїхъ ѡвѣцѹ» в «Житии святого Варсонофия» повторяется дважды<sup>42</sup>.

Сравним также следующие фразы, повторяющиеся с небольшими отличиями: «...ѡце и зазрїтъ ми кто дѣло се»<sup>43</sup>, «да не зазрїтъ ми кто ѡ словесї сѣмъ»<sup>44</sup>. О святом Гурии сказано: «...и невѣрныхъ о҃чїа и наказѹа познати истиннаго Бга и творца всемѹ, и вѣровати во Ѣца и Сѣна и Сѣтаго Дха, во стѣю и нераздѣлїмю Трїѹ единосѣщнѹю и многи невѣрныхъ въ вѣрѹ

приведѣ, и крѣти ихъ множество»<sup>45</sup>. Святой Варсонофий «невѣрныа же приводѣ во хвѣ вѣрѣ и стѣзѣмъ съ невѣрными и оукорѣ ихъ и ко крещенію приводѣ. і оучѣ и наказѣ вѣровати во Сѣдѣ Трѣцѣ Сѣца и Сѣна и Сѣто Дѣа»<sup>46</sup>. Святитель Гурий «позна ѿшествіе своѣ къ Бѣ повелѣ положить сѣое и трудолюбное тѣло своѣ во ѿбѣтѣи вогонѣннаго Сѣова превращеніа»<sup>47</sup>; и святитель Варсонофий «познавъ ѿ міра сего къ Бѣ своѣ ѿшествіе повелѣ положить себѣ въ мѣтѣе сѣыа и живоначальныа Трѣницы»<sup>48</sup>.

В «Сказании о явлении Казанской иконы...» святитель Гермоген трижды одинаковыми словами выражает свои чувства: «...ѣзъ же со страхомъ и радостію многою»<sup>49</sup>. Два раза он говорит, что Матерь Божия подает всем «неизреченныа целбы съ вѣрою приходѣщимъ»<sup>50</sup>. Каждое из шестнадцати чудес в «Сказании...» заканчивается словами: «...радѣль, хвалѣ и слава Бѣа и Пречистѣю Бѣцѣ»<sup>51</sup>. Фраза «...славѣще Бѣа, творѣщего многоа (дѣвнаа) и преславнаа чѣдеса» повторяется дважды<sup>52</sup>. Также агиограф два раза говорит: «Сѣ мѣлостивнемъ неизреченнемъ человекѣколюбѣи Бѣжѣи»<sup>53</sup>. Есть и множество других повторений.

Таким образом, прием повторения похожих выражений и целых фраз, часто применяемый святителем Гермогеном, составляет отличительную черту его произведений. Но как замечает профессор В.М. Кириллин, «вероятно, у каждого древнерусского писателя был свой набор таких любимых выражений»<sup>54</sup>. Рассматривая особенности цитирования Священного Писания Епифания Премудрого, тот же исследователь пишет: «Правомерно думать об определенном комплексе любимых библейских выражений (Епифания Премудрого.— Авт.), которые при определенных условиях или обстоятельствах чаще всего вспоминались»<sup>55</sup>.

Также митрополит Гермоген в своих произведениях любит употреблять сравнения и уподобления, при этом иногда распространяя сравнение в целый эпизод. Материал для сравнений агиограф заимствует из Священного Писания, исторической и житийной литературы.

В «Житии святителей Гурия и Варсонофия...» писатель использует следующие сравнения.

1. Автор сравнивает себя с ленивым рабом из евангельской притчи, «взѣмшаго гдѣна своего сребрѣ»<sup>56</sup>.

2. Дьявол «воздвизаетъ брань» на святого Гурия «ѣкоже дрѣвле на стѣго и правѣнаго отрока Іосифа» и «ѣкоже и дрѣвле старцы сны на целомъдреннѣ»<sup>57</sup>.

3. Святой Гурий подвергается заточению, «ѣкоже и соименитаго томѣ прѣвнаго стѣла арменьскаго, или акрагантійскаго великаго и чудеснаго»<sup>58</sup>.

4. Святитель Гурий явился для Казани «ѣко нѣкое дрѣво добородно, кипѣщее плоды красными, и всѣмъ произносящее когѣтно ѡвоцѣе»<sup>59</sup>.

5. Деятельность святителя Варсонофия описывается подобным же образом: «...ѣко дрѣво при водахъ блгоуствено и доборплодно. приноситъ же оубо не ѣко дрѣво тѣненъ плодъ, и единемъ временемъ кончающься. но нетѣненъ и бесконеченъ плодъ»<sup>60</sup>.

В «Сказании о явлении Казанской иконы...» также используются сравнения.

1. Писатель и здесь сравнивает себя с ленивым рабом, «как скрывый талант господина своего»<sup>61</sup>.

2. Чудесное явление Божией Матери в Казани пронеслось по Русской земле, «ѣко громъ»<sup>62</sup>.

3. Стремление читателей узнать о явлении иконы писатель сравнивает «ѣлико ливы чадомъ къ матерн, ѣлико жаждащемъ ко источникѣ, ѣлико кораблю ко пристанищѣ»<sup>63</sup>.

4. Господь явил эту икону Казани как «праведное и всесвѣтлое солнце породѣ едема затвореннаго»<sup>64</sup>.

В «Сказании о явлении Казанской иконы» митрополит Гермоген несколько раз употребляет риторические обращения. Используя прием самоуничижения, автор восклицает: «...како возмогѣ, недостойнъ сый и недостойнѣ оустнѣ имѣа, провѣдати такава». Есть обращение к Божией Матери: «ѣлико

вѣдѣхъ и слышахъ о пречюдней ти иконѣ, подѣй ми, о всепѣтаа, глати и писати, и всехъ насъ заступи, Госпождѣ Царнице»<sup>65</sup>.

Кроме «Жития святителей Гурия и Варсонофия...», в области агиографической литературы перу святителя Гермогена принадлежит и следующее произведение: «Месяца мая, во 20-й день. Обретение честных и многоцелебных мощей иже во святых отца нашего Алексия, митрополита Киевского и всея Руси чудотворца. Слово вкратце. Списано же бысть обретение Германом (Гермогеном), Патриархом»<sup>66</sup>. В нем агиограф рассказывает, как совершилось обретение мощей святителя Алексия, и описывает восемь случаев чудесного исцеления от мощей святого угодника. «Бл҃гочѣслѣ и се по нѣкоемѣ строенію Бж҃ію. Цѣркви обвалившееся весьма и начаша копѣти рвы и явѣе обрѣтоша тѣло бл҃женнаго Алексіа цѣло и невредимо, и ризы егѡ не истлѣвша. О, превеликое чѣдо! толѣкимъ лѣтомъ поминѣвшимъ и свѣтомъ во грѣбѣ лежѣщѣ неизменисѣ стѡе егѡ тѣло и ризы егѡ, яко вчера обвалѣны»<sup>67</sup>. Литературная форма напоминает «Житие святителей Гурия и Варсонофия...», но стилистически это произведение недостаточно обработано, что может быть объяснено и изменением текста переписчиками.

Митрополиту Гермогену принадлежит и редакция «Повести о Петре и Февронии». Ее первоначальная редакция была сделана в середине XVI века, и ее автором считали Ермаля — Еразма<sup>68</sup>. Но хотя это произведение, дошедшее до нас в списках XVI века, и было признано житием, однако по своему содержанию и жанровым признакам оно резко отличалось от традиционного агиографического канона. Содержание первоначальной редакции этих списков явно выходило за рамки жития: вместо христианских подвигов святых здесь описывалась история любви крестьянской девушки из Рязанской земли и муромского князя. Святитель Гермоген внес значительные изменения в содержание «Повести...»,

стремясь приблизить ее к общепринятому канону агиографического произведения. Для этого он прибегает к обширным распространениям первоначального текста, а также к стилистическим исправлениям.

Наибольшие изменения внес митрополит Гермоген в текст предисловия. Он убрал из него изложение учения о сущности Святой Троицы и о бессмертии и включил рассуждение о греховности человеческого рода. Также он внес изменения и в похвалу, в том числе исключил из текста обращения автора от первого лица. К числу исправлений содержания самого произведения можно отнести следующие изменения. К тексту о том, что Петр ходил, «по церквам уединяся», добавлено: «молитвы ради»; к тексту о том, что Петр увидел у снохи «седаща брата своего», дано разъяснение: «бе же то неприязнивый змий»; вместо «възрев на святую с помыслом» у святителя Гермогена более пространно: «на блаженную Февронию еже о скверном смешении и часто взираше на ню с сим помыслом»<sup>69</sup>. Однако чаще митрополит Гермоген вносит изменения с целью исправить стиль изложения и приблизить его к традиционному агиографическому жанру.

Митрополита Гермогена очень интересовала история Казани. Это нашло отражение в его творчестве. Как человек образованный и весьма начитанный, он старался восстановить и сохранить в своей митрополии память о забытых казанских подвижниках христианства, запечатлевших свои подвиги мученической кровью за веру. Он собирал письменные памятники казанской христианской и дохристианской старины. Не ограничиваясь письменными свидетельствами, он старался собрать «от достоверных человек» и устные предания, и сведения о прошлом христианской Казани.

Изучая летописи Казани, святитель нашел повесть, рассказывающую о мученической кончине за Христа благочестивого мужа по имени Иоанн. Он был взят в плен татарами при нашествии на Нижний Новгород в 1529 году.

Работая в богатейшей по тому времени библиотеке Чудова монастыря в свободные минуты своей московской жизни, святитель Гермоген встретил повесть о том, как один арский татарин, больной ногами более тридцати лет, услышав о покорении Казани московским царем и о постройке в ней церквей и поселений русских, уверовал, что только Тот истинный Бог, Который помог русским людям сокрушить казанские стены. По вере во всемогущество христианского Бога он получил исцеление и дал твердое обещание креститься. Придя в Казань, он крестился со всем своим домом и был наречен Стефаном. За перемену веры на него восстали прежние единоверцы и, когда увидели, что он никогда не изменит христианству, изрубили тело нового исповедника и мученика Христова, разметали его кости и сожгли все имущество.

Таким же образом он узнал о страданиях другого христианина из татар, в крещении Петра. Об этих мучениках и исповедниках Христовых в самой Казани уже мало кто помнил, так как они не были записаны в синодиках и совсем не упоминались в храмах. Плодом историко-археографических розысков святителя Гермогена явились краткие жития казанских мучеников Иоанна Нового, Стефана и Петра. Жития и страдания их изложены митрополитом Гермогеном в челобитной Патриарху Иову от 9 января 1592 года. После «Сказания о явлении Казанской иконы Божией Матери», которое было составлено святителем Гермогеном еще в то время, когда он был священником, повесть об Иоанне, Стефане и Петре является вторым казанским церковно-историческим памятником, сохранившимся до нашего времени<sup>70</sup>.

Творения святителя Гермогена, относящиеся к церковной жизни Казанского края, легли в основу летописных записей христианской Казани и положили начало ее письменной истории.

Можно сказать, что в своих летописных трудах Патриарх Гермоген был достойным преемником митрополита Макария

и Патриарха Иова. Исследователи предполагают, что записи святителя Гермогена из эпохи Смуты сохранились в «Новом летописце», богатом сведениями и близком к «Воскресенской летописи». В библиотеке Спасского монастыря в Ярославле находилась «книга, глаголемая Летописец русский», написанная до 6948 (то есть до 1440. — *Авт.*) года. В конце рукописи находились две летописные выписки. В заглавии первой написано: «Выписано из Летописца Святейшего Патриарха Гермогена»; а в заглавии второй: «Выписано в Казани из монастырския Преображенския книги»<sup>71</sup>.

До нашего времени также сохранились грамоты Патриарха Гермогена, которые свидетельствуют о его писательском мастерстве, умении передать свои мысли в стройной логической системе и хорошей литературной форме. В этом отношении особенно обращает на себя внимание грамота Патриарха к польскому королевичу Владиславу от 12 сентября 1610 года<sup>72</sup>. Однако известно, что эта грамота посылалась не только от имени Патриарха Гермогена, но и от других государственных лиц. Ее приписывают перу Патриарха потому, что по содержанию она носит исключительно церковный характер, а также потому, что ее отправляли прежде всего от лица Патриарха Гермогена. К сожалению, она не сохранилась полностью.

Весьма интересны также послания святителя Гермогена. В ответ на просьбы «христоролюбивых мирян» и для исправления церковно-богослужебной практики он издал «Послание наказательно ко всем людям, паче же к священником и диаконом о исправлении церковного пения», в котором обличал клир за то, что он совершал церковные службы «не по преданию святых апостол и не по уставу святых отец». Он писал: «Поведают нам христоролюбивые люди со слезами, а иные писание приносят и сказывают, что-де в мирских людех, паче во священниках и иноческом чине, вселися великая слабость и небрежение...»<sup>73</sup>. Это послание было настолько важно, что в более позднее время оно послужило образ-

цом для литературных произведений, направленных на борьбу с «многогласием». Его приводили святители на Московском Соборе 1651 года в доказательство того, что упадок церковного пения начался уже давно и также давно существует необходимость его восстановления.

Послания и речи патриарха Гермогена многообразны и в стилистическом отношении. Приветственные речи к царю Феодору Иоанновичу и Василию Шуйскому носят торжественный характер; послания же в Нижний Новгород и другие места, воззвания ко всему русскому народу имеют дидактический или обличительный характер.

Также известно, что святитель Гермоген заботился и о восстановлении полных текстов древних служб. При нем была переложена с греческого на русский язык полная служба апостолу Андрею Первозванному и была восстановлена древняя служба ему в Успенском соборе. Кроме этого, несмотря на Смутное время, патриарх продолжал дело исправления церковно-богослужебных книг, начатое еще Максимом Греком. Святитель Гермоген не только благословлял печатать книги, как это делал Патриарх Иов, но и «свидетельствовал печатные переводы». При нем были отпечатаны: Евангелие, Минеи месячные (за сентябрь, октябрь, ноябрь и первые двенадцать дней декабря) и церковный Устав.

Многогранность дарования святителя Гермогена проявилась также в том, что его перу принадлежат и тексты богослужебных песнопений. Им составлены стихирьы и каноны Казанской иконе Божией Матери, святителям Гурию и Варсонофию Казанским. Общеизвестный тропарь Казанской иконе Божией Матери «Заступнице усердная», несомненно, составленный Патриархом Гермогеном, отличается глубоким религиозным чувством. Авторство святителя Гермогена подтверждается также тем, что и в тропаре, и в предисловии «Сказания о явлении Казанской иконы...» повторяются не только те же мысли, но и те же выражения.

Святитель Гермоген был образованным, «книжным» человеком. Его литературные произведения созданы в русле риторико-панегирической традиции XVI века.

Письменные труды святителя Гермогена отражают историческое своеобразие того времени, дают представление о деятельности самого первосвятителя, а также характеризуют его как писателя. Его творения свидетельствуют о нем как о человеке с глубоким религиозным чувством, хорошо знающем Священное Писание, церковную и гражданскую историю, агиографическую литературу, церковный Устав. Восьмидесятилетний старец-патриарх проповедовал в Успенском соборе Кремля, обращался в грамотах к правителям государства, архиереям и ко всему русскому народу. Духовное наследие святителя Гермогена свидетельствует о его трудах на благо Православной Руси. Прославление патриарха Гермогена в лике святых, совершившееся в 1913 году, дает основание рассматривать его труды как святоотеческие творения. К святителю Гермогену с полным основанием можно отнести слова Псалмопевца: «Уста праведника изрекают премудрость, и язык его произносит правду» (Пс. 36, 30).

### ***Примечания и библиографические ссылки***

<sup>1</sup> См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб., 1831. Т. 12. С. 291.

<sup>2</sup> См.: *Кедров С.* Жизнеописание Святейшего Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 7.

<sup>3</sup> См.: Православный собеседник. М., 1907. Март. С. 396.

<sup>4</sup> См.: *Платонов С. Ф.* О происхождении Гермогена / Статьи по русской истории. СПб., 1903. С. 231.

<sup>5</sup> См.: Стоглав. Гл. 26.

<sup>6</sup> См.: *Филарет, архиеп. Черниговский.* Русские святые, чтимые всею Церковию или местно. Чернигов, 1865. Т. 1. С. 338.

<sup>7</sup> См.: Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 25.

<sup>8</sup> См.: *Кедров С.* Жизнеописание Святейшего Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 8.

<sup>9</sup> См.: *Филарет, архиеп. Черниговский*. Русские святые, чтимые всей Церковью или местно. Чернигов, 1865. Т. 1. С. 338.

<sup>10</sup> См.: *Покровский И. М.* Гермоген, митрополит Казанский и Астраханский, первый местный писатель-историк и его заслуги для Казани // Материалы о Святейшем патриархе Гермогене. М., 1913. С. 149.

<sup>11</sup> Цит. по: *Платон (Любарский), архим.* Сборник древностей Казанской епархии. Казань, 1868. С. 69–70.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 70–71.

<sup>13</sup> *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. М., 1982. С. 199.

<sup>14</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 23.

<sup>15</sup> Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. Сказание о Казанской иконе Богоматери. М., 1912. С. 4.

<sup>16</sup> Там же. С. 1.

<sup>17</sup> *Лобакова И. А.* К изучению поэтики русской агиографии // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 339.

<sup>18</sup> См.: *Кедров С.* Жизнеописание Святейшего Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 9.

<sup>19</sup> См.: *Визгелл Ф.* Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 232–243.

<sup>20</sup> См.: *Коновалова О. Ф.* Об одном типе амплификации в «Житии Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. 25. С. 73–80.; *Антонова М. Ф.* Некоторые особенности стиля «Жития Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 131–132.

<sup>21</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 27.

<sup>22</sup> Там же. Л. 19 об.

<sup>23</sup> Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. Сказание о Казанской иконе Богоматери. М., 1912. С. 2.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 1–16. См. также в серии: Святители Московские. Патриарх Гермоген. М., 1997. С. 41–58.

<sup>25</sup> Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. Сказание о Казанской иконе Богоматери. М., 1912. С. 3.

<sup>26</sup> См.: Там же. С. 1.

<sup>27</sup> См.: Там же. С. 2.

<sup>28</sup> См.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 305.

<sup>29</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667; Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1912.

<sup>30</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 17 об.; Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 1.

<sup>31</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 28.

<sup>32</sup> Там же. Л. 17 об.

<sup>33</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 18 об.

<sup>34</sup> Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 2.

<sup>35</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 25 об.–26; Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 2.

<sup>36</sup> См.: Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 18 об.; Л. 19.

<sup>37</sup> Там же. Л. 27; Л. 34 об.

<sup>38</sup> См.: Там же. Л. 19 об.; Л. 30 об.

<sup>39</sup> См.: Там же. Л. 28–29 об.; Л. 32 об.

<sup>40</sup> См.: Там же. Л. 25 об.; Л. 26 об.

<sup>41</sup> См.: Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 27 об.; Л. 32.

<sup>42</sup> См.: Там же. Л. 31 об.; Л. 33 об.

<sup>43</sup> Там же. Л. 18.

<sup>44</sup> Там же. Л. 32 об.

<sup>45</sup> Там же. Л. 27.

<sup>46</sup> Там же. Л. 33.

<sup>47</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>48</sup> Там же. Л. 34 об.

<sup>49</sup> См.: Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 7–8.

<sup>50</sup> См.: Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 12, 15.

<sup>51</sup> См.: Там же. С. 10–13.

<sup>52</sup> См.: Там же. С. 10.

<sup>53</sup> См.: Там же. С. 1, 15.

<sup>54</sup> *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 268.

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 18 об.

<sup>57</sup> Житие святителей Гурия и Варсонофия. РГБ. Ф. 304, № 667, л. 20.

<sup>58</sup> Там же. Л. 21.

<sup>59</sup> Там же. Л. 27 об.

<sup>60</sup> Там же. Л. 32.

<sup>61</sup> Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 2.

<sup>62</sup> Там же. С. 1.

<sup>63</sup> Сказание о Казанской иконе Богоматери // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 3.

<sup>64</sup> Там же. С. 5.

<sup>65</sup> Там же. С. 2.

<sup>66</sup> Месяца мая, во 20-й день. Обретение честных и многоцелебных мощей иже во святых отца нашего Алексия, митрополита Киевского и всея Руси чудотворца. Слово вкратце. Списано же бысть обретение Германом (Гермогеном), патриархом // Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 51–56.

<sup>67</sup> Там же. С. 51–52.

<sup>68</sup> См.: *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая — Еразма. Л., 1926. С. 112–147.

<sup>69</sup> См.: *Дмитриева Р. П.* Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979. С. 284.

<sup>70</sup> См.: Там же. С. 67–73.

<sup>71</sup> См.: *Летопись занятий Археографической комиссии.* Вып. 5. СПб., 1871. С. 21.

<sup>72</sup> См.: Творения Святейшего Гермогена, патриарха Московского и всея Руси. М., 1912. С. 91–97.

<sup>73</sup> Там же. С. 56.

Священник Кирилл КРАСНОЩЕКОВ,  
*кандидат богословия*

## ГОЛОД 1921–22 ГОДОВ В САРАТОВСКОМ ПОВОЛЖЬЕ И ЗАРОЖДЕНИЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА

**В** немногочисленной литературе, посвященной обновленческому расколу, региональные аспекты проблемы до сих пор остаются практически неисследованными, что отчасти объясняется скудностью источниковой базы: утратой епархиальных архивов этого периода, как это произошло в Саратовской епархии, и фрагментарностью фондов архивов государственных.

Между тем Саратовская губерния может быть названа едва ли не родиной раскола, во всяком случае, голод, разразившийся на ее территории в 1921–22 годах, сыграл в его оформлении решающую роль.

Осенью 1921 года Россию поразил неурожай. «В этом году урожай зерновых обещает быть ниже среднего уровня десяти последних лет», — такими словами 2 июля 1921 года в газете «Правда» в первый раз, на последней полосе, в коротенькой заметке было упомянуто об обострении проблемы продовольствия на фронте земледелия. А 12 июля в обращении Президиума ВЦИК «Ко всем гражданам РСФСР», подписанным председателем ВЦИК М. Калининым, признавалось, что «во многих районах засуха этого года уничтожила посевы»<sup>1</sup>. Следом Центральный Комитет РКП(б) принял обращение «Задачи партии в борьбе с голодом», появившееся в «Правде» 21 июля. «Бедствие, — объяснялось в обращении, — является результатом не только засухи это-

го года. Оно подготовлено и обусловлено прошлой историей, отсталостью нашего сельского хозяйства, неорганизованностью, низким уровнем сельскохозяйственных знаний, низкой техникой, отсталыми формами севооборота. Оно усилено результатами войны и блокады, не прекращающейся борьбой против нас помещиков, капиталистов и их слуг; оно и сейчас усугубляется исполнителями воли организаций, враждебных Советской России и всему ее трудящемуся населению»<sup>2</sup>.

В долгом перечислении причин этого бедствия, которое еще не осмеливались назвать его подлинным именем, был пропущен самый важный фактор: политика реквизиций и грабежей, которую большевики годами проводили в отношении и так уже ослабленного крестьянства. Несмотря на скудный урожай 1920 года, тогда реквизировано было десять миллионов пудов зерна<sup>3</sup>. Взяли все резервы, даже семенной фонд будущего урожая. Уже в январе 1921 года многим крестьянам было нечем кормиться. С февраля начала расти смертность. В Саратовской губернии, находившейся в эпицентре голода, случаи людоедства и трупоедства стали чуть ли не обычным явлением<sup>4</sup>.

Интеллигенция, представляя себе размах катастрофы, решила мобилизовать свои силы. В июне 1921 года группа агрономов, экономистов, университетских преподавателей, общественных деятелей разных направлений объявила о создании Всероссийского общественного комитета борьбы с голодом. Среди первых членов этого комитета фигурировали видные экономисты Кондратьев и бывший министр продовольствия Временного правительства Прокопович, близкая к Максиму Горькому известная общественная деятельница и журналистка Кускова, академики, писатели, врачи. Благодаря содействию Горького, пользовавшегося влиянием в большевистских кругах, делегация комитета была принята Львом Каменевым в середине июля 1921 года (Ленин

встречаться с делегацией отказался). После этой встречи Ленин, всегда настроенно относившийся к излишней «сентиментальности» некоторых большевистских руководителей, послал записку своим коллегам по Политбюро: «Строго обезвредить Кускову. (...) От Кусковой возьмем имя, подпись, пару вагонов от тех, кто ей (и эдаким) сочувствует. Больше ни-че-го»<sup>5</sup>.

В конце концов члены Комитета смогли убедить большевистское руководство в своей полезности. Представители русской науки, культуры, литературы, известные на Западе, они в большинстве своем принимали участие в организации помощи голодающим еще в 1891 году. Помимо этого, у них были многочисленные связи с интеллектуальным зарубежным миром, они пользовались доверием и могли служить надежным гарантом правильного распределения возможной международной помощи. Они были готовы исполнить свой долг, но настаивали на том, чтобы Комитету был придан официальный статус.

21 июля 1921 года после трех дней дебатов в Политбюро большевистское правительство приняло декрет об организации Комитета. Он получил официальное название Всероссийский комитет помощи голодающим и должен был действовать под эгидой Красного Креста. Комитет имел право добывать в России и за границей продовольствие, фураж, медикаменты, распределять помощь среди нуждающегося населения, пользоваться транспортными средствами для доставки этих продуктов, организовывать бесплатное питание, учреждать местные комитеты и отделения, «беспрепятственно сносятся с заграничными организациями и фондами» и даже «участвовать в обсуждении мер, предпринимаемых центральными и местными властями, относящихся, по мнению комитета, к вопросу борьбы с голодом»<sup>6</sup>. Ни в один из моментов советской истории никакая общественная организация не наделялась подобными правами.

Комитет обратился к главе РПЦ, Святейшему Патриарху Тихону, который сразу же создал Всероссийский церковный комитет помощи голодающим. 7 июля 1921 года во всех российских храмах читали пастырское послание Патриарха: «Падаль стала пищей голодающих, и даже эту пищу трудно найти. Плач и стенания доносятся со всех сторон. Уже доходят и до каннибализма... Протяните руку помощи вашим братьям и сестрам! С согласия верующих вы можете жертвовать на нужды голодающих церковные драгоценности и предметы, не имеющие богослужебного употребления, кольца, цепи, браслеты, оклады икон и т.д.»<sup>7</sup>.

Получив поддержку Церкви, Всероссийский комитет помощи голодающим вступил в контакт с различными международными организациями — такими, как Красный Крест, Квакеры, Американская ассоциация помощи (ARA), которые откликнулись на просьбы о помощи. Тем не менее, сотрудничество между властями и Комитетом длилось чуть больше месяца: 27 августа 1921 года Комитет был распущен. За шесть дней до этого правительство подписало соглашение с представителем ARA, возглавляемой Эдгаром Гувером. Теперь, когда в Россию пошли первые грузы ARA, Комитет сыграл свою роль: «имя и подпись» Кусковой послужили большевикам. И хватит.

«Предлагаю сегодня же, — писал Ленин в записке, — в пятницу 26.8.1921 г., распустить «Кукиш» (так он называл Всероссийский комитет помощи голодающим. — *Авт.*)(...) Прокоповича сегодня же арестовать по обвинению в противоправительственной речи (...) и продержать месяца три. (...) Остальных членов «Кукиша» тотчас же, сегодня же, выслать из Москвы, разместив по одному в уездных городах, по возможности без железных дорог, под надзор. (...) Напечатаем завтра же пять строк короткого, сухого правительственного сообщения: Распущен за нежелание работать. Газетам дадим директиву: завтра же начать на сотни ладов высмеивать

«Кукишей». Баричи, белогвардейцы, хотели прокатиться за границу, не хотели ехать на места. Изю всех сил их высмеивать и травить не реже одного раза в неделю в течение двух месяцев»<sup>8</sup>.

Вместо Комитета правительство создало Комиссию помощи голодающим (Помгол), громоздкую бюрократическую организацию, составленную из функционеров различных народных комиссариатов, весьма неэффективную и коррумпированную. Несмотря на международную помощь, голод 1921–1922 годов унес, по меньшей мере, 5 миллионов жизней, при том, что голодало в общей сложности 29 миллионов человек<sup>9</sup>. Последний страшный голод в России, обрушившийся на страну в 1891 году и охвативший примерно те же регионы, унес с собой от 400 до 500 тысяч человек. Но тогда государство и общество соревновались между собой в оказании помощи голодающим. Юный помощник присяжного поверенного Владимир Ульянов жил в начале девяностых годов в Самаре, центре наиболее пострадавшей в 1891 году от голода губернии. Он оказался единственным представителем местной интеллигенции, не только не принявшим никакого участия в организации помощи голодающим, но и категорически возражавшим против такой помощи. Как вспоминал один из его друзей, «Владимир Ильич имел мужество открыто заявить, что последствия голода — нарожение промышленного пролетариата, этого могильщика буржуазного строя, — явление прогрессивное. (...) Голод, разрушая крестьянское хозяйство, двигает нас к нашей конечной цели, к социализму через капитализм. Голод одновременно разбивает веру не только в царя, но и в Бога»<sup>10</sup>.

Через тридцать лет голод ему тоже очень пригодился. Дело в том, что советская власть с первых дней своего существования столкнулась с финансовыми трудностями. Согласно отчету Наркомфина, реквизируемый банков-

ский капитал в ноябре 1917 года составлял 1064,3 млн золотых рублей. Из этой суммы выплата в 1918 году Германии по Брестскому договору составила 812,2 млн золотых рублей; 235,5 млн было захвачено и израсходовано адмиралом Колчаком<sup>11</sup>.

Оказавшись на грани финансовой катастрофы, власть искала источники пополнения бюджета валютой, а голод 1921 года как раз и создал удобный повод к изъятию церковных ценностей. Причем большевистским вождям они казались прямо-таки сказочными сокровищами: «...может быть, и в несколько миллиардов»<sup>12</sup>.

Для выработки плана и методов изъятия запросили предложения из регионов. Из Татарской ССР, к примеру, отвечали, что «здесь необходима осторожная и конспиративная агентурная работа. Безусловно, официальным путем изъять церковные вещи из церквей возможным не представляется. Наиболее конкретно это изъятие мыслится следующим образом:

1. Затребовать от Татнаркомюста опись церковного имущества, находящегося в церквях и монастырях г. Казани и ТССР.

2. Путем агентурной разработки точно выяснить местонахождение наиболее ценного церковного имущества и провести работу по подготовке к успешному экспропрированию этого имущества путем разного рода налетов и нападений на церкви и нападений на хранилища церковного имущества и пр.

3. Путем означенных мер (экспроприация и пр.) изъять из церквей без пользы лежащие ценности, чрезвычайно нужные в данный момент государству и имеющие для него жизненное значение в создавшихся условиях.

Означенная мера как наиболее конкретная, но опасная, требующая тщательной подготовки и секретности, между тем по своим результатам может быть чрезвычайно полезной, ибо

в настоящее время какое-либо официальное постановление Правительства о сдаче церковного имущества церквями в пользование государства, по вполне понятным соображениям политического характера, не может быть проведено в жизнь»<sup>13</sup>.

И все же от старых заливчатских привычек решили отказаться. Кампании необходимо было придать не только официальный, но и в высшей степени гуманный характер. Естественно, все должно было происходить «по просьбам трудящихся» и «по инициативе снизу».

Саратовской губернии, находившейся в эпицентре голода, предстояло включиться в эту грандиозную авантюру одной из первых.

24 января 1922 года в «Саратовских известиях» появляется передовица И. Флеровского «Голод и церковное золото». Задаваясь вопросом: «Где взять помощь голодающим?», — автор приходит к единственно возможному ответу — у Церкви. Затем следует страстный призыв к духовенству перестать быть фарисеями и в этот исключительный момент почувствовать себя живыми людьми: «Если вы хоть на секунду способны стать действительными представителями евангельского Христа, отдайте все ваши сокровища на борьбу с голодом»<sup>14</sup>. Несколько дней спустя уже публикуются отклики верующих, которые считают, что «нельзя хранить золото в церкви, когда люди умирают с голодухи»<sup>15</sup>.

Корреспондент «Известий» не забыл посетить и Саратовского епископа Досифея (Протопопова), который в беседе с ним сказал, что он признает вполне возможным выделение части драгоценной церковной утвари. Кроме того, епископ Досифей признал возможным усиление сборов пожертвований деньгами и натурой в пользу голодающих в церквях путем проповедей на тему о голоде. Вопрос этот, сказал епископ, будет обсуждаться на собраниях кол-

лективов верующих, от решений которых и будет зависеть исход дела<sup>16</sup>.

Владыка ответил мудро, и, что немаловажно, в полном соответствии с Декретом об отделении Церкви от государства. С одной стороны, он вывел из-под удара подвластное ему духовенство, которое согласно Декрету об отделении Церкви от государства к коллективу верующих не принадлежало<sup>17</sup>, с другой — передал решение этого вопроса коллективам верующих, то есть тем самым голодающим людям, якобы ради которых все это затевалось.

Приходские собрания были назначены епископом Досифеем на 12 февраля 1922 года. Но газетчики закусили удила. В «Саратовских известиях» начинаются публикации анонимных писем «верующих»: «Что дадут эти собрания, предсказать не трудно, ибо на них в большинстве будут те, кто ежедневно смакует торт, коврижки, пирожное, посещает кафе-рестораны, балы, театры, чествуют театральных юбиляров, разъезжают на кровных рысаках, веселятся, танцуют до пяти часов утра в пользу голодающих. (...) Я считаю себя православной христианкой; вероятно, еще надолго оставалась бы таковой, если бы наше духовенство не было так лицемерно и жадно на деньги; с этого момента моя вера поколебалась, и я заявляю всем священнослужителям, что вы служите не богу, а золотому тельцу»<sup>18</sup>.

Прямым вызовом явилась статья И. Флеровского «О голоде, церковном золоте и лицемерии», в которой духовенству предлагалось или отдать все, или «расписаться, что драгоценности развратили христианскую церковь, оковали ее на службу богатым, драгоценности оплевали евангельское учение»<sup>19</sup>.

12 февраля, как и было назначено, состоялись собрания верующих Саратовской епархии по вопросу пожертвования церковных ценностей. Прихожане Александроневского собора постановили: «...выделить для передачи в фонд

голодающих все излишние драгоценности. Избранной комиссии поручить: выделить все неупотребляемые в богослужении серебряные вещи и предметы второстепенной важности».

Коллектив верующих Иоанно-Предтеченской церкви нашел, что снятие серебряных риз с икон — кощунство.

Собранием коллектива верующих Богородице-Владимирской церкви принята резолюция, в которой говорилось, что «серебряные вещи, имеющиеся в церкви, во-первых, не представляют собой больших ценностей, а во-вторых, по церковным правилам не подлежат обращению на иное употребление. (...) Собрание постановляет: признать необходимым усиленное выступление коллективов на борьбу с голодом, для чего просить подлежащую власть представить им свободу действий, хотя и не бесконтрольно»<sup>20</sup>.

Резюме по результатам газетной кампании подвел И. Флеровский в статье «Жулики»: «Лицемерие так глубоко въелось веками в христианскую церковь, так изгадило умы и сердца “отцов” церкви, что рассчитывать даже на простую человечность их было бы непростительным легкомыслием. (...) В результате — ничтожное постановление о реализации «излишков». (...) Какая здесь еще нужна большевистская пропаганда против религии? (...) Но оставить так жульничество нельзя. Голод и смерть остаются. Церковные ценности должны быть превращены в хлеб. Пусть рабочие, красноармейцы и крестьяне заклеят жуликов и лицемеров, но пусть вместе с тем скажут, что дороже: сосуд церковный или сосуд жизни крестьянина!

И пусть потребуют от Советской власти, чтобы без колебаний она совершила необходимый акт для спасения голодающих, употребив на это церковные ценности, скопленные народом»<sup>21</sup>.

Так закончился первый этап кампании по изъятию церковных ценностей. Провокация с «инициативой с мест»

удалась, Церковь добровольно не отдала все, и теперь «голодающие» уже требуют от советской власти помочь им в этом. В несомненно благом деле борьбы с голодом большевикам удалось выставить Церковь в самом невыгодном свете. РПЦ сначала выпихнули из орбиты общественной жизни, унизили и оскорбили, а потом, нагло поучая христианской морали, выставили Иудой, предавшей Христа – голодающий православный народ. Центральные газеты в это время наперебой подсчитывают вес церковных драгоценностей, хранящихся в лаврах и монастырях<sup>22</sup>, забывая о том, что это не только культовые ценности, но и материальное воплощение отечественной истории, национального самосознания. Большевики были верны своим принципам. Они разрушали старый мир до основания и даже глубже. Для них это был лом драгоценного металла, крайне необходимый для решения насущных политических задач.

Второй этап кампании по изъятию церковных ценностей не заставил долго ждать. 25 февраля 1922 года в Саратовский губком ВКП(б) поступила телеграмма из ЦК: «Кампания ведется слишком слабо и вяло. То есть духовенство пошло на некоторые уступки. Но если в движение не будут вовлечены /искажено/ рабочие крестьянские массы, это духовенство может выйти политическим победителем. Необходимо расширить начавшееся движение беспартийных рабочих и крестьян в пользу использования золота и серебра, лежащего в /искажено/ для голодающих, до размеров общенародного движения, добившись того, чтобы в первую очередь ни одной фабрики, ни одного завода, не принявших решения по этому вопросу /искажено/. Решения рабочих красноармейских и крестьянских собраний немедленно печатать в местной прессе и присылать одновременно в “Правду”, “Известия” и РОСТА»<sup>23</sup>. Тут же со всех концов Российской Республики в центральную и местную печать полетели голоса трудящихся (сплошь

коллективные), требующие принудительного изъятия в пользу голодающих<sup>24</sup>, а 26 февраля было опубликовано постановление о необходимости немедленно изъять «из церковных имуществ, переданных в пользование группам верующих всех религий по описям и договорам, все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие которых не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать их в органы НКФина со специальным назначением в фонд ЦК ПОМГОЛ»<sup>25</sup>. В Саратове Комиссия по изъятию церковных ценностей была образована при Губисполкоме 8 марта 1922 года. Ей было поручено в месячный срок изъять ценности в Саратове и уездах через образованные в них подкомиссии<sup>26</sup>.

Патриарх Тихон ответил на это «Обращением к православным» от 28 февраля 1922 года, в котором писал: «...Еще в августе 1921 года, когда стали доходить до нас слухи об этом ужасающем бедствии (голоде. — *Авт.*), мы, почитая долгом своим прийти на помощь страждущим духовным чадам нашим, обратились с посланиями к главам отдельных церквей (православным патриархам, римскому папе, архиепископу Кентерберийскому и епископу Нью-Йоркскому) с призывом, во имя Христианской любви, произвести сборы денег и продовольствия и выслать их в вымирающее от голода Поволжье.

Тогда же был основан нами Всероссийский Церковный Комитет помощи голодающим и во всех храмах и среди остальных групп верующих начались сборы денег, предназначенных на оказание помощи голодающим. Но подобная Церковная организация была признана Советским Правительством излишней, и все собранные церковью денежные суммы потребованы к сдаче (и сданы) Правительственному Комитету. Однако в декабре Правительство предложило нам делать, при посредстве органов церковного управления (Святейшего Синода, Высшего Церковного Совета, Епар-

хиального Совета, благочинного и Церковного приходского Совета), сборы деньгами и продовольствием для оказания помощи голодающим.

Желая усилить возможную помощь вымирающему от голода населению Поволжья, мы нашли возможным разрешить церковно-приходским советам и общинам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления, — о чем и известили православное население 6/19 февраля с.г. особым воззванием, которое было разрешено правительством к напечатанию и распространению среди населения.

Но вслед за этим после резких выпадов в правительственных газетах по отношению к духовным руководителям церкви 13/26 февраля ВЦИК для оказания помощи голодающим постановил изъять из храмов все драгоценные вещи, в том числе и священные сосуды и прочие богослужебные церковные предметы.

С точки зрения церкви подобный акт является актом святотатства, и мы священным нашим долгом почли выяснить взгляд церкви на этот акт, а также оповестить о сем верных духовных чад наших.

Мы допустили, ввиду чрезвычайно тяжких обстоятельств, возможность пожертвования церковных предметов, не священных и не имеющих богослужебного употребления. Мы призываем верующих чад церкви и ныне к такому жертвованию, лишь одного желая, чтобы эти жертвования были откликом любящего сердца на нужды ближнего, лишь бы они действительно оказывали реальную помощь страждущим братьям нашим. Но мы не можем одобрить изъятия из храмов, хотя бы и через добровольные жертвования, священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами вселенской церкви и карается ею как святотатство, — миряне отлучением от нее, священнослужитель — низвержением из сана

(Апост. правило 73, двукратн. Вселенск. собор правило 10)»<sup>27</sup>. Это воззвание могло иметь очень серьезные последствия. Оно не оставляло священнослужителям и мирянам возможности компромисса с советской властью. Они должны были либо подчиниться духовной власти Патриарха, либо не признать его анафемы, а следовательно, и его духовной власти, то есть отколоться от церковного единства. На этом, третьем, этапе кампании по изъятию церковных ценностей грабеж Церкви как бы уходит на второй план, заслоняемый новой, внезапно открывшейся перед большевистским руководством грандиозной перспективой раскола и взятия под контроль РПЦ.

На этом этапе власти в первый раз делают ставку на будущих обновленцев. Светлые головы предлагали: «Имея конкретную возможность приручить к себе и завлечь на свою сторону двоих или троих представителей духовенства, через них пустить среди остальной массы духовенства чисто христианскую мысль всеми мерами, как то: путем агитации и проповедей с амвона, письменными воззваниями и пр. призывать граждан к помощи голодающему и умирающему населению пожертвований ценных золотых и серебряных вещей и денег, которое явилось бы лучшим пожертвованием в годину бедствия и нашествия голода на “православный народ” (аналогия с Мининым и Пожарским). Здесь представляется возможность слегка сыграть на религиозных чувствах верующих.

В этой агитации помощи безусловно должна быть выкинута политическая сторона дела (помощь Советской власти и большевикам) и успех ее в достаточной степени этим и обусловлен. Необходимо лишь, чтобы призыв и инициатива исходила от вполне авторитетного источника в глазах остальной массы попов и верующих, а эти лица были бы в достаточной степени под контролем и руководством Ч.К. Само собой понятно, что эта агитация не должна ис-

ходить от каких бы то ни было Советских учреждений и организаций, а также советских или партийных работников»<sup>28</sup>.

В Саратовский губком пришла директива за подписью секретаря ЦК РКП Молотова, в которой, в частности, говорилось: «Нужно расколоть попов или, вернее, углубить и заострить существующий раскол. И в Питере, и в Москве, и /искажено/ много попов, которые могли /искажено/ ценности, но боятся верхов. Недовольство верхами, которыми поставлены низы духовенства в трудное положение, в этом вопросе велико. (...) Мы считаемся с попами не как со спецами какой-то религии, а как с группой граждан, которым государство доверило на известных условиях ценности. В этой группе граждан раскол. Одна ее часть, независимо от своих религиозных предрассудков, нас сейчас не интересующих, признает необходимость передать ценности для спасения голодающих, другая часть — князья церкви, жадные, хищные, развращенные, против /искажено/. (...) Задача агитации — поддержать сейчас эти низы против верхов, дать им понять и почувствовать, что государство не позволит верхам терроризировать их, поскольку они стремятся обеспечить исполнение декретов рабоче-крестьянской власти»<sup>29</sup>.

Такие люди нашлись. Протоиерей А.И. Введенский в Петрограде с бешеной энергией начинает вести агитацию за сдачу церковных ценностей. Он начал с того, что произнес потрясающую проповедь о муках голодающих и, сняв с себя серебряный наперсный крест, положил его на блюдо «Помгола»<sup>30</sup>. 15 марта 1922 года в «Известиях» появляются письма с призывами о помощи голодающим архиепископа Костромского Серафима (Мещерекова) и московского священника Иоанна Борисова. 23 марта появляются аналогичные воззвания архиепископа Тихона Воронежского и епископа Антонина (Грановского).

В Саратове в Серафимовской церкви на собрании коллегтива верующих выступал с проповедью епархиальный миссионер, талантливый проповедник и оратор священник Сергей Ледовский<sup>31</sup>. Приведя многочисленные выдержки из святоотеческой литературы, он объяснил собранию, что в таком величайшем деле, как спасение погибающих от голода, не должно останавливаться ни перед какими жертвами. В результате было решено отдать все ценные церковные предметы за исключением самых необходимых<sup>32</sup>. Другим известным саратовским обновленцем был протоиерей Николай Русанов. Родился он в 1862 или 1864 году. Окончил Саратовскую Духовную семинарию и Казанскую Духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1886 года — помощник инспектора Саратовской Духовной семинарии, с 1909 года — настоятель и законоучитель в Саратове, где и овдовел. В 1922 году одним из первых уклонился в обновленческий раскол. Впоследствии Первый Всероссийский съезд наиболее агрессивного обновленческого течения — «Живой Церкви», который проходил с 6 по 17 августа 1922 года в Москве, — избрал протоиерея Николая Русанова епископом Казанским. Уже после съезда глава «Живой Церкви» В.Д. Красницкий предложил ему место епископа в Москве. Однако моральная нечистоплотность Красницкого, его почти демонстративная связь с ОГПУ претили Русанову, который покинул Москву и возвратился в Саратов. Только после того, как «Живая Церковь» потерпела полное фиаско, Николай Русанов счел возможным принять архиерейский сан (без пострижения в монашество). В 1926 году он получил от первоиерарха обновленческой церкви митрополита Вениамина хиротонию во епископа Рыбинского, затем занимал Острогжскую, Тобольскую и Бузулукскую кафедры. С 1930 года на покое, проживал в Ленинграде, где и скончался в 1933 году<sup>33</sup>.

Но все это произошло чуть позже, а тогда, весной 1922 года, отличившиеся саратовские священники оказываются в Москве, где печатают в «Известиях ВЦИК» воззвание «Церковные ценности голодающим»: «Именем Бога живого, — писали саратовские протоиереи, — умоляем вас: откликнитесь, откройте сердце ваше страждущему брату, подайте ему руку помощи! Мир — тлен и суета. Все пройдет, только дела не пройдут и будут свидетельствовать о вас. (...) Жертвуйте, христиане, все, что можете! Жертвуйте серебро, золото, деньги! Что все это для жизни вечной! (...) Наши храмы будут озаряться не блеском земных, ласкающих лишь чувственный взор наш, украшений, а блеском вечно сияющих добродетелей христианских: любви, милосердия и сострадания к погибающим нашим о Господе братьям и сестрам. Да будет так!»<sup>34</sup>.

В Москве протоиереи Ледовский и Русанов оказываются не случайно. 14 марта ГПУ разослало по ряду губернских городов шифротелеграмму «о стягивании в Москву нужного духовенства». Местные чекисты должны были «предложить осведомителям-церковникам, проваленным, непригодным для работы на местах, выехать в Москву для временной агитационной работы». В Москве они должны были не позднее 20 марта явиться к руководителю VI отделения секретного отдела ГПУ А. Ф. Рутковскому. Работа их оплачивалась<sup>35</sup>. Саратовские батюшки развернули в столице столь бурную деятельность, что были включены в первый состав Высшего Церковного управления, под руководством ГПУ захватившего руководство РПЦ. Их подписи стоят под воззванием «Верующим сынам Православной Церкви России», в котором главари раскола обвинили арестованного Патриарха в контрреволюционной деятельности, в отказе в помощи голодающему народу, представили его виновником расстрелов, арестов и ссылок духовенства<sup>36</sup>. Через несколько месяцев протоиереи Русанов и Ледовский

возглавят Епархиальное управление Саратовской епархии<sup>37</sup>.

Л.Д. Троицкий в секретной записке в Политбюро 12 марта 1922 года писал: «Я считаю, что можно и должно допустить представителей “советской” части духовенства в органы “Помгола”. Вся стратегия наша в данный период должна быть рассчитана на раскол среди духовенства на конкретном вопросе: изъятие ценностей из церквей. Так как вопрос острый, то и раскол на этой почве может и должен принять очень острый характер, и той части духовенства, которая выскажется за изъятие и поможет изъятию, уже возврата назад к клике патриарха Тихона не будет. Посему полагаю, что блок с этой частью попов можно временно довести до введения их в “Помгол”, тем более, что нужно устранить какие бы то ни было подозрения и сомнения насчет того, что будто бы изъятые из церквей ценности расходуются не на нужды голодающих...»<sup>38</sup>. А через несколько дней епископ Антонин (Грановский) был приглашен к М.И. Калинину, и ему было сделано предложение вступить в члены ЦК КомПомгола для того, чтобы «контролировать поступление ценностей, их валютную реализацию и превращение в хлеб для голодающих»<sup>39</sup>. Наивный Владыка предложение принял и не забыл известить об этом Патриарха Тихона, правда, почему-то через газету<sup>40</sup>. Неизвестно, дали ли ему там хоть что-нибудь проконтролировать, но то, что православный епископ открыто выступил на стороне властей, сыграло существенную роль в оформлении раскола.

В эти бурные дни оформляется так называемая «Петроградская группа прогрессивного духовенства». В этой группе, помимо старых деятелей — Введенского, Белкова, Боярского и др., появляются и новые люди. Первым программным документом группы является декларация о помощи голодающим от 24 марта 1922 года: «События последних недель, — говорится в декларации, — с несомненностью ус-

тановили наличие двух взглядов среди церковного общества на помощь голодающим. С одной стороны, есть верующие, принципиально (по тем или иным богословским или небогословским соображениям) не желающие при оказании этой помощи пожертвовать некоторые ценности. С другой стороны, есть множество верующих, готовых, ради спасения умирающих, пойти на всевозможные жертвы, вплоть до превращения в хлеб для голодного Христа и церковных ценностей. (Голодающий — это Христос, Ев. Матф. гл. 25, 31–46.) (...) Молва недобрая и явно провокационная объявляет лиц священного звания, так мыслящих, предателями, подкупленными врагами церкви. (...) Ни для кого из лиц знающих не секрет, что в церкви всегда бывала часть принадлежащих к ней не сердцем, духом, а только телом. (...) Думается, что среди именно этой части церковников господствует злоба, которая явно свидетельствует об отсутствии в них Христа. (...) Так будем же готовы на жертвы! И решительно отойдем от тех, кто, называя себя христианами, в данном вопросе смотрит иначе и, таким образом, зовет на путь равнодушия к умирающим от голода и даже на преступный, Христом запрещенный путь насилия в деле защиты церковных ценностей»<sup>41</sup>.

14 мая 1922 года Л.Д. Троцкий направил письмо членам Политбюро ЦК РКП(б) и копии в редакции газет «Правда» и «Известия», в котором он склонялся к прямой поддержке обновленческого движения и делал очередную накачку прессы с разъяснением «главной политической задачи» всей пропаганды в отношении Церкви. Л.Д. Троцкий возмущался тем, что «малейшая гегуэзская дребедень занимает целые страницы», а воззванию обновленцев уделяется мало внимания, «глубочайшей духовной революции в русском народе», как определено было им обновленческое движение, отводятся задворки газет. Он потребовал, чтобы пресса как можно больше давала информации о движении в Церкви,

«всемерно оглашая, поддерживая и комментируя сменеховские голоса». Л.Д.Троцкий приходил к выводу, что ради успеха обновленцев партия может на время поступиться даже своими принципами: «не выдвигать (...) в ближайшее время нашего материалистического отношения к религии», чтобы не сплотить духовенство в едином отпоре материализму, критиковать обновленцев не с материалистически-атеистической точки зрения, а за робкую борьбу с «тихоновцами»<sup>42</sup>.

Предложения Л.Д. Троцкого были встречены с энтузиазмом. Прочитав письмо, В.И. Ленин наложил резолюцию: «Верно! 1000 раз верно! Долой дребедень! 15/V Ленин». А И.В. Сталин даже попытался оформить 6 пунктов письма Л.Д. Троцкого в качестве директивы Политбюро ЦК РКП(б). Но В.И. Ленин счел, что устной поддержки одного обновленческого течения Политбюро ЦК РКП(б) «довольно» и оформлять ее в прямую незавуалированную директиву Политбюро ЦК РКП(б) излишне<sup>43</sup>. Тем более, что на практике это ничего не меняло, и поддержка обновленцам вскоре будет оказана всемерная.

В Саратове И. Флеровский отмечает, что «трещина в православной церкви между демократическими тенденциями, которые не прочь встать под крылышко Советского государства, и между наследно буржуазной церковностью несомненна... Как в борьбе с капиталистическим обществом мы используем его внутренние противоречия в его собственной среде, так и в борьбе с церковью нам надлежит использовать его внутренние противоречия, поставить лицом к лицу священника с идеей первородного христианства и епископа-лицемера, вождя официальной буржуазной церковности. И если к первому надо подходить осторожнее, вскрывая внутреннюю ложь мистицизма, хотя и симпатичного в самом обмане, но ослабляющего волю и разум трудящихся, то со вторым надо быть беспощадным

и можно быть беспощадным, как с ложью отъявленных лицемеров и классовых врагов»<sup>44</sup>.

Впрочем, тактический союз с будущими обновленцами для достижения стратегической цели раскола Церкви ничуть не ослаблял генеральной линии партии на искоренение религии вообще. В этой же статье автор подписывает приговор обновленческому кредо — идее христианского социализма. Цитируя письмо «верующего коммуниста»: «Церковь ждет своего спасителя, который вдохнул бы в нее дух древнего первобытного христианства, и тогда она свои красные хоругви присоединит к красным знаменам социализма, и к могучим звукам Интернационала присоединит церковные колокола. (...) И это будет ликующий праздник воскресения всего мира, о котором говорил Христос, царства правды, свободы и братства...», Флеровский пишет о том, что «как бы ни была на первый взгляд приятна эта революционно-религиозная романтика, на деле она глубоко реакционна. И борьба с ней есть коренная борьба с религиозным мироощущением и мировоззрением вообще»<sup>45</sup>.

Сразу же после опубликования 26 февраля 1922 года Декрета ВЦИК об изъятии церковных ценностей по всей стране начинаются изъятия, нередко сопровождающиеся столкновениями комиссий по изъятию с окружающим храмы народом. Все это идет на руку большевикам, так как дает повод к обвинению иерархии РПЦ в контрреволюционности и тому подобном. Председатель ВЦИК Калинин телеграфирует Саратовскому Губкому, что в связи с учащением случаев грабежа церковей «предлагается обязать попов и лиц, подписавших договора, что они отвечают за хищения и грабежи в их церквях в первую голову. (...) Относительно уже имевших место грабежей и хищений арестовать виновных попов и лиц, подписавших договоры, для привлечения их суду за расхищение народ-

ного достояния»<sup>46</sup>. Под хищениями и грабежами следует понимать многочисленные попытки верующих спрятать церковные ценности.

В г. Шуе 15 марта во время изъятия произошло столкновение возбужденной толпы с милицией и взводом красноармейцев. Часть красноармейцев была разоружена демонстрацией. Из пулеметов и винтовок толпа была разогнана. В результате 5 убитых и 15 раненых. В этот же день восстали 2 фабрики. Порядок удалось восстановить только к вечеру<sup>47</sup>.

На это известие В.И. Ленин ответил программным письмом В.М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) 19 марта 1922 года. «Я думаю, — писал Владимир Ильич, — что здесь наш противник делает громадную стратегическую ошибку, пытаясь втянуть нас в решительную борьбу тогда, когда она для него особенно безнадежна и особенно невыгодна, наоборот, для нас именно данный момент представляет из себя не только исключительно благоприятный, но и вообще единственный момент, когда мы можем с 99 из 100 шансов на успех разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий. (...)

Нам во что бы то ни стало необходимо провести изъятие церковных ценностей самым решительным и самым быстрым образом, чем мы можем обеспечить себе фонд в несколько сотен миллионов золотых рублей. (...) Без этого фонда никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности и никакое отстаивание своей позиции в Генуе, в особенности, совершенно не мыслимы (ни слова о голодающих. — *Авт.*). (...) Все соображения указывают на то, что позже сделать нам этого не удастся, ибо никакой иной момент, кроме отчаянного голода, не даст нам такого настроения широких крестьянских масс, которое бы либо обеспечивало нам сочувствие

этой массы, либо, по крайней мере, обеспечило бы нам нейтрализирование этих масс в том смысле, что победа в борьбе с изъятием церковных ценностей останется безусловно и полностью на нашей стороне.

Один умный писатель по государственным вопросам справедливо сказал, что если необходимо для осуществления известной политической цели пойти на ряд жестокостей, то надо осуществлять их самым энергичным образом и в самый короткий срок, ибо длительного применения жестокостей народные массы не вынесут. Это соображение в особенности еще подкрепляется тем, что по международному положению России для нас, по всей вероятности, после Генуи окажется или может оказаться, что жестокие меры против реакционного духовенства будут политически нерациональны, может быть, даже чересчур опасны. Сейчас победа над реакционным духовенством обеспечена нам полностью. (...)

Поэтому я прихожу к безусловному выводу, что мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий. (...) Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше (...)»<sup>48</sup>.

Так достигались две стратегические цели: с одной стороны, пополнить Гохран, растраченное на нужды мировой революции (Л.Б. Красин пишет Ленину, что они своими контрабандными Коминтерновскими распродажами драгоценностей за 1/2—1/3 цены вконец испортили рынок<sup>49</sup>, а Л.Д. Троцкий пишет Красину, что надо продавать хоть и дешево, но как можно скорее, потому что после наступления пролетарской революции в Европе покупателей вообще не будет<sup>50</sup>), с другой — расправиться с РПЦ, инкриминировав

ей сопротивление Декрету. Для этого были сфабрикованы два показательных процесса: Московский — 154 обвиняемых, 11 смертных приговоров (6 помилованы) и Петроградский — 80 обвиняемых, 10 смертных приговоров (6 помилованы)<sup>51</sup>. Все помилования производились «по политическим соображениям», чтобы «пойти в максимальной мере навстречу ходатайству более лояльных слоев духовенства и, в частности, Высшего Церковного Управления и группы “Живая Церковь”»<sup>52</sup>. Всего же, согласно данным православного Свято-Тихоновского Богословского института, общее количество репрессированных в 1921–23 годах составило 10 000 человек, из которых расстрелян каждый пятый — всего около 2000 человек<sup>53</sup>.

В Саратове изъятие прошло без особых эксцессов. «Агенты ГПУ (переодетые в штатское) расставлялись на прилегающих к тому храму, где намечалось изъятие, улицах. За три часа до изъятия председатель Комиссии лично извещал служителей религиозного культа и коллектив верующих. В назначенный час вместе с рабочими (рабочие были отобраны главным образом из железнодорожных мастерских — вполне надежные) являлись в церковь. Двери церкви запирались, и Комиссия производила фактическое изъятие. К моменту вывоза из храма ценностей подавался грузовой автомобиль — вызываемый заблаговременно к определенному часу, но располагавшийся не у церкви, а в стороне на прилегающей улице. Ценности грузились в автомобиль и отправлялись с членами Комиссии в Губфинотдел, где они перевешивались, составлялся подробный акт о числе, весе и наименовании»<sup>54</sup>.

Комиссия по изъятию церковных ценностей начала свою работу с Кафедрального собора, обследование которого проходило в присутствии коллектива верующих и священника Русанова. Он заявил, что в снятии риз с икон не видит ничего кощунственного, но лишь считает необходимым оста-

вить ризы 14 икон, из которых часть является чтимыми как чудотворные, а часть необходима для благолепия храма. В результате Комиссией было постановлено снять ризы со всех икон, за исключением перечисленных священником Русановым, что дало приблизительно около трех пудов серебра. Находящиеся в церкви, помимо риз, серебряные вещи, как ковчеги, жезлы, кресты, блюда, бриллианты на архиерейской митре, также по детальному обследованию были изъяты. На предложение верующих выкупить изымаемые ценности дензнаками комиссия ответила отказом<sup>55</sup>.

Схема событий января—мая 1922 года выстраивается следующим образом: правительству были нужны деньги. Гохран к этому времени был полностью растрочен, и единственное место, где еще оставались ценности, была Церковь, а разразившийся в Поволжье голод как раз и подал удобный повод, чтобы их изъять. В результате были изъяты церковные предметы на сумму 4 650 810 р. 67 к. в золотых рублях. Из этих средств было решено истратить 1 млн золотых рублей на покупку продовольствия для голодающих, вокруг чего была развернута агитационная кампания. Основные средства были использованы на саму кампанию по изъятию, или, точнее говоря, на кампанию по расколу Русской Православной Церкви<sup>56</sup>.

Значительная доля ценностей пошла на содержание партийного и советского аппарата. Именно в это время сотрудникам аппарата были увеличены зарплата, различные виды довольствия и т.д. Часть золота была попросту разворована, о чем свидетельствуют прошедшие процессы над сотрудниками Гохрана. Определенная доля средств, полученных с реализации церковного достояния, пошла на оборону республики.

Обнаруженные сейчас документы, думается, отражают далеко не все зафиксированные операции. Механизм реализации ценностей и отчислений от вырученных с этого

сумм был чрезвычайно сложен, и его могли знать только отдельные люди, навсегда унесшие с собой тайну о судьбе церковного золота.

В. Степанов, сопоставляя количество церковных ценностей, отображенных у Церкви, и количество купленного на них хлеба, приходит к выводу о том, что изъятые у Церкви средства использовались на нужды голодающих Поволжья всего лишь на один процент!<sup>57</sup> Кроме того, все это время РСФСР продолжала экспортировать хлеб за границу, что прямо противоречит ситуации голода<sup>58</sup>.

В кампании по изъятию церковных ценностей большевики достигли всего. Им нужны были деньги — голод помог не только получить их, но и выставить Церковь в образе жадной старухи, отталкивающей простертые к ней руки умирающих от голода детей. Им нужна была санкция на кровь — они сумели подтолкнуть верующих к неповиновению власти, чтобы ответить репрессиями. Перед ними встала перспектива расколоть Церковь — они сумели найти союзников среди духовенства. Отсюда эта последовательность ходов: сначала организовать инициативу с мест, подготовить через прессу общественное мнение, затем декрет и гневный ответ Патриарха, после которого вся кампания приобретает явно провокационный характер. И, наконец, главный итог кампании по изъятию церковных ценностей — появление обновленцев. Сначала как случайных союзников, добросердечных, но недалеконидных, искренне желающих помочь голодающим и губящих при этом своих собратьев-священнослужителей, потом как долгосрочных партнеров с многочисленными взаимобязательствами.

В программной статье «Князя и простецы» передовицы «Известий ВЦИК» читаем: «Теперь определенно выяснилось, что как раз та группа духовенства, которая занимает в церкви командующее положение, выступает в

роли противника Советской власти, нарушителя ее декретов и врага трудящихся масс, врага голодающих, которых она готова уморить голодной смертью. Вместе с тем выяснилось, что значительная часть, если не большинство низшего духовенства и даже часть среднего и высшего в глубине души не одобряют эту антинародную политику “князей церкви”, но терроризированная ими, запуганная, боится с их стороны расправы и не надеется найти защиты со стороны власти. Такое положение, повторяем, нестерпимо. Необходимо всеми мерами поддержать сейчас демократические церковные низы против реакционных верхов. Необходимо принять меры против контрреволюционной агитации верхов, направленной к срыву постановления рабоче-крестьянского правительства. (...) Необходимо, с другой стороны, показать духовенству, готовому прийти на помощь голодающим, но опасаящимся репрессий со стороны своего начальства, что Советская власть не допустит такого безобразия. (...) Пусть все твердо помнят, что рабоче-крестьянское государство не позволит врагам народа безвозвратно вести свою противонародную политику, что оно суровой рукой сломит всех своих супротивников и вместе с тем всей своею мощью поддержит ту часть духовенства, которая, послушная велению своей совести, не хочет солидаризоваться со “смирненными” лицемерами, но боится открыто сказать, что она думает»<sup>59</sup>.

Старт расколу был дан.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Правда. М., 1921. 12 июля. С. 1.

<sup>2</sup> Правда. М., 1921. 21 июля. С. 1.

<sup>3</sup> См.: *Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л. и др.* Черная книга коммунизма. М., 2001. С. 134.

<sup>4</sup> См.: Черная година. Саратов. 1922. № 1–2.

<sup>5</sup> Цит. по: *Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л. и др.* Указ. соч. С. 135.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.; Новосибирск, 1997. С. 5–6.

<sup>8</sup> Цит. по: *Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л. и др.* Указ. соч. С. 136.

<sup>9</sup> См.: Там же. С. 137.

<sup>10</sup> См.: Там же.

<sup>11</sup> См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 68.

<sup>12</sup> Письмо В. И. Ленина В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) 19 марта 1922 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М., 1996. С. 89.

<sup>13</sup> Выписка из протокола экстренного заседания членов бюро Обласкома ТССР 24 января 1922 г. // Там же. С. 72.

<sup>14</sup> Саратовские известия. 1922. 24 января. № 18. С. 1.

<sup>15</sup> Там же. 1922. № 22. С. 3.

<sup>16</sup> См.: Там же.

<sup>17</sup> Духовенство, согласно советскому законодательству, «нанималось» коллективом верующих для отправления религиозного культа. Найм оформлялся соответствующим договором. См.: Государство и церковь. Сборник узаконений, распоряжений и разъяснений по отделению церкви от государства НКЮ, НКВД, ГИК. Саратов, 1925. С. 80–83.

<sup>18</sup> Саратовские известия. 1922. 10 февраля. № 32. С. 3.

<sup>19</sup> Там же. 1922. 12 февраля. № 34. С. 1.

<sup>20</sup> Кампания за отдачу церковного золота голодающим // Черная година. Саратов, 1922. № 1. С. 32–33.

<sup>21</sup> Саратовские известия. 1922. 22 февраля. С. 1.

<sup>22</sup> См.: Известия ВЦИК. М., 1922. № 33; № 36.

<sup>23</sup> ЦДНИСО. Ф. 27. Оп. 2. Д. 832. Л. 59.

<sup>24</sup> См.: Черная година. Саратов, 1922. № 2. С. 44–45.

<sup>25</sup> Известия. М., 1922. 26 февраля. С. 1.

<sup>26</sup> См.: ГАСО. Ф. 521, оп. 1. Ед. хр. 767, л. 107.

<sup>27</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 75.

<sup>28</sup> Выписка из протокола экстренного заседания членов бюро Обласкома ТССР. 24 января 1922 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 71.

<sup>29</sup> ЦДНИСО. Ф. 27, оп. 2, д. 832, л. 61.

<sup>30</sup> См.: *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 54.

<sup>31</sup> С 1910 года по благословению епископа Саратовского Гермогена в зале музыкального училища, а также в чайной-столовой Братства св. Креста совершались еженедельные молебны с пастырскими беседами. Непременным участником этих бесед был свящ. Сергей Ледовский, выступавший с проповедями на вполне злободневные, хотя и не имеющие отношения к политике или церковной реформе темы.

При этом его сослужитель свящ. А. П. Мраморнов называет его «любимым народом пастырем и проповедником». См.: *Мраморнов А. П., свящ.* Сочинения 1896–1919 гг.: записки, епархиальные хроники, публицистика. Саратов, 2005. С. 80–88, 96–98.

<sup>32</sup> См.: Саратовские известия. 1922. № 38. С. 3.

<sup>33</sup> См.: *Воробьев М.* Православное краеведение: Исторические очерки. М., 2002. С. 176; *Мануил (Лемешевский), митр.* Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол. (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И. В. Соловьев. М., 2002. С. 868.

<sup>34</sup> Известия ВЦИК. М., 1922. 31 марта. № 73. С. 2.

<sup>35</sup> См.: *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советское государство. М., 2005. С. 235.

<sup>36</sup> См.: Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). М., 1995. Кн. 1. С. 193–194.

<sup>37</sup> См.: *Сергий (Ларин), еп.* Обновленческий раскол: В 3 т. Астрахань; Москва, 1953–1959. (Машинопись). С. 165.

<sup>38</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 79.

<sup>39</sup> Известия. М., 1922. 30 марта. С. 5.

<sup>40</sup> См.: Там же.

<sup>41</sup> Известия. М., 1922. 29 марта. № 71. С. 2.

<sup>42</sup> См.: Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Кн. 1. М.; Новосибирск, 1997. С. 192.

<sup>43</sup> См.: Там же.

<sup>44</sup> *Флеровский И.* Борьба с дурманом религии // Вестник Саратовского Губкома Р.К.П. 28 февраля 1922. № 17. С. 13.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> ЦДНИСО. Ф. 27. Оп. 2. Д. 832. Л. 69.

<sup>47</sup> См.: Телеграмма губкома г. Иваново-Вознесенска в Политбюро 18 марта 1922 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 88.

<sup>48</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 88–91. Парадоксально, но у обновленцев Ленин вызывал разве что не преклонение, — если, конечно, их славословия в его адрес были искренними. После его смерти обновленческие храмы, в отличие от патриарших, служили по нему панихиды и оплакивали усопшего «как христианина по природе своей», человека и политика, наделенного самыми великими добродетелями. См.: *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в 20 веке. С. 67.

<sup>49</sup> См.: Там же. С. 75–76.

<sup>50</sup> См.: Там же. С. 99.

<sup>51</sup> См.: Там же. С. 69.

<sup>52</sup> Там же. С. 112.

<sup>53</sup> См.: *Кривова Н. А.* Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997. С. 155.

<sup>54</sup> Из отчета Саратовского губисполкома в особую комиссию КССХ при ВЦИК о кампании по изъятию церковных ценностей в 1922 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. С. 138.

<sup>55</sup> См.: Черная година. Саратов, 1922. № 2. С. 47.

<sup>56</sup> См.: Архивы Кремля: В 2 кн. / Кн. 1. Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. М.; Новосибирск, 1997. С. 81–82.

<sup>57</sup> См.: *Степанов В.* Церковь на кресте и ее свидетели (1918–1923 гг.) // Радуга. Таллин, 1990. № 7. С. 59.

<sup>58</sup> См.: *Васильева О. Ю.* Изъятие церковных ценностей в 1922 году: некоторые аспекты проблемы / Религия, общество и государство в 20 веке. Материалы конференции. М., 1991.

<sup>59</sup> Известия ВЦИК. № 60. С. 1.

Иеромонах СИМОН (МОРОЗОВ)

## ИЗБРАНИЕ СЯТИТЕЛЯ ФОТИЯ НА ПАТРИАРШЕСТВО

Данная работа посвящена очень важному моменту в истории Византийской Церкви — оставление кафедры Игнатием и избрание на патриарший трон Фотия.

Имя патриарха Фотия Цареградского для русского человека навсегда связано с первым крещением славян, которое настолько прочно вошло в историческую память народа, что само образование Российского государства оказалось привязанным к этому событию. Для Церкви Вселенской имя Фотия стало знаменем защиты Православия на том рубеже церковной истории, когда политические интересы впервые, может быть, были поставлены выше вероучительных принципов, и обращение к авторитету Рима было признано самым верным средством для подтверждения права на обладание канонической властью в Церкви.

Появление Фотия на патриаршем престоле означало полное прекращение духовного и культурного застоя, продолжавшегося с середины VII века до исхода иконоборческого периода. Духовный наследник патриарха Мефодия, окончательно восстановившего иконопочитание, Фотий уверенно преодолел консервативные тенденции в церковной политике, ожившие при Игнатии, который весьма несочувственно относился к широким и гуманным идеям своего предшественника. Разносторонняя литературная и научная деятельность Фотия стала началом литературного и культурного возрождения в Византии, достигшего своего апогея в XII–XIV веках.

## Сложение полномочий Игнатием

**В**арда и его приверженцы, конечно, не находили возможность оставлять на патриаршем престоле человека, который был предан прежнему режиму и враждебно относился к правительству новому. Но просто сместить Игнатия с патриаршества было бы нарушением церковного права и только бы ухудшило ситуацию. Правительство предпочло бы, чтобы Игнатий, поняв безвыходность своего положения, сам освободил патриарший престол.

Сложил ли с себя полномочия Игнатий? Источники, которые дошли до нас по этой проблеме, противоречат друг другу. Главные игнатианские источники отрицают это. Но есть и другие источники, которые фактически подтверждают, что Игнатий ушел в отставку. Вопрос этот чрезвычайно важен для освещения всей истории патриарха Фотия.

Никита Пафлагон говорит, что правительство и епископы из партии Асбесты решили убедить Игнатия добровольно отречься от престола. Была отправлена депутация епископов на Теревинф. Игнатий решительно отверг предложение епископов. Через несколько дней явилась вторая депутация епископов со множеством патрициев, сенаторов и светских чиновников, к убеждениям были присоединены обещания, угрозы и использование силы. Все было тщетно. Далее Никита немедленно переходит к избранию Фотия. В 858 году он говорит о нарушении Фотием слова, данного избирателям относительного почтительного отношения к прежнему патриарху. «Для Фотия не было причин отказаться от подписки. Схизматиком в прямом смысле он никогда не был, а обещания относительно Игнатия были чисто нравственного характера, не лишали его полноты патриаршей власти и лишь требовали сыновне-почтительного отношения к предшественнику, на которое тот имел полное право»<sup>1</sup>. И говорит об исторгнутой хитростью уже после собо-

ра 861 года подписи патриарха Игнатия под текстом отречения от патриаршего престола. В рассказе Никиты не все так просто. Присутствуют хронологические пробелы, он опускает множество фактов, которые он, должно быть, знал, но которые не соответствовали его предвзятым взглядам<sup>2</sup>.

Один пункт особенно подозрителен: после нескольких категорических отрицаний отставки Игнатия император сверг Игнатия и назначил Фотия патриархом. По мнению профессора Дворника, это не могло быть без соблюдения юридических формальностей. Никакое действие не могло быть предпринято в назначении нового патриарха, пока престол не был объявлен свободным<sup>3</sup>. Требовался уход Игнатия. Без этого акт нового избрания выглядел бы абсолютно неприемлемым в византийской церковной среде. Могло бы создаться впечатление в народе, что у них два патриарха.

Обратимся к житию преподобного Евфимия Солунского, современника вышеупомянутых событий, написанное его учеником. По интересующему нас случаю здесь говорится следующее: «Он [Игнатий] управлял Церковью в течение десяти лет; но будучи постоянно подвержен нападкам со стороны государственной власти и открыто и преднамеренно преследуемый, в конце концов он прекратил эту безнадежную борьбу против людей, неизлечимо больных и дышавших недоброжелательностью. Поэтому он оставил патриарший трон и управление Церковью, решение, которое он принял частично по собственному желанию, частично вынужденно. После передачи Церкви акта об оставлении должности он уходит в монастырь, будучи убежден, что будет лучше в тишине предаваться беседе с самим собой и с Богом, чем при неблагожелательном отношении властей стать причиной бедствий для себя и пасомых. Когда же распространился слух, что архиерей был выслан из Церкви против его желания, и что по этой причине люди отказывались вступать в общение с новым патриархом, так, что святой отец Николай, из

страха вступить в общение с новым патриархом, оставил свой монастырь. Все это случилось при новом патриархе, светоче Православия, сияющем всякими добродетелями, блаженном Фотие. От младенчества он был посвящен Христу и в защиту Его изображений перенес конфискацию и изгнание. Он разделил подвиги с родителями. Его жизнь была дивна, а кончина блаженна, засвидетельствованная от Бога чудесами»<sup>4</sup>. В 1903 году впервые было опубликовано это житие, поэтому исследователи ранее этого времени не могли сопоставить его со свидетельством Никиты.

Имеются и другие свидетельства в подтверждение того факта, что Игнатий, поняв создавшееся положение, не стал чинить препятствий каноническому решению вопроса о возглавлении Константинопольской кафедры. Обратимся сейчас к свидетельству, исходящему от игнатианской партии. Вот что пишет Митрофан, епископ Смирнский<sup>5</sup>, к византийскому сановнику, логофету Мануилу: «Фотий, подобно неверному супругу, захватил константинопольский трон еще при жизни Игнатия. Не будучи избран на трон епископами, согласно церковному обычаю и закону, он был просто назначен императором. Это стало причиной, почему епископы единодушно отвергли его, выдвинув собственных трех кандидатов, и в течение долгого времени стояли на своем. В итоге их обманули, они изменили свое решение, кроме пяти, включая меня. Когда мы увидели, что все епископы были развращены (соггупт), мы подумали, что нужно потребовать, чтобы он подписал официальное заявление, в котором он объявил бы себя сыном Церкви Христовой и обязывал себя оставаться в общении с нашим святым патриархом. Мы предпочли это, чтобы не оставаться непослушными нашему патриарху, который выразил желание, чтобы был избран в патриархи кто-либо из нашей Христовой Церкви. Тогда в нашем присутствии он подписал заявление, подтверждая считать Игнатия патриархом, свободным от подозрений и

обвинений, сделанных против него, не выступать против него и другим не позволять этого. На тех условиях мы приняли Фотия, вопреки своему желанию и под давлением власти. Но он скоро нарушил свое слово и сверг Игнатия. Вслед за этим собор епископов в Константинополе анафематствовал Фотия, объявив его низложение Отцом, Сыном и Святым Духом. Епископы были настолько единодушны в тот момент, что направили анафему против себя, если кто-либо из них признает Фотия. Он принял ответные меры и при помощи Варды созвал собор в церкви Святых Апостолов, снова низложил и анафематствовал Игнатия»<sup>6</sup>. Этот текст важен, так как касается событий, которые следовали за интернированием Игнатия, и обращается не к Римскому папе, а к местному должностному лицу. Это отчет свидетеля, обязанный против своего желания сказать правду человеку, от которого эту правду было тяжело скрыть, и он мог ее проверить<sup>7</sup>. Игнатий был выслан на остров Теревинф по простой причине — правительство подозревало его в том, что он был в союзе с экстремистами, которые были заинтересованы в ниспровержении существующей власти. Такое подозрение, несмотря на недостаток безупречного свидетельства, казалось хорошо обоснованным. Бескомпромиссное отношение патриарха к Варде и Михаилу использовалось противниками власти для создания заговора, которое серьезно компрометировало его в глазах правительства. На Игнатия было оказано давление, чтобы он ушел в отставку на основании старого возраста и общественного волнения. И среди епископов, убеждавших его в отставке, были не только епископы из умеренной партии, но и те, кто до этого поддерживал Игнатия<sup>8</sup>. Многие можно прочесть между строк у Никиты Пафлагона, где автор выражает негодование, что среди делегации были епископы, которые когда-то поклялись и подтвердили в письменной форме, что скорее отринут Троицу, чем позволят их законному пастырю быть неканонически

осужденным<sup>9</sup>. Мы можем здесь заметить, что Никита немного преувеличивает. В действительности, выясняется из его слов, что византийский епископат почти единодушно признал лучшим в сложившейся ситуации в интересах Церкви патриарху отказаться от трона. Это являлось применением известного принципа *икономии*. Игнатий уступил. Более того, он дал указание своим наиболее верным и наименее склонным к уступкам друзьям — пяти упомянутым Митрофаном епископам — принять участие в выборах нового патриарха. Игнатий не мог вынудить своих приверженцев выбрать другого патриарха, если он предварительно не уйдет в отставку<sup>10</sup>.

К этому можно добавить, что, по свидетельству Никиты Пафлагона, Игнатий еще до своего ареста и ссылки намеревался уйти на покой, но этому тогда решительно воспротивились его друзья<sup>11</sup>.

Исследовав важнейшие свидетельства в отношении Игнатия после его интернирования, мы можем с уверенностью сказать, что «Игнатий не был свергнут силой, но что он отказался во избежание смуты. Сложение полномочий было сделано им по требованию нового правительства, это верно, но это было признано действительным и каноническим всеми членами высшего духовенства, собранного в Константинополе, включая самых верных сторонников Игнатия. Сам Игнатий призвал своих последователей выбрать нового патриарха»<sup>12</sup>.

Ф.М. Россейкин считает, что Игнатий не давал формального отречения<sup>13</sup>, но разрешил своим ближайшим друзьям принять участие в выборах преемника себе<sup>14</sup>. В этом утверждении первый факт противоречит второму. Как говорилось выше, Игнатий не дал бы согласия на избрание нового патриарха, если бы не отказался от престола. Впрочем, надо отметить, Россейкин не знаком с житием преподобного Евфимия Солунского.

## Каноническое избрание Фотия<sup>15</sup>

В предшествующей главе мы могли увидеть ясную картину того, что появилась необходимость выбора нового патриарха. Правительство желало видеть на патриаршем троне человека, лояльного существующей власти, не принадлежащего игнатианской партии, около личности которого могли бы объединиться враждующие церковные партии<sup>16</sup>. Власти намекали на имя Фотия как на наиболее вероятного кандидата. Но епископы, в основном приверженцы Игнатия, настаивали на соблюдении церковного права, т. е. на выборе собором трех кандидатов и предоставлении их на выбор императору. Собор был созван. Но прежде нужно было уладить другой вопрос. Мы должны помнить, что во время собора Григорий Асбеста все еще был под запрещением. Между тем неизвестно, чтобы Игнатий снял свое запрещение, скорее, он этого не делал. Это положение требовало исправления, поскольку Григорий был лидером партии умеренных. Как же это произошло? Так как Игнатий оставил престол, Асбеста и его друзья имели возможность обратиться к собору, который представлял Константинопольскую Церковь, ввиду вакансии патриаршего трона. И собор снял с них запрещение, поскольку не было другого способа восстановить мир в пределах Византийской Церкви. Новое правительство взяло это дело под личный контроль, и собор реабилитировал Григория и его друзей<sup>17</sup>. Россейкин также приходит к подобному выводу. Он считает, что это могло произойти лишь на соборах, имевших место в период выборных совещаний<sup>18</sup>. Таким образом схизма прекратила свое существование<sup>19</sup>.

Из опасений смуты правительство решило отказаться в поиске кандидата среди епископов, как игнатиан, так и антиигнатиан, а искать среди высоких должностных лиц. Эта традиция была популярной какое-то время в Византии,

когда были распри, и дала хорошие плоды, как в случаях с патриархами Тарасием и Никифором. Так, собор представил императору, помимо игнатианина и антиигнатианина, нейтрального кандидата, протасикрита Фотия, человека, которого император и Варда имели в виду с начала. «После долгих совещаний епископы и светское правительство остановилось на кандидате, имя которого делало честь избирателям: выбор пал на Фотий»<sup>20</sup>. Выбор правительства сплотил весь епископат, кроме пяти человек, среди которых были Митрофан Смирнский и Стилиан Неокесарийский<sup>21</sup>.

После выборов Фотий должен был или согласиться, или ответить отказом от предлагаемого сана. Фотий ответил собору решительным отказом<sup>22</sup>. После уничтожения мотивов, оправдывающих отказ от кафедры, Фотий дал свое согласие. «Фотий позволяет себя посвятить только тогда, когда его избрание в патриархи прошло на Константинопольском соборе блистательным образом, когда лишь пятеро епископов подали отрицательные голоса, т. е. высказались против Фотия»<sup>23</sup>.

Почему большинство епископов-игнатиан приняли Фотия? Во-первых, он был человеком новым, хоть и сочувствующим умеренной партии, но не являющимся рьяным ее членом. Его православие было выше всех подозрений, т. к. он преследовался иконоборцами. Кроме того, он был связан с Феодорой<sup>24</sup>, правление которой игнатиане все еще помнили, и были надежды, что он не будет слишком рьяным приверженцем нового правительства. С другой стороны, он был связан с Вардой. Но нужно помнить, что Фотий был должен своему продвижению по службе Феоктисту Логофету. А это являлось лучшей рекомендацией непримиримым, которые одобряли правление Феоктиста и Феодоры.

Когда выборы были признаны всеми, с посвящением не стали медлить. Фотий, который был мирянином, за шесть дней прошел все иерархические ступени. В первый

день (20 декабря 858 года) он был пострижен в монахи, на второй поставлен чтецом, затем последовательно иподиаконом, диаконом и священником. А в день Рождества Христова был рукоположен во епископа и получил патриарший жезл. Рукоположение было совершено Григорием Асбестой<sup>25</sup>. Ф. Дворник считает, что в посвящении нового патриарха участвовали епископы обеих партий<sup>26</sup>.

Таким образом, казалось, что восшествие на патриарший трон Фотия означало возвращение мира в Константинопольскую Церковь, ее единство. То же самое впечатление преобладало и в византийском обществе, которое чувствовало, что мир спасен и что споры партий — дело прошлого. Это стало возможным благодаря мудрому решению Игнатия уйти в отставку и принести в жертву свои личные интересы, а также примирительному духу Фотия и готовности делать уступки.

### **Восстание партии игнатиан и его причины**

Мир, к сожалению, не длился долго. Спустя два месяца после интронизации Фотия борьба между этими двумя партиями вспыхнула с новой, небывалой силой. Игнатианские источники делают Фотия ответственным за возобновления вражды, поскольку он нарушил подписку относительно Игнатия<sup>27</sup>. В чем именно состояло это нарушение, они не указывают. С особым гневом нападает на Фотия Никита. Для того, чтобы проверить эти сведения из антифотианской среды, мы имеем четыре письма, которые патриарх адресует Варде в начале правления. Там Фотий объявляет правительство непосредственно ответственным за совершенные жестокости, ходатайствует от имени некоторых из жертв, секретаря Христула и хартофилакса Власия, и даже угрожает Варде своей отставкой, если преследования не прекратятся<sup>28</sup>. Таким образом, игнатианский и фотианский

документы снова противоречат друг другу. Чтобы добратся до правды, мы должны узнать поводы возобновления вражды.

Обратимся к Митрофану. У него освящается этот вопрос более обстоятельно, чем у Никиты. Согласно ему, новый конфликт был спровоцирован игнатианами. Они собрались в храме святой Ирины, объявили Игнатия законным патриархом и немедленно отлучили Фотия. С тех пор как Митрофан и другие игнатианские источники обвинили Фотия в нарушении его обещаний игнатианам, компромисса, подписанного по требованию упорных епископов, именно это явилось основным поводом для разрыва.

Митрофан предоставляет нам основные положения компромисса: Фотий должен был почитать «Игнатия как патриарха, выше всяких подозрений и обвинений, возводимых на него; он никогда не должен говорить слово против него и не позволять это делать другим»<sup>29</sup>. Феогност<sup>30</sup>, исполняя роль Игнатия в его *Libellus*, говорит: «Когда же к нему [Фотию] приступили митрополиты, они затребовали у него документ, подписанный его собственной рукой относительно меня. В этом документе он утверждал в письменной форме и под присягой, что он может предпринять только то, что я одобрю, как если бы я был его собственным отцом»<sup>31</sup>. Никита заканчивает, заявляя, что Фотий обязался «оставить Игнатию его патриаршее достоинство, делать все в соответствии с его пожеланиями и не чинить преград на его пути»<sup>32</sup>. Это значило, что Игнатия надо рассматривать, прежде всего, как патриарха, проживающего со всеми епископскими почестями в почетной отставке. Такими им кажутся детали условия, приемлемые для Фотия.

Ф. Дворник говорит, что когда Фотий запретил священнослужителям вмешиваться в политику и принимать участие в демонстрациях против правительства, радикальные экстремисты сразу осудили эту меру как нарушение компро-

мисса. Разочарованные в своих ожиданиях возвращения Феодоры, они напомнили Фотию о его обещании и о значении, которое они приписывали этому. По их представлению Игнатий автоматически становится патриархом, если компромисс, который подписал Фотий, не будет соблюден. «Пусть он сделает один ложный шаг, и они его выбросят за борт, чтобы отдаться под власть Игнатия как единственного законного патриарха»<sup>33</sup>. Это, как уже было сказано, действительно случилось, когда экстремисты, собранные в храме Ирины, провозгласили свой манифест.

Ясно одно, что разрыв произошел из-за нарушения Фотием его подписки относительно Игнатия, согласно с игнатианскими источниками. Правда, они эту подписку склонны были толковать очень широко. «Заявленная готовность с мнением Игнатия не могла простираться до отказа от собственного убеждения»<sup>34</sup>. А видно, этого так хотели игнатиане. Причиной было едва ли что-либо другое, как отказ со стороны Фотия следовать во всем их желаниям. «Нужно признать, что раздоры возникли на почве стремления игнатиан подчинить Фотия Игнатию»<sup>35</sup>. Франциск Дворник полагает, что ответственность за учиненный таким образом раскол в меньшей мере ложится на Игнатия, чем на его сторонников, которые использовали его в своих политических интригах против существующего правительства<sup>36</sup>.

Некоторые авторы полагают, что сторонники Игнатия, с подозрением относившиеся к блестящему ученому-патриарху Фотию, ушли в раскол и через три месяца убедили низложенного патриарха отречься от своей отставки<sup>37</sup>.

### **Реакция Фотия и правительства**

Подобное выступление игнатиан требовало ответа со стороны Фотия. Нам неизвестно, вел ли Фотий переговоры с непримиримыми к соглашению. Но лишь после окончания

собора в храме святой Ирины, когда отношение последних стало окончательным, Фотий встает на защиту своего имени. Интересно, что в течение сорока дней собора не было предпринято никаких действий ни со стороны церковной власти, ни со стороны правительства. Это говорит о том, что преследования игнатиан начались позднее и стоят в прямой связи с решением самого собора<sup>38</sup>.

Какова была реакция Фотия? Согласно Никите<sup>39</sup>, через два месяца после хиротонии Фотий нарушил свою подписку и начал преследовать сторонников Игнатия, а против самого патриарха пытался возбудить следствие по подозрению в государственной измене<sup>40</sup>. Попытка увенчалась успехом, правительство начало сыск, правда, безрезультатный, но сопровождавшийся для Игнатия тяжелыми страданиями и ссылкой. Игнатий был выслан на остров Иерию, где содержался в козьем хлеву. Оттуда его послали в Промет только с двумя слугами, где он подвергался плохому обращению со стороны начальника стражи Лалакона. Согласно Никите, цель всего этого состояла в том, чтобы получить от него отказ от патриаршего трона<sup>41</sup>. Впоследствии он был заключен в тюрьму в Нумеру, а в первые дни августа выслан на остров Митилина. Его друзья разделили его участь. Так, хартофилаксу Власию был отрезан язык. Во время пребывания Игнатия на Митилене Фотий созвал собор в храме Двенадцати Апостолов, где подверг бывшего патриарха осуждению. Собор состоялся в августе 859 года. Никита здесь утверждает, что собор осудил Игнатия, но это явное преувеличение, поскольку собор не имел достаточных оснований для того, чтобы пойти на такой шаг, ведь сам Пафлагон свидетельствует, что следствие против Игнатия не дало никаких инкриминирующих результатов. И Феогност не упоминает анафемы в его *Libellus*. «Мы должны из этого сделать вывод, что Игнатий был свергнут на соборе во Влахерне или, скорее, было объявлено, что он не имеет никакого права на патриарший престол»<sup>42</sup>.

Профессор Дворник признает, что правительство полностью имело право применить меры для поддержания порядка, а игнатианские обвинения в адрес Фотия опускают тот факт, что патриарх не имел в своем распоряжении полиции и не владел никакой исполнительной властью: только правительство могло иметь дело с беспорядками<sup>43</sup>.

Следует признать, что Фотий не виделся лично с правительством, которое со всей серьезностью искореняло бунт. В одном из писем, которые адресуются Варде, вероятно, в первом письме после раскола, Фотий жалуется на зверство правительства в наказании его обидчиков. Небольшой отрывок этого письма свидетельствует, что истинной причиной для раскола среди византийского духовенства была его лояльность к новой власти и что мятежники совершили серьезные проступки против существующих законов<sup>44</sup>. «Я ждал найти в вас,— пишет Фотий Варде,— защитника против обидчиков, а не виновника обид»<sup>45</sup>. Патриарх далее жалуется на то, что отнимается половина его власти<sup>46</sup>. И добавляет тонко скрытую угрозу отставки: «Если бы они сделали это (разумею освобождение от этого ярма и бремени), исполняя мое желание (возможно, что они только шутят надо мною), то я был бы благодарен за отнятое»<sup>47</sup>. Из писем святителя Фотия можно также увидеть, что против него оказались даже некоторые его прежние друзья, что он был обманут в своих надеждах и против желания втянут в борьбу, исхода которой не мог предвидеть<sup>48</sup>. Даже Никита, который, естественно, делает Фотия ответственным за все репрессии, косвенно признает, что главная причина для раскола — политическая: Фотий отказался обратиться против нового правительства, ибо, согласно его утверждения, Фотий подстрекал Варду расследовать предполагаемый заговор Игнатия против императора; Никита явно возвращается к старому политическому антагонизму между умеренными и непримиримыми<sup>49</sup>.

Никита также нам говорит другую вещь, что не Игнатий, а люди, которые утверждали, что были его последователями, были первыми, против кого возбудилось уголовное дело; это означает, что обвинение в разрыве не может возлагаться на старого патриарха, ведь и следствие, проводимое имперской полицией, доказало его невиновность. «Эта деталь имеет большую важность, показывая еще раз, что Игнатий не был лично ответственен, по крайней мере, не думал о возвращении себе патриаршества, от которого он отказался для мира Церкви, но что еще раз радикальные элементы непримиримой партии использовали его наивность (*naivete*) и авторитет, чтобы поднять свое знамя против Фотия и правительства, которое он поддерживал»<sup>50</sup>. Никита хорошо иллюстрирует, как правительство реагировало, чтобы предотвратить фанатиков от встреч с Игнатием. Варда поместил его под пристальное наблюдение полиции и перемещал его часто с места на место, чтобы препятствовать коммуникациям между ним и лидерами недовольных.

Чтобы остановить дальнейшие волнения, было бы хорошо получить от Игнатия свидетельство, в котором он бы не рассматривал себя как патриарха. Ссылка Никиты на отказ Игнатия от этого показывает, что правительство и Фотий безуспешно пробовали это осуществить. Если принять на веру это сообщение Никиты, то остается только задаться вопросом: почему Игнатий не подписал декларацию, требуемую от него, когда это бы так эффективно внесло вклад к общему умиротворению? Ф. Дворник считает, что виной тому стали методы, используемые Вардой. Игнатий, должно быть, был особо чувствителен к преследованию его друзей. Возможно, что некоторые из его приверженцев сказали, что правительство использует в своих целях декларацию. Кроме того, Игнатий мог сказать, что он уже сложил полномочия и не считал нужным повторять это.

### Последствия этих конфликтов среди епископата и монашества

К сожалению, невозможно получить адекватное представление относительно произошедшего раскола, документы в нашем распоряжении в этом отношении неопределенны. В любом случае, не кажется, что византийский епископат присоединился к радикальной партии. Феогност в *Libellus* пишет, что таковых было десять митрополитов и пятнадцать епископов. Но Римский папа Николай в письме к Михаилу III называет только шесть митрополитов. Трудно сказать, точно ли число, указанное Феогностом, поскольку мы видели, что Феогност часто преувеличивает и его информация не всегда столь надежна.

С уверенностью мы можем сказать, что после учиненной смуты и после собора 859 года лидеры оппозиции — епископы — были заменены. Феодор Сиракузский был заменен Григорием Асбестой, Василий Халкидонский — Захарием, другом Фотия, Антоний Кизический — Амфилохием, состоявшим с Фотием в ученой переписке<sup>51</sup>. Петр, бывший епископ Милета, был назначен в Сарды в Лидии, Георгий — в Никомидию, Игнатий, ученик патриарха Игнатия, перешедший на сторону Фотия, получил кафедру Иераполя во Фригии<sup>52</sup>. Это, однако, не все. Мы знаем, что на первой сессии собора 869–870 годов епископов игнатианской партии насчитывалось только двенадцать, но это тоже неточное число, поскольку надо учитывать смерть некоторых епископов. Аристархи, который собрал все данные относительно изменений, произведенных в византийском епископате в течение первого патриаршества святого Фотия, насчитывает таковых тридцать пять<sup>53</sup>. В конце концов, мятежники составляли небольшое меньшинство византийского епископата.

Иное дело обстояло с монашеством. Монашеский мир, ядро которого составляли студиты, отказал в преданности

новому патриарху. «С прежней настойчивостью, граничащей с упрямством, он [Игнатий] отстаивает предания церковной старины и букву канона; по-прежнему игнорирует нарастающие законы жизни, подозрительно, даже враждебно смотрит на научное движение, чувствуя в его критицизме непримиримого врага слепой традиции; ищет и находит опору в монашестве, т. е. сословии, где преданию придается исключительное значение, а преданность традиции возведена в великую добродетель»<sup>54</sup>. Игнатианские источники обращаются неопределенно к «множеству» монахов, которые оставались лояльными к Игнатию. Главным их центром был Студийский монастырь. Его игумен Николай категорически отказался вступить в общение с Фотием и добровольно удалился из обители. Хотя тот факт, что было пять игуменов, управлявших монастырем после него, показывает, что не все студиты так же относились. Не видно, чтобы правительственные кары захватывали широкие круги помимо главарей и наиболее деятельных членов партии, в этом единодушны Россейкин и Дворник. Кроме того, нам известны имена других игуменов, которые оставались лояльными к Игнатию: Иосиф, Евфимий, Никита Хрисопольский и Досифей, не говоря уже о знаменитом Феогносте, игумене монастыря Пиги (Πηγή)<sup>55</sup>. Они, конечно, были не единственными. Поэтому трудно понять сообщение Анастасия Библиотекаря, который говорит о случившемся на горе Олимп в Малой Азии, где монашеские кельи были сожжены до основания. Олимп не потерял своей значимости во второй половине IX века и начале X века. Агиографический сборник, написанный в первой трети X столетия, и жизнеописание святого Евфимия опровергают сообщение Анастасия. Там говорится, что при отказе вступить в общение с Фотием игумен Николай оставил свой монастырь (Pissidion) — это доказывает, что большинство монахов этого монастыря признало Фотия как законного патриарха<sup>56</sup>. Евфимий удалил-

ся после ухода игумена, но совершенно по другой причине<sup>57</sup>. Все это только показывает, что святая гора продолжала процветать, несмотря на церковные конфликты, что монахи не были потревожены в их духовных занятиях. Как тогда нам объяснить антифотианские свидетельства так называемого преследования монахов?

Ответ мы можем найти в правилах собора 861 года, известного под именем Перво-второй. Из семнадцати правил первые семь относятся к различным проблемам, имевшим место в восточном монашестве. Первое правило запрещает преобразование частных зданий в монастыри без разрешения епископа; преобразованный дом, таким образом, не будет являться собственностью основателя, который теряет право управлять или назначать кого-то на это место. Второе правило постановляет отдавать вновь постригаемых под тщательный надзор игуменов, в присутствии которых должно совершаться пострижение. Третье правило напоминает игумену о его обязанности заботиться о монахах. Четвертое правило особенно важно: здесь осуждаются те монахи, которые оставляют монастыри без разрешения или избирают место жительства в домах мирских людей: такая практика была допустима во времена ереси, говорит правило, обращаясь, без сомнения, ко времени иконоборчества, но недопустима в настоящее время, когда ересь была искоренена; епископ один имеет право перемещать монахов по благовидным причинам из одного монастыря в другой. Пятое правило настаивает на назначении для всех, ищущих монашества, трехлетнего предварительного искуса. Шестое правило запрещает монахам иметь собственность, таковые должны вступать в монастырь необремененными. Седьмое запрещает епископам открывать свои монастыри и содержать их за счет кафедры (*mensa episcopalis*).

Все эти правила были вызваны злоупотреблениями, которые были распространены еще перед иконоборчеством<sup>58</sup>.

Вообще, известно, что по экономическим и другим причинам первые иконоборческие императоры приложили усилия сократить число монастырей и что их декреты боролись с практикой, тогда преобладавшей среди богатых византийцев, преобразовывать их дома в монастыри, где они проживали, не избавившись от своих богатств, в полном игнорировании канонических норм<sup>59</sup>. Эти меры были направлены в основном против зажиточного класса и, естественно, не приветствовались монахами, которые жили за их счет. «Правила, упорядовавшие жизнь иночества, отнюдь не носили характера прямых репрессий против монахов, состоявших в оппозиционной Фотию партии»<sup>60</sup>. Но в то же время такие правила, как запрещение самовольно переходить из одного монастыря в другой, влекли значительные стеснения для монахов-врагов Фотия. Радикальные монахи подзревали новое нападение на монашество, подобное во времена иконоборчества. Борьба со злоупотреблениями и недостатками воспринималась некоторыми, как гонения. Ожесточенные враги Фотия создали впечатление, что весь монашеский мир поднялся с оружием в руках против него. Проведенный анализ событий и фактов проливает свет на характер двух потоков мнений, преобладающих в Византии.

Гораздо более значительную борьбу, чем с партией своих византийских противников, Патриарху Фотию нужно было выдержать с Римом. После событий иконоборческой эпохи и политических событий, приведших к созданию Западной империи, сложились новые отношения между Римом и Константинополем. Этого могли не заметить только зилоты, которые в своем ослеплении продолжали апеллировать к Риму во всех случаях, считая его по-прежнему высшей церковной инстанцией и не замечая того, что такое отношение к Риму означает измену существенным интересам своей собственной Церкви. Значение перемен, которые произошли между Западом и Востоком, были ясны святой царице Феодоре и Пат-

риарху Мефодию, которые сами по себе не имели никакого расположения к Риму и вели церковные дела совершенно независимо от Рима. Если святая Ирина перед тем, как восстановить иконопочитание, считала нужным советоваться с Римом, то святая Феодора и Патриарх Мефодий действовали совершенно независимо, вовсе не считая Рим главой Вселенской Церкви. Но решающий шаг в этом развитии отношений с Римом в сторону полного освобождения от его влияния, в сторону независимости Константинопольской Церкви сделал Патриарх Фотий.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 70.

<sup>2</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 40.

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* P. 40.

<sup>4</sup> Цит. по: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 42–43.

<sup>5</sup> На соборе 869 года был один из самых рьяных обвинителей против Фотия. Им написано письмо к патрицию Мануилу, где с враждебной точки зрения изложена история избрания и первого правления Фотия. Впоследствии примирился с Фотием и был с ним в дружеских отношениях.

<sup>6</sup> Цит. по: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 43–44.

<sup>7</sup> См.: *Ibid.* P. 44.

<sup>8</sup> См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 64.

<sup>9</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 45.

<sup>10</sup> См.: *Ibid.* P. 45.

<sup>11</sup> См.: *Огицкий Д. П., проф.* Профессор Фр. Дворник о патр. Фотии I // Богословские труды. М., 1985. № 26. С. 245.

<sup>12</sup> *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 48.

<sup>13</sup> См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 69.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 69.

<sup>15</sup> Очень важно сделать правильные выводы из 1-й и 2-й частей этой главы. В этом помогает католический ученый Фр. Дворник, выставляя и оценивая святого Фотия с лучшей стороны. В то время, как даже русские ученые идут на поводу у западных историков, которые неприглядно оценивают Фотия. Например, см.: *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 536.

<sup>16</sup> Искать кандидата среди игнатиан решительно не хотел Варда. А проведение на патриаршую кафедру кандидата из партии Асбесты могло вызвать ожесточенный отпор со стороны игнатиан и создать новую смуту.

<sup>17</sup> Это видно из письма Римского папы Николая I императору Михаилу III. См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 48.

<sup>18</sup> См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 71.

<sup>19</sup> Об этом говорит Фотий в письме к антиохийской кафедре. См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 72.

<sup>20</sup> Там же. С. 66.

<sup>21</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 50.

<sup>22</sup> Россейкин видит в этом отказе две причины. Первая — скромность, которую он не принимает в расчет. Далее он, правда, принимает на веру искренность этого отказа, полемизируя с Гергенретером. Хотя отказ кандидатов был обычным явлением: отказываются Игнатий, Николай Студит, папа Николай спасается от избирателей бегством, Адриан II долго уклонялся от избрания. Вторая причина — сложность создавшегося положения, а именно: отказ Игнатия дать отречение (выше уже говорилось о противоречии у Россейкина в данном вопросе) и отсутствие единодушия среди епископов. См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 69–70.

<sup>23</sup> *Лебедев А. П.* История разделения Церквей в IX, X и XI веках. СПб., 2004. С. 29.

<sup>24</sup> Россейкин считает, что Феодора выдала за брата Фотия патриция Сергия свою младшую сестру Ирину. См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 32–33.

<sup>25</sup> См.: Там же. С. 72.

<sup>26</sup> См.: *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 51.*

<sup>27</sup> См.: *Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 73.*

<sup>28</sup> См.: *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 54.*

<sup>29</sup> *Ibid. P. 54.*

<sup>30</sup> Архимандрит Студийского монастыря. Недовольный решением собора 861 года, бежал в Рим, где представил в 862 году от имени Игнатия и его партии жалобу с обвинением Фотия в узурпаторстве и тирании и описанием собора 861 года.

<sup>31</sup> *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 54.*

<sup>32</sup> *Ibid. P. 54.*

<sup>33</sup> *Ibid. P. 56.*

<sup>34</sup> *Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 73.*

<sup>35</sup> Там же. С. 73.

<sup>36</sup> См.: *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 59.*

<sup>37</sup> См.: *Дворкин А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2003. С. 514.*

<sup>38</sup> См.: *Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 74.*

<sup>39</sup> Россейкин решительно отвергает все обвинения, в которых Никита Пафлагон без всякой застенчивости объявляет инициатором и вдохновителем политического сыска и всех последующих гонений на игнатиан патриарха Фотия. Подробнее см.: *Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 76–78.*

<sup>40</sup> См.: *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 56.*

<sup>41</sup> См.: *Ibid. P. 56.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 62–63.*

<sup>43</sup> См.: *Ibid. P. 59–60.*

<sup>44</sup> См.: *Ibid. P. 60.*

<sup>45</sup> *Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 82.*

<sup>46</sup> Дворник считает, что здесь Фотий ясно указывает на собор игнатиан в храме св. Ирины. См.: *Dvornik Fr. The Photian schism. Cambridge, 1948. С. 60.* Россейкин, хоть и оговаривает подобную версию, но склонен думать, что здесь речь идет о деспотизме светской власти; последняя ограничила полномочия патриарха, отняла у него суд над

игнатианами и возможность оградить их от таких наказаний, каким они, по суду Церкви, подлежат не могут; навлекла на него незаслуженные обвинения в церковной тирании и в общем создала для него положение, действительно, позорное. См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 82–83.

<sup>47</sup> *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 83.

<sup>48</sup> См.: *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. М., 2005. Т. III. С. 25.

<sup>49</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 60.

<sup>50</sup> Ibid. P. 61.

<sup>51</sup> См.: Ibid. P. 63.

<sup>52</sup> См.: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 89.

<sup>53</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 63.

<sup>54</sup> *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 90.

<sup>55</sup> См.: *Dvornik Fr.* The Photian schism. Cambridge, 1948. P. 65.

<sup>56</sup> См.: Ibid. P. 66.

<sup>57</sup> См.: Ibid. P. 66.

<sup>58</sup> См.: Ibid. P. 65.

<sup>59</sup> Об этом подробно рассказывает Соколов: «При всеобщем увлечении строительной деятельностью не обошлось и без злоупотреблений. Люди экономные находили возможность совмещать при устройстве новых монастырей интересы и душеспасительные, и материальные. Дав своим имениям и усадьбам имя монастыря и посвятив их через это Богу, они в то же время признавали их обыкновенными собственными владениями, по-прежнему извлекали из них выгоды и считали себя полными господами этих монастырей. Таким образом, выходило, что Богу посвящалось одно только наименование». См.: *Соколов И. И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). Опыт церковно-исторического исследования. СПб., 2003. С. 61.

<sup>60</sup> *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 146.

Священник Сергей ШТУРБАБИН,  
*кандидат богословия*

## КОНКОРДАТ 1847 ГОДА И ОТКРЫТИЕ ТИРАСПОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ

**С**то шестьдесят лет назад в нашей стране была открыта новая католическая епархия, получившая название Тираспольской, но с фактическим центром в Саратове. В преддверии такой даты хотелось бы вспомнить, как стало возможным ее открытие и какое участие в жизни местных католиков приняло правительство Николая I. Тем более что это имеет определенную ценность именно сейчас, когда Ватикан возродил католические епархиальные структуры на территории России. Изучение данного вопроса и православное его осмысление может нам помочь строить правильные взаимоотношения с католиками, основанные на веротерпимости и взаимоуважении, что особенно важно, когда активная миссионерская работа католического духовенства в сфере пастырской ответственности Русской Православной Церкви затрудняет совместный диалог.

Политика императора Николая I в отношении католиков и униатов была полна противоречий. С одной стороны, в его правление была упразднена уния в западных областях страны, с другой, руководствуясь соображениями политического характера, император шел на некоторые, иногда серьезные, уступки во взаимоотношениях с папским престолом. Одной из таких уступок можно считать открытие на юге России новой католической епархии. Основание нового диоцеза предусматривалось Конкордатом

от 3 августа 1847 года. Чтобы понять причины такой двойственности, необходимо кратко обозреть предысторию российско-ватиканского договора.

Тридцатые годы XIX столетия стали временем почти непрерывающихся выступлений поляков против императорской власти. Самым мощным оказалось «листопадовское» восстание 1830 года, но и оно очень скоро и решительно было подавлено Николаем I. Еще до начала восстания папа Григорий XVI, не надеясь на победу мятежников и желая в будущем сохранить мирные отношения с Россией, отказался поддержать сепаратистов. В энциклике от 9 июня 1832 года «*Sum primum*» папа призвал поляков быть верными своему монарху. Тем не менее, в России прекрасно понимали, что у Рима слова могут расходиться с делами. Поэтому Николай I начинает поэтапное отторжение у Католической церкви униатских приходов и епархий. В 1832 году на территории Российской империи закрываются 202 католических монастыря, униатские приходские школы переходят в распоряжение Православной Церкви, аннулируются смешанные браки, заключенные католическими священниками, резко сокращается число студентов в семинариях и послушников в монастырях. К 1847 году в Российской империи осталось 72 мужских и 34 женских монастыря<sup>1</sup>. Самый сокрушительный удар по латинству был нанесен в 1839 году, когда в западных областях России ликвидировалась Греко-католическая церковь. Римско-католическая церковь потеряла тогда более полтора миллионов своих последователей<sup>2</sup>. В свете таких событий папа с его лавированием между поляками и императором оказался в затруднительном положении. Необходимо было как можно скорее обелить себя перед католическим миром. Григорий XVI, прежде всего, стал возбуждать общественное мнение, описывая российскую политику как человеконенавистническую. Когда же в 1842 году все католи-

ческие епархии в России по образцу православных были наделены консисториями во главе со светскими чиновниками, то критика еще более усилилась. После ссылки в Сибирь епископа-поляка Мерцелия Гутковского Григорий XVI собрал коллегия кардиналов, на которой провозгласил свою аллокуцию «*Noerentem diu*». В этом документе папа обвинил царя в отсутствии веротерпимости, в гонении и в уничтожении Католической церкви, обмане, искажении фактов<sup>3</sup>. К аллокуции была присоединена так называемая «Белая книга», включающая в себя 90 документов с 1811 по 1846 годы, изданных Ватиканом в защиту католицизма в России. Главным советником папы во всех делах, связанных с Россией, являлся бывший суперитор саратовских иезуитов Алоизий Ландес, ставший к тому времени ректором *Kollegium Germanikum*. По мнению последнего Тираспольского епископа Иосифа Кесслера, именно он внушил папе мысль об открытии епархии для немцев в России, «для того, чтобы самым действенным образом побороть духовную нищету»<sup>4</sup>. Действия Ватикана спровоцировали самую негативную реакцию европейских государств на российскую политику в отношении католиков. Надо полагать, что расчет был тонкий, т.к. в Курии знали о боязненном отношении российских правителей к западной критике. Вскоре непреклонный Николай I поспешил наладить испорченные отношения, чтобы только не ронять авторитет родной державы перед лицом европейской общественности. Опасаясь дальнейшего обострения ситуации, император согласился с предложением папы начать переговоры.

Николай I прибыл в Рим 12 декабря 1845 года и сразу же был принят понтификом. Папа Григорий вручил царю меморандум о состоянии дел Католической церкви в России. Этот документ касался в основном общих проблем, и об открытии особой епархии на внутренних территориях России пока не

было ни слова. На последней встрече 17 декабря 1845 года Николай представил папе декларацию о начале переговоров по будущему Конкордату.

Переговоры начались сразу же. У католиков этим вопросом занимался кардинал Ламбрускини, а с нашей стороны — сам канцлер граф К.В. Нессельроде. Дискуссии начались в первых числах 1846 года и продолжались вплоть до заключения Конкордата 3 августа 1847 года. Весьма примечательно, что во время переговоров Григорий XVI скончался. Новым епископом Рима был избран Пий IX. В такой ситуации Россия могла бы с легкостью отказаться от дальнейшего участия в переговорах, но этого не произошло. И дело тут не только в принципиальности российского императора. Николай I, как и его предшественники, полагал, что есть католики внешние, служащие своему римскому господину, а есть и свои внутренние, радеющие о пользе государства Российского, которым можно доверять. Именно этим объясняется двойственность политики Николая, когда к польским епископам относились, как к потенциальным изменникам, а предстоятелям епархий, входивших в Могилевскую архиепископию, всячески благоволили и поддерживали многие их начинания. Прекрасную характеристику такой двойственности в свое время дал святитель Иннокентий Херсонский: «Сношения наши с двором римским представляют весьма странное и едва ли не единственное в истории пап и нашей явление: они начались и развивались вследствие наших успехов и побед; а между тем мы же в них постоянно оставались побежденными, так что можно сказать, что теряла Польша противу нас, то выигрывал за нее и брал назад с лихвою Рим»<sup>5</sup>.

В то время Николай I оказался под влиянием такого «внутреннего», но высокопоставленного католика, к которому всю жизнь испытывал уважение и которого, собственно, сам и возвысил. Это был первый ректор Санкт-

Петербургской католической Духовной Академии Игнатий Головинский, в будущем архиепископ Могилевский. Он и убедил, по всей видимости, царя не прекращать переговоры. А если судить по тому, как ревностно и воодушевленно он занялся впоследствии организацией новой епархии, то здесь явно не обошлось без его участия. Российские католики спустя несколько десятилетий вспоминали своего архиепископа, как достигшего наибольших успехов для их церкви. Иосиф Кесслер так отзывался о нем: «Сегодня Тираспольская епархия уже не помнит своего первого епископа, однако имя епископа Головинского продолжает жить в устах католического народа»<sup>6</sup>.

Итак, не без влияния российских католиков Николай I выразил согласие на заключение конкордата между Российской Империей и Римско-католической церковью. 3 августа 1847 года в Риме кардиналом Лабрускини с одной стороны и Д. Блудовым и А. Бутеневым с другой был подписан текст конкордата. Он состоял из тридцати одного артикула и двенадцати несогласованных статей по спорным вопросам. Мы не будем касаться подробно этого документа, так как значительная его часть посвящена проблемам польских епархий и положению Могилевской архиепископии, а это не относится к теме данной статьи. Для нас важен первый артикул. Согласно этому пункту в Российской империи открывалась новая епископская кафедра с центром в Херсоне. Она должна была стать неотъемлемой частью Могилевской архиепископии наравне с остальными, ранее учрежденными: Виленской, Жмудской, Минской, Луцкой, Житомирской. Естественно, целью существования новой епархии объявлялось желание католической иерархии не оставлять без пастырского попечения немецкоговорящее население страны. Таковое в основном было сосредоточено в Саратовской и Новороссийской губерниях. Понятно, что Херсон не совсем вписывался

в такую географию. Впрочем, папский престол это не смущало. Для руководства Католической церкви гораздо важнее было то, что ей удалось восстановить древнюю миссионерскую кафедру, основанную еще Иоанном XXII в 1333 году<sup>7</sup>. Еще во время тайных переговоров были решены вопросы границ епархии, ее устройства и содержания клира. По проекту новая епархия должна была охватить все Нижнее Поволжье, Новороссийскую область, Крым, Бессарабию и Кавказ. Помимо управляющего, согласительная комиссия предусмотрела и двух викарных епископов. Один должен был иметь резиденцию в Саратове, а другой — в Тифлисе. Также было согласовано, что Херсонскому епископу назначат государственное содержание в размере 4800 рублей в год. Капитул должен состоять из препозита и архидиакона, трех каноников (теолога, пенитенциария, кафедрального настоятеля), трех мансионариев.

Ровно через год конкордат был ратифицирован в России, причем его содержание держалось в строжайшем секрете. Так, Николай I сообщил Сенату об открытии епархии только в ноябре 1848 года. А вскоре из Рима прислали буллу о реорганизации Католической церкви в России. Она называлась «*Universalis Ecclesiae cura*». Эту буллу тоже тщательно скрывали от общественности. Ее никогда не видели даже Тираспольские епископы, которых она касалась напрямую<sup>8</sup>. В документе детально расписывались все необходимые меры для открытия кафедры. Интересно, как булла описывала захолустную провинцию, ставшую на короткий срок одним из центров католицизма: «Город Херсон у Черного моря, будучи столицей государственной Херсонской провинции, расположен в удобном и красивом месте, с большим числом жителей и удобным морским портом и многими великолепными строениями, справедливо названный красивейшим среди городов у этого моря, станет в будущем епископской столицей»<sup>9</sup>. После учрежде-

ния соборного капитула в булле настойчиво рекомендуется первому епископу создать семинарию, «в которой бы юноши, решившие посвятить себя служению Богу, воспитывались с самого нежного возраста в добродетелях и обучались различным наукам и слову Божьему»<sup>10</sup>. Расходы на это дело брало на себя российское правительство. Согласно булле, оно должно было позаботиться также о приобретении архиерейского дома, причем как можно ближе к собору. Двум викариям назначалось содержание в 2000 рублей каждому. По римским обычаям при основании новых кафедр папский престол получал символическую таксу. Херсонская кафедра была оценена в 33,5 флорина. Ответственным за осуществление папских решений, по взаимному согласию российской и римской сторон, был назначен все тот же Игнатий Головинский. Незадолго до этого он был возведен в сан епископа и помимо ректорства занял должность архиепископского коадьютора. Он должен был совершить полную визитацию всех приходов новой епархии, за исключением самых отдаленных, куда мог отправить субделегатов с теми же правами, что были и у него. В конце буллы особо расписывалось, что должно было финансироваться из государственной казны, помимо содержания епископов. Это: содержание членов соборного капитула, оснащение собора, приобретение утвари, сосудов, риз. Соборному капитулу причиталось 1980 рублей, на семинарию — 4500 рублей, членам консистории — 2500 рублей, кафедральному собору — 2500 рублей.

Епископ Игнатий выехал для визитации только через полгода, когда был окончен учебный год и получено высочайшее дозволение. Он начал свое путешествие весной 1849 года с Поволжских колоний. Первой его остановкой стал город Саратов, куда он прибыл на пароходе из Нижнего Новгорода в сопровождении множества католического духовенства. Министерство внутренних дел своевременно

уведомило всех губернаторов о прибытии папского делегата. При этом МВД не преминуло указать на то, что католический епископ пользовался особым расположением и благосклонностью императора, и всем государственным учреждениям было дано строгое указание принимать его со всеми почестями и снабдить почетным эскортом. Естественно, такой почет, оказываемый католическому иерарху, не мог не смущать местное православное население. Католики же ликовали: «Своей представительностью, гуманностью и любезностью делегат завоевал многие сердца: его путешествие было подобно настоящему триумфальному шествию. Католики Поволжья никогда еще не видели епископа. А тут такой любезный и гуманный господин! Все приходы принимали представителя папского престола, как ангела с небес»<sup>11</sup>. Впечатлен был и сам легат. Кесслер цитирует по этому поводу несохранившееся письмо епископа И. Головинского из своего архива. Адресованное епископу Ровенскому, оно содержало следующие строки: «Ты хвалишь набожность своих литовцев, но здесь в Саратовской губернии я встретил 80 000 немцев, которые по набожности и богобоязненности превосходят даже Твоих подопечных»<sup>12</sup>.

После довольно продолжительного нахождения в колониях визитатор отправился дальше на юг. Он посетил Новороссийск, Одессу и прочие крупные центры, где могли проживать католики, пусть даже и в незначительном количестве. Поездка Головинского закончилась в середине осени 1849 года в Херсоне как будущей столице громадной епархии. И там же безоблачное и триумфальное шествие католиков впервые было омрачено. Святитель Иннокентий Херсонский и Таврический оказался единственным человеком, не побоявшимся выступить с жесткой критикой действий нашего правительства и папского делегата. Естественно, недовольных было очень много, но

никто не стал выступать открыто, опасаясь гнева со стороны светской власти. После появления католиков в Херсоне ошеломленный святитель пишет в Сенат гневное послание<sup>13</sup>. В скором времени была опубликована статья православного архиепископа, в которой он предложил свое видение возникшей проблемы. Желание католиков иметь кафедру именно в Херсоне он объясняет не целесообразностью в деле окормления рядовых католиков, а стремлением, во-первых, вернуть утраченные позиции через возрождение когда-то разоренной миссионерской епархии, а во-вторых, получить свободный выход к морю, по соображениям политического характера. По мнению святителя, никакие немцы тут ни при чем. Если бы в заботе о них заключалась истинная причина открытия епархии, то новоучрежденная структура имела бы своим центром место компактного проживания немцев. Херсонский архиепископ предлагал перенести католическую кафедру в места компактного проживания немцев или хотя бы в Ставрополь<sup>14</sup>. Но идеальным, по его мнению, явился бы вариант сокращения управляющего аппарата до одного епископа, который был бы не самостоятельным, а суффраганным, то есть подчиненным Могилевскому архиепископу. В даровании, по сути дела, деревенскому епископу такого почетного достоинства при полном отсутствии паствы святителю Иннокентию ясно виделась грядущая опасность католической пропаганды среди коренного населения юга страны. Но самый непоправимый ущерб был нанесен нашим взаимоотношениям со старообрядцами: «В глазах этих малолетних по духу детей такое торжественное введение среди православного юга латинства упало — до действия антихристианского, угрожающего бедствием не только вере православной, но и отечеству, и потому следствием какого-либо гнева Божия»<sup>15</sup>.

Пока святитель Иннокентий боролся за ограничение полномочий новых латинских епископов, епископ Игнатий

Головинский уже отправлял в Рим отчет о проделанной работе. Им полностью были определены границы новой епархии и подсчитано количество храмов. Новое учреждение имело в своем составе пятьдесят два прихода с сорока филиальными церквями и часовнями, разбросанными по всей ее обширной территории. Реально функционирующими и имеющими необходимость в собственном существовании считались только немецкие колонистские приходы в Саратовской губернии и на юге Украины. Прочие приходы с трудом можно было считать таковыми за неимением паствы. Даже в самом Херсоне община состояла из ксендза, нескольких иностранцев и незначительного числа армяно-католиков, а церковь настолько мала, что во время визита Головинского, кроме его свиты, в нее никто больше не поместился.

После решения всех вопросов, связанных с организацией Херсонской Римско-католической епархии, необходимо было найти соответствующего кандидата для ее возглавления. Как и в XX веке, для доказательства того, что епархия открыта для пастырского окормления немцев и более ни для чего другого, единственно допустимым был бы вариант с избранием и назначением их соплеменника. Тогдашний Могилевский архиепископ Казимир Дмоховский и его коадьютор Головинский предложили правительству кандидатуру приора Рижской провинции ордена доминиканцев Фердинанда Гелануса Кана. Биография его до вступления в должность отличается скудностью. Известно, что он был немцем по происхождению. Родился в 1789 году в Галиции. В юности вступил в орден доминиканцев и там же получил богословское образование, но в каких учебных заведениях — неизвестно. Прекрасно владел русским и украинским языками. Поэтому руководство ордена отправляет еще молодого священника в Гродно. Однако там он пробыл недолго и был переведен в качестве куратора и

проповедника в Ревель. Но и на новом месте служения орденское руководство не стало его задерживать. Вскоре пастер Фердинанд Кан становится преподавателем Закона Божьего в военной школе города Риги. По всей видимости, общение с офицерами оставило неизгладимый след в его душе, что спустя время сказывалось на взаимоотношениях с паствой Тираспольской епархии. Иосиф Кесслер даже был вынужден опровергать ложное мнение, будто бы Кан до епископства служил в армии и вышел в отставку в чине капитана<sup>16</sup>. Рижский период оказался наиболее длительным, так как за исполнительность и работоспособность Кан был назначен приором местной провинции доминиканского ордена.

Назначение первого Херсонского (в скором будущем Тираспольского) епископа произошло 20 или 24 мая 1850 года с согласия российского императора. Причем Фердинандом Каном была принесена архиерейская присяга, обычная для имперской России, когда главой Церкви признавался правитель государства. Текст почти тот же самый, что и для присяги православных епископов, и потому никак не вяжущийся с католическим учением о власти папы. Впервые католики стали выказывать недовольство по этому поводу только во времена Николая II. Рукоположение состоялось через несколько месяцев после назначения. В хиротонии принимали участие архиепископ Казимир Дмоховский и все тот же Игнатий Головинский. Почти накануне посвящения оказалось, что кандидат в епископы не имеет документов о Крещении. Тогда было решено, во избежание соблазна, совершить над Каном все таинства, начиная с крещения. Все было совершено в течение недели. Интересно, что современные католики замалчивают этот факт, не желая, по всей видимости, давать повод к оценкам подобно той, что в свое время сделал святитель Иннокентий Херсонский, говоря о ненужности должностей суффраганов: «Где потом взять лиц

для трех митр епископских, когда и одного, предназначенного во главу остальных, оказалось нужным прежде окрестить, а потом возвести во епископа»<sup>17</sup>.

После поставления Кан так и не выехал в Херсон. Этому помешало полное отсутствие необходимых бытовых условий в кафедральном городе, а также, отчасти, ревностное старание святителя Иннокентия. Кан вынужден был управлять епархией из Санкт-Петербурга. На его предложение перенести кафедру в Одессу Рим ответил категорическим отказом, ссылаясь на опасности, которые возникнут в случае военных действий, что, собственно, и подтвердилось с началом Крымской войны. Наконец, после долгих раздумий выбор католиков остановился на захолустном маленьком городке Тирасполь. 16 января 1853 года вышел высочайший указ о перенесении кафедры<sup>18</sup>. При этом епархиальное начальство решило продать на законных основаниях большой участок земли в Херсоне, зарезервированный за Католической церковью под строительство необходимых помещений. Вырученные деньги планировалось потратить на «перестройку и исправление церковного дома, пришедшего в ветхость»<sup>19</sup>. Государство даже выделило средства на строительство необходимых построек, но и там католикам не суждено было закрепиться. Помешали военные действия в Крыму, противодействие святителя Иннокентия, так как этот городок входил в его обширнейшую епархию, и, естественно, полное отсутствие там католиков. Поскольку папе Пию IX уже был отправлен запрос, то осенью 1852 года понтифик официально переименовал епархию в Тираспольскую. С таким названием она просуществовала вплоть до своего упразднения в советское время. До 1856 года Кан большую часть времени проводил в поездках по епархии, подыскивая подходящее место для своей кафедры. Таковым оказался Саратов, крупнейший город на территории католической епархии. Только здесь можно было найти применение латинскому епископу.

В период с 1850 по 1856 год епархия, по сути дела, не функционировала. Не имея административного центра, невозможно было избрать кафедральный капитул и прочие органы управления. Хотя и существует архив так называемой Херсонской Римско-католической консистории, но на самом деле все эти дела велись в столице. Управление епархией во весь этот период сводилось к принятию из Римско-католической Коллегии постановлений и документов общего характера. Так, в 1850 году управляющий получает указ Правительствующего Сената «О делении церковных предметов иностранных исповеданий на священные и несвященные». А вскоре из Министерства юстиции приходит запрещение на ввоз в Россию «недозволенных цензурою» книг<sup>20</sup>. Государство, дав католикам много прав, тем не менее, не забывало, как и прежде, контролировать практически все стороны их деятельности. В 1851 году Кану было указано закрыть все монастыри в своей епархии, хотя таковых и не существовало, если численность насельников не превышала восемь человек<sup>21</sup>. В 1853 году МВД, желая контролировать денежные потоки в католических учреждениях, потребовало от Херсонского епископа, «чтобы приобретение недвижимого имущества под каким бы то ни было видом и на какую бы то ни было сумму производилось не иначе, как по представлению о том каждый раз в МВД»<sup>22</sup>. Визитационные поездки Кан мог совершать только с разрешения императора. В 1852–1853 годах он объехал значительную часть своей епархии, совершая конфирмацию во всех приходах, где имел остановки. Больше всего ему приглянулись Поволжские колонии. Что касается юга епархии, то он впечатлил Кана гораздо меньше, так как храмы там были в запущенном состоянии и требовали немедленного ремонта. Вернувшись в Санкт-Петербург, он издал распоряжение для супериоров соответствующих колоний о немедленном

закрытии ветхих храмов для капитального ремонта или перестройки.

Могло показаться, что выбор нашего правительства был верным, когда согласились на кандидатуру Кана. Действительно, во время управления епархией из столицы он показал себя как законопослушный чиновник, стремившийся четко исполнять все приказы сверху. Но был один момент, который свидетельствовал о католическом епископе как о весьма непростом деятеле. В 1852 году Кан предложил Департаменту духовных дел МВД ввести немедленно в церковно-приходских школах немецких колоний преподавание русского языка<sup>23</sup>. В министерстве понимали такую необходимость, но боялись доверить дело некомпетентным людям, поскольку ощущалась острая нехватка кадров. Тогда епископ указал на колониистских священнослужителей как наилучших преподавателей. Однако если вспомнить, что основные проблемы колониистов в 30-е годы были вызваны незнанием патерами-поляками немецкого языка, то возникает вопрос, а как же в этом случае велось бы преподавание русского? Если соотнести с этим попытку Кана в 1853 году открыть в Одессе педагогическое училище для католиков, то становятся понятны его действия в отношении предложений в МВД. Епископ пытался опередить события с целью не допустить усиления влияния русского государства на католическую молодежь. Если бы ему удалось сразу же закрепить за собой право преподавания русского языка, и не важно, какого бы оно было качества, то это оградило бы католическую паству от постороннего для нее влияния извне. Однако все устремления Кана в этом направлении были тщетны. К тому же Саратовская контора опекунства в 1854 году определила правила для приема католических детей в школы Лесного Карамыша и Екатериненштадта, где преподавался русский язык<sup>24</sup>. Но это мало что

давало католическому епископу, так как колонии были смешанными и с сильным влиянием протестантов.

После провала попытки обосноваться в Тирасполе епископу Кану, согласно его прошению, было разрешено временно иметь резиденцию в Саратове<sup>25</sup>. Кан прибыл во временную столицу 10 октября 1856 года. Переименовывать епархию в «Саратовскую» не стали, чтобы не обострять отношения с православным епископом, подобно тому, как это было в Херсоне. В ближайшие недели были открыты необходимые для работы епархии учреждения. Первой начала функционировать Духовная консистория, но ее торжественное открытие произошло 5 ноября 1857 года<sup>26</sup>. Именно она, а не епископ обладала всей полнотой власти. В консистории велось делопроизводство, проверялись метрические и кассовые книги приходских храмов. Она являлась судом первой инстанции по бракоразводным делам (хотя католическое право не знает такого явления, как развод, тем не менее в России с этим пришлось считаться), преступлениям против Римско-католической церкви и даже некоторым нетяжким уголовным делам, чего были лишены наши православные консистории<sup>27</sup>. Надо особо отметить, что государственные привилегии коснулись и состава учреждения. Если во главе православных консисторий того времени мы видим исключительно светских секретарей, то в Тираспольской епархии первенствующее значение очень долго имел генеральный vikарий. Таковым являлся первый суффраган епископ Винсент Липский, назначенный в помощники Кану в том же 1856 году. Второго vikария так и не назначили. Таким образом, католики временно получили право возглавляться епископской властью. Секретарь консистории в этом случае был подчиненным генеральному vikарию. Помимо вышеназванных должностей были также следующие: четыре советника-заседателя, архивариус, казначей и писарь.

Замещение этих вакансий происходило по двойной системе. Лица в священном сане предлагались правящим епископом, а миряне — Департаментом духовных дел иностранных исповеданий<sup>28</sup>. На содержание всех членов консистории государство выделяло ту сумму, которая была предусмотрена еще во время переговоров об открытии епархии, — 2500 рублей. По тем временам приличная сумма. Однако католики были недовольны, считая, что наемные работники получают гораздо больше, чем служащие консистории, особенно духовного звания. Тираспольские епископы пытались даже жаловаться в МВД, но все оказывалось тщетным. Единственное, в чем государство не выполнило своих обещаний, так это в предоставлении соответствующих помещений. Но если принять во внимание, что католики уже получали однажды необходимую сумму на постройку епархиальных зданий в Тирасполе, но так ничего и не сделали, то становится понятной позиция российских властей. В связи с таким положением дел Кану пришлось размещать консисторию вместе с семинарией в арендованном у местного купца Артамонова помещении. Вскоре консистории пришлось прибегать к помощи губернских властей и полиции, так как хозяин зданий не исполнял условий контракта, не пуская католиков сразу в четырнадцать комнат одного из флигелей<sup>29</sup>. Данное учреждение не имело своего постоянного места пребывания еще на протяжении тридцати лет.

Следующим по важности органом управления Тираспольской епархии являлся кафедральный капитул. Его структура была обговорена до подписания известного конкордата. В состав капитула входили следующие должности: *Praelatus Praepositus*, *Praelatus Archidiaconus*, *Canonicus Theologus*, *Canonicus Poenitentarius*, *Canonicus Parochus (Decanus)*, *Canonicus Cantor*, а также три мансионария<sup>30</sup>. Устав Тираспольского капитула был составлен Игнатием Головинским и ничем не отличался от остальных епархи-

альных уставов. Трудно понять, для чего существовал капитул, так как ни о каких административных функциях, закрепленных за этим органом, мы не знаем. По сути дела, всеми полномочиями капитула уже обладала консистория. Получается, что за созданием капитула стояла лишь дань традиции. Единственным полноценным должностным лицом в его составе был *Canonicus Praeochus*, или декан. В его обязанности входило управление приходами Поволжских немецких колоний в Саратовской и Самарской губерниях, а также небольшими общинами в Астраханской губернии. Но он сразу же был особо выделен из числа остальных. Если все прелаты, каноники и мансионарии могли свободно переизбираться общим собранием капитула (необходимо было только согласие епископа), то декан мог быть избран однажды. Перевыборы без распоряжения из МВД были бы незаконными. Функции декана полностью соответствовали должности супериора колониетских приходов, и потому последняя была упразднена.

Члены капитула, в соответствии с уставом, в небогослужебное время носили одеяния фиолетового цвета с нагрудным знаком отличия. Этот знак имел форму Мальтийского креста с золотым обрамлением и лучами и длиной перекладин по шесть сантиметров. На внешней стороне было изображение святителя Климента Римского, которого католики считали покровителем Тираспольской епархии. На обратной стороне — двуглавый орел. Этот крест носился на двойной золотой цепочке. Члены капитула обязаны были сослужить епископу за богослужением в кафедральном соборе и совершать службы в праздничные дни в случае отсутствия предстоятеля. Состав капитула по уставу должен был утверждаться папой, но император этого не позволил и принял право утверждения на себя<sup>31</sup>.

История сохранила имена первых членов капитула. Естественно, в епархии, открытой для пастырского попечения

о немецких колонистах, как и полагается, не нашлось достойных кандидатов из числа их соплеменников. Вот состав первого капитула: Praelatus Praepositus — Зено Йоткевич, Praelatus Archidiaconus — Георгий Разутович, Canonicus Theologus — Максимилиан Орловский, Canonicus Poenitentarius — Антоний Раюниек, Canonicus Parochus (Decanus) — Иосиф Жельвович, Canonicus Cantor — Гавриил Озноско, Mansionarius 1 — Винсент Снарский, Mansionarius 2 — Иоганн Римсц<sup>32</sup>. Третий мансионарий не указан. Приведенные имена показывают, что почти все руководство саратовских католиков было польского и литовского происхождения. На содержание капитула выделялось 1980 рублей в год. Деньги небольшие, но если учесть, что все члены капитула занимали одновременно по несколько постов, а в конце года с согласия МВД делили между собой остаток свободных средств, то личный доход каждого был вполне приличным<sup>33</sup>.

Следующим по значимости в церковной жизни католиков являлся такой административный орган, как епископская канцелярия, или курия. Во главе канцелярии поставлялся секретарь. Его кандидатура не требовала согласования с МВД, и потому на секретарское место епископ назначал кого-нибудь из приближенных священнослужителей. У секретаря должен был быть помощник. Жалование оба получали от своего предстоятеля, так как государство не предусмотрело особой статьи, регламентирующей содержание курии. С помощью своей канцелярии епископ осуществлял назначения и переводы священников, благословлял браки, назначал преподавателей Закона Божьего в приходских школах. Через этот орган осуществлялась переписка между епископом и приходами огромной Тираспольской епархии, государственными учреждениями и даже с Римским престолом. Естественно, такой круг задач требовал от секретаря и его заместителя прекрасно знания многих иностранных языков. Это имело особую

цену, когда значительная часть священников-поляков не знала языка своей паствы. Особого контроля со стороны государства за канцелярией не было, за исключением вопросов, связанных с перепиской с Римом. Если епископ желал связаться непосредственно со своим понтификом, то он заблаговременно должен был через секретаря составить соответствующее послание на двух языках – русском и латыни. Причем оба варианта должны были быть полностью идентичны друг другу даже в мелочах. В противном случае МВД, проверявшее такие документы, отказывало в отправке послания за границу, а у неопытного составителя или переводчика могли возникнуть неприятности во взаимоотношениях с властью<sup>34</sup>.

На протяжении некоторого времени католические епархиальные учреждения не имели своих помещений. Даже епископ Кан вынужден был снимать квартиру рядом с бывшим иезуитским храмом, который теперь становился кафедральным собором. В таком же положении оказались и остальные епархиальные служащие. Но никто из них при этом не сожалел о возможностях, которые открывались перед ними в случае поселения в Тирасполе. Саратов был более выгодным во всех отношениях. Поэтому и мирились с некоторыми бытовыми проблемами. Канцелярию пришлось разместить в квартире епископа, капитул вынужден был заседать в тесном кафедральном соборе, а консистория обосновалась в здании семинарии. Но при этом важно особо отметить, что все издержки, связанные с дорогостоящей арендой помещений, государство брало на себя. Хотя за два с половиной десятилетия до этого предстоятели только что открытой православной епархии вынуждены были решать такие же проблемы своими силами. Саратовские архиереи сами вели переговоры с местными купцами и помещиками, изыскивали средства и выкупали необходимые помещения. Мало того, на момент открытия Тираспольской

епархии, когда на содержание католического епископа из казны ежегодно тратилось по 2500 рублей (вместо заявленных ранее 4800), православный архиерей обходился государству в 800 рублей в год<sup>35</sup>.

После того как были сформированы органы управления епархии, Кан занялся открытием семинарии. Действительно, новой кафедре необходимы были священники, поскольку до этого, в некоторой степени, ощущалась их нехватка, но не количественная, а качественная, и не в смысле отсутствия духовного образования, а в том, что немцами руководили иноязычные им люди. Но эта проблема поначалу волновала руководство епархии меньше всего. Как бы это ни было странно, но спешка с открытием семинарии была вызвана соображениями меркантильного характера. Как уже было сказано, католическое руководство возмущалось низким уровнем жалования и потому надеялось, что с открытием духовной школы положение изменится в лучшую для них сторону. Расчет делался на особую любовь нашего государства к учебным заведениям. В том случае, если семинария откроется, католическая епархия получит из казны дополнительные денежные средства. А это, в свою очередь, позволит значительно поднять жалование епархиальным чиновникам, занятым на преподавательской работе<sup>36</sup>.

В феврале 1856 года император Александр II разрешил открыть в Саратове католическую семинарию. В течение года решались организационные вопросы, и 24 января 1857 года состоялось освящение нового учебного заведения. На протяжении более чем десяти лет семинария не имела своего собственного помещения, поскольку вопрос о местопребывании католического епископа до конца решен не был, и государство не давало необходимой суммы для приобретения соответствующего здания. Занимавшийся этим вопросом епископ Липский взял в аренду на длительный срок

просторное помещение на улице Московской за 5350 рублей в год<sup>37</sup>.

Первыми преподавателями стали, естественно, члены кафедрального капитула, так как все они являлись магистрами богословия, но этого явно не хватало. Среди приходских священников достойных кандидатов для преподавания найти было практически невозможно. Поэтому епископ Кан отправляет запросы в западные католические районы страны. На этот призыв откликнулись администрации семинарий Вильно, Житомира, Ковно и Минска. Оттуда в Саратов было прислано несколько молодых преподавателей. И среди них ни одного немца или хотя бы знающего немецкий язык. Фамилии этих учителей красноречиво говорят сами за себя: Барановский, Барский, Михальский, Турчинский, Васцельский, Жельвович и много других, им подобных. Не лучше обстояло дело и с учащимися. Семинария открывалась с таким расчетом, чтобы на каждом курсе обучалось по 25 человек. Но найти в немецких колониях способных юношей, где местное население не знало даже русского языка, не говоря уже о польском, было делом совершенно невыполнимым. Руководство семинарии приняло только несколько человек немцев, вакантные места были замещены простым переводом студентов из польских и литовских семинарий<sup>38</sup>. Ввиду открывшейся серьезной проблемы с кадрами решено было открыть вторую, низшую семинарию для мальчиков с гимназическим курсом обучения. Однако это был не выход, так как исправлять надо было систему обучения в приходских школах, но заниматься этим тогда никто не захотел. Тем не менее, скоро сложилась следующая система. Для детей немецких колонистов в конце пятидесятых годов открыли низшую семинарию, получившую название Малой. Там преподавали общеобразовательные предметы и польский язык как необходимый для продолжения обучения в высшей

духовной семинарии. Однако значительная часть воспитанников или не заканчивала курс, или же, довершив обучение, отказывалась принимать священный сан. Поэтому основным контингентом для поступления в Духовную семинарию выступали представители других национальностей — поляки, литовцы, армяне. Их-то и готовили к принятию священного сана для служения в немецких колониях. Получался замкнутый круг, в котором пострадавшей стороной выступала немецкая паства.

Организация учебно-воспитательного процесса в Духовной и Малой семинариях осуществлялась по классической для духовных школ системе. Во главе заведения стоял ректор. Его первой обязанностью являлось контролировать работу преподавателей и процесс обучения воспитанников. Вторым по значимости был инспектор семинарии, следивший за поведением студентов. Кандидатуры ректора и инспектора предлагались епископом и утверждались в МВД. Первым ректором стал поляк Жельвович<sup>39</sup>. По утверждению О.А. Лиценбергер обучение в семинариях было платным. Сумма оплаты в разное время колебалась от 120 до 150 рублей за год. Но для особо одаренных студентов предусматривалось полное содержание за счет особого фонда, формировавшегося из пожертвований богатых колонистов<sup>40</sup>. Однако имеются веские основания считать иначе. Студенческие вакансии с самого начала делились на платные и на финансируемые из государственной казны. Об этом свидетельствует устав семинарии, принятый при ректоре Цоттмане<sup>41</sup>.

Епископа Кана волновала проблема польского засилья в семинариях, предназначенных для немцев, но сделать он ничего в первое время не мог, хотя и пытался уговорить чиновников из МВД вызвать из-за границы новых преподавателей. Через пару лет стала ощущаться небольшая польза от Малой семинарии. Незначительное число ее не-

мецких выпускников оставалось для продолжения обучения в Духовной семинарии. В связи с этим руководство закрепило определенное количество мест для немцев Поволжья и для жителей Причерноморских колоний. Первые получили тринадцать вакансий, а остальные — двенадцать. Предусмотрели и такой случай, когда воспитанник Малой семинарии, обучавшийся бесплатно, отказывался переходить на следующую ступень, то его родители обязаны были возместить епархии прежние затраты. Однако ни одна из предпринятых мер не прибавила немцам желанья принять священство. Выпускников-немцев можно было пересчитать по пальцам. Нужны были серьезные перемены и более продуманная организация работы учебного заведения. Изменения начались с прибытием в Саратов Франца Ксавериуса Цотмана.

Создание епархии и деятельность ее первого епископа мало что изменили в жизни католиков-поселенцев. Хотя и была совершенно реорганизована система управления многочисленными приходами в немецких колониях, открыта епархия со всеми необходимыми административными органами, но духовное окормление, как и раньше, оставалось в ущербном состоянии. Конкордат 1847 года и документы согласительной комиссии предусматривали открытие нового диоцеза ради духовного окормления колонистов, но последующие события показали, насколько мало внимания уделяло им епархиальное начальство. Все десять лет пребывания в Саратове, и даже раньше, до обоснования в этом городе, главной заботой епископа было сохранить свой пост. Русская общественность возмущалась тем новым положением католицизма, которое ему даровала государственная власть. Хотя и неизвестно о попытках русских архиереев открыто противостоять расширению Римско-католической церкви на юге страны, естественно, за исключением святителя Иннокентия Херсонского, но можно догадаться

о том, что не оставлялось стремление повлиять на царскую власть окольными путями. Иногда такие устремления бывали относительно успешными. Так, в конце пятидесятых годов XIX века Сенат вынужден был послать в Поволжье с ревизией католических структур действительного тайного советника П.Н. Батюшкова. Осмотрев епархиальные учреждения и посетив несколько приходов, он пришел к выводу о невыгодности учреждения, по сути дела, польской епархии для немецкого населения региона, и тем более ее вредности для православных людей. Российский чиновник так описывал ситуацию: «Опасное и вредное для православия сближение со стороны латинян, навязчивое и крайне льстивое их обращение с людьми, соединенное с хитрым искусством вкрадываться в расположение тех, с кем они обращаются, а со стороны православных — русское простодушие и гостеприимство, которые несколько не предохраняются опасением того вреда, какой может произойти из тесного сближения с людьми иноверного исповедания»<sup>42</sup>. В министерстве внутренних дел доклад Батюшкова был принят к сведению, с ним согласились, но епархию упразднить не стали. Мало того, спустя несколько лет, по результатам плановых проверок немецких колоний, ревизорами Конторы опекунов было выявлено, что личный состав местного католического духовенства вредно влияет на нравственность колонистов. Те же проверяющие сообщали, что ксендзы по отношению к немцам «чинят обиды, вымогательства, вносят смуты, раздоры, интриги»<sup>43</sup>. В то же время, в периодических изданиях публиковались статьи, в которых общественность выказывала свое недовольство несправедливым возвышением никому не нужной, даже самим католикам, епархии, бюджет которой за 1857 год составил целых 24 075 рублей серебром. В одной из них говорилось: «Мы опасаемся обидеть католиков. Спокойно оставляем процветать и благо-

денствовать католическую епархию в Саратове в ущерб Православию и притом на правительственные суммы»<sup>44</sup>. В такой ситуации епископ Кан считал за лучшее просто молчать, никуда не вмешиваться и спокойно пользоваться привилегиями, предоставленными ему государством. Епископ Кан скончался в 1864 году. Перед смертью завещал 2640 рублей серебром на нужды своей епархии<sup>45</sup>. Погребен он был на немецком городском кладбище. Могила до нашего времени не сохранилась.

Оценивая описанные выше события, можно вполне уверенно говорить о том, что Россия в то время являла собой уникальный пример веротерпимости и постоянной заботы о духовной жизни некоренных своих граждан. Даже когда возникла необходимость открытия новой епархии, власти этому нисколько не препятствовали, несмотря даже на протесты представителей православного духовенства и общественности. Однако были и перегибы, перешедшие на последующий период. Контроль государства иногда доходил до мелочной опеки, которая, естественно, не могла не раздражать верующих. Другое дело, что данная проблема была общей для всех конфессий, в том числе и для Православной Церкви.

Открытие Тираспольской епархии позволило окончательно завершить процесс становления католической церковной организации в Поволжье. Как и прежде, государство проявляло непрестанную заботу о жизни российских католиков. Сам факт подписания Конкордата, сделавший возможным открытие епархии, уже убедительно это доказывает. Протест святителя Иннокентия Херсонского был не против возможности для католиков иметь епархию, но против того, как это все предполагалось осуществить. Его указания на недочеты были вполне обоснованными, и некоторые последующие изменения в организации епархии подтвердили его правоту. Последующая история епархии — это история

служения католических иерархов, духовенства, мирян на благо Российской империи, которая стала родным домом для многих народов самых различных исповеданий. Однако, учитывая потенциальную агрессивность католицизма до преобразований Второго Ватиканского собора, следует признать, что в процессе создания нового католического диоцеза были и негативные моменты. Если раньше церковная организация немецких колонистов вполне соответствовала нуждам католиков, то теперь с включением ее в структуру новой епархии она гораздо более превосходила их духовные запросы. Была создана громоздкая система, которой необходимо было расширение просторов поля деятельности. Если этого не произошло в ближайшие десятилетия, то это не столько свидетельство терпимости латинян, сколько показатель мощи государства, способного следить за ситуацией. Самая же главная опасность скрывалась в том, что стараниями самого государства был создан прецедент, открывающий для католической пропаганды прекрасную возможность убедительно и аргументированно защищать свое право иметь в самом центре России полноценные епархиальные структуры.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: *Петрушко В. И.* Краткий очерк истории Католической церкви в России // <http://www.pravoslavie.ru/archiv/catholicrus2.htm>.

<sup>2</sup> См.: *Овсиенко Ф. Г.* Католицизм в России // История религий в России: Учебник / Под общ. ред. О. Ю. Васильевой, Н. А. Трофимчука. М., 2004, С. 337.

<sup>3</sup> См.: *Кумор Б., свящ.* Российский конкордат от 3 августа 1847 г. и создание Тираспольской епархии // *Чаплицкий Б.* История церкви в России. СПб., 2000. С. 124.

<sup>4</sup> *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 26.

<sup>5</sup> *Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический.* Сочинения. М., 1875. Т. X. С. 387.

<sup>6</sup> *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 32.

<sup>7</sup> См.: *Кумор Б., свящ.* Российский конкордат от 3 августа 1847 г. и создание Тираспольской епархии // *Чаплицкий Б.* История церкви в России. СПб., 2000. С. 126.

<sup>8</sup> См.: *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 28.

<sup>9</sup> *Кумор Б., свящ.* Российский конкордат от 3 августа 1847 г. и создание Тираспольской епархии // *Чаплицкий Б.* История церкви в России. СПб., 2000. С. 128.

<sup>10</sup> *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 30.

<sup>11</sup> Там же. С. 31.

<sup>12</sup> Там же. С. 32.

<sup>13</sup> См.: *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917 // История Русской Церкви. Кн. 8. Ч. 2. М., 1997. С. 302.

<sup>14</sup> См.: *Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический.* Сочинения. М., 1875. Т. X. С. 402.

<sup>15</sup> Там же. С. 398.

<sup>16</sup> См.: *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 53.

<sup>17</sup> *Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический.* Сочинения. М., 1875. Т. X. С. 401.

<sup>18</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 1, л. 4.

<sup>19</sup> ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 1, л. 88.

<sup>20</sup> См.: ГАСО. Ф. 1267, оп. 1, д. 1, л. 13.

<sup>21</sup> См.: ГАСО. Ф. 1267, оп. 1, д. 5, л. 67.

<sup>22</sup> ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 1, л. 15.

<sup>23</sup> См.: ГАСО. Ф. 1166, оп. 1, д. 8, л. 4.

<sup>24</sup> См.: ЭФ ГАСО. Ф. Р-1831, оп. 1, д. 84, л. 1.

<sup>25</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 1, л. 5.

<sup>26</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 56, л. 1.

<sup>27</sup> См.: *Лиценбергер О. А.* Римско-Католическая Церковь в России. История и правовое положение. Саратов, 2001. С. 111.

<sup>28</sup> См.: *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 54.

<sup>29</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 40, л. 26.

<sup>30</sup> См.: *Kessler J. A.* Geschichte der Diocese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 40.

<sup>31</sup> См.: Там же. С. 41.

<sup>32</sup> См.: Directorium Officii Divini et Missae sacrificii, ad usum utriusque clerri Dioecesis tiraspolensis in Annum Domini MDCCCLXV editum. Vilnae. Typus Josephi Zawadzki, 1864. P. 4.

<sup>33</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 2, д. 37, л. 3.

<sup>34</sup> См.: *Kessler J. A. Geschichte der Diocese Tiraspol*. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 56.

<sup>35</sup> См.: *Валеев В.* Из истории саратовских церквей. Саратов, 1990. С. 153.

<sup>36</sup> См.: *Kessler J. A. Geschichte der Diocese Tiraspol*. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 45.

<sup>37</sup> См.: *Лиценбергер О. А.* Римско-Католическая Церковь в России. История и правовое положение. Саратов, 2001. С. 114.

<sup>38</sup> См.: Там же. С. 117.

<sup>39</sup> См.: *Спиричева М.* Духовная семинария // 150 лет со дня основания Саратовско-Тираспольской епархии. Саратов, 1998. С. 22.

<sup>40</sup> См.: *Лиценбергер О. А.* Римско-Католическая Церковь в России. История и правовое положение. Саратов, 2001. С. 118.

<sup>41</sup> См.: *Kessler J. A. Geschichte der Diocese Tiraspol*. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 73.

<sup>42</sup> *Городецкий М.* К истории римского католицизма в России (Тираспольская, или Саратовская, латинская епархия) // Исторический вестник. 1889. Т. 38. № 10. С. 129.

<sup>43</sup> *Клаус А. А.* Духовенство и школы в наших немецких колониях // Вестник Европы. СПб., 1869. № 1. С. 158.

<sup>44</sup> *Городецкий М.* К истории римского католицизма в России (Тираспольская, или Саратовская, латинская епархия) // Исторический вестник. 1889. Т. 38. № 10. С. 130.

<sup>45</sup> См.: ГАСО. Ф. 365, оп. 1, д. 157, л. 1.

Священник Анатолий СТРАХОВ,  
*кандидат богословия*

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕРИОД ПЕРВОСВЯТИТЕЛЬСТВА СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ I

К началу Великой Отечественной войны 1941 года обескровленная Православная Церковь, приговоренная советской властью к уничтожению, была лишена возможности воспитывать народ Божий в веками сложившейся традиции духовного окормления. На сентябрьской встрече 1943 года, знаменовавшей собой перемену политики правительства по отношению к религии, были санкционированы некоторые меры для оживления угасавшей традиции — открытие духовных школ и храмов, возобновление издательской деятельности, освобождение отдельных репрессированных представителей епископата и клира. После войны в Русской Православной Церкви возродился ее древнейший и важнейший институт — монастырская жизнь: в лоно Церкви вошли те монастыри, которые издревле существовали и никогда не закрывались в тех странах, которые до войны не входили в состав СССР (Закарпатская Русь, Западная Украина, страны Прибалтики), а также те, которые во время войны были открыты на временно оккупированных территориях (Киево-Печерская Лавра, Глинская пустынь и другие). Православный народ потянулся туда, в основном на периферию огромной державы, за духовным назиданием. Таких монастырей насчитывалось в 1945 году

около ста. Пройдет несколько лет, и число их начнет сокращаться. Однако самым знаменательным событием церковной жизни первых послевоенных лет несомненно было возрождение монашеской жизни в обители преподобного Сергия Радонежского и перенесение его святых мощей из музея в Успенский собор Лавры, возвращение преподобного из атеистического плена в родную семью своих по духу чад (апрель 1946 года), а также перенесение мощей святителя Алексия, митрополита Московского, из Музея Московского Кремля в кафедральный Богоявленский собор (октябрь 1947 года). Эти события совершались не на отдаленной окраине, а в самом центре мирового коммунизма и, естественно, с ведома и разрешения главы правительства. Они служили как бы барометром взаимоотношений Церкви и государства, и в них, как в капле воды, отразилась сила слабых, мощь беспомощных<sup>1</sup>.

Несомненно, одной из основных задач Церкви в годы Великой Отечественной войны стало воодушевление народа, благословение его на ратное дело. Необходим был стимул, ради которого стоило бы продолжать крайне тяжелую, изнурительную войну. Этот стимул и дала Церковь, благословляя бойцов на защиту Родины. Патриарх, переживший со своей паствой ленинградскую блокаду, не понаслышке знал настроения народа. Весь период Великой Отечественной войны он регулярно обращается к пастырям и пасомым с патристическими воззваниями. Самые известные из них — «Церковь зовет к защите Родины»<sup>2</sup> — обращение к верующим, вышедшее 26 июля 1941 года, и послание в день победоносного окончания войны, известное под названием «Только ли сознание радости несет победа?»<sup>3</sup>.

Церковь оказывала значительную как духовную, так и материальную поддержку государству, которое в ответ ослабило давление на Церковь. К настоящему времени издано множество исследований, достаточно полно освещающих патриотическую деятельность Русской Православной Церк-

ви<sup>4</sup> и отдельных ее епархий<sup>5</sup> в период Великой Отечественной войны. «Патриотически Церковь и Отечество между собой тесно связаны»,<sup>6</sup> — объяснял Патриарх народу.

«Патриотизм в “Книге” называется “национальной чертой русского характера”, имеющей под собой библейскую и историко-психологические основы. Иллюстрацию патриотического настроения в нашей стране дают Святейшему Патриарху факты героизма русского народа на фронте и в тылу за прошлую Отечественную войну и тогда же организованное служение нашей Церкви и Родине. Выполнение народом обязательств перед Отечеством в послевоенную эпоху, по мысли Патриарха, составляет новый этап в осуществлении принципа патриотизма.

По мнению Святейшего Патриарха, национальная окраска русского патриотизма заключается в том, что он составляет как бы часть природы русского человека, его души и жизненно соединяет членов нашей родной генерации в одно тело. Движущая сила патриотизма — любовь к Родине — может и должна воспламеняться до готовности жертвовать за Родину жизнью. Обоснование вечной ценности подобного самопожертвования Святейший Патриарх указывает в словах Господа: “Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” (Ин. 15, 13)<sup>7</sup>, “Кто потеряет жизнь ради Христа и Евангелия, тот сбережет ее”. Бесчисленные факты полагания русскими людьми жизни своей на благо Родины Патриарх созерцает на историческом фоне от древности вплоть до нашего времени. Русская Православная Церковь всецело разделяла судьбы народа. Она не только молитвенно призывала благословение Божие на общий народный подвиг и простирала утешения веры<sup>8</sup>, но вместе с тем включилась в общий акт патриотизма тылового населения страны по сбору жертв на армию и помощь семьям погибших наших бойцов. Она внесла в фонд обороны несколько сот миллионов рублей и создала специальную танковую колонну

имени Димитрия Донского, победоносно участвовавшую в военных операциях. Русское духовенство в течение войны не переставало поднимать дух любви к Родине в верующих проповедями, идейно критиковало основы фашистской идеологии, ободряло унывающих и утешало плачущих в храмах пред святынями и проливавших неисчерпаемое море слез<sup>9</sup>.

Святейший Патриарх преподал своей великой пастве науку отдавать себя на общее дело, всецело дал ей разглядеть в себе присутствие могучих нравственных сил»<sup>10</sup>.

Благословение Божие призывает Предстоятель Русской Церкви на проливающих свою кровь в защиту Родины: «Продолжайте же, братие, подвизаться за веру, за свободу, за честь родины; всеми мерами, и мужчины и женщины, помогайте партизанам бороться против врагов, сами вступайте в ряды партизан, проявляйте себя как подлинно Божий, преданный своей Родине и своей вере народ, готовый жизнь свою сделать священной жертвой верности и любви к своей возлюбленной Отчизне, приблизиться через самопожертвование к высшей степени святой любви по суду Самого небесного Судии: “Больше сея любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя” (Иоан. XV, 13). И да будет благословен ваш подвиг!

Да не падает, не умалется, не кончается ваше святое воодушевление, да не гаснет священный огонь, ибо не подобает, невозможно умалиться и угаснуть тому, что по существу духовно и вечно, неоскудеваемо... Близится время нашей победы над врагом человечества, Невидимая рука Провидения, наказующая насильника и угнетателя, уже начертала пределы его кровожадному владычеству: “Исчислил Бог царство его и положил конец ему” (Дн. V, 26, 27). Правда, еще остры и многочисленны стрелы вражия, но они не пробрили и не пробьют нашего щита, ибо щитом нашим является твердость в правде. Велики жертвы, приносимые народом нашим для спасения Отечества, но и велико и дорого спасение, ради которого приносятся эти жертвы!

Да укрепится же подвиг ваш о имени Господнем: “Надеющиеся на Господа обновятся в силе — по слову Господню, поднимут крылья, как орлы, потекут и не устанут, пойдут и не утомятся” (Псал. 40, 31). Спешите же и вы, уповающие на Господа, летите, как орлы, в силе великой исполнить веление Господне — “восстановить землю, возвратить наследия опустошенныя, сказать узникам: ‘выходите’ и томящимся во тьме: ‘откройтесь’». И веруйте, что “утешит Господь народ Свой и помилует страдальцев Своих” (пр. Исаия, 49, 8–9, 13). Мужайтесь, не бойтесь, не оскудевайте верой, будьте едины. Господь, как некогда на льду Чудского озера, на поле Куликовом и на полях Бородинских, так и теперь пошлет вам и всем нам свою всеильную помощь и избавление от впавшего в кровавое безумие насильника и ненавистника славянства»<sup>11</sup>.

«Пробил последний час фашистской Германии.

Разбита и сокрушена сила ее.

В прах повержена Германия.

Знамя победы развевается над вражьей страной.

Слава и благодарение Богу!

Мир на земле Российской, и, благодаря соединенным усилиям союзных Правительств и воинств, — мир на землях многих»,<sup>12</sup> — так начинается Послание Патриарха Алексия, посвященное победе в Великой Отечественной войне.

В этом послании подчеркивается тема важности и необходимости мирного сосуществования народов — в дальнейшем она послужит центральной темой многих проповедей и воззваний Патриарха. Дело «мира во всем мире» горячо поддерживалось Русской Церковью, в «Фонд мира» шли обязательные отчисления из всех храмов страны. Многие считают эти пожертвования принудительными, а слова о мире — наигранными, но разве не искренни эти слова: «Приветствую вас с светлой радостью Воскресения Христова, и ничто да не омрачит этой радости.

Да не омрачит и не умалит радости нашей и то скорбное, что видим мы в настоящее время в мире, когда за пределами нашего Отечества, стоящего, по свидетельству самих миролюбивых народов, во главе движения за мир, творятся обширные приготовления к войне и тем обнаруживаются враждебные планы тех, кто ради своих корыстных целей покушается свергнуть мир в кровавые ужасы и бедствия новой всемирной брани.

Однако, наряду с этими враждебными миру действиями и выступлениями, растет, расширяется и все более укрепляется международная борьба за мир, и новые миллионы людей вовлекаются в эту священную борьбу, которая, мы веруем, завершится победой нашего общего правого дела защиты мира над кознями врагов мира и свободы народов.

Не обольщаясь, однако, столь очевидными успехами борьбы за мир, будем каждый, по мере своих возможностей, с еще большей ревностью вести эту борьбу и, как это свойственно церковным людям, прежде всего, усилим нашу молитву ко Господу сил, да укрепит Он силою Своею вождей и руководителей народов, борющихся за мир, и да посрамит происки врагов мира»<sup>13</sup>.

Все чаще и чаще в это время в проповеди Патриарха звучит тема сохранения мира на Земле и важности мирных движений: «Во имя соблюдения заповеди Христовой о любви, Патриарх Алексий ставит свою подпись под Стокгольмским Воззванием Постоянного комитета Всемирного конгресса сторонников мира и под Обращением Всемирного Совета Мира о заключении Пакта Мира между пятью великими державами и благословляет, призывает подписать эти важнейшие исторические документы пастырей и чад Святой Православной Церкви и этим самым “засвидетельствовать свое горячее неуклонное стремление бороться за мир”»,<sup>14</sup> — вспоминает иподиакон Патриарха.

Не оставляет Святейший Владыка тему патриотизма и в послевоенное время, когда к ней присоединяется тема добросовестного труда на благо возрождающегося Отечества.

Теме долга перед Родиной, перед ближними как одной из составляющих нравственного сознания человека посвящено немало увещаний Патриарха. Он говорит о том, что «есть нравственные условия победы, гораздо более широкие, гораздо более возвышенные, даже более действенные, чем численность и сила орудий современного боя»<sup>15</sup>. Первым среди этих нравственных условий победы, несомненно, следует назвать веру, т. к. «вера в своем абсолютном и универсальном достоинстве предполагает верность долгу на всех ступенях признания и служения, требующих самоотвержения и доблести»<sup>16</sup>. Святейший Патриарх Алексей в том же документе поясняет: «<...> нравственными условиями успеха воинского оружия являются: твердая вера в Бога, благословляющего справедливую брань; религиозный подъем духа; сознание правды ведомой войны; сознание долга перед Богом и Родиной»<sup>17</sup>. Таким образом, Патриарх доносит до пасомых мысль о том, что «жизнь налагает на человека различные служебные, семейные и общественные обязанности»<sup>18</sup>.

С присущим ему тактом Святитель Алексей наставляет паству в ее обязанностях по отношению к Родине, приводя многочисленные примеры из житий и наставлений отцов Церкви. Так, в житии святителя Московского Алексея, написанном Патриархом в 1948 году, особенно подчеркивается мужество святителя, дважды ездившего в Орду с риском для жизни и возвращавшегося оттуда с вестью мира для Русской земли. «Невольнo при этих воспоминаниях приходит на сердце слово пророка: “Помянух судьбы Твоя от века, Господи, и утешихся” (Пс. 118, 52). Не это ли должен чувствовать внимательный сын России при размышлении о Промышлении Божиим над Россией и Русскою Церковью? Как тесно связаны между собою Церковь и Отечество! Как дивно и неоднократно на протяжении веков

против не раз восстававшей на нас враждебной силы чуждых нам народов поставлена была духовная сила Церкви в помощь и подкрепление победоносных государственных сил!

Еще недавно, в тяжкий период Отечественной войны, мы все были благоговейными свидетелями этой духовной силы веры и любви к Отечеству, дивно сочетавшейся с силою непобедимого оружия брани.

С благодарением поминаем мы эти древние и новые судьбы и с упованием для грядущих времен черпаем в них силу единодушия и готовой на всякое самопожертвование любви ради блага Церкви и Отечества»<sup>19</sup>.

По словам архимандрита Платона (Игумнова), «религиозному переживанию славы и святости Бога соответствуют два аспекта христианского православного благочестия: это деятельность и созерцание. <...> Путь деятельной жизни означает такой аспект благочестия, в основе которого лежит религиозная праведность»<sup>20</sup>.

Мы видим, что «все, что Патриарх Алексий советовал своим пасомым, является выражением его жизни во Христе Господе, “Источнике всякого познания и разума”. Он призывал к деятельному осуществлению христианских истин, начертанных в Священном Писании и в Предании Церкви»<sup>21</sup>.

Сподвижники Святейшего свидетельствуют о его личном глубоком благочестии: «Режим его жизни, его распорядок дня всегда был для меня образцом. Он был очень воздержан в своем быту, питался по Уставу, строго соблюдая все посты и постные дни. Вообще трапеза полагается дневная и вечерняя, а до 12 часов дня считается неуставной, и специальных молитв к ней нет. Когда она случалась, Патриарх читал до начала “Пресвятая Троице”, а по окончании — “Достойно есть”»<sup>22</sup>.

«На богослужения Святейший Отец всегда смотрел как на свой первейший долг, он часто совершал богослужения даже и в последние годы своей жизни»<sup>23</sup>.

«У пастыря два священных долга: это — молитва и подвиг,— говорил Патриарх.— Молитва и подвиг — это как бы два крыла, которые возносят пастыря от земли в небесные области. Молитвою он сопровождает каждое свое священнодействие в храме; молитвою он и дома готовится к совершению Божественной службы. И чем углубленнее бывает эта уединенная молитва, чем истовее он совершает свое келейное правило, чем точнее он выполняет требования, установленные Церковью,— тем действеннее бывает сила его священнодействий.

И русский православный народ хорошо разбирается в том, молится ли пастырь, совершая то или иное молитвословие, или только внешним образом исполняет написанное в книгах»<sup>24</sup>.

На церковное учительство Первосвятитель смотрит как на долг, обязанность истинного любвеобильного пастыря<sup>25</sup>. Подвиг сопровождает всю жизнь пастыря. Пастырь всего себя должен отдать своему высокому служению; он должен точно исполнять уставы и правила Святой Церкви; должен строго соблюдать установленные Церковью посты, показывая этим пример своим пасомым. Подвигом он должен освящать весь путь свой пастырский, должен жить не для себя и даже не столько для своей семьи, сколько для паствы.

Пастырство и монашество — это два родных брата, два пути, которые сходятся, так как и тот, и другой путь требует от человека отрешения от себя и непрерывного подвига. Если Святая Церковь благословляет пастыря иметь семью, то только для того, чтобы он имел утешение в своей многообразной пастырской деятельности. Он приходит из храма в свой дом, и здесь его встречает покой семейный и окружают заботы близких. И благо тому пастырю, который умеет поставить свою семью на высоту духовной жизни, у кого семья — домашняя церковь; горе же тому пастырю, который и сам ищет мирских развлечений, и семью свою увлекает на

путь мирских соблазнов: он очень скоро почувствует опасность таких увлечений.

«Подвиг пастыря должен заключаться и в том, чтобы отрешаться от прелестей и утех мира, и если пастырь не свободен от этого соблазна, это признак, что у него нет истинного пастырского духа»<sup>26</sup>.

В своей заботе о Церкви Первосвятитель проявляет отеческое попечение о вверенной ему пастве; все деяния его направлены на сохранение и умножение церковного наследия.

Особенной заботе Святейшего подвергаются Духовные школы. Как отмечал в своей речи на открытии Богословского института проректор-профессор С.В. Савинский, «Местоблюститель Патриаршего престола Митрополит Алексей, несмотря на загруженность церковными делами, в периоды своего пребывания в Москве не только просто интересовался положением дела наших школ, но и находил время лично посещать предоставленные школам помещения и давать соответствующие указания»<sup>27</sup>.

Известно, что Первосвятитель особо ратовал за дело духовного образования и жертвовал большие суммы на содержание духовных школ. В архиве Саратовской Православной Духовной семинарии были найдены материалы, свидетельствующие о попечении Патриарха Алексия о нашей семинарии.

Саратовская семинария не действовала с 1918 года. В военное и послевоенное время начались открытия храмов, так что за один год число храмов в Саратовской епархии удвоилось, хотя и оставалось при этом недостаточным. Но с открытием новых храмов незамедлительно ощутилась острая нехватка священников. В связи с этим в 1947 году Саратовский Преосвященный Борис (Вик) обратился к Святейшему Патриарху Алексию с ходатайством об открытии в Саратове Духовной семинарии для обслуживания четырех епархий — Саратовской, Пензенской, Тамбовской и Астраханской. Впоследствии в открывшейся семинарии обучались также вос-

питанники Ростовской, Куйбышевской и Чкаловской епархий, расходы на содержание семинарии по распоряжению Учебного комитета Московской Патриархии делились между всеми семью епархиями.

На ходатайство Преосвященного Бориса последовала резолюция Святейшего Патриарха: «Господь Бог благословит», и 16 ноября 1947 года семинария в составе одного первого класса начала действовать. Сразу по открытии семинария столкнулась с серьезными финансовыми проблемами, и Первосвятитель Русской Церкви лично выделил на нужды новооткрытой духовной школы сто тысяч рублей<sup>28</sup> — больше, чем любая из привлеченных к финансированию семинарии епархий.

В Слове, произнесенном в храме Духовной Академии в Ленинграде 6 декабря 1949 года, Святейший Патриарх Алексей высказывает молитвенное пожелание: «Дай Бог, чтобы выходящие из этих стен будущие пастыри явились такими, какими желает их видеть русский верующий народ; чтобы они явились такими, какими учит их быть Святая Церковь и духовная школа, которая закладывает в них добрые семена духовной жизни и учит уважать тот высокий сан, к которому они стремятся»<sup>29</sup>.

14 июня 1944 года, через месяц после кончины Патриарха Сергия, по благословению Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Алексия в Новодевичьем монастыре были открыты Богословский институт и Богословско-пастырские курсы. Если идея возрождения духовной школы связана с именем Патриарха Сергия, то в осуществление этой идеи, в претворении ее в действительность много труда вложил его преемник<sup>30</sup>.

В своей речи на открытии Богословского института и Богословско-пастырских курсов в Москве Митрополит Алексей выразил пожелание, чтобы организуемая богословская школа была преемницей по духу и силе прежней Московской Духовной Академии: «Да будет благодатный дух

Московской Духовной Академии сугуб в Московском Богословском институте»<sup>31</sup>.

В Ленинграде в это же время были открыты Богословско-пастырские курсы.

По благословению Патриарха Алексия, согласно резолюции его от 26 августа 1946 года, Московский Богословский институт был реорганизован в Духовную Академию с прежним четырехгодичным курсом обучения, а Богословско-пастырские курсы — в Духовную семинарию также с четырехгодичным курсом обучения.

14 октября того же года была открыта Ленинградская Духовная Академия, а существовавшие там Богословско-пастырские курсы были реорганизованы в Духовную семинарию.

Вскоре стали открываться духовные семинарии и в других городах: в Луцке на Волыни — в 1945 году, в Одессе — в том же 1945 году, в Ставрополе — в 1946 году, в Киеве — в 1947 году. Последней была открыта наша, Саратовская Духовная семинария — 16 ноября 1947 года.

«Для подготовки духовенства в Белоруссии была учреждена семинария в м. Жировицах»<sup>32</sup>.

Помимо открытия новых духовных школ, Патриарх Алексий расширял имеющиеся: в январе 1964 года по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) начал свою деятельность сектор заочного обучения Московской Духовной Академии и семинарии, организованный для обучения приходского духовенства, чем решалась проблема духовного образования огромного контингента священнослужителей без отрыва их от пастырской деятельности.

21 января 1964 года состоялось официальное открытие первой зачетной сессии, по поводу чего Святейший Патриарх Алексий направил специальное приветствие: «Божие благословение на труды учащихся и учащихся Сектора заочного обучения Московской Духовной Академии и семинарии. Отрадно,

что священнослужители наши, несущие трудное пастырское служение, имеют стремление повысить свои богословские знания. Надеюсь, что в Академии и семинарии они восполнят свои знания и в святой Лавре Преподобного Сергия у ее великих святых воспримут то духовное настроение, которое так необходимо для пастыря Церкви Христовой. Патриарх Алексий»<sup>33</sup>.

«Из года в год Сектор увеличивался за счет расширения курсов и классов, так что в середине 1970-х годов весь состав учащихся насчитывал более 400 человек. В настоящее время на Секторе заочного обучения Московской Духовной Академии и семинарии обучается около 1000 человек»<sup>34</sup>. В период гонений со стороны советской власти Церковь не могла во всей полноте совершать свое социальное служение. Тем не менее, как можно увидеть из того, о чем писалось выше, использовалась любая возможность, чтобы явить миру дела милосердия, дела пастырского попечения, дела подлинной любви. Эта деятельность Церкви не является чем-то показным и неискренним, поскольку в ее основе лежит исполнение евангельской заповеди Христа Спасителя «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 16).

Именно таким маяком, излучающим спасительный свет Христов, и является Церковь, открывая себя для каждого.

### ***Примечания и библиографические ссылки***

<sup>1</sup> См.: «Московская прихожанка». Святейший Патриарх Алексий I и восстановление Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // Альфа и Омега. М., 1999. № 4(22).

<sup>2</sup> См.: «Церковь зовет к защите Родины». Обращение к верующим (26 июля 1941 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 40–42.

<sup>3</sup> См.: Патриаршее послание по поводу победоносного окончания войны с Германией (9 мая 1945 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и*

*всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 75.

<sup>4</sup> См., например: *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви 1917–1997. М., 1994; *Шкаровский М. В.* Церковь зовет к защите Родины. СПб., 2005. С. 26–34.

<sup>5</sup> Например, в Саратовской епархии в последние годы опубликованы: *Яковлев А.* Саратовская епархия в годы Великой Отечественной войны. Саратов, 2005; *Гришанина О.* Господь нам дарует Победу! Саратов, 2006.

<sup>6</sup> Патриаршее послание по поводу тридцатилетия Советской Власти 7 ноября 1947 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 205.

<sup>7</sup> Архипастырское Пасхальное послание к пастырям и пастве в городах и селах Ленинградской области, пока еще занятых вражескими войсками (12/25 апреля 1943 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 23–24.

<sup>8</sup> Из слова за литургией в Богоявленском кафедральном соборе в Москве 10 августа 1941 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 45–46.

<sup>9</sup> Послание Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Алексия пастырям и пасомым Русской Церкви по поводу третьей годовщины Великой Отечественной войны (22 июня 1944 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 58–59.

<sup>10</sup> А. Г. Над книгой Святейшего Алексия, Патриарха Московского и всёя Руси «Слова, речи, послания» // Журнал Московской Патриархии. М., 1949. № 1.

<sup>11</sup> Архипастырское Пасхальное послание к пастырям и пастве в городах и селах Ленинградской области, пока еще занятых вражескими войсками (12/25 апреля 1943 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 23–24.

<sup>12</sup> Патриаршее послание по поводу победоносного окончания войны с Германией (9 мая 1945 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всёя Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 75.

<sup>13</sup> Пасхальное послание Преосвященным архипастырям, пастырям и верным чадам Русской Православной Церкви (27 марта/9 апреля 1950 г.) // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, статьи. Т. 2. М., 1954. С. 22.

<sup>14</sup> *Скурат К.* Святейший Патриарх Алексий как проповедник // *Скурат К.* Сборник отдельных статей и заметок за 1955–1965 гг. Ч. II. Загорск, 1965. С. 127. (Машинопись. Б-ка МДА).

<sup>15</sup> Долг христианина перед Церковью и Родиной в эпоху Отечественной войны // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 49.

<sup>16</sup> *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 83.

<sup>17</sup> Долг христианина перед Церковью и Родиной в эпоху Отечественной войны // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи. М., 1948. С. 49.

<sup>18</sup> *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 89.

<sup>19</sup> Житие Митрополита Алексия, святителя Московского и всея Руси, изложенное Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием // Журнал Московской Патриархии. М., 1978. № 2. С. 75.

<sup>20</sup> *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 202.

<sup>21</sup> *Луковский А.* Гомилетическое наследие Святейшего Патриарха Алексия I. На правах рукописи. СПб., 2003. (Машинопись. Б-ка СПбДАиС).

<sup>22</sup> *Питирим [Нечаев], митр.* Святейший Патриарх Алексий и его окружение. Патриарх // *Питирим [Нечаев], митр.* Русь уходящая: Рассказы митрополита Питирима. СПб., 2007. С. 136–153.

<sup>23</sup> *Остапов Д.* Последняя весна Патриарха Алексия // Журнал Московской Патриархии. М., 1970. № 6. С. 5.

<sup>24</sup> Слово Святейшего Патриарха Алексия в храме Духовной Академии в Ленинграде 6 декабря 1949 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, статьи. Т. 2. М., 1954. С. 104–107.

<sup>25</sup> См.: *Скурат К.* Святейший Патриарх Алексий как проповедник // *Скурат К.* Сборник отдельных статей и заметок за 1955–1965 гг. Ч. II. Загорск, 1965. С. 110. (Машинопись. Б-ка МДА).

<sup>26</sup> Слово Святейшего Патриарха Алексия в храме Духовной Академии в Ленинграде 6 декабря 1949 г. // *Алексий, Патриарх*

*Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, статьи. Т. 2. М., 1954. С. 104–107.

<sup>27</sup> *Савинский С. В.* Речь на открытии Богословского института в Москве (Цит. по: *Никонов В.* Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. К 50-летию служения в священном сане // Журнал Московской Патриархии. М., 1952. №3. С. 13).

<sup>28</sup> См.: Доклад Бориса, епископа Саратовского и Вольского, в Учебный комитет при Священном Синоде Московской Патриархии об открытии Саратовской Православной Духовной семинарии от 31 января 1948 года // Архив Саратовской Православной Духовной семинарии. Ф. еп. Бориса (Вика). Оп. не составлена, т. к. фонд не разобран и не описан.

<sup>29</sup> Слово Святейшего Патриарха Алексия в храме Духовной Академии в Ленинграде 6 декабря 1949 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Слова, речи, послания, обращения, статьи. Т. 2. М., 1954. С. 104–107.

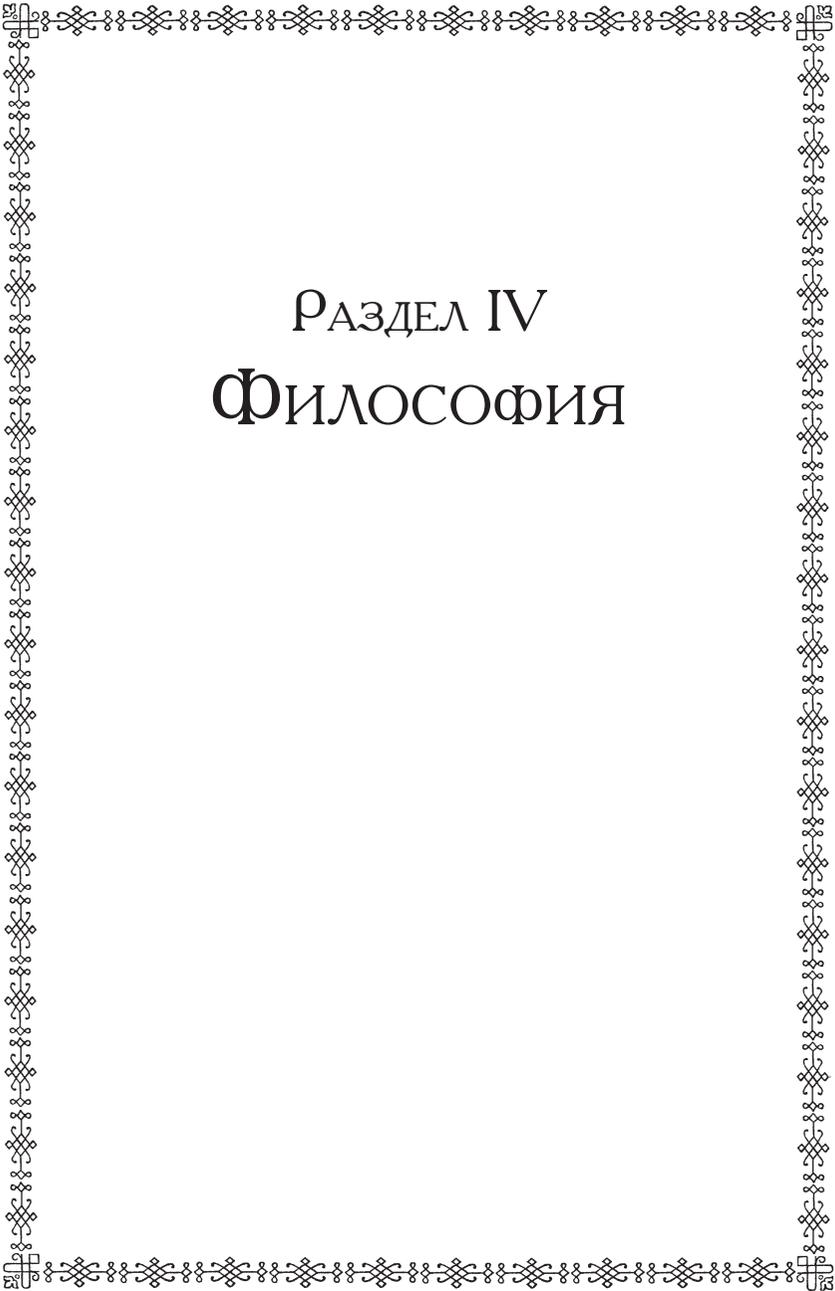
<sup>30</sup> См.: *Никонов В.* Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. К 50-летию служения в священном сане // Журнал Московской Патриархии. М., 1952. № 3. С. 13.

<sup>31</sup> Там же. С. 14.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Московская Духовная Академия. Официальный сайт. Школа. Заочный сектор (<http://www.mpsda.ru/ru/school/remote>).

<sup>34</sup> Там же.



РАЗДЕЛ IV  
ФИЛОСОФИЯ

**БЕЛОВ В.Н.,**  
*доктор философских наук,*  
*профессор СГУ*

## **ЗАРОЖДЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ**

### **I**

**В** истории русской философии есть один сакраментальный вопрос, который фокусирует на себе все остальные вопросы, с которого обычно начинают и разрешение которого считают лучшим окончанием данной темы. Этот вопрос сам по себе банально прост: что такое русская философия? Он, в свою очередь, элиминирует в два других: есть ли русская философия? и если есть, то в чем ее специфика, особенность, принципиальная нетождественность другим, скажем, английской, немецкой, французской или китайской философиям?

Традиционно философия делится на западную и восточную по географическому, историческому (возникли приблизительно одновременно, но если для западной философии характерны этапы развития с резкой сменой парадигм мышления, то для восточной характерен эволюционный процесс развития без резких переходов от одного этапа к другому) и содержательному (восточную философию трудно выделить из восточной мудрости, которая включает в себя и науку, и религию, и повседневный житейский опыт, в ней самой почти отсутствуют привычные для западной философии рубрики: онтология, гносеология, этика, логика, эстетика, она отдает предпочтение изучению внутреннего человека и т.д.) аспектам. Русская

философия не вписывается в эту схему по разным мотивам: географическому — срединное положение, то есть ни запад, ни восток, историческому — до конца неясно, когда и из каких источников возникла, содержательному — стремление к цельному знанию, синтезу внутреннего и внешнего человека. И западники, и славянофилы отмечали в своих размышлениях — одни со знаком плюс, другие более настороженно — особость российской истории и российской ментальности, которая отражалась и на судьбах российского философствования.

Отдельный большой вопрос: являет ли собой русская философия искомый синтез Запада и Востока или она противостоит им обоим? Привлекает утвердительный ответ на первую часть вопроса, и, собственно, задача русской философии так и декларировалась одним из ее столпов Вл. Соловьевым. Здесь уместно обратиться к знатоку как западной, так и восточной философской традиции К. Юнгу, который в своей работе «О различии западного и восточного мышления» указывал на недостижимость пока еще искомого синтеза в виду молодости человеческого рода и неподготовленности достаточных предпосылок для этого. Русская же философия часто, в максималистском порыве преодолеть различия Востока и Запада, «забегала» вперед, выдавая желаемое за действительное. Выскажем, на наш взгляд, более продуктивную и реальную, но пока не обоснованную, мысль о положении в данном контексте русской философии: она, оставаясь по существу своему западной, может выступить соединительным мостком к восточной мудрости. Сохраняющееся во многом настороженно-критическое отношение между русской и западной философией свидетельствует только, говоря словами К. Юнга, о молодости и той, и другой. Во многом именно из-за маргинальности русской философии по отношению к западной внимание последней к восточным учениям оказывается либо поверхностно-наивным, либо ученически-подобострастным.

Что же значит национальная философия? Почему вообще возникает такой вопрос? Ведь смешно вести речь, например, о португальской физике или французской биологии. Конечно, в специальных ограниченных случаях возможно и такое. Например, достаточно распространенными являются выражения типа «арабская математика» или «английская политэкономия». Однако в данном случае основанием для таких выражений служит факт исторического вклада ученых той или иной национальности или государства в указанную область науки. В целом же, говорить о национальности науки — сплошной абсурд. С философией же все оказывается гораздо сложнее. Традиционно принято делить философию на метафизику и прагматику. Если метафизика занимается вечными вопросами на основе априорных принципов разума, то прагматика не может обойтись без эмпирического контекста: исторического, географического, социального и т.д. Такое срединное положение философии между абстрактным и обыденно-приземленным, трансцендентным и имманентным, формальным и содержательным вносит большую путаницу в обозначенную проблему. Очевидно следующее ее решение: как метафизика философия — космополитична, как прагматика — национальна. Но подобное решение также кажется половинчатым, так как само «тело философии» едино, и следует идти не от факта проявления ее в двух ипостасях, а от ее сущности, которая и дает эти два образа философии.

Вопрос о национальной принадлежности философии имеет и чисто практическую значимость. Какой язык считать философским: древнегреческий, английский или немецкий? Проблема адекватности понимания смысла философского дискурса при переводах также актуальна. Философы-переводчики указывают на непреодолимые трудности адекватного перевода различных терминов, а то и целых выражений: достаточно привести примеры с древнегреческой «алетейей», «софросюной», «дианоейе», хайдеггеровским *Dasein*, русской

«соборностью». Часто эти понятия остаются в тексте непередеванными, что отнюдь не является свидетельством некачественности перевода и недобросовестности переводчика.

О том, что проблема национальности философии является не чисто отечественной, что основательно дискредитировало бы эту проблему, свидетельствует факт обращения к ней и ряда западных философов, среди которых следует указать на Гегеля и Деррида. Несмотря на существенную разницу в решении этими мыслителями проблемы национальности философии следует выделить одну примечательную деталь: и Гегель с его способными и неспособными к восприятию философии народами, и Деррида с его идеомой говорят, собственно, об одном и том же: об определенном, характерном только для того или иного народа восприятии философии, степени открытости ей. Здесь не идет речи о том, что философия есть нечто стороннее, трансцендентальное, ниспосылаемое и адаптируемое, или что философия есть только метафизика, то есть такой высокий уровень, до которого либо дорастают, либо нет. Речь идет о двоякого рода способности народа: способности найти в национальной ментальности возможности ответа на запросы трансцендентального и способности уметь национальное представить как мировое. И тогда проблема национальной философии приобретает более благообразный вид проблемы национального в философии. Такая постановка проблемы требует учета всего культурного контекста, в котором, как в плавильном тигле, творится и философия. Если обратиться к русской философии, то в ее истории выделяются два периода, которые подтверждают незримую, но теснейшую связь между расцветом национальной культуры и развитием национальной философии: так называемый «золотой век» русской культуры первой половины XIX века, вызвавшего всплеск философского самосознания, который выразился в знаменитой полемике западников и славянофилов, и «серебряный век» русской культуры

конца XIX — начала XX века, переведший эту полемику на более высокий профессионально-философский уровень. Н.О. Лосский справедливо замечает по поводу развития русской культуры и его связи с развитием философии: «Русская культура XIX и начала XX века имеет всемирное значение. Следует отметить, что национальная культура приобретает известность во всем мире только тогда, когда ценности, развитые в ней, становятся достоянием всего человечества... Русская культура в том виде, в каком она существовала до большевистской революции, несомненно, также имеет всемирное значение... Было бы странно, если бы такая высокая культура не породила ничего оригинального в области философии»<sup>1</sup>.

И все же мы можем констатировать обостренное внимание к проблеме национальной философии со стороны русских философов: это видно невооруженным глазом и по количеству публикаций, и по тем именам русских философов — Соловьев, Бердяев, Лосский, Данилевский, Лосев, — которые приняли активнейшее участие в обсуждении этой проблемы. Здесь можно видеть два четко обозначенных диаметрально противоположных подхода к оценке этого обостренного внимания. Первый, отчетливо представленный в работе Барабанова Е.В.<sup>2</sup> и разделяемый большинством иностранных исследователей русской философии, относит это «надрывное» внимание к национальному к «неврозу своеобразия», а потому саму русскую философию считает объектом не истории философии, а объектом психоанализа. Но даже такой критически настроенный в отношении русской философии мыслитель, как Г.Г. Шпет, признавал наличие в самой философии национально-специфического компонента: «Философия приобретает национальный характер не в ответах — научный ответ, действительно, для всех народов и языков один, — а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях»<sup>3</sup>. Еще более определенно выражает эту мысль другой русский философ, Б.П. Вышеславцев: «Основные проблемы

мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций»<sup>4</sup>.

Как мы видим, главная проблема истории русской философии имплицитно содержит ряд других проблем, без которых ее раскрытие представляется невозможным. Одной из них является проблема генезиса и истоков русской философии. Проще всего эта проблема решается у тех, кто в целом негативно относится к выделению русской философии. По их мнению, есть только два пути в философии: западный и восточный, третий, или русский, путь — химера, самообман, плод гордыни уязвленного самолюбия. Самое лучшее и большее, на что способна русская философия, — это признать свою арьергардную по отношению к западной философии роль. Как утверждает Б.В. Яковенко, «все, что Россия имела и дала философского — все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей»<sup>5</sup>. Тем более, что есть все основания считать очень сильным изначальное влияние западной, особенно немецкой, философии. Это признают все без исключения отечественные философы и исследователи. Но нельзя не согласиться и с рассуждениями А.И. Введенского, русского неокантианца, которого трудно заподозрить в особых симпатиях к самобытности русской философии: «Конечно, наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная.

Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа... Чуткость к чужим учениям — наилучший залог успешного развития философии. Без всяких заимствований и влияний извне возможна только неподвижная, бесплодная, замыкающаяся в узкие рамки схоластика, как это и было в средневековых школах, когда им пришлось усваивать древнюю философию лишь в самых скудных размерах. Чтобы правильно судить о будущем нашей философии, надо обращать внимание не на то, что она заимствованная, а на то, как давно произошло это заимствование, при каких условиях оно совершалось и распространялось и что именно успела сделать у нас философия при этих условиях»<sup>6</sup>.

В рамках проблемы влияний и генезиса русской философии возникает и по-разному решается проблема ее так называемой средневековости. В рассуждениях противников выделения русской философии подчеркивается полная зависимость сущности русской философии от характера средневековой западноевропейской мысли. В пространстве русской философии, согласно их логике, выделяются два течения — академическое и религиозное; первое развивается как популяризаторство новоевропейской философии — английского эмпиризма и немецкого идеализма, второе — повторяет перемены средневековой теологии.

Традиционализм русской философии сближает ее с восточной философией, в которой отсутствуют революционные этапы, наподобие этапов перехода от античной философии к средневековой и от последней к новоевропейской. Но если для восточной философии такая ее характеристика является свидетельством специфики и своеобразия, то в отношении к русской философии в устах «негативистов» она звучит как обвинение в несамостоятельности и догматизме.

Апологеты средневековости русской философии, напротив, в «дискурсе бесконечной патристики»<sup>7</sup> находят выра-

женными сущностные особенности русской философской мысли. Согласно этой позиции западноевропейская философия выбрала в средневековье традицию, идущую от Августина через Ф. Аквинского, и далее развивающуюся через Декарта в секуляризованный идеализм; она в Средневековье уперлась в схоластический тупик и вынуждена была резко менять свою направленность. Путь русской мысли через Средневековье иной: «Отцы IV века — Максим — Палама — православный энергетизм XX века... Здесь отказываются от обособления разума, сохраняя патристический характер дискурса, личностный и диалогический, и патристическую концепцию человека как “твари”, оначальной цельности, предстоящей Богу»<sup>8</sup>. Русская мысль нашла в православном христианстве продуктивную идею синергии в качестве неиссякаемого источника философской мудрости.

Еще одно обвинение в адрес русской философии, которое напрямую связано с утверждением несамостоятельности и творческой инертности русской философии, касается слабого внимания к гносеологической проблематике со стороны русских философов. Логика этого обвинения повторяет с очевидностью логику развития западноевропейской мысли, освобождающейся из-под схоластического плена. Именно приоритет гносеологии стал признаком новоевропейской философии. Но обвинители почему-то забывают о том, что в современной философии такой приоритет уже давно, по меньшей мере, небесспорен.

Не менее интересным и достаточно дискуссионным является и вопрос самого построения истории русской философии, то есть выбор основания или критерия для систематизации разнообразного историко-философского материала. Чем больше изучаешь русскую философию, читаешь и сравниваешь ее первоисточники, тем больше убеждаешься в том, что русская философия сделала все, чтобы о ней не было написано ни одной истории, и всякий, кто берется за это дело,

неизбежно ощущает обреченность своего мероприятия, так как, по словам А.Ф. Лосева, «...почти вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений»<sup>9</sup>.

Однако говоря о том, что русская философия представляет для исследователя сложность своей бессистемностью, мы все же несколько грешим против истины. У кого, как не у Вл. Соловьева, мы находим разработанную, пусть и не до конца и не во всех деталях, систему философии, включающую в себя теорию познания, этику, эстетику и социальную философию. Не в последнюю очередь это обстоятельство сыграло и ту роль, что именно Вл. Соловьева считают родоначальником собственно русской философии как определенной философской школы. Великим систематизатором представляется и Н.О. Лосский, который системность своей философии определил себе в заслуги. Само понятие системности в философии чаще всего отождествляется с ее научностью, логикой, теорией познания. И чем более разработанной оказывается гносеологическая проблематика, тем системней оказывается и само учение. Однако это упрощенно-сциентистское понимание системы и системности философии. Если под системностью иметь в виду определенную идею, объединяющую все элементы учения, а не законченную схему, то русских философов, за редким исключением, можно назвать самими последовательными систематизаторами, которые стремились к предельной целостности знания как такового и самой жизни. Они ни в коей мере не воспринимали философию в качестве интеллектуальной игры, зарядки человеческого разума; философия для них есть умное делание, есть интеллектуальный способ самонастраивания субъекта на целостность, выводящую этого субъекта за рамки всевозможных дихотомий, антиномий и дискурсов, а тем паче деления философии на отдельные отрасли. Быть может, тот максима-

лизм, с которым русские философы «идеализировали» настоящее философии, является одной из главных причин неприятия ее на философском Западе. Философствующему Западу всегда было характерно, так сказать, «недоверие» к современной философии, о чем свидетельствуют и постоянные «оглядки» назад, «сверки своего курса», поиски первоначала, и не менее последовательные ограничения претензии философского мышления сферой субъекта, объекта, критической функции, методологией науки и т.п. Может быть, русская философия впадала в иную крайность: освобождая философию от ее патологической зависимости от прошлого, она способствует ее зависимости от будущего, торопясь представить это будущее непременно условием настоящего. Таким образом, если западная философия свои основания находит в прошлом, русская — в будущем. Акцент на начале мышления и попытка выстроить абсолютную схему истинного мышления, откуда и вытекает абсолютизация гносеологии и научного познания, в русской философии заменяется на телеологичность цельности как самого познания, так и на последующей цельности познания и жизни. Поэтому основным образом русской философии, формирующим и характер, и методы исследований, в отличие от западной, где таковым оказывается образ человеческого сознания или еще первоначальней — трансцендентального или бессознательно-го, является образ соборной, творящей, симфонической личности. Мотив собирания распадающегося бытия, постоянно-го интеллектуального и нравственного усилия и подвижнического подвига в данном модусе — главный мотив русской философии.

Именно поэтому оправданным в данном контексте кажется более пристальное внимание к биографическим сюжетам в исследовании истории русской философии. Конечно, знакомство с философией любого мыслителя обычно начинается с краткой или более обстоятельной биографической справки.

В силу этого как бы отмечается определенная генетическая и общекультурная обусловленность философской мысли рассматриваемого автора. Но особенности русской философии, которые мы уже отмечали: как то неприятие абстрактного теоретизирования, конкретность, антисциентизм, онтологизм, — делают биографический сюжет в истории русской философии чрезвычайно значимым. Русские философы постоянно оказывались на переднем крае идеологической борьбы, на переднем крае борьбы мировоззрений и в результате, с одной стороны, сами переживали периоды метаний, исканий, мучительных решений, с другой, пытаясь с максималистским упорством и открытостью воздействовать на ход исторических событий, что называется, подставлялись и испытывали множество неприятностей от власть предержащих. Но главное даже не в этом, а в стойкой убежденности русских философов в цельности бытия и нераздельности философии и жизни, повседневной рутинности и философского творчества; поэтому они строили свою жизнь согласно своим философским взглядам, а их философские мысли, соответственно, выражали самую сущность их жизни. Поэтому, рассматривая биографические сюжеты, мы в очень большой степени приближенности рассматриваем и философию этих мыслителей. Русским философам присуща предельная выдержанность жизненной позиции. Данный феномен по массовости, так сказать, своего проявления можно сравнить разве что с подобным феноменом раннехристианской эпохи, когда раннехристианские апологеты предпочитали смерть отказу от своих убеждений.

## II

Русская философия — явление уникальное, и, несмотря на неоднозначные оценки ее характера, генезиса и даты возникновения, прочно занимающее свое место в пространстве мировой философской мысли. На ее своеобразии определя-

ющее влияние оказала специфика исторического и социально-культурного развития Древней Руси. Прежде всего, в ряду таких событий, которые стали решающими в самоопределении древнерусской философии, следует выделить ее зарождение, напрямую связанное с принятием Русью христианства. Таким образом, ввиду того, что и христианство, и христианская философия пришли на древнерусскую землю извне, можно говорить о внешнем источнике происхождения отечественной философии. Но, с другой стороны, факт, что этот вариант христианства и христианской философии оказался православным, не может быть объяснен просто случайностью выбора одного князя Владимира и его стремлением во что бы то ни стало «вогнать» весь русский народ в восточное христианство. В данном неоднозначном, с точки зрения его оценки, факте необходимо искать и находить те исторические закономерности, которые обусловили и утвердили на первоначально языческом фундаменте восточно-христианские ценности и принципы жизнедеятельности народа, населявшего территорию Древней Руси. Закономерность, а не случайность выбора должна подтверждаться также самостоятельным и неповторимым вкладом русских мыслителей в решение философских проблем бытия, познания, нравственности, истории.

Следовательно, в процессе генезиса русской философской мысли сталкиваются два источника: язычество (внутренний) и византизм (внешний), причем их столкновение носит характер взаимодополнительности, конечно, не без противоречий и противостояния. В результате этого столкновения вырабатывается православный вариант христианства, который в своей мистико-аскетической традиции на следующих этапах развития отечественной философии в более конфликтном варианте противостоит внешнему влиянию западной философско-теологической мысли. При всей условности данной схемы двухполюсного характера возникновения и развития

русской философии она достаточно наглядно может быть представлена через тексты первоисточников. Поэтому знаменитый спор западников и славянофилов (почвенников), многими критично по отношению к наличию древнерусской философской мысли настроенными исследователями признаваемый за точку отсчета собственно русской философии, приобретает здесь необходимую историческую перспективу и национально-философскую оправданность.

Хотя язычество славян, к которым относились и русские племена, изучается сравнительно давно, у нас не так много достоверных источников, помогающих в его характеристике. К таковым можно отнести лишь археологические данные и устное народное творчество (фольклор), неполным доверием, по вполне понятным причинам, должны пользоваться свидетельства иностранных путешественников и языческие вкрапления, сохраненные в христианстве. Поэтому в отечественной литературе существует несколько версий о развитии славянской мифологии, которая составляла мировоззренческую основу язычества<sup>10</sup>. Несмотря на то, что славянская мифология была разработана гораздо слабее древнегреческой, мы можем на основе ее реконструкции сделать некоторые выводы в отношении определяющих духовных качеств наших далеких предков. Прежде всего, необходимо отметить земледельческий характер языческих культов славян и почитание ими рождающего начала в природе: Перун, Хорст, Дажбог, Стрибог, Сварог, Мокошь. Кроме того, славянское язычество освящало отношения равенства и общинного жития. Соседская земледельческая община, которая господствовала в общественном устройстве древних славян, способствовала формированию миролюбивого типа славянского населения, настроенного на добрососедские, открытые отношения с другими народами.

Славянская мифология не была раз и навсегда установленной и неизменной традицией. Однако попытки князя

Владимира перестроить пантеон древнеславянских культов, выделив Перуна в качестве главного бога, для закрепления иерархической системы светской власти не привели к ожидаемым результатам. Христианство, которое уже проникло на Русь, в гораздо большей степени соответствовало тенденции укрепления великокняжеской власти. Христианская культура, впитавшая в себя и культуру античности, пришедшая на Русь в результате принятия ею христианства, несомненно дала толчок развитию древнерусской духовности, а вместе с ней и русской религиозной философии.

Несмотря на то, что крещение Руси проходило во многом по велению князя Владимира, и на то, что возник и долгое время продолжал существовать феномен так называемого «двоеверия», христианство смогло, прежде всего, своей этически-житейской направленностью, достаточно безболезненно — если принять во внимание масштаб события — стать ведущей мировоззренческой силой древнерусского этноса.

Изобретение славянской азбуки братьями Кириллом и Мефодием в IX веке облегчило адаптацию распространявшихся текстов Священного Писания, святоотеческих сочинений, богослужебной, житийной и нравственно-назидательной литературы. Вместе с переводной литературой на Русь в X–XII веках стали проникать богословские и философские тексты Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Афанасия Александрийского. Наибольшей популярностью пользовались переводы с греческого Иоанна Экзарха Болгарского «Шестоднев» и Иоанна Дамаскина «Источник знания». Иоанн Экзарх составил славянский «Шестоднев» и перевел Иоанна Дамаскина в конце IX — начале X века. Произведения болгарского автора привлекают своей энциклопедичностью, их главная цель — раскрыть смысл христианских истин при помощи античной философии и науки. Особым авторитетом при этом пользуются позиции Платона

и Аристотеля. Автор выступает за необходимость диалога между христианским вероучением и античной мудростью.

Кратким, но одновременно разносторонним и концентрированным изложением христианского вероучения являются и Изборники 1073 и 1076 годов. Изборник 1073 года был создан по заказу князя Святослава Ярославича Черниговского и представляет собой компилятивный труд, в котором предпочтение отдается взглядам апологетов и отцов Церкви Василию Великому, Афанасию Александрийскому, Максиму Исповеднику, Дионисию Ареопажиту, Иоанну Дамаскину и др. Близок ему по характеру содержания и Изборник 1076 года, ориентированный на передачу квинтэссенции главных идей патристики.

Выдающимся и еще, по сути, непризнанным памятником древнерусской письменности является «Палея Толковая». Отечественный историк М.Н. Тихомиров полагает, что Палея создана не позднее XII века, а возможно, и в XI веке. Она представляет собой грандиозный труд, энциклопедический по характеру источников и тем изложения, в котором синтезированы как истины богословско-христианского знания, так и основные принципы средневековой онтологии и космологии. Особое место в Палее занимает христианская историография, в которой ветхозаветная история рассматривается как символический прообраз новозаветных событий.

Если обратиться к оригинальным произведениям древнерусских авторов времени Киевской Руси, то одним из первых может быть названо «Поучение к братии» **Луки Жидята**. Лука Жидята (? – 1059) — первый русский епископ Великого Новгорода. О его жизни известно немного. Происходил из знатного рода. Образование получил в школе своего предшественника епископа Иоакима Корсунянина. Возведен в сан вместо грека Ефрема. В «Повести временных лет» под 1036 годом сообщается: «Иде Ярослав Новгороду, и постави сына своего

Володимера Новегороде, епископа постави Жидяту». По гипотезе А.А. Шахматова, Жидята инициировал составление первого Новгородского летописного свода в 1050 году. В том же году им был освящен построенный при нем каменный Софийский собор. В епископстве Жидяты было организовано составление и перепись церковных книг, сам он участвовал в переводе с греческого языка сочинений на религиозные темы. В 1055 году, оклеветанный своим холопом Дудиком, вызван в Киев и осужден митрополитом Ефремом в заточение, где пробыл три года. Заточение было прервано неожиданной кончиной Ефрема. Умер Лука Жидята в 1059 году, похоронен в Новгороде за Софийским собором. Канонизирован Русской Православной Церковью, в 1558 году обретены его мощи, перенесены в Софийский собор и положены в Мартириевой паперти. Епископ Лука — первый по времени русский проповедник, правда, до нас дошло лишь его небольшое нравоучительное сочинение «Поучение к братии». Его можно условно разбить на две части, в первой из которых речь идет о положениях христианского *Символа веры* и об основных правилах поведения монаха в церкви, во второй — о необходимости любви к ближнему, покаяния и исповедания в главных грехах, среди которых гнев, скорбь, ложь, воровство, гордыня, пьянство, обжорство. Повседневными нравственными истинами провозглашаются почитание родителей, пожилых людей, священников и князя, страх перед судом Божиим.

Выдающимся представителем древнерусской мысли был **Иларион** — первый русский митрополит. Сведения о нем скудны. В «Повести временных лет» о нем сообщается, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник», был священником в княжеском селе Берестове под Киевом, рано посвятил себя иноческим подвигам. Благодаря своей образованности и аскетизму скоро приобрел известность и стал близок к великому князю, по желанию которого в 1051 году

собором русских епископов был поставлен митрополитом. В летописи под 1051 годом указано: «Постави Ярослав Лариона митрополитом русина в святей Софии, собрав епископы». Подчеркнем еще раз, что назначение на пост главы Русской Церкви первого русича был осознан русской духовной и светской элитой как факт необходимости полной независимости от Византии. Однако Иларион оставался митрополитом недолго, уже в 1055 году в летописи упоминается другой митрополит из греков. Время кончины Илариона тоже неизвестно.

С именем Илариона связано составление церковного устава (номоканона) князя Ярослава Мудрого и создание религиозно-философского произведения «Слово о законе и благодати». Предполагается, что оно было написано еще до поставления Илариона в митрополиты, то есть между 1037 и 1050 годом. Некоторые исследователи, в частности Д.С. Лихачев, приписывают перу Илариона и «Сказание о распространении христианства на Руси». Но как показывает более тщательный и глубокий анализ, данная позиция скорее всего ошибочна<sup>11</sup>. Бесспорным остается только авторство Илариона в отношении «Слова о законе и благодати». Это произведение пронизывает одна-единственная сакраментальная идея: идея равенства Руси всем христианским народам. Для благодати, которой проникнуто христианское вероучение, совершенно неважно время ее обретения, важен сам факт пребывания в ней или вне нее. Для доказательства онтологической фундаментальности благодати Иларион прибегает к сравнительному анализу благодати и закона, Нового и Ветхого Завета, христианства и иудаизма, указывая на то, что для спасения важнее сама суть веры, а не простой факт веры в единого Бога. Поэтому язычество славян, язычество Владимира, постигшее свою недостаточность и принявшее благодать Нового Завета, ценней и истинней более древнего, но отвергнувшего истину Христа закона Ветхого Завета.

Выдающимся религиозным мыслителем и деятелем, заложившим основы аскетического направления русской духовной традиции, был преподобный **Феодосий Печерский**. Мы достаточно хорошо знаем его жизненный путь благодаря произведению «Житие Феодосия Печерского», написанному в конце XI — начале XII века иноком Киево-Печерского монастыря Нестором. Согласно Житию Феодосий родился в зажиточной семье в Василеве, местечке недалеко от Киева. Ни мирское имя, ни год рождения преподобного Феодосия неизвестны. По предположению специалистов — это 1032–1036 годы. Сразу же после его рождения семья по велению киевского князя переезжает в г. Курск, где юный Феодосий посещает училище, учится грамоте и из книг и рассказов знакомится с жизнью великих христианских подвижников. Эти жизнеописания настолько запали ему в душу, что он рано определился со своим решением всецело посвятить себя служению Богу. В «Житие» отмечается, что подобному выбору немало способствовали и природные склонности Феодосия: он рос достаточно замкнутым ребенком, не любившим участвовать в веселых и шумных забавах и играх своих сверстников. После того как умер отец, Феодосий еще больше укрепляется в своем решении стать монахом. Но осуществлению этого решения воспротивилась мать преподобного Феодосия, которой поначалу где уговорами, а где и силой удавалось препятствовать замыслу сына. Но и она, в конце концов, оказалась бессильна, когда в возрасте 20 лет Феодосий, прибыв в Киев, был принят основателем Киево-Печерской обители афонским старцем Антонием и им и его первым подвижником Никоном пострижен. Высокие духовные подвиги преподобного Феодосия настолько выдвинули его из числа других монахов, что он был ими избран игуменом Киево-Печерского монастыря, когда ему не было и 26 лет.

Необходимо отметить две основные сферы деятельности преподобного Феодосия в качестве духовного наставника:

монастырь, его обустройство, и государство, влияние Феодосия на политику князей. Причем вторая сфера, без сомнения, была для самого преподобного Феодосия второстепенной, а его участие в ней — вынужденным. Ввиду увеличения числа братии с 20 до 100 возникла необходимость регламентации ее общинножития. Игумен Феодосий отдает предпочтение строгому Студийному уставу (устав, составленный в одном из монастырей Константинополя). Кроме того, из-за нехватки прежних монастырских зданий преподобный Феодосий руководит и сам принимает активное участие в строительстве более просторного Киево-Печерского монастыря на новом месте. При Феодосии Киево-Печерская обитель сделалась образцом для всех других обителей земли Русской.

Благодаря своей богоугодной жизни Феодосий приобретает духовный авторитет и в светской среде. Он пользуется уважением великого князя Изяслава, который любил с ним беседовать. А когда Святослав силой захватывает киевский престол, по праву принадлежавший его старшему брату, преподобный Феодосий не боится резко осуждать такую политику Святослава вплоть до запрещения в своем монастыре упоминания его имени.

Феодосий скончался 3 мая 1074 года и был погребен в той пещере, в которой под руководством преподобного Антония начал свои подвиги. В 1091 году его мощи были торжественно перенесены в Успенский собор, а сам Феодосий Печерский в 1108 году был признан святым.

Из сочинений преподобного Феодосия до нас дошли восемь поучений монастырской братии, два послания к князю Изяславу Ярославичу и одна молитва.

В своих поучениях к братии Феодосий, часто прибегая к аллегоризму библейских притч, раскрывает, прежде всего, глубину нравственно-этического содержания христианского вероучения. Преподобный призывает братию с уважением и любовью относиться к трудящимся и страждущим, помогать

нуждающимся, постоянно помнить о своей миссии и преодолевать все, что от нее отвлекает и мешает ее исполнению. Самым строгим судьей Феодосий выступает по отношению к себе, не прощая даже малейшего в слове ли, в помышлении, в действии отступления от своих обязанностей служения братии. Особенно сильные соблазны подстерегают келаря, распоряжающегося всем монастырским имуществом, и к нему преподобный Феодосий обращает отдельное послание, призывая его не поддаваться искушению воровства и стяжательства.

Послания к князю Изяславу свидетельствуют о том, что Феодосий Печерский прекрасно разбирался в содержательных нюансах вероучительных текстов, стойко придерживался православной веры и отстаивал ее преимущество перед католичеством. Наряду с разного рода измышлениями о нравах и поведении католиков, Феодосий верно отмечает те существенные отличия двух конфессий христианства, которые в 1054 году послужили причиной окончательного разрыва христианских церквей Запада и Востока. Это — западно-христианская практика индульгенций, разрешение священству иметь дело с оружием и воевать, не почитание святых икон и мощей, постоянное уклонение в ереси, а также так называемая филиокве, т.е. признание Святого Духа исходящим не только от Отца, но и от Сына, и крещение однократным, вместо троекратного, погружением в воду. Следует, однако, подчеркнуть то, что стойкое осуждение иноверия не отождествляется преподобным Феодосием с ненавистью к иноверцам, напротив, он призывает проявлять к ним такое же участие, как и к православным.

Главным делом знаменитого **Нестора**, автора «Жития Феодосия Печерского», инока Киево-Печерского монастыря, стало составление первой русской летописи «Повесть временных лет». Его работу продолжил игумен Сильвестр, под редакцией которого и дошла до нас эта летопись.

Где и когда родился Нестор и кто были его родители — неизвестно. Предполагается, что он родился в 50-е годы XI века в Киеве. Но достоверно известно, что он пришел в Киево-Печерский монастырь в игуменство Стефана, преемника Феодосия, и вскоре был пострижен в монахи. Благодаря своему старанию и исключительной учености почти сразу же удостоился дьяконства. Кроме «Жития Феодосия Печерского» Нестор считается автором «Сказания о Борисе и Глебе» (полное название «Сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу»). Преподобный Нестор скончался около 1114 года и был погребен в Ближних пещерах преподобного Антония Печерского.

В «Сказании о Борисе и Глебе» в образе князей-братьев Нестор создает образ великих мучеников земли Русской, невинно пострадавших, но примером своих действий продемонстрировавших преимущество христианской веры перед язычеством. В тварном мире, утверждает летописец, господствуют не природные законы, не установления людей, имеющих различные цели и помыслы, но Божья воля. И кто со смирением и кротостью ее принимает, тот переходит в иной план бытия, бытия вечного, Божественного.

Сыновья Владимира, получившие при Крещении имена Роман и Давид, Борис и Глеб не подчинились стихиям земной жизни, не подняли руку на старшего брата Святополка, до конца выполнив волю отца небесного и земного. Нестор стремится четко и убедительно провести водораздел между людьми Царства Божия и теми, кто такового сам себя лишает. Для первых, к коим принадлежат братья Борис и Глеб, все то, что прельщает вторых, а именно власть и богатство, не имеет никакой ценности, а потому и смерть не в силах отнять у них самого главного — Бога.

В 1072 году по инициативе киевского князя Изяслава Ярославича состоялась канонизация братьев Бориса и Глеба, таким образом Русь получила первых своих святых, первых своих заступников перед Господом: «Тако же и въ мо-

литвахъ вьсегда молитася о насъ, да не придетъ на ны зьло, и рана да не приступитъ къ телеси рабъ ваю. Вама бо дана бысть благодать, да молита за ны, вама бо дадь есть богъ о насъ молящася и ходатая къ богу за ны».

В «Повести временных лет» Нестор утверждает принцип династического правления. Богоугодный правитель заботится и защищает порученное ему Богом, дарованное его предшественником и не покушается на чужое, принадлежащее другому правителю. Однако, согласно Нестору, на Руси есть сила, способная сплотить весь русский народ, и эта сила — не великокняжеская власть, а церковь.

В «Речи философа», которую обычно выделяют как наиболее философскую часть «Повести», мир представлен в качестве арены борьбы добра и зла, Бога и сатаны. Начиная с Адамовых времен и заканчивая временами языческими, у человека, отпавшего от веры Христовой, всегда силен соблазн творить неправду, ибо там, где в тварном мире отсутствует Бог, непременно присутствует дьявол.

Крупнейшим политическим и военным деятелем Древней Руси, законодателем и мыслителем был **Владимир Всеволодович Мономах** (1053—1125), правнук Владимира Крестителя и внук Ярослава Мудрого, а по матери внук византийского императора Константина Мономаха, великий князь Киевский с 1113 года. Умело выстроив свою политику с другими князьями, Владимиру Мономаху удалось, в конце концов, пресечь княжеские междоусобицы, объединив древнерусские княжества под своей властью. Во внешней политике ему также удалось добиться существенных результатов: силой усмирить соседей-кочевников, а путем династических браков укрепить международный авторитет Древней Руси.

В составе Лаврентьевской летописи до нас дошло два произведения Владимира Мономаха: «Почтение» и «Письмо к Олегу Святославичу».

«Поучение» Владимира Мономаха интересно, прежде всего, тем, что это первое богословско-философское произведение, написанное светским человеком, а не священнослужителем или монахом. Мономах создает «Поучение» между 1117 и 1125 годом на закате своей жизни, «сидя на санях», как наставление потомкам, передача им своего духовного и жизненного опыта. Исследователи отмечают, и данный факт вполне соотнобразуется с задачей «Послания», нравственно-этическую направленность произведения великого князя. Он ставит перед собой и разрешает главный вопрос: каким должен быть действительно верующий правитель. По убеждению Мономаха, управлять — это большая ответственность, это спрос, прежде всего, с самого себя. Князь должен быть справедлив и милостив к каждому, независимо от его знатности и богатства. Главным достоинством христианского правителя, согласно великому князю, становится не холодный, политически-расчетливый разум, но доброе сердце, подвластное Богу. Его государственные, политические, военные действия будут праведными и богоугодными только в том случае, если они будут сопровождаться «покаянием, слезами и милостыней».

Свидетельством того, что с Божией помощью гордыня, обида, ненависть могут быть преодолены во благо самих князей и всего русского народа, является другое сохранившееся произведение Владимира Мономаха — «Письмо к Олегу Святославичу». В нем великий князь призывает, делая первым шаг навстречу, своего извечного противника к примирению и осознанию того факта, что никакие земные богатства и телесные улады не помогут душе человеческой в вечности, когда она неминуемо предстанет перед судом Божиим.

Вторым киевским митрополитом из русских стал **Климент Смолятич**, человек весьма эрудированный, по свидетельству Ипатьевской летописи — «книжник и философ, ка-

ких на Русской земле не бывало». Его политическая судьба очень напоминает судьбу Илариона. В 1147 году на место грека Михаила без благословения константинопольского Патриарха, но по инициативе великого князя киевского Изяслава Мстиславича назначен на митрополию, после чего был избран на соборе епископов и посвящен в Софийском соборе. До своего высокого назначения Климент вел жизнь затворника-монаха Зарубского монастыря под Переяславлем, находясь в великой схимне. Однако, оказавшись заложником княжеских междоусобиц, митрополит поддерживался теми епископами, князья которых выступали на стороне Изяслава. Его главный политический оппонент, суздальский князь Юрий Долгорукий, проводил активную политику по поддержке оппозиционных Клименту епископов, среди которых оказались Нестор Ростовский, Козьма Полоцкий, Нифонт Новгородский и Мануил Смоленский. Климент Смолятич вынужден был покинуть митрополичью кафедру в 1149 году после изгнания Изяслава из Киева. Лишь после возвращения в Киев Изяслава в 1151 году Клименту удалось вновь стать во главе Русской Православной Церкви. Он оставался на своем посту вплоть до смерти Изяслава Мстиславовича в 1154 году и был смещен севшим на киевский престол князем Юрием Долгоруким. Дальнейшая его судьба неизвестна. Несмотря на то что, согласно той же Ипатьевской летописи, Климент написал много сочинений, до нас дошло только одно его «Послание».

Послание Климента Смолятича — полная версия «Послание, написанное Климентом, митрополитом русским, священнику Фоме и объясненное Афанасием-монахом» — составлено как ответ некоему иноку Фоме на его обвинения автора в стремлении к власти, славе и богатству, а также в использовании им античной философской мудрости для толкования библейских сюжетов.

И характер обвинений, и еще больше ответы на них выдают тот несомненный факт, что в лице Климента мы встречаемся

с грамотным человеком, опытным полемистом и общественным деятелем, который способен вести трудный диалог с оппонентами, подбирая веские аргументы в защиту своей позиции.

Будучи глубоко верующим и признавая полную зависимость человеческой судьбы от воли Бога, Климент в то же время утверждает и то, что этот фатализм и провиденциализм не должны парализовать волю и разум человека. Послание свидетельствует нам и о том, что, занимая высокое положение в церковной иерархии и обладая обширными познаниями в области античной философии и святоотеческого предания, Климент остается сторонником нестяжательства и сторонником подчиненного положения философии по отношению к религии, знания по отношению к вере.

Ярким представителем древнерусской богословско-философской мысли был писатель и мыслитель **Никифор**, грек по национальности, родом из Ликии Малоазийской. Лаврентьевская летопись сообщает о том, что он стал митрополитом русским в 1104 году. На этом посту он находился вплоть до своей смерти, последовавшей в 1121 году. Главной его заслугой считают организацию культа первых русских святых. Так, в то время, когда он возглавлял русскую митрополию, были прославлены Феодосий Печерский (1108 год), а также братья Борис и Глеб (1115 год). Никифор выступил инициатором приглашения на киевский престол Владимира Мономаха в 1113 году, тогда еще черниговского князя.

Из дошедших до нас пяти его произведений два адресованы Владимиру Мономаху: «Послание о посте и о воздержании чувств», «Послание от Никифора Митрополита Киевского к Владимиру князю всея Руси... о разделении церквей на восточную и западную», одно послание — волынскому и муромскому князю Ярославу Святославовичу «Написанное на латыню к Ярославу о ересях», одно — не названному

по имени князю и одно поучение, приуроченное к неделе сыропустной,— наиболее философическим считается «Послание о посте и о воздержании чувств». В нем прослеживается несколько взаимоприникающих друг в друга, традиционных для античной философии и определенных образом отредактированных христианством сюжетных линий. Прежде всего — это сюжетная линия, связанная с проблемой взаимоотношения души и тела, решаемая посредством утверждения господствующей роли души. Главный смысл поста состоит именно в том, чтобы человек посредством усмирения похоти и многочисленных телесных желаний смог достичь осознания истинного характера соотношения души и тела. Вторую сюжетную линию образует проблема устройства и сущности самой души. В ее решении Никифором сильнее всего чувствуется влияние Платона. Так же, как у него, душа, по мнению русского митрополита, имеет трехчастное деление, так же, как у него, разумная часть оказывается основной и определяющей остальные. И, наконец, третья сюжетная линия намечена проблемой княжеского правления, которая находит свое вполне антропоморфное решение у Никифора через сопоставление характера управления государством с характером строения человеческого организма. Поскольку именно душа, а не тело человека, была создана по образу и подобию Бога, то и у правителя душевные качества гораздо важнее телесных. Кроме того, как разумная часть души управляет всеми пятью органами чувств, так и в государстве на страже государственного порядка и великокняжеской власти должны находиться различные государственные институты. На протяжении всего текста выказывая пиетет светской верховной власти и лично князю Владимиру Мономаху, которого Никифор характеризует как чрезвычайно мудрого и набожного правителя, митрополит не упускает все же возможности напомнить ему о том, что иногда он, поддавшись силе яростной части души, творит несправедливость.

Первым известным по имени отечественным математиком считают **Кирика Новгородца** (1110–1156/58). О жизнедеятельности Кирика известно немного. Жил в Великом Новгороде, был дьяконом и регентом Антониева монастыря. В 1136 году написал дошедшее до нас произведение «Учение о числах». Деятельность Кирика — яркий пример того, что в древнерусских монастырях вполне успешно развивалась и рационалистическая мысль. Кирик Новгородец, вероятней всего, из практических нужд вычисления дней празднования переходящих церковных праздников, особенно Пасхи, создает глубокое математическое сочинение, где излагаются основные положения календарного счета. При этом автор использует как линейную хронологию христианства, так и хронологию циклическую, характерную для античности.

Знаменитый русский проповедник, крупнейший мыслитель и писатель **Кирилл** (1130–1182) родился в богатой семье в небольшом городке Турове (недалеко от нынешнего Минска). Получив прекрасное богословское образование, Кирилл Туровский отказался от светской карьеры. Позднейшее «Житие Кирилла» сообщает, что он рано постригся в монахи. В монастыре, стремясь к еще большему подвигу во славу Божию, Кирилл заключился в столпе (башне), куда перенес и свою библиотеку. Здесь он находит время не только для уединенных молитв, но и для литературного творчества. Авторитет монаха-схимника становится настолько велик, что в 1169 году по инициативе местного князя он был посвящен киевским митрополитом в епископы Турова.

Творчество святого Кирилла Туровского по достоинству, количеству и разнообразию произведений по праву занимает одно из первых мест в истории древнерусской мысли. Недаром после смерти его называли «Златоустом, паки всех просиявшим на Руси», а многие его произведения включались в рукописные сборники наряду с произведениями святых отцов.

Прежде всего, Кирилл Туровский — превосходный мастер символического и аллегорического толкования притч, что роднит его с подходом Илариона. Святое Писание и Предание отцов Церкви предстают в его произведениях в ярких, запоминающихся и очень точных образах. Например, в «Притче о человеческой душе и о теле» (другое название «Слово о слепце и хромце»), в которой излагается притча о виноградунике, хозяин которого нанял для его охраны слепца и хромца, но те не сохранили порученное, но, напротив, разграбили, хозяин олицетворен Кириллом с Богом, виноградуник — с тем миром, который был дарован человеку Богом, хромцом выступает здесь тело человека, а слепцом — его душа.

Однако толкования притч нужны, согласно Кириллу, не просто для осознания, понимания прочитанного, последнее необходимо для того, чтобы смысл текста стал смыслом жизни его читателя.

Центральной проблемой большинства произведений Кирилла Туровского является проблема человека, его нравственного или безнравственного поведения. Мерилом того или иного поведения человека становится сила веры; по вере его человеку и воздается. Но опять же рефреном проходит мотив активности в вере, деятельного участия в любви к Богу. Таков Иосиф Аримоефский в «Слове о снятии тела Христа с креста», не убоившийся преследований со стороны своих же собратьев евреев и вымоливший у Пилата тело распятого и убитого Христа для того, чтобы похоронить его согласно обычаю.

Высшим родом человеческой активности в Боге Кирилл признает монашеско-аскетический, схимнический подвиг. Здесь он выступает продолжателем печерской традиции возможности спасения человека и соединения его с Богом (в XVI веке Григорий Палама уточнит этот православный мистический опыт и даст ему точную формулу: соединение с Богом не по сущности, но по энергии). В «Послании к игумену Василию

о схимне» святой Кирилл так — опять же образно-символически — описывает необходимые этапы восхождения человека к Богу: «И коли желаешь ты строить духовную храмину, положи веру в ее основание и кирпичами пусть будут надежда и любовь; свяжи целомудрием, как водою, грязь плоти твоей, чтобы возвысилась, словно храм, душа твоя. Подопри ее, как столпом, Божьей помощью... Введи во храмину мать и жену, то есть кротость и смирение... Оградись со всех сторон, как от татей, страхом Божиим и молитвою, и стражем поставь мудрый ум... Если все это с Божьей помощью устроишь и не станешь возноситься в гордости, осуждая других, тогда, свободным оком к мысленному воззрев свету, узришь Отца свету...».

Несмотря на то что точно не установлено и еще продолжают споры о том, кем, когда (указывается на конец XII — начало XIII века) написано и кому адресовано «Слово», или, по другой редакции, «Моление», **Даниила Заточника**, этот памятник древнерусской мысли вызывает чрезвычайный интерес. Прежде всего, он — яркое свидетельство того, что грамотность на Руси получила достаточно широкое распространение. Если верить автору, то он — писатель-самоучка, который сам себе обязан за приобретенные знания. В своем «Слове» Даниил стремится убедить, как бы сегодня сказали, общественное мнение и власти предержавшие в ошибочности привычного отождествления достоинств человека с его материальным достатком. Человек должен оцениваться не по тому, что он имеет, а по его знаниям и умениям, а государство должно обеспечить грамотным людям достойное существование. «Слово» изобилует аллегориями, в которых задействованы как библейские сюжеты и образы, так и сюжеты и образы фольклорные, сюжеты и образы народных пословиц и поговорок. Умело и обильно автор использует и такой литературный прием, как ирония. Кроме того, «Слово» интересно ярким и живым бытописанием, особенно описанием семейных отношений того времени.

Также ведутся споры об авторстве и времени создания другого великого памятника древнерусской мысли — **«Слова о полку Игореве»**. Предполагается, что оно было написано в промежутке между 1185 и 1202 годом. Внешне произведение посвящено достаточно рядовому событию: неудачному походу дружины новгород-северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 году. Однако это событие использовано автором для самых широких и глубоких общеполитических и нравственно-мировоззренческих обобщений. Главной идеей «Слова», несомненно, является осуждение княжеских междоусобиц, превращавших Русь в легкую добычу ее внешних врагов, кочевых племен. Для эмоционального воздействия на своего читателя автор «Слова» использует все богатство образного языка, насыщая его самыми разными сравнениями, метафорами, символами, эпитетами.

«Слово» может служить ярчайшим примером культуры двоеверия. С одной стороны, мы встречаемся с отзвуком славянской мифологии: вещей Боян оказывается «внуком Велеса», ветры — внуками Стрибога, «Див кличет на вершине дерева», также налицо пантеистическое оживотворение природы и характерное для язычества циклическое восприятие временного хода земных событий. Но с другой, автор использует и многочисленные христианские образы и символы: звон колоколов святой Софии, суд Божий, которого не миновать «ни хитрому, ни разумному, ни колдуну искусному, половецкие войска — полки поганые. Таким образом, «Слово» может быть отнесено к высокохудожественному произведению того переходного периода, когда христианство на Руси еще не стало единственной господствующей идеологией и мифологическое мировосприятие не было в полном объеме вытеснено христианским.

Подводя краткие итоги развития древнерусской богословско-философской мысли в X–XII веках, необходимо прежде всего отметить большое разнообразие различных форм, в которых

эта мысль себя выражала. Спектр тем, обсуждаемых древнерусскими мыслителями — выходцами из разных слоев общества и стоящих на разных ступенях социальной иерархии, — также оказался достаточно широк. Главной спецификой зарождающейся древнерусской философии стал ее прагматический характер. Какие бы проблемы ею не рассматривались, их разрешение всегда предполагало жизненное пространство реального человека. В данном аспекте чрезвычайно трудно определить те свойства, которые сформировались в результате заимствований. Древнерусской философии была чужда абстрактность, схоластичность, стремление к получению чистого философского знания. Данную характеристику подметил и Г.Г. Шпет в своих «Очерках по истории русской философии», но оценил ее как негативную, полагая, что философия как таковая, то есть философия как чистое знание, на Руси не сложилась. Все же видеть в этой характеристике всей русской философии, включая ее древнерусский, или домонгольский, период, только отрицательный момент не совсем справедливо. Ведь наука как таковая имеет значение в ее конкретном приложении, она и создавалась из практических потребностей человека, и кризисы, которые она в целом — и философия в частности — переживает, связаны с тем, что наука, отрываясь от своих корней, от своих исходных задач, становится чистой наукой, превращаясь в интеллектуальную игру узкого круга заинтересованных лиц (ситуация прекрасно описана в романе Г. Гессе «Игра в бисер»).

Однако было бы неверно считать философское мышление Древней Руси полностью лишенным абстрактности, избегающим работы с понятийным и категориальным аппаратом. Особо успешно и плодотворно им исследовалась антропологическая тема. Человек, его нравственные качества, возможности преобразования и спасения, что, несомненно, определяет и формирование его жизненного пространства, как социального, так и личностного, уже в X–XII веках становится главной проблемой всей русской философии. При-

чем если исторический человек по определению связан с той культурной традицией, почвой, на которой он возрос, откуда и для философии проистекала необходимость прагматического его рассмотрения, то для решения проблемы человека как такового, независимо от национально-культурной принадлежности, необходимость связи с традицией диктовала восточно-христианская точка зрения, также связанная с национальными особенностями формирования Православия.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 19.

<sup>2</sup> См.: Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. М., 1991. № 8. С. 102–117.

<sup>3</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 218–219.

<sup>4</sup> Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 154.

<sup>5</sup> Яковенко Б. В. Очерки русской философии // Яковенко Б. В. Мошь философии. СПб., 2000. С. 742.

<sup>6</sup> Введенский А. И. Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 27.

<sup>7</sup> См.: Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. М., 1994. № 5; Он же. Диптрих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. М., 1994.

<sup>8</sup> Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. М., 1994. № 5. С. 83–84.

<sup>9</sup> Лосев А. Ф. Русская философия // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 67.

<sup>10</sup> Подробнее см.: Перевезенцев С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи. М., 2001. С. 42–52.

<sup>11</sup> См.: Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 30–31.

ГУРИН С.П.,  
доктор философских наук,  
профессор СГСЭУ

## САКРАЛЬНОЕ И СВЯТОСТЬ

**В** XX веке религиоведы предложили особый термин для обозначения области непознаваемого и недоступного для человека, но имеющегося в его духовном опыте. При этом они пытались дистанцироваться от христианского наследия и занять некую «объективную» позицию, равноудаленную от конкретных форм религиозности. Это искусственно созданное понятие «сакральное», которое не имеет прямой аналогии ни в одной религиозной традиции, но специально придумано для того, чтобы в рамках феноменологии религии обозначить то общее и универсальное, что есть во всех религиях. Об этом писали Мирча Элиаде, Патрик Труссон, Роже Кайуа и Рене Жирар<sup>1</sup>.

Сакральное (от лат. *sacrum*) на русский язык переводят как священное, освященное, святое. В латинском языке слово «сакральное» происходит от индоевропейского корня \**sak*, что выражает присутствие сверхъестественной силы. В религии Древнего Рима это понятие имело конкретное содержание и соответствовало традиционным индоевропейским языческим представлениям. Религиоведческое понятие «сакральное» намеренно очищено от всех культурно-исторических смыслов и схематически выражает условное разделение всех явлений мира на священные и профанные.

Помогая в решении некоторых задач классификации религиозных феноменов и структуризации духовного опыта, использование этого термина создает иллюзию понимания

религии, приближения к тайне непознаваемого. При этом сами ученые разделились в понимании сущности сакрального. Одни писали о культурно-исторической обусловленности и социальных функциях представлений о сакральном (например, Э. Дюркгейм и Р. Жирар), другие (М. Элиаде и Р. Кайуа) подразумевали некую неопределенную сверхъестественную сущность, настолько загадочную и чуждую человеку, что ни одна конкретная религия (даже религия Откровения) в принципе не может дать адекватного представления о ней.

Философы неоднократно пытались предложить термины для выражения абстрактных и умозрительных представлений о Божественной сущности. «Бог философов» в разное время находил различные воплощения. Это были Единое, абсолют, универсум, сверхбытие и даже небытие. Наиболее соответствующим целям философского размышления оказалось понятие немецкой классической философии — «трансцендентное».

Трансцендентное (лат. *trascendens* — «перешагивающий, выходящий за пределы») — недоступное человеческому опыту. Подразумевается нечто высшее, запредельное, недостижимое для человека. Но в силу его непознаваемости о нем нельзя сказать ничего конкретного и определенного, тем более бессмысленно к нему обращаться как к Богу. Это предельно абстрактное понятие, доступное для мышления, но не доступное для индивидуального опыта и личного общения.

Рудольф фон Отто ввел еще один термин, аналогичный сакральному. Это — «нуминозное» (от лат. *numen* — «мановение, воля, повеление, божественное могущество, величие, божественность, божество, бог»). Нуминозное — термин феноменологии религии, обозначающий данности религиозного опыта, связанные с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего Божественного присутствия. Здесь акцент делается на ощущениях и переживаниях человека, испытывающего нечто необычное.

Невозможно дать строгое и содержательное определение сакрального. Оно противопоставляется профанному, которое в свою очередь определяется как противоположность или отсутствие сакрального. Получается тавтология, замкнутый круг, при этом не добавляется никакого нового понимания. Вообще, в философии и религиоведении происходит последовательное упрощение и сужение, замена и подмена изначальных смыслов, существующих в развитых религиях. Вместо «Бога» (Творца и Промыслителя) предлагается «божество» (нечто неопределенное, без лица и имени), затем «божественное» (безличное высшее начало) и в завершение — «сакральное» (неведомая сила, вызывающая у человека состояния восхищения и экстаза или страха и трепета).

Термин «сакральное» имеет смысл только в конкретных религиоведческих исследованиях и то не в качестве существительного, а как прилагательное в словосочетаниях «сакральное пространство», «сакральное время». Также вполне корректно использование в религиоведении понятий «сакрализация» и «десакрализация» (секуляризация).

К тому же у уже есть понятие, аналогичное сакральному, — это святое. Это понятие — производное от традиционного понимания Бога. Чаще используется слово «святость» — обозначающее свойство, качество, присущее самому Богу или даруемое Им. Оно имеет богатую традицию употребления и толкования, глубокие исторические корни, богословское обоснование и опору на духовный (молитвенный и аскетический) опыт и Божественное Откровение, на Священное Писание и Предание Церкви.

Признавая таинственность, сокровенность и непостижимость Божественной природы, Православие все же подчеркивает, что люди не просто пребывают перед неведомой силой, а Бог открывает Себя им в Творении и Откровении, являет Себя в мире в чудесах и Боговоплощении. Все это дает огромное количество смыслов и символов, а также конкрет-

ный и богатый духовный и мистический опыт. Освоить и исполнить все это богатство — задача человека в его жизни.

Слова «святой», «святость» есть практически во всех языках. Греческое ἅγιος — «отделенный для Бога, посвященный Богу, священный; святой, праведный, безгрешный, непорочный, чистый, благочестивый, почитаемый в качестве божества»; ἁγίωσῶνη — «святость, посвящение»<sup>2</sup>. Другое слово — ἱερός означает — «святой, исконно по природе священный, посвященный богам, принадлежащий богам, святыня, жертва, жертвоприношение».

Латинское **sanctus** — «святой, священный, освященный, особый, возвышенный, глубоко почитаемый, ненарушимый, незыблемый, неприкосновенный, секретный, торжественный, праздничный, безупречный, непорочный, чистый, добродетельный, благочестивый»<sup>3</sup>. Подразумевается нечто отобранное или подготовленное для богов и ставшее священным в силу какого-либо ритуального действия, наделенное святостью, приобщившееся к святости и само ставшее святыней вследствие этого.

**Sacer, sacra, sacrum** — «святой, священный, посвященный, предназначенный божеству, святыня, жертва, священнодействие, жертвоприношение, богослужение, празднество, тайна, таинство»<sup>4</sup>. Здесь имеется в виду нечто, принадлежащее богам, священное по самой своей природе и сути, запретное для человека, неприкасаемое. Можно предположить, что в определенном смысле качество священности, которое может быть утрачено, противопоставляется качеству священности как неотъемлемому, данному по природе.

В других индоевропейских языках (авестийском и готском) священное также понимается в двух смыслах: во-первых, как нечто здоровое, то есть телесно и духовно неповрежденное, целое, возникшее на основе внутреннего развития организма, что растет, прибывает в своей силе и, наконец, достигает состояния святости само по себе. Во-вторых, священное как

что-то такое, что человек обнаруживает, выявляет в противопоставлении чему-то другому, как нечто обособленное, отделенное от мира человека<sup>5</sup>. Противопологаются, с одной стороны, обладающие этим качеством по самой своей природе, по сущности, следовательно — от богов, и, с другой стороны, наделенное этим качеством в силу действия человека, по ритуалу, как следствие отделения священного от профанного.

В русском языке понятие «святой» (церковносл. «святѣй») относится к истинному Богу или к человеку, отмеченному Божией благодатью. «Святой — избранный; отделенный на священное употребление, освященный; посвященный; всесовершенный, праведный (о Боге); угодник Божий. Это слово у наших предков означало сильный, крепкий; потом светлый, сияющий, незапятнанный, чистый, почтенный»<sup>6</sup>.

Можно сделать вывод, что святое — это нечто, имеющее особый нравственный, ритуальный и онтологический статус. Это некая вещь или человек, место или время, выделенное, отделенное от всего остального, выходящее за рамки обычного, противостоящее обыденному и повседневному. Святое — это нечто особенное, очищенное и освященное, возвышенное, приготовленное Богу, предназначенное и посвященное Ему, принятое Богом, а следовательно, причастное Божественному бытию, получившее Божественные свойства и качества, ставшее опасным и неприкосновенным.

Некто или нечто является святым не само по себе, а становится таковым только благодаря причастности к Божественному бытию, будучи принесенным в жертву и освященным свыше. Можно выделить особую способность святого, священного — передавать часть своих свойств тому, что приходит с ним в соприкосновение. Святость дается, даруется, вещь или человек наделяется святостью. Даровать, передать святость, наделить ею может только то, вернее — Тот, Кто сам является источником святости, ее носителем и обладателем в полной мере и совершенной форме.

Святость в полном смысле этого слова может быть только там, где есть абсолютное бытие, безусловное и безотносительное существование, вечность и бесконечность, целостность и полнота, творческая сила и могущество, совершенство и красота, истина и благо. Свято только то, что является Первопричиной, то есть причиной самого себя, Первоначалом, то есть условием и гарантом существования всего остального мира, его смыслом и целью. Святое имеет особый онтологический статус, исключительное место и значение в бытии, высший смысл и абсолютную ценность и является предельной целью. Святость по своей сути самоценна и самодостаточна, вечна и неизменна.

Поэтому понятие святости относится исключительно к Богу и в своей сущности определяется Им. Святость — это неотъемлемая особенность, отличительное качество Бога. Святость — это то, что отличает Бога от всего остального. Только Бог свят в полном смысле этого слова. Бог свят Сам по Себе, безусловно, безотносительно, неотъемлемо, абсолютно, то есть по Своей природе, по сущности. Бог есть единственный источник святости, условие и причина святости, основание и гарантия святости, исполнение и полнота святости.

Понятие святости соотносится с понятиями сверхъестественного, трансцендентного, таинственного, сокровенного. Можно говорить об эстетике апофатического богословия. Есть какая-то особая красота в непознаваемости и непостижимости Божественной сущности. Таинственность и потаенность внутренней Божественной жизни оборачиваются возможностью приобщения к Божественным тайнам через Церковь, церковные Таинства. Скрытое и сокровенное открывается в творении и откровении, невозможное и несбыточное осуществляется в феномене чуда. Но в прямом смысле красота проявляется там и тогда, когда Бог Сам открывает, являет Себя, показывает или сообщает Свои священные тайны людям, прежде всего святым. Через Откровение и Богоявление мы знаем о том, что Бог есть Святая Троица.

Святость — это свойство бытия Святой Троицы. Лица Святой Троицы являются личностями, субъектами. Им при-сущи личностное самосознание, неисчерпаемая полнота и внутреннее богатство. Они обращены друг к другу. Эта взаимообращенность, взаимообщение трех Ипостасей есть совершенная любовь, полнота взаимного приятия и открытости. Каждое из лиц Троицы устремлено к другим, осуществляет себя в них. Лица Троицы соединяются между собой. Но соединяются, не сливаясь друг с другом, сопребывая и проникая друг в друга без всякого смешения и слияния (Иоанн Дамаскин).

Они отдают себя друг другу и принимают в себя другого. Такая полнота взаимопроникновения — это не смешение, не слияние, а совершенное взаимопроникновение, сочетаемое с совершенным сохранением собственной идентичности. Таким образом, тайна внутренней жизни Божественной Троицы выражается в логике троичности, в эстетике Святой Троицы, проявляется как внутренняя духовная красота и интеллектуальное совершенство. Красота святости — это красота Божественной Личности, красота любви и самопожертвования.

Именно свойство святости соединяет внутреннее и внешнее в Божественной жизни: внутреннее — невидимые качества Божества, сокрытые глубины, сокровенные тайны, — и его внешнее — видимые, явные проявления, иерофании и теофании, Божественные энергии и действия. Святость Бога проявляется в мире как Божественная власть, могущество и величие, недостижимое для человека, и поэтому грозное и ужасающее. Святость Бога предстает как истина и правда, праведность и справедливость, суд и милость. Святость Бога является в мир как свет и красота, святое не может не быть красивым и прекрасным. Святость Бога обнаруживается в мире как благо, благодать, то есть благодатная, благословляющая сила, дающая жизнь. Святость Бога открывается людям как добро и любовь. В святом нет никакой тьмы, зла и греха.

Святость Бога выражается в Божественной красоте. Божественная красота — источник всего красивого, прекрасного в мире и человеке. Бог сообщает, дарует всему свою собственную красоту. Изначально Божественное творение — благое и красивое. «И увидел Бог, что это хорошо». Божественная красота — это творческая причина, смысл и цель всего красивого, образец, идеал и предел всего прекрасного. Обретение святости, благодати Духа Святого, преобразование — это путь восхождения человека к Божественной красоте.

Божественная красота показывает Царство Божие и призывает к нему все сущее. Божественная красота влечет, притягивает к себе. Она вызывает чувства духовной радости и удовольствия, наслаждения и блаженства. И все, кто не может остаться равнодушным, устремляются к Божественной красоте, при этом освящаясь и преображаясь. С человеком происходят реальные онтологические изменения, меняется его внутреннее состояние и положение в бытии, его онтологический статус. Для этого должны быть причины, превосходящие его бытие, укорененные в бытии абсолютном и совершенном, то есть в сверхбытии.

Красота — это не только эстетическая, но и онтологическая категория, так как она связана с Божественной красотой, с Богом как источником и основанием любой красоты. В красоте природы или человека, особенно в нравственной и духовной красоте, проявляется, присутствует, обнаруживается, как бы просвечивает красота Божественная.

Весьма показательно представление о славе Божией как проявлении Божественной сущности, как одновременном явлении сверхъестественной власти и видимой красоты. Понятие «слава Божия» явно имеет и онтологическое, и эстетическое содержание. Слава Божия соединяет внутреннее, потаенное, скрытое, сокровенное с внешним, проявленным, открытым, видимым. Вечное, непознаваемое и таинственное — со сбывшимся, познанным и очевидным. Слава Божия — это

внутреннее качество Бога, связанное с силой и могуществом, властью и величием. Бог есть Господь, Творец и Вседержитель. «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки» (Мф. 6, 13).

И одновременно слава Божия — это конкретное свершение Божественной воли в мире, реальное осуществление Божественного Промысла в истории, полное и совершенное исполнение замысла Бога о мире и человеке. Слава Божия — это невидимое, ставшее видимым, реальность, невозможное для человека, оказавшееся возможным для Бога. Слава Божия — это видимое и осязаемое воплощение обетований, претворение смысла и красоты, грядущая абсолютная реализация в человеке и человечестве образа и подобия Божия. «...великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию» (Откр. 21, 10–11).

В предчувствии этого события, в предвидении такого чуда, в ожидании этой встречи человек прославляет Господа, поет славословие «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе». Чудо — это вторжение высшей реальности в материальный мир, преобразование бытия и самораскрытие сверхбытия, превосхождение ограниченности и относительности человеческого существования, достижение полноты и совершенства. Когда-то чудо станет явным, видимым, очевидным. «И небеса прославят чудные дела Твои, Господи» (Пс. 88, 6).

Человек не только наблюдатель, очевидец и свидетель Божественных чудес. К тому же человек сам по себе — чудо. Человек — это чудо, осознающее само себя, тварь, которая постигает в себе Творца. Чудом является сама возможность видеть и мыслить это. «И мы видели славу Его» (Ин. 1, 14–15). Может быть, в этом и есть предназначение человека — видеть и прославлять чудеса Божии, красоту творения и «сияние славы» (Евр. 1, 3). Поэтому и человек может и должен быть причастен к святости Бога.

В высшем смысле святым является только Бог, не имеющий ничего общего с нечистотой, грехом и злом. Однако можно говорить и о другом аспекте святости — о святости челове-

ка. Человека сотворенного, но несущего на себе последствия грехопадения и согрешающего сейчас. Будучи личностью и имея свободу воли, человек может выбирать между добром и злом, грехом и покаянием, преступлением и исправлением. И хотя человек не может стать святым по своей воле и только за счет собственных усилий, все же невозможное по природе становится для него возможным по благодати. Если человек посвящает себя Богу, желает принять Его и стремится служить Ему. Не являясь святым по своей сущности, человек может стать святым по другим основаниям — по личному выбору и своим действиям. «... по примеру призвавшего вас Святаго, и сами будьте святы во всех поступках» (1 Пет. 1, 15).

Потому что свято все, что исходит от Бога или служит Ему. Люди, предметы и места, отделенные для Бога и в которых (или на которых) пребывает Бог, называются святыми. Во всем этом проявляется святость Божия. Святость утверждается через Бога — Святого и Освящающего. Человек, дело и время становятся святы, когда Бог делает их своими, тем самым освящая. Не человек творит святость, она исходит от Бога; поскольку Он свят, то и нам следует быть святыми. Святой человек — отделенный, отстранившийся от зла, чуждающийся греха, чистый, избранный Божий. Святыми мы называем тех, кто стал причастником Божественной благодати и освящения. «Будьте святы, ибо Я свят» (1 Пет. 1, 16).

И это дар Божий через заступничество Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. «Святыми же называет здесь не совершенных только в добродетели, но и всех тех, которые стремятся к тому совершенству, хотя еще и не достигли его. И этим ничто не препятствует освящаться через Причастие Святых Таин и в этом отношении быть святыми, подобно тому как и вся Церковь... они называются святыми ради Святого, с Которым они имеют общение и Которого Тела и Крови причащаются»<sup>7</sup>. Святость — свойство Божие, проявляющееся в отношении человека.

Святость — это действие Бога, проявление Его свойств, явление Его энергий, того, что называется благодать. Благодать — это такие особые качества, способности и силы, которые человек не имеет сам по себе, но Бог ему дает, и человек может принять и усвоить. «И от полноты Его все мы приняли и благодать» (Ин. 1, 16). Это то, что человеку не принадлежит, но возможно для него, становится доступным при некоторых условиях и обстоятельствах, открывается ему и нисходит на него.

Благодать — это то, чего человеку не достает по его сущности, чего не хватает в его сегодняшнем греховном состоянии. И это то, что ему необходимо для полноценной жизни и служения Богу. Благодать — это милость и сила Божия, проявляющаяся в отношении к человеку и выражающаяся в даровании ему спасения. «Благодатью вы спасены» (Ефес. 2, 5).

Таким образом, святость предстает как свойство человека, но не его собственное, неотъемлемое качество, а полученное свыше, дарованное ему Богом. Святость дается человеку по милости Божией, по Его благодати, как дары Святого Духа. Святые — это люди, наделенные Богом за их веру и добрые дела особым качеством святости и способностью творить чудеса. Святые — участники, причастники святости Бога, общники Его Божественного естества, созерцатели Божественной красоты и ее выразители. Они воплощают духовную красоту в своем духовном опыте. Человек — икона Бога, и в Его святых образ Божий достигает полноты и совершенства.

Святость человека есть уподобление Богу, отражение и осуществление в человеке Божественных совершенств. Поэтому в некотором смысле можно говорить о святости как о плодах веры и верности, как о результате трудов человека по исправлению своей греховной жизни, как следствии поста и молитвы, итоге добрых дел и аскетических подвигов. Но без Бога человек не может этого делать и без Его помощи не смог бы достичь достойных результатов. Поступки чело-

века обретают подлинный смысл и высшую ценность, если они ориентированы на святость.

Реальное воплощение святости — святые и святыни. Святыней можно считать все, полученное от Бога или посвященное Богу. Это особые предметы, слова и книги, изображения и звучания, места или моменты времени. Святыни преисполнены смысла, высших ценностей, это духовные сокровища. Святыни хранят в себе тайну Божественного бытия. Но их святость воспринимается как зримое свидетельство бытия Божия. Святыни являют Божественную красоту и даруют человеку духовное наслаждение и радость. Они показывают присутствие Бога в жизни людей и действие Его Промысла. Святыни — это носители Божественной благодати.

Святость Бога является через Божественную любовь. Бог дарует Свою любовь людям. Она является причиной творения мира и человека, основанием и условием человеческого бытия и высшей целью его существования. Любовь человеческая есть отражение Божественной любви и ответ на нее. «Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Иоан. 4, 7). В святых пребывает любовь Божия. А кто любит Бога, тот обретает святость. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Иоан. 4, 16).

Таким образом, понятие святости имеет богатое и конкретное содержание. При сравнении понятий «святость» и «сакральное» видно, что введение нового термина не обосновано. Ничего не добавляя и не решая каких-то задач, это лишь дает простор для умозрительных спекуляций и эзотерических интерпретаций.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2000; Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003; Труссон П. Сакральное и

миф // <http://nationalism.org/vvv/trusson-sacral-and-myth.htm>; *Жирар Р.* Насилие и священное. М., 2000.

<sup>2</sup> См.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991; Греческо-русский словарь Нового Завета. М., 2000.

<sup>3</sup> См.: *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. М., 1986; *Петрученко О.* Латинско-русский словарь. М., 1994.

<sup>4</sup> См.: Там же.

<sup>5</sup> См.: *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. М., 2001. С. 845–860.

<sup>6</sup> Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. II, стлб. 2016.

<sup>7</sup> *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной литургии. Киев, 2003. С. 87–88.

**НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М.,**  
*кандидат исторических наук,*  
*доцент СГАУ;*  
**ДОРОШИН И.А.,**  
*кандидат философских наук,*  
*доцент СГУ*

## **РЕЛИГИЯ КАК ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В СИСТЕМЕ Г. ГЕГЕЛЯ**

**Г**егель — крупнейший философ, оказавший влияние на развитие апологетической мысли XIX века. Он счел необходимым «присовокупить» рассмотрение религии в качестве отдельной части к философскому знанию вообще. Такое «присовокупление» содержится в его «Лекциях по философии религии». В своем «панлогизме» («все есть мысль») Гегель попытался преодолеть деистическое понимание Бога и упразднить разрыв между верой и разумом<sup>1</sup>. Прежде необходимо указать, как религия стала автономно-субъективным понятием, чтобы увидеть закономерность исследования ее как феномена у Гегеля.

Собственно субъективное значение слово «религия» приобретает только в эпоху Возрождения, когда Марсилио Фичино начинает трактовать «религиозность» как внутреннее прирожденно-инстинктивное стремление человека к «всеобщей религии» (христианству), как универсальную «христоориентированность»<sup>2</sup>. Дальнейшая смена акцентов с объективного на субъективное понимание усиливается с выходом на европейскую арену протестантизма М. Лютера, У. Цвингли и Ж. Кальвина, противопоставлявших «истинную», имманентную личности религию и религиозность «ложной», церковно-католической<sup>3</sup>.

В Германии XVIII века проблема разрабатывается И. Кантом в контексте отношений моральности и религии, и универсальная «чистая религия разума» начинает противопоставляться историческим и многообразным верам «откровения»<sup>4</sup>. Взгляды Гегеля являются логической ступенью эволюции представлений о религии. Это принципиально «субъективное» исследование, именно на этом пути и зарождается философия религии как дисциплина, принципиально отличная и от теологии, и от богословия, и от религиоведения. Таким образом, через подобное исследование субъективной стороны феномена религиозности философия религии исследует и проверяет свои собственные основания, прежде всего методологические посылки. В глубине исследования этой субъективной стороны лежит вопрос о происхождении религиозного сознания, как будет показано далее.

Дальнейший путь такого исследования в истории западной философии кратко выглядит следующим образом. И. Фихте выделил «религиозность» в качестве важнейшей цели воспитания и образования, понимая ее как навык личности поступать и мыслить добродетельно, в противоположность «теологии» как абстрактно-рационалистическому теоретическому представлению о Боге<sup>5</sup>. Таким образом, проясняются и границы западноевропейского теологического дискурса, что необходимо для сравнительных исследований по теологии в России.

Ф. Шлейермахер сущностью религий считал универсальную эмоциональную личностную «религиозность», или целостное переживание своей связи с Богом, живое чувство зависимости индивида от высших сил<sup>6</sup>.

В дальнейшем складываются две тенденции словоупотребления термина «религия». С одной стороны, он понимается как собирательное понятие, обозначающее эмпирические социальные «явления», множество конкретных религий, противопоставляясь пониманию «религии» как термину,

выражающему единое «основание», «сущность», «элементы» этих явлений. Это понимание, восходящее к Г. Гегелю, встречается у Л. Фейербаха, Э. Тайлор и др.

С другой стороны, личностная иррациональная религиозность «живой веры» начинает противопоставляться безлично-универсальным рациональным систематизированным «конструкциям» теологии и науки (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, К. Барт, М. Хайдеггер, сторонники теологии «смерти Бога») <sup>7</sup>.

Таким образом, в европейской культуре термин «религия» относился как к политеизму, так и к христианскому тринитарному монотеизму, как к объективно существующим массовым конфессиям, эксплицирующимся в универсальных теологических системах, так и к переживанию уникальной субъективной устремленности к Богу, как к объективным феноменам, эмпирическим явлениям, так и к их теоретической сущности, универсальным основаниям <sup>8</sup>.

Соответственно, философия религии выступает как постижение единства всего этого многообразия, что ставит проблему ее собственного статуса: является ли оно только единой «областью исследований», совокупностью вполне самостоятельных филологических, исторических, философских, антропологических, социологических и психологических разработок, связанных только предметом, или же оно выступает как отдельная самостоятельная дисциплина, со своим категориальным и методологическим аппаратом.

Эта проблема оказывается неразрешимой на этимолого-филологическом уровне анализа. Требуется переход к более глубокому, «субэтимологическому» уровню рассмотрения, позволяющему вскрыть причины того или иного словоупотребления в разные эпохи и его эволюцию. В этой связи основное внимание должно быть сосредоточено на анализе гегельянской концепции «происхождения религии» и «религиозности», а также форм общего понимания самих возможностей постижения, «ведения» данного феномена, которые и

будут служить в качестве явных или неявных предпосылок необозримого числа конкретных исследовательских концепций и методик. На этом этапе исследователь часто сталкивается с фундаментальным противостоянием в современной культуре двух позиций в понимании исследования религии: «внутренней» и «внешней», или «конфессиональной» и «светской». Легко спутать их с теологическим и философско-религиозным подходом. Разрешением этого трудного места занимался Гегель, исследуя соотношение религии и философии, что является также выходом на анализ проблемы появления религиозного сознания.

И.А. Ильин совершенно в духе Гегеля писал: «Философия с самого начала приняла в себя тот предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия»<sup>9</sup>, он подчеркивал невозможность (а в случае возможности — неистинность) автономной философии, считая, что при «вырождении подлинного и чистого религиозного опыта» она будет мертвой<sup>10</sup>.

Исследователи считают Гегеля «отцом» философии религии, создавшего грандиозное теоретическое учение о развитии Мирового Духа, в котором он смог «изобразить в их взаимной связи все стороны религиозной проблемы», чем «окончательно выяснил для науки о религии ее задачу»<sup>11</sup>.

Проблема происхождения религии в системе Гегеля — это не частный вопрос, а «сторона» религиозной проблемы. Принципиально безразлично, с какой стороны подходить к решению проблемы. Началом религии «...для Гегеля... является несовершенство мышления: гамма чувств и переживаний, любовь, сострадание и т.д....»<sup>12</sup>.

Согласно Гегелю, философия и религия — одно и то же проявление Мирового Духа в объективной и субъективной формах, обе они — «служение Богу», различающееся только своими методами, но не предметом осмысления<sup>13</sup>. Таким образом, проблема происхождения религии — это обратная сторона истории происхождения философии.

Конкретные «определенные религии, правда, не составляют нашей религии, но в качестве существенных, хотя и подчиненных моментов... они содержатся и в нашей религии. Следовательно, мы видим в них не чужое, а наше, и понимание этого заключает в себе примирение истинной религии с ложной»<sup>14</sup>. Так Гегель снимает сущностную оппозицию «религии» и «псевдорелигии» как «своей» и «чужой» веры.

Он выделил три типологические формы религии: естественную, абстрактную и откровенную. При этом первые две в строгом смысле «вообще еще нельзя считать религией, и Бог еще не познан в них в своей истинности», подлинной же религией выступает христианство<sup>15</sup>. Все формы содержат два момента: объективные и субъективные особенности понимания Абсолюта, причем между ними имеется прямая взаимосвязь — представления человека о Боге соответствуют «его представлению о себе, своей свободе»<sup>16</sup>. Тем самым утверждается преемственность и своеобразие социально-культурных форм религиозности, или отношения «духа» к «Духу».

Гегель развивает и высказанную Шеллингом идею о субстратном, процессуальном и субстанциональном этапах и уровнях понимания сущности явлений бытия<sup>17</sup>. Эвристичность данного методологического подхода прослеживается в современном системном подходе<sup>18</sup>, в естественных и гуманитарных науках, оставаясь относительно неосвоенной в теологии, которая в этом контексте может быть рассмотрена как частная сфера, где общие закономерности проявляются в конкретной форме. Речь не идет о том, чтобы механически «внести» данные принципы в теологический «материал» или «навязать» внешнюю для нее абстрактную и умозрительную категориальную систему. На протяжении всей истории развития теологии, философии и религиоведения обсуждаются проблемы «сущности», «элементов», «функций» и «субстанции» религии. Теология сама выступает как органичный элемент развития духовной культуры, как форма разрешения

фундаментальных категориальных апорий, в которых осмысливается бытие человека в мире, преемственно связанная с проблематикой и категориальным аппаратом философии Нового времени.

Гегель резко порицает современных ему теологов, которые утверждали, что познание о Боге невозможно. Такая точка зрения, по мнению философа, есть самая последняя ступень унижения человека и прямо противоположна христианской религии, требующей богопознания. Философская система Гегеля имела сильное и продолжительное влияние на метод научно-богословской апологетики Новейшего времени, что объясняется характером этой системы. Она возвышает значение философского умозрения и философского метода в деле научного обоснования религиозных истин вопреки тем теориям, которые отрицали пользу и даже самую возможность примирения научного метода к богословию, считая невозможным самое познание о Боге (Кант, Якоби, Шлейермахер). Одностороннее увлечение этими последними теориями со стороны многих германских теологов встретило сильный противовес в философии Гегеля.

По своему общему отношению к религии и, в особенности, к христианству философия Гегеля чужда, по-видимому, отрицательных тенденций. Определяющим было то, что философия пользуется собственным методом, отличным от религиозного<sup>19</sup>.

Особенно замечательную черту философии религии Гегеля составляет то, что в ней представлено стройное систематически целостное и связное изложение всех главнейших дохристианских религий, определяющее сущность и отличительные черты каждой из них. Она смотрит на все эти религии как на определенные моменты в прогрессивно-постепенном развитии понятия религии, представляющие постепенное приближение к христианству.

По всем этим особенностям философия Гегеля не могла не иметь сильного влияния на богословие. От нее более или

менее зависимы почти все умозрительные построения богословской науки, которыми особенно богата протестантская литература. Она имела большое влияние на выработку философско-исторического метода новейшей христианской апологетики, который выводит заключение о безусловной истине христианства из показания абсолютно-полной реализации в нем истинной сущности религии.

За всем тем философия Гегеля не могла быть истинной союзницей богословия. Она имеет только внешнее — кажущееся — сродство с религиозно-христианским мирозерцанием, по внутреннему же существу своему представляет примирение, хотя не вполне решительное, основных пантеистических начал ее к пониманию и объяснению явлений религиозной жизни вообще, а также христианской религии и Божественной личности ее Основателя. Философия, принимавшая, что безусловное лишь в человеке делается сознательным и сознает себя безусловным духом только в человеческом духе, и таким образом не допускавшая бытия личного Бога, а также и личного бессмертия человеческой души, заключала в себе зародыш отрицательного отношения мысли по отношению к религии и к христианству, хотя и прикрытый в учености Гегеля.

Если судить по общим вышеприведенным выражениям Гегеля о религии, то можно прийти к тому заключению, что Гегель усваивает религии наивысшее значение в духовной жизни человека. Но такое заключение не оправдывается следующим частным выводом Гегеля из ближайшего анализа существа религии. По этому выводу религия является как низшая форма знания по сравнению с философией и относится к последней, как более или менее темное представление к чистой и ясной мысли.

Школа германских теологов, прельщенная видимостью согласия философии Гегеля с христианским учением и руководившаяся умозрительными формулами, выработанными

этой философией при изложении религиозных истин, лучше всего доказала непригодность основных начал этой философии для построения твердого и прочного здания богословской науки. К школе этой примыкали многие из ученых и талантливых германских теологов 30-х годов текущего столетия<sup>20</sup>.

Нельзя отрицать важной заслуги подобных трудов для научной апологетики христианства. Все религии, стоящие вне откровенной религии христианской, на которые богословы прежних времен смотрели как только на заблуждения человеческого ума, мало заботясь о том, чтобы понять сущность каждой из них и определить их значение в общем ходе развития дохристианского человечества, в философии религии Гегеля рассматриваются как определенные ступени в постепенном приближении древнего мира к «исполнению времен», когда же должна была явиться абсолютная религия — христианство. При таком воззрении история древнего мира, без сомнения, получала более глубокий смысл, и христианство являлось не как *deus ex machina*, а как венец и завершение вековых усилий человеческого духа в деле искания вечной истины. Но коренная идея, лежащая в основе этого воззрения, как и всех вообще положений гегельянской философии, неприменима к христианскому богословию, поскольку эта идея лишает христианство характера в строгом смысле сверхъестественного откровения.

Школа, выходящая из такого воззрения, старалась представить постепенное возвышение религиозных понятий от низших форм к высшим и усиливалась из религии волшебства и фетишизма, которую эта школа считала самой первоначальной религией человечества, произвести через многочисленный ряд посредствующих ступеней наивысшую форму абсолютной религии. В этой действительности она далеко не всегда находила полное соответствие с отвлеченно мыслимой последовательностью прогрессивного развития религиозных идей. Неудивительно поэтому, что гегелианская

школа исключала из истории религии целые мифологии, для которых не находилось соответствующих ступеней в построенной ею классификации религии, например мифологию славянских народов.

Школе этой не удалось указать тех переходных ступеней, где кончалось развитие одного религиозного мирозерцания и зарождалось другое высшее. Следя за историей поступательного движения вперед религиозного сознания, она естественно должна была руководствоваться при оценке относительно высшего или низшего достоинства различных религиозных мирозерцаний временем их появления. Но позднейшее по времени происхождения не всегда оказывалось более совершенным и лучшим прежнего. Наглядным доказательством этого может служить, например, мусульманство, явившееся гораздо позднее христианства.

Вообще, более тщательные и точные изыскания относительно истории религии, принадлежащие новейшему времени, показали, что на развитие религиозного сознания человечества нельзя смотреть как на непрерывно продолжающуюся нить. Оно скорее представляет собою ткань, нити которой во многих местах разрывались и потом снова завязывались в том или другом пункте. Гегельянский взгляд на историю религий как на ряд эволюций или метаморфоз мирового духа, сменяющихся с необходимою прогрессивною последовательностью, устраняет со сцены деятельность свободную волю человека, а без этого агента история религии и вообще история человечества не может быть правильно понята. Развитие по прямой, никуда не уклоняющейся, линии характеризует собой не свободное, а механическое движение, подчиненное железной необходимости.

Итак, Гегель делает при правильных методологических посылах ложные выводы, которые обусловлены проблемами современной ему лютеранской теологии и недостатками фактологической базы.

Второй проблемой являются границы субстанционально-го дискурса западноевропейской мысли: философской, а затем и богословской. Например, «...если бытие – это результат мысли, значит, нет ничего непостижимого...»<sup>21</sup>. Для теологии Западной Европы это было решающим, в отличие от восточноевропейского богословского дискурса она формировалась под мощным влиянием философии в целом и философии религии, таким образом все проблемные места западного философствования достались вместе с языком рассуждения и теологическим системам. В случае ортодоксального христианства мы находим скорее обратное. Философствование православного Востока формировалось под определяющим влиянием богословия и, прежде всего, патристики.

Раскрыв понятие Бога и тем самым сделав шаг в определении религии, Гегель переходил ко второму моменту этого определения – анализу религиозного отношения. Религия как таковая начинается с появлением конечного духа, субъективного человеческого сознания. Тогда уже Бог как Дух существует для духа, Бог становится предметом сознания: «это отношение Духа к духу лежит в основе религии»<sup>22</sup>. Религия представляет собой «...отношение духа к духу, знание духа о духе в его истине»<sup>23</sup>. Здесь Гегель подходит близко к патристическому способу рассуждения, основанному не на субстанциях, а на отношениях.

Необходима небольшая терминологическая поправка: А.Ф. Лосев указывал на проблематичность возможности применения термина «дух» в отношении дохристианских представлений о сущности человека, где корректнее вести речь об «интеллекте», противостоящем «силам», в том числе и силе судьбы<sup>24</sup>.

Итак, религия есть знание Божественного Духа о себе через опосредование конечного духа. «В наивысшей идее религия, тем самым, не есть дело человека, а есть в своей сущности высшее определение самой абсолютной идеи»<sup>25</sup>. «Религия

есть сознание в себе и для себя истинного в противоположность чувственной, конечной истине и конечному восприятию. Тем самым она есть возвышение, рефлексия, переход от непосредственного, чувственного, единичного... следовательно, выход и уход к другому (но не к некоему третьему и т.д., ибо в этом случае другое тоже было бы конечным, а не другим); тем самым это — переход ко второму, но такой, что этот уход и создание второго сами себя снимают, и это второе есть первое истинно непосредственное и неположенное. В этом переходе религиозная точка зрения являет себя как точка зрения истины, в которой содержится все богатство мира природы и духа»<sup>26</sup>.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> См.: *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 1997.

<sup>2</sup> *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989. С. 710.

<sup>3</sup> См.: *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.

<sup>4</sup> См.: *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Трактаты.* СПб., 1996. С. 268, 337, 341–342.

<sup>5</sup> См.: *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.

<sup>6</sup> См.: *Шлейермахер Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям, ее презирующим. Монологи. СПб., 1994. С. 101, 125–127, 131.

<sup>7</sup> См.: *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 20; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 8, 12; *Ясперс К.* Ницше и христианство. М., 1994. С. 105; *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 216–217; *Михайлов А. В.* Вместо предисловия // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XXX, XXXV; *Гуревич П. С.* Христианство без религии: опыт обмирщения теологии // *Робинсон Д.* Честно перед Богом: К XIX Всемирному философскому конгрессу, М., 1992. С. 7.

<sup>8</sup> См.: *Аринин Е. И.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск, 1998.

<sup>9</sup> См.: *Ильин И. А.* Собрание сочинений. М., 1985. Т. 5. С. 52–53.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 56–57.

<sup>11</sup> *Иллюстрированная история религий.* М., 1992. Т. 1. С. 13.

<sup>12</sup> Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М., 2003. С. 406.

<sup>13</sup> См.: Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 230; Яблоков И. Н. Основы теоретического религиоведения. М., 1994. С. 58.

<sup>14</sup> Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1976. Т. 1. С. 265.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 270.

<sup>16</sup> Там же. С. 267.

<sup>17</sup> См.: Шеллинг Ф. В. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней традиции системы этой науки: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 192–201; Гегель Г. Наука логики: В 3 т. М., 1971. Т. 2. С. 215–222.

<sup>18</sup> См.: Ариин Е. И. О проблеме определения сущности религии // Сборник тезисов межвузовской научно-практической конференции «Ломоносовские чтения». Архангельск, 1991. С. 33–35; Ариин Е. И. Сущность религии: проблема подходов и общего видения // Сборник резюме XIX Всемирного философского конгресса: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 13.

<sup>19</sup> См.: Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 220.

<sup>20</sup> См.: Гренков А. Главные направления немецкого богословия XIX века. Казань, 1882. С. 201 и дал.

<sup>21</sup> Дворецкая М. Я. Антропология: история и теория. СПб., 2004. С. 208.

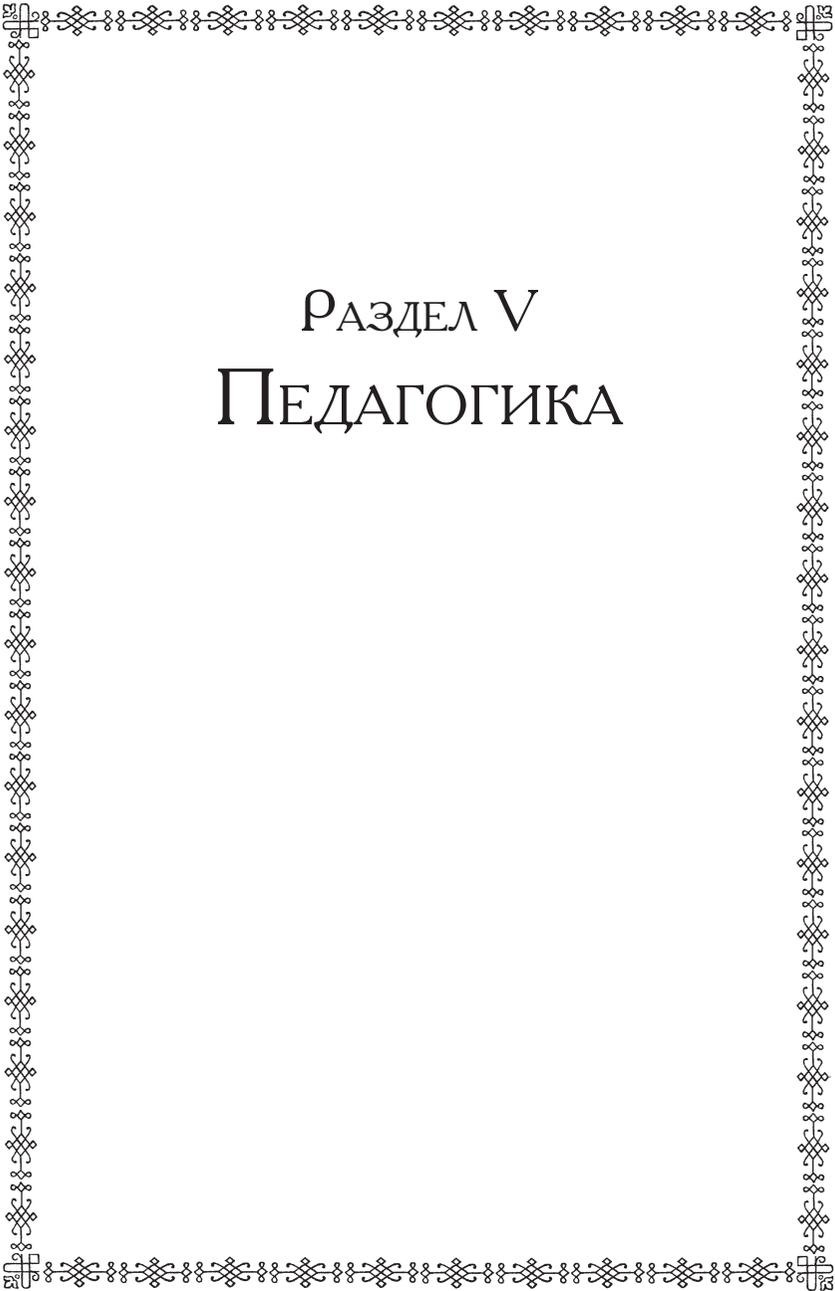
<sup>22</sup> Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 282.

<sup>23</sup> Там же. С. 411–412.

<sup>24</sup> См.: Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-экономические формации // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 69.

<sup>25</sup> Гегель Г. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 367.

<sup>26</sup> Там же. С. 285–286.



РАЗДЕЛ V  
ПЕДАГОГИКА

Протоиерей Владимир ПАРХОМЕНКО

## ИДЕАЛ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ВОСПИТАНИЯ

**С**егодня многие говорят о воспитании детей и молодежи, понимая, что это ключ к будущему. Европарламент посвящает специальные сессии вопросам теории воспитания. «Что посеешь, то и пожнешь», — так просто и ясно о значении воспитания говорит русская пословица. Пробуждается в связи с этим особый интерес к теории или философии воспитания.

Мы будем говорить не о воспитании в частных его проявлениях: воспитании физическом, эстетическом или трудовом, а о воспитании в его онтологическом смысле.

Профессор П.И. Ковалевский пишет: «Воспитать — значит внедрить в человека известные душевные качества, как питать, напитать — значит ввести в организм и его питательные соки — физические, материальные вещества»<sup>1</sup>. Такое определение воспитания нельзя считать достаточным и полным. Еще К.Д. Ушинский понимал воспитание как целенаправленный, преднамеренный процесс «управления личностью»<sup>2</sup>. Поэтому, когда мы говорим о воспитании, то подразумеваем целенаправленный процесс, предполагающий конечный результат. В этом смысле термин «воспитание» можно отождествить с такими понятиями, как «формирование», «образование» или даже точнее «образовывание».

Воспитание как процесс образовывания предполагает образец, или образ. Этот образ есть та цель, достижение которой или приближение к которой является задачей воспи-

тания. Образ определяет все в воспитании: его цели, задачи и методы. Каков образ, такова и его художественная интерпретация. Образ, по которому образуются, должен отвечать всем самым высоким стремлениям человека, т.е. должен быть идеален. Идеальный образ должен быть всеобъемлющ. Идеал есть средоточие идей, и в этом смысле он неограничен, но идеал и останется лишь идеей, если не будет реальностью, доступной для восприятия человека. Поэтому идеал в воспитании — это обязательно реальность: воплощенная или осуществленная идея, воплощенный или осуществленный образ.

Воспитание можно определить, как **устремление к достижению идеала, идеального образа**. Такое определение сближает воспитательный процесс с творческим. Но в отличие от творческого процесса, который часто сопряжен с поиском идеалов, воспитание предполагает идеал. (Если и возможно сравнить ребенка с пластилином, из которого можно лепить что угодно, то только с оговоркой — лепить один раз.) Именно поэтому без наличия идеала (идеального образа) воспитание будет либо не эффективным, либо вообще невозможным.

Эта истина становится еще более очевидной, если обратить внимание на то, что понятие «идеал» присуще сознанию человека. Идеал лежит в основе всех высших стремлений человека. Можно сказать, что человек идеален в своих стремлениях. Это подтверждает факт творчества. Если бы у человека не было стремления к идеальному и абсолютному, творчество было бы невозможно.

Основания для такого понимания воспитания как устремления к идеальному образу мы находим в православном богословии, которое основывается на библейском учении о происхождении человека.

Человек сотворен по образу Бога: «сотворил Бог человека по образу Своему...» (Быт. 1, 27). Этот образ не есть нечто внешнее, но всецело присущ человеку и отражается во всей

природе человека. В.Н. Лосский указывает, что наличие в человеке образа Божия можно выразить через понятие личности, именно личность, личностность человека явственней всего указывает на образ Божий<sup>3</sup>. Образ Божий включает понятие воли, свободы воли. В этом некий парадокс: созданный по образу Бога человек свободен в отношении этого образа и может сам определяться в отношении его. Образ Божий понимается и как данность, и как возможность для человека стать богом, что в свою очередь невозможно без свободного участия человека. Человек должен сам сделать выбор — стать богоподобным. Итак, образ Божий в человеке — это и данность, и задача. Человек должен осуществить в себе образ Бога, раскрыть его, чтобы стать совершенным человеком. Мы видим в этом особый замысел Бога о человеке. Бог наделяет человека способностью быть в некотором смысле творцом самого себя через путь богоуподобления. Но на этом пути с самого начала бытия человека стало неодолимое препятствие, которое называют искажением или порчей человеческой природы. Это произошло с человеком в результате события, называемого грехопадением. Отцы Церкви называют такое состояние природы человека искажением или омрачением в человеке образа Божия. Одним из следствий такого состояния природы человека стала неспособность видеть Бога. Об этом Сам Бог говорит пророку Моисею: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20), хотя до грехопадения, как мы знаем, Адам такую возможность имел (Быт. 3, 8).

Закрылись духовные очи человека. Место видения Бога заступила вера в Него. Но вера — это лишь возможность совершенно не потерять Бога в состоянии поражения грехом. Это способ сохранить общение с Богом при невозможности видеть Его. О таком бедственном состоянии человека преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Человека, каким его создал Бог, не стало на земле»<sup>4</sup>.

Для спасения человека, избавления его от рабства греха и смерти приходит к человеку Сам Бог, в человеческой истории совершается событие Боговоплощения. «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16),— говорит святой апостол Павел.

Одним из важнейших следствий Боговоплощения является то, что человек смог увидеть Бога, увидеть Того, Чей образ он носит. «Видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14, 9) — это слова Самого Христа. Человек во Христе увидел свой совершенный образ, увидел то, каким он призван быть. Увидел и то кардинальное различие между собой и Христом. Ибо во Христе нет греха (см.: Евр. 4, 15). Но Христос не просто явил Себя людям — Он явил Себя для того, чтобы, созерцая Бога во плоти, люди вновь обрели способность к богоуподоблению, обрели то, чего до этого они были лишены: «истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели» (Мф. 13, 17).

Собой Христос явил тот идеальный Образ, созерцая который человек может уподобляться Богу. Именно поэтому все свои заповеди Господь обращал на Себя. Вспомним Евангелие: «научитесь от Меня» (Мф. 11, 29), «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14, 6).

Становится очевидным, что именно в учении о Боговоплощении находится основание воспитания, о котором мы говорим. Если бы не было Христа, человек не имел бы образа, образца того, каким он должен быть. Теперь, после Боговоплощения, мы можем говорить, что человек настолько есть человек, насколько он подобен Христу, и наоборот, чем менее человек подобен Христу, тем он менее человек. Стать совершенным человеком означает стать хриstopодобным.

Именно призывами вообразить или изобразить в себе Христа наполнено апостольское учение. У апостола Павла мы слышим: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!» (Гал. 4, 19).

Изобразить в себе Христа только усилиями человека невозможно. Для этого нужна освящающая благодать Святого

Духа, которая подается через Церковь, Глава которой Христос (см.: Еф. 5, 20). Церковь Христова, как хороший художник, точно и не искажая передает нам образ Христа.

Этот образ Христа мы постигаем через Евангелие, Таинства, иконы и, конечно, можем видеть в тех, кто сам стал христоносцем, т.е. уподобился Христу. Это святые. Святые подвигом благочестивой жизни вообразили в себе Христа, стали способными через себя являть Его образ. Поэтому Церковь указывает на святых как на образцы, подражая которым возможно богоуподобление. Подражание жизни святых — это подражание Христу. Святой апостол Павел пишет христианам Коринфа: «подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4, 16).

Святые всегда были и будут теми образцами, теми идеалами, благодаря которым воспитание становится возможным и действенным. Эта фундаментальная истина воспитания опытно постигаема была и людьми, еще не знакомыми с христианством. Древни греки, например, считали одним из лучших средств воспитания подражание героям.

Всякий человек может убедиться в том, что и воспитательный процесс осуществляется не за счет передачи знаний, а в основном за счет влияния образа самого учителя на учеников. Воздействие образа всегда первично. Наш знаменитый педагог К. Д. Ушинский писал: «...влияние личности воспитателя на молодую душу составляет ту воспитательную силу, которую нельзя заменить ни учебниками, ни моральными сентенциями, ни системой наказаний и поощрений»<sup>5</sup>.

Это хорошо понимали и наши православные предки. Если мы обратимся к нашей истории, то увидим, что самым действенным средством воспитания нашего народа были святые — как ушедшие из этого мира (о жизни которых известно по их жизнеописаниям — житиям святых), так и живущие здесь, на земле, подвижники благочестия. Жития святых были излюбленным чтением русских людей. Духовные журналы, издававшиеся в России в огромном количестве, были в основ-

ном наполнены различными повествованиями, взятыми из жизни святых и благочестивых людей. Именно пример жизни и сам образ святого возвышал русского человека. Что значит одно только имя преподобного Сергия Радонежского!

После революции 1917 года русские дети были лишены возможности знакомиться с житийной литературой. Это привело к тому, что сегодня русские не знают своих святых. Вообще, народ забыл своих святых. Ушли из сознания те подлинные идеалы, на которых можно воспитывать, а если и оставались, то были грубо искажены. Возьмем для примера святого благоверного князя Александра Невского. Кем он стал для советского школьника? Патриотом и талантливым полководцем. Но ведь у патриота может быть душа негодяя, как об этом говорит опыт, что замечали и многие мыслители. К.Д. Ушинский писал, что патриотическое чувство последним гибнет даже в злодее<sup>6</sup>. А подлинный образ князя пленяет и покоряет, прежде всего, святостью, благородством и красотой его души, а поэтому важно знать и понимать, в чем именно проявляется эта красота и святость.

Попробуйте сегодняшнему школьнику задать вопрос: «Назовите хотя бы трех русских святых?». Не назовут. И мы должны признать тот факт, что до тех пор, пока такое положение дел будет сохраняться, ни о каком подлинном воспитании не может быть и речи.

Особенную важность это имеет для молодых людей. Молодым, сознание которых идеалистично и в то же время критично, идеал святости необходим. Отсутствие подлинных идеалов устремляет их к обретению не подлинных и превращает часто молодых людей в идолопоклонников. «Раньше,— пишет в своих дневниках протоиерей Александр Шмеман,— спасало мир то, что молодежь хотела стать взрослой. А теперь ей сказали, что она именно как молодежь и есть носительница истины и спасения... Молодежь, говорят, правдива, не терпит лицемерия взрослого мира. Ложь! Она только

трескучей лжи и верит ...это самый идолопоклоннический возраст»<sup>7</sup>. А идолопоклонство — это не такая безобидная вещь, как кажется, идолопоклонство как поклонение ложным идеалам обесмысливает человеческую жизнь.

Остается только надеяться, что традиции подлинного отечественного воспитания наконец возродятся и восторжествуют в нашей жизни.

### ***Примечания и библиографические ссылки***

<sup>1</sup> Ковалевский П. И., проф. Русский национализм и национальное воспитание в России. СПб., 2006. С. 147.

<sup>2</sup> Педагогическая деятельность и система взглядов на педагогику К. Д. Ушинского: Реферат // <http://ereferatikp.narod.ru/doc14817.htm>

<sup>3</sup> См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Православной Церкви. М., 1991. С. 91.

<sup>4</sup> Симеон Новый Богослов, прп. Творения. М., 1993. Т. 1. С. 116.

<sup>5</sup> Педагогическая деятельность и система взглядов на педагогику К. Д. Ушинского: Реферат // <http://ereferatikp.narod.ru/doc14817.htm>

<sup>6</sup> См.: Там же.

<sup>7</sup> Шмеман А., прот. Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 25.

Иеродиакон ГЕРМАН (ЛЫТУС),  
*кандидат богословия*

## ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ С.А. РАЧИНСКОГО

**В** современной образовательной системе особое внимание уделяется выработке нового подхода во взаимоотношениях между Церковью и школой. В свое время выдающийся подвижник православной педагогики Сергей Александрович Рачинский говорил: «Школа всем своим существованием, всем своим укладом должна входить в жизнь народа, своего народа; а так как русский народ есть народ православно-церковный, то и школа должна быть такой же»<sup>1</sup>.

Современная христианская педагогика часто обращается к опыту С.А. Рачинского (1833–1902), одного из образованнейших людей своего времени, профессора, получившего блистательное образование в лучших университетах Европы. Однажды он попал на урок в обычной школе, после чего возвратился в свое родовое имение, построил там школу, набрал крестьянских детей и сам их учил, воспитывал и жил с ними. В этой школе все было уникально. И опыт С.А. Рачинского еще ждет своего осмысления.

В конце 60-х годов XIX века Рачинский приезжает в свое родовое имение Татево в Смоленской губернии.

В Татево Рачинский занимается просветительской и образовательной деятельностью среди смоленского крестьянства. На свои средства в 1875 году он построил в имении новое школьное здание. Здесь же, в Татево, создается и применяется на практике национально-религиозная педагогическая

концепция Рачинского. В 1883 году К.П. Победоносцев писал Александру III о С.А. Рачинском: «Он вдохнул совсем новую жизнь в целое поколение крестьян, сидевших во тьме кромешной, стал поистине благодетелем целой местности, основал и ведет, с помощью 4 священников, 5 народных школ, которые представляют теперь образец для всей земли. Это человек замечательный»<sup>2</sup>.

Самый известный и популярный труд С.А. Рачинского «Заметки о сельских школах» появился в печати в 1883 году, т.е. накануне опубликования правил о церковно-приходских школах. В 1891 году сборник статей «Сельская школа» был дополнен автором и переиздан вновь. В этой работе Рачинский обобщил почти 30-летний опыт работы в сельской школе.

В «Сельской школе» С.А. Рачинского совершенно четко прослеживается мысль о необходимости создания национальной русской школы. Задачей такой школы должно быть расширение не только «умственного горизонта», но и «духовного кругозора» российской сельской молодежи.

Как уже отмечалось, по мнению С.А. Рачинского, Православием достигается нравственный идеал, который делает русский народ народом христианским.

На основании этого С.А. Рачинский формирует свое представление о нравственных основах русского характера. Эти нравственные основы «в натурах спокойных и сильных выражаются безграничной простотой и скромностью в совершении всякого подвига, доступного силам человеческим». Но «в натурах страстных и узких» нравственный идеал приводит «к ненасытному исканию, часто к чудовищным заблуждениям». Слабые же натуры уходят в себя, ощущая свое бессилие в преодолении жизненных трудностей. Эти слабые натуры отступают «перед самым исполнением нравственного долга». Следовательно, нравственная и духовная природа русского человека противоречива. Так рассуждает С.А. Рачинский.

Русский человек — человек полярных нравственных ориентиров. Нравственная природа русского человека «обуславливает возможность внезапных победоносных поворотов от грязи и зла к добру и правде»<sup>3</sup>. В ребенке, который, как считают некоторые, еще не сформировался как личность, по мысли С.А. Рачинского, с самого раннего периода развития заложена «вся эта нравственная суть русского человека». Из этого следует концептуальная основа педагогической философии С.А. Рачинского: сформировать у ребенка гармоническое восприятие мира, используя бесценный духовный опыт русского Православия.

Важно, что С.А. Рачинский понимал задачу нравственного и духовного самосовершенствования предельно лично. В письме к К.П. Победоносцеву в 1880 году он говорит о том, что «нужно завоевать себе право читать Евангелие детям, не краснея»<sup>4</sup>. Эта мысль о духовно-нравственном самосовершенствовании личности нашла прямое выражение в практике школьного дела самого С.А. Рачинского.

На протяжении своей деятельности он построил свыше 20 начальных школ, 4 из которых содержал полностью сам. Обучение в этих школах проходило целый год. Занятия в школе С.А. Рачинского начинались с молитвы, затем дети проходили в учебные классы. В образовательную программу С.А. Рачинского входило изучение церковнославянского языка, на его базе шло и обучение современному русскому языку. Крестьянские дети в сельской школе Рачинского получали и музыкальное образование. Из общегуманитарных и технических дисциплин изучались история, география, геометрия, черчение.

Такой предельный минимум школьного курса объяснялся теми задачами, которые, по мнению Рачинского, народ ставит перед школой.

На уроках литературы дети изучали Гомера, Шекспира, А.С. Пушкина, В.А. Жуковского, семейную хронику Аксакова, произведения Л.Н. Толстого, А.Н. Толстого. На вопрос

о том, что давало образование и воспитание в такой школе ребенку, С.А. Рачинский отвечает следующее:

«1. Прежде всего, он отличается от своих безграмотных односельчан более правильной русской речью. Отличие это немаловажное...

2. Во-вторых, он приобрел способность писать письма и при должном указании те деловые бумаги, которые бывает нужно писать в крестьянском быту...

3. В целом, в результате учения у крестьянского юноши формируется “духовная жажда”»<sup>5</sup>.

Исходя из национальных особенностей русской школы («девять десятых из учеников сельских школ не ходят в школу, а живут в ней»), С.А. Рачинский полагает, что именно в рамках церковно-приходской школы возможно осуществление неразрывной связи обучения с воспитанием. Церковно-приходская сельская школа, т.е. школа для подавляющего большинства населения России (во второй половине XIX века Россия — страна аграрная), может и должна стать собственно русской национальной школой. Школой, образующей человека умственно, духовно и нравственно. «Чтобы стать на высоту этих задач,— пишет С.А. Рачинский,— ей предстоит выработать особый тип учебный и нравственный, которому нет образца в школах западноевропейских».

При этом сельская школа, школа для сельских жителей, должна быть неразрывно связана с Церковью. Только при этом условии может быть осуществлена задача умственного, нравственного и духовного воспитания молодежи в сельской школе.

Уважение к народным традициям и к русской культуре — базовая установка, общая и для К.П. Победоносцева, и для С.А. Рачинского. Ни в коем случае нельзя, говорит С.А. Рачинский, «порывать связь с прошлым», которое есть основа национальной памяти, позволяющая нам «плодотворно работать для будущего»<sup>6</sup>.

Из выпускников сельских церковно-приходских школ, получивших национально-религиозное умственное, духовное и нравственное воспитание, будут, по мнению С.А. Рачинского, формировать кадры для российского учительства и духовенства. Сельские учителя и священники, получившие образование в церковно-приходской школе, знающие крестьянскую жизнь и среду не понаслышке, сформировавшиеся в этой среде духовно и нравственно, смогут преодолеть «роковой разрыв» в русском обществе. «Роковой разрыв», который составляет «суть нашей внутренней жизни нового времени»<sup>7</sup>, может и должен быть преодолен в России именно таким путем. Так продолжает С.А. Рачинский мысли Ф.М. Достоевского о разрыве интеллигенции с народом (с «почвой»). Как видно, идея «почвенничества» Достоевского находит конкретное решение в педагогической концепции Рачинского.

В России два источника формирования духовности и нравственности в народе: Церковь и книга. Слово, прежде всего слово Священного Писания, — могучий источник воспитания народа. В сфере выбора методики для преподавания в сельской школе С.А. Рачинский отдает предпочтение идеям К.Д. Ушинского и Л.Н. Толстого. О «Родном слове» К.Д. Ушинского С.А. Рачинский отзывался так: «Книга замечательная и единственная в своем роде в нашей литературе». Ее единственный недостаток: «Родное слово» сориентировано, в первую очередь, на детей городских, тогда как в церковно-приходской школе обучаются дети деревенские.

Таким образом, описания сельской природы, данные в книге К.Д. Ушинского, вряд ли уместны для детей, знающих воочию эту природу. Однако обучение родному языку в церковно-приходской школе С.А. Рачинского строилось в русле педагогической концепции К.Д. Ушинского: первый год дети изучали части речи: существительные, глаголы, предлоги; второй год — остальные части речи русского языка; третий год — этимология (история и происхождение слов); четвертый —

синтаксис и пунктуация. Выдающимся вкладом в русскую педагогическую мысль С.А. Рачинский называет произведения Л.Н. Толстого: «Книга для чтения» и «Новая азбука». С.А. Рачинский и Л.Н. Толстой состояли в активной переписке. Разделяя многие взгляды татевского педагога, Л.Н. Толстой писал ему: «Главное условие, по-моему, необходимое для сельского учителя, это уважение к той среде, из которой вышли его ученики, другое условие — сознание всей важности ответственности, которую берет на себя воспитатель», — писал Л.Н. Толстой С.А. Рачинскому<sup>8</sup>.

Соглашаясь с этим высказыванием Л. Н. Толстого, С.А. Рачинский полагал: «То, что совершается в Татеве, в сущности, совершается в некоем четвертом измерении нравственного мира...». Великий педагог подчеркивает, что «без этого четвертого измерения мир неполон, и возможность человеческих отношений между нами с вами — и разными Митями и Ванями — такое сокровище, которым стоило бы поделиться с другими...». Высшие сферы духовной жизни, по мнению С. Рачинского, — религия, искусство, нравственное самосовершенствование человека<sup>9</sup>.

Духовно-нравственные ориентиры педагогической концепции С.А. Рачинского можно определить так: все три ипостаси воспитания (гуманизм, народность, нравственность) он объединяет в единую систему, в которой приоритет на первой ступени образования отдавал вере, поскольку духовно-нравственные основы русских заложены в Православии<sup>10</sup>.

Рачинский полагал, что нравственному поведению человека нельзя научить. Этому человеку можно только научиться. Ведь добрые нравы в человеке и в обществе являются результатом окружения человека, среды, воспитания, и потому «этим вещам учат не классные уроки и школьные книги, а люди и жизнь». С.А. Рачинский выступает против самой идеи равенства умственных и духовно-нравственных качеств че-

ловческой личности. Каждый человек индивидуален и неповторим в педагогической концепции татевского педагога. Эту же мысль мы находим и в переписке Л.Н. Толстого с С.А. Рачинским. Л.Н. Толстой тревожится, «как бы не посмотреть Ломоносова, Пушкина, Глинку, Остроградского» за школьной скамьей и «как бы узнать, кому что нужно» из русских детей<sup>11</sup>.

Нет и не должно быть равенства между учениками в духовной, нравственной и умственной сферах их развития — таково убеждение С.А. Рачинского. «Жажда равенства», распространившаяся в русском обществе в последнее время, в том числе и в сфере образования, приведет впоследствии к торжеству посредственности и «серости» в России, предупреждает русский педагог<sup>12</sup>. «Тысячи бездарностей будут вправе почитать себя равными более даровитым, более сведущим своим сверстникам», — пишет С.А. Рачинский. Не упрощать систему образования и воспитания, не стремиться свести ее к некому «среднему» знаменателю, но нужно стремиться к дифференциации педагогического процесса. Личность человека и личность ребенка всегда индивидуальна. Значит, образование и воспитание должно стремиться к раскрытию личностных, индивидуальных способностей в ребенке.

Большое значение в педагогической концепции С.А. Рачинского занимает проблема воспитания у ребенка любви к природе. Об этом он пишет, например, в статье «Школьное цветоводство»: «Любовь к природе, понимание ее красоты — один из лучших плодов истинного образования, и все, что питает эту любовь, расширяет это понимание, должно нам быть близко и дорого»<sup>13</sup>. Из этой мысли у С.А. Рачинского вытекает другая, более глобальная: необходимо естественное, природное, «натуральное» формирование личности ребенка.

Эти суждения находят продолжение во взглядах другого русского педагога — П.Ф. Каптерева. Как и С.А. Рачинский,

П.Ф. Каптерев отстаивает в воспитании и образовании человека «вечный неизменный путь природы в развитии человека и человечества, путь органического роста всех сил и отдельной личности, и человеческого общества»<sup>14</sup>. П.Ф. Каптерев убежден, что только «этою царственною дорогою природы, естественности, органичности и должен идти педагог, не сворачивая с этого прямого пути ни в какие стороны»<sup>15</sup>.

Природа и религия рассматриваются С.А. Рачинским как важнейшие факторы формирования духовного мира ребенка. Совершив поход в Нилову пустынь в 1879 и в 1887 годах, воспитанники сельской школы С. Рачинского на себе ощутили духовное влияние православных подвижников, осознали воочию подвиг монастырского послушания. Биолог по образованию, С.А. Рачинский во время паломничества в Нилову пустынь обращал внимание своих учеников на местный ландшафт, на местную флору. Тем самым паломничества в сельской школе С.А. Рачинского носили не только религиозный характер, но и являлись своеобразными «открытыми уроками» биологии и географии, местной истории и краеведения. Расширение духовного, нравственного и умственного кругозора — вот что давали ученикам школы С.А. Рачинского такие походы по святым местам.

Вера, молитва и труд — на этих «сваях» должно строиться образование и воспитание российской молодежи в понимании С.А. Рачинского. Это базовые принципы педагогического процесса, в результате которого происходит становление православного человека. Этот педагогический процесс предполагает изучение фундаментальных основ русской истории культуры, понимание специфики социокультурных, экономических, географических, религиозных составляющих русского национального характера.

Критически идеи устройства церковно-приходской школы в России были восприняты русским педагогом В.И. Водозовым. Различны, прежде всего, базовые мировоззренческие

установки представителей передовой русской педагогической мысли. Для К.П. Победоносцева и С.А. Рачинского школа при Церкви — исторически сложившийся и единственно возможный в современных условиях российской жизни тип школы «для народа». В.И. Водовозов, наоборот, утверждает, что в современных условиях «школа, как в целом мире, так и у нас, все более становится светскою»<sup>16</sup>. Следовательно, если К.П. Победоносцев и С.А. Рачинский отстаивают религиозно-нравственный характер русской школы, то В.И. Водовозов полагает, что организация школы в России во второй половине XIX века должна строиться на нравственно-практических основаниях. «Но школа должна быть светскою даже в том случае, если бы в ней преподавал и священник, потому что она готовит не к религиозному созерцанию, а к деятельной жизни», — пишет В.И. Водовозов.

К.П. Победоносцев и С.А. Рачинский объединяют в своих педагогических воззрениях два понятия: Русская Церковь и русская школа. В.И. Водовозов разделяет Церковь и школу, поскольку «Церковь остается Церковью с ее нравственно-религиозным влиянием», а российское образование должно идти путем создания светской школы, ориентированной на нужды практической жизни. Безусловно, слабым звеном в педагогической концепции С.А. Рачинского (и на это обращает внимание В.И. Водовозов) является предлагаемый для сельской школы курс изучения родной словесности. При изучении русской литературы для деревенских детей С.А. Рачинский избегал произведений Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, А.Н. Островского, Н.А. Некрасова, считая их писателями современного («переходного») времени, а не художественными классиками. Но не будем забывать и того, что школа С.А. Рачинского возникла и строилась с опорой на быт и жизнь русского села. Поэтому С.А. Рачинский большое значение придавал религиозной культуре, народным традициям. Понимая всю важность светского образования,

С.А. Рачинский на первое место ставил образование религиозно-национальное: только путем бережного отношения к базовым компонентам народной педагогики можно создать в России национальную школу.

Подводя итог сказанному, выделим основные педагогические идеи С.А. Рачинского:

1. Только церковно-приходская школа может образовать умственно, нравственно и духовно молодого человека из крестьянской среды в России.

2. «То, что может быть сообщено в наших школах путем устным и книжным», мало эффективно<sup>17</sup>. Необходимо формирование практических знаний, умений, навыков у крестьянского подростка.

3. Природа и труд — могучие факторы в духовном и нравственном воспитании ребенка.

4. В образовании и воспитании подрастающего поколения необходимо ориентироваться на традиционные ценности данного народа. У русского народа это: православная религия и Церковь; официальный язык этой Церкви — церковнославянский — и современный русский литературный язык. Таким образом, С.А. Рачинский отстаивает духовную и нравственную самобытность русского образования. Эту же идею находим и у русского философа второй половины XIX века К.Н. Леонтьева, призывавшего «дорожить этим своеобразием и не обращаться с ним торопливо, дабы не погубить своей исторической физиономии, не утратить исторических прав на жизнь и духовный перевес над другими»<sup>18</sup>.

5. Можно сказать, что во второй половине XIX века в России С.А. Рачинский предпринял попытку создать своеобразную «семейную» школу, где бы каждый ребенок сохранял и развивал свою индивидуальность, не забывая, что живет и учится в коллективе сверстников. Как отмечает дореволюционный исследователь педагогической деятельности С.А. Рачинского, целью церковно-приходской школы татевского

учителя было «стремление развить в детях религиозно-нравственное чувство и всей школе сообщить характер трудовой и честной семьи»<sup>19</sup>. Нам видится в этом стремление С.А. Рачинского использовать категорию соборности в своей педагогической практике. Привнесение в церковно-приходскую школу и творческое развитие в рамках такой школы категории соборности С.А. Рачинским несомненно свидетельствует о новаторстве татевского педагога.

6. Духовно-нравственную ориентацию молодежи С.А. Рачинский видел сквозь призму воспитания и образования. Это особенно актуально в наше время, когда, как отмечает исследователь, «именно образование и только образование способно и обязано не допустить духовной, а вслед за ней физической катастрофы человечества, упредить ее, дать миру новые ценности»<sup>20</sup>.

Сергей Александрович Рачинский был одним из самых ярких представителей национально мыслящих педагогов-практиков и теоретиков второй половины XIX века, который пытался возродить в лучшем, обновленном качестве русские национальные школы допетровского образца. Он решительно заявил, что школу в России необходимо строить «на почве народной психологии и истории, согласовать ее с общественными потребностями, при ее организации принять во внимание характер и строй семьи, экономические, климатические и всякие другие условия народной жизни, чтобы русская школа руководилась русскими, а не иностранцами»<sup>21</sup>.

Сегодня имя Рачинского много значит не только для Церкви, но и для светского образования. Истинно народное воспитание и обучение возможно лишь на религиозно-нравственной и национальной основе. Именно такой тип школы, отвечающий глубинным духовным и материальным потребностям крестьян, пытался создать в своем родовом имении Татеево С.А. Рачинский.

Педагогический опыт Рачинского, как ни странно, до сих пор мало известен. Еще при жизни Сергея Александровича в Императорскую библиотеку было передано 60 томов его переписки, которые исследователям только предстоит изучить. В последнее время многие педагоги, деятели Церкви обращаются к опыту С.А. Рачинского, изучают его педагогическое наследие.

За последние годы ученые и преподаватели все чаще собираются для того, чтобы обсудить значение для современной школьной жизни педагогической системы Сергея Александровича Рачинского. В Славянском культурном центре Международного фонда славянской письменности и культуры регулярно проходят научно-практические конференции «Педагогические чтения имени С.А. Рачинского». В январе 2004 года в рамках XII Рождественских чтений проводилась научно-практическая конференция: «Педагогическое наследие Сергея Александровича Рачинского и современная школа: личность учителя».

О педагогической системе С.А. Рачинского ходят легенды. Например, крестьянские дети в считанные секунды производили в уме сложные вычисления. Прежде чем учить русский язык, Рачинский предлагал своим ученикам церковнославянский. В то время светских книг в деревнях почти не было. А потому, зная церковнославянский язык, простые люди могли читать и Священное Писание, и жития святых, что давало «постоянную пищу уму, воображению, нравственной жажде грамотного крестьянина», считал Рачинский.

Рачинский жил и работал в сложное время, когда в посткрепостнической России начался процесс разложения патриархальной деревни, который сопровождался сложнейшим духовным кризисом в обществе. Именно по этой причине, как отмечают ученые, Рачинский строил свою педагогическую систему в тесной связи с Православием.

Многие ученые отмечают значительный вклад Сергея Александровича в борьбу с нетрезвым образом жизни<sup>22</sup>. С са-

мого начала своего учительства он заметил, что пьянство детей в крестьянской среде носит систематический характер. Беседы о вреде алкоголя результатов не давали. И тогда учитель предложил ребятам создать общество трезвости. Воспитанники Татевской школы произнесли торжественный обет — год не притрагиваться к спиртному. Позднее такие же общества стали возникать по всей стране.

Созидательный опыт «учителя века» (так в одном из своих ранних очерков назвал Рачинского известный русский писатель Василий Ян) сплотил вокруг себя фигуры поистине мирового масштаба. П. Чайковский, Л. Толстой, В. Розанов общались с ним лично и по переписке. Обо всем этом пишут в своих работах исследователи. Но многое остается за кадром, поэтому изучение педагогического опыта С. А. Рачинского остается актуальным и своевременным.

### **Примечания и библиографические ссылки**

<sup>1</sup> Цит. по: *Романов С.* Дай вам Бог силы и мудрости продолжать это святое дело // Вестник Тульской Православной классической гимназии. Тула, 1999. № 3. С. 7.

<sup>2</sup> *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 356–357.

<sup>3</sup> *Рачинский С. А.* Сельская школа: Сб. ст. М., 1991. С. 25.

<sup>4</sup> *Стеклов М. Е.* Школьный апостол (С. А. Рачинский) // Педагогика. М., 1998. № 2. С. 65.

<sup>5</sup> *Рачинский С. А.* Сельская школа. С. 14.

<sup>6</sup> *Рачинский С. А.* Absit omen. М., 1901. С. 31.

<sup>7</sup> *Рачинский С. А.* Сельская школа. С. 78.

<sup>8</sup> *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: В 20 т. М., 1965. Т. 17. С. 251.

<sup>9</sup> См.: *Горбов Н. М.* С. А. Рачинский. СПб., 1903. С. 21.

<sup>10</sup> См.: *Беленчук Л. Н.* Концепции национального воспитания на рубеже 19–20 веков // Педагогика. М., 1999. № 5. С. 91.

<sup>11</sup> См.: *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: В 20 т. М., 1965. Т. 17. С. 447–448.

<sup>12</sup> См.: *Рачинский С. А.* Absit omen. С. 36.

<sup>13</sup> *Рачинский С. А.* Сельская школа. С. 41.

<sup>14</sup> Кантерев П. Ф. Педагогика и политика // Свободная мысль. М., 1992. № 8. С. 60.

<sup>15</sup> Там же. С. 61.

<sup>16</sup> Водовозов В. И. Новый план устройства народной школы. По поводу книги «Записки о сельских школах» С. А. Рачинского // Водовозов В. И. Избранные педагогические сочинения. М., 1986. С. 249.

<sup>17</sup> Рачинский С. А. Сельская школа. С. 70.

<sup>18</sup> Леонтьев К. Н. Грамотность и народность // Страницы истории отечественной педагогики. Вып. 1. М., 1996. С. 33.

<sup>19</sup> Очерки по истории педагогики / Под ред. А.И. Анастасиева. Вып. 3. Казань, 1903. С. 22.

<sup>20</sup> Гершунский Б. С. Философия образования. М., 1998. С. 219–220.

<sup>21</sup> Цит. по: Старовойтова Т. А. Педагогические взгляды С. А. Рачинского на сельскую школу // Вестник Могилевского Государственного университета им. А. А. Кулешова. Могилев, 2004. № 4. С. 18.

<sup>22</sup> См.: Гусев Г. В. Школьный апостол и апостол трезвости. Социальная педагогика С. А. Рачинского // Православное образование: Информационный вестник. М., 2003. № 1; О подвижнике трезвости С. А. Рачинском // Трезвое слово. Екатеринбург, 2005. № 1, октябрь.

# СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово ..... 3

## Раздел I. Библистика

*КАШКИН А.С.* Неканоническая книга Иудифь: происхождение, содержание и проблема историчности ..... 6

## Раздел II. Богословие

*Прот. Димитрий ПОЛОХОВ.* Вопрос о воинской службе в свете Священного Писания и сочинений церковных писателей I–III веков. .... 40

*Иером. ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ).* Антропология, сотириология, аскетика: связь и развитие в православном богословии ..... 58

*Свящ. Роман УСАЧЕВ.* Евхаристия как встреча со Христом в мистическом опыте преподобного Серафима Саровского ..... 71

## Раздел III. История Церкви

*Свящ. Александр СИРИН.* Святитель Гермоген, Патриарх Московский и всея Руси, как духовный писатель. .... 82

*Свящ. Кирилл КРАСНОЩЕКОВ.* Голод 1921–22 годов в Саратовском Поволжье и зарождение обновленческого раскола ..... 104

*Иером. СИМОН (МОРОЗОВ).* Избрание святителя Фотия на патриаршество ..... 133

*Свящ. Сергей ШТУРБАБИН.* Конкордат 1847 года и открытие Тираспольской епархии ..... 155

*Свящ. Анатолий СТРАХОВ.* Основные направления социального служения Русской Православной Церкви в период первосвятительства Святейшего Патриарха Алексия I ..... 183

## Раздел IV. Философия

*БЕЛОВ В.Н.* Зарождение русской философской мысли и ее особенности ..... 200

*ГУРИН С.П.* Сакральное и святость ..... 232

*НОВОПОЛЬЦЕВА Е.М., ДОРОШИН И.А.* Религия как феномен человеческого сознания в системе Г. Гегеля ..... 245

## Раздел V. Педагогика

*Прот. Владимир ПАРХОМЕНКО.* Идеал как фундаментальная составляющая воспитания. .... 258

*Иерод. ГЕРМАН (ЛЫТУС).* Педагогическая концепция С.А. Рачинского ..... 265

Труды  
САРАТОВСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Оформление обложки *Елены Шароварниковой*  
Фотограф *Алексей Леонтьев*  
Корректор *Марина Новакова*  
Компьютерная верстка *Михаила и Елены Ежовых*

Подписано к печати 00.00.07.  
Формат 60х90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «PetersburgC». Печать офсетная.  
Объем 20,0 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Издательство Саратовской епархии  
410031, Саратов, ул. Волжская, 36

Отпечатано в «ОАОТипография “Новости”»  
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, 46