

Догмат веры тем есть уважительнее, что он есть основанием добродетели. Нельзя, потеряв веру, не потерять благой совести, нельзя худо верить, а делать хорошо. Древо доброе плоды добры творит, и человек от благаго сокровища сердца своего износит благая. В чьей душе утвержден благословенный корень нелицемерныя и просвещенныя веры, тот сладчайшими добродетели плодами питает свою душу.

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

**ПЕРЕРВИНСКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

Научно-богословский журнал

4(1)



Москва
2012

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

4 (1)

Выходит три раза в год

Основан в 2010 г.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Москва
2012

Редакционная коллегия:

Главный редактор

протоиерей Владимир Чувикин,

ректор Перервинской православной духовной семинарии,
настоятель Патриаршего подворья храмов Николо-Перервинского монастыря

Ответственный редактор

Николай Анатольевич Хандога,

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе
Перервинской православной духовной семинарии

Редакторы отделов:

Богословия:

иерей Владимир Стасюк,

кандидат богословия, проректор по учебной работе,
заведующий кафедрой богословия
Перервинской православной духовной семинарии

Библеистики:

иерей Максим Михайлов,

кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики
Перервинской православной духовной семинарии

Патрологии:

Николай Анатольевич Хандога,

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе
Перервинской православной духовной семинарии

Литургики:

Никита Викторович Стратулат,

кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе,
заведующий церковно-практической кафедрой
Перервинской православной духовной семинарии

Философии:

Сергей Борисович Шиндаров,

заведующий катехизаторским факультетом
Перервинской православной духовной семинарии

Церковной истории:

Герман Васильевич Демидов,

кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории
Перервинской православной духовной семинарии

СОДЕРЖАНИЕ

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратулат. Церковная политика Румынии и положение
Православной Церкви в Бессарабии. 1918 – 1940 гг. Часть I. . . . 4

История Средних веков

Священник Владимир Стасюк. Каролингские книги:
история составления 25

Каноническое право

Диакон Вячеслав Степкин. Обзор основных канонов
Вселенской Церкви об оккультизме 43

Ветхий Завет

Архимандрит Софроний (Смук). Религиозно-нравственные
воззрения пророка Самуила и идея теократии. 52

История духовного образования в России

Г. В. Демидов. Монастыри и духовные школы:
опыт и перспективы соработничества. 72

История Николо-Перервинского монастыря

И. Е. Панин. Иверская часовня у Воскресенских ворот Китай-
города и ее святыня в жизни дореволюционной Москвы 81

Иеромонах Леонид (Толмачев). Состояние Николаевского
Перервинского монастыря до святительства Патриарха
Адриана: историография вопроса 97

Литургика

Игумен Антоний (Доронин). Первая редакция белорусского
требника 1617 – 1618 гг. 111

Церковная археология

Н. Е. Гайдук. Начала церковной археологии 127

Annotations. 147

Contents 150

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратулат

ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА РУМЫНИИ И ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕССАРАБИИ В ПЕРИОД 1918 – 1940 гг.

Часть I

Статья посвящена истории Православной Церкви в Бессарабии в период с 1918 по 1940 гг. В статье рассматривается церковная политика, проводимая Румынским государством в Бессарабии; деятельность Румынской Церкви, которая вопреки правилам и традициям межцерковного общения антиканонически переподчинила себе Бессарабскую епархию Русской Православной Церкви и пыталась превратить ее в епархию румынскую; а также рассмотрено движение за автономию Бессарабской Церкви и в защиту богослужения на церковнославянском языке.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, 1918 – 1940, Бессарабская Церковь, Румынская Православная Церковь, церковная политика, румынизация, автономистское движение, священник Александр Балтага, протоиерей Иеремия Чекан.

В разгар Первой мировой войны, в феврале 1917 г., в России началась революция. Была свергнута монархия, продолжалось разложение власти и армии. Распад русской армии и неспособность правительства большевиков контролировать администрацию на всей территории страны создали условия для румынской военной интервенции Бессарабии. Предвидя политические потрясения в России, королевское правительство, бежавшее из Бухареста в Яссы, приступило к реализации планов присоединения Бессарабии, которые пытались осуществлять с начала XX века¹. В январе 1918 г. румынское правительство, заключив перемирие с Германией и Австро-Венгрией, ввело свои войска в Бессарабию.

Никита Викторович Стратулат – кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе и заведующий церковно-практической кафедрой Перервинской православной духовной семинарии.

¹ См.: *Шорников П. М.* Секретная миссия Константина Стере // Вестник Славянского университета: вып. 8. 2003. С. 28 – 44.

Против румынских интервентов, а также политики румынизации, проводимой Бухарестом в Бессарабии, боролись организации русских, евреев, болгар, немцев. Упорно отстаивали свою национальную идентичность и молдаване, особенно на севере Бессарабии². Все эти социально разнородные формирования были едины в неприятии румынской оккупации³. Тем не менее, после боев, продолжавшихся около двух месяцев, румынская армия сломала сопротивление разрозненных революционных отрядов и оккупировала область. Власть Румынии в Бессарабии, не признанная населением, оставалась нестабильной. Уже год спустя, в январе 1919 г., на севере Бессарабии вспыхнуло восстание, вошедшее в историю как Хотинское, имевшее своей целью изгнание румынских войск и администрации из всей территории страны. В мае 1919 г. на восстание поднялось население города Бендеры; повстанцы выбили из города румынский гарнизон. А в сентябре 1924 г. Бессарабию потрясло Татарбунарское восстание⁴.

Политический инструментарий, так необходимый Бухаресту для управления оккупированной территорией, в Бессарабии в момент вооруженной интервенции отсутствовал. В этих условиях для официального Бухареста исключительный интерес представляла возможность опереться на Православную Церковь в Бессарабии.

Церковная аннексия и Московский Патриархат, духовенство и верующие Бессарабии

Через три месяца после того, как в январе 1918 г. румынские войска захватили Бессарабию, Румынский Синод без согласования с Московским Патриархатом распространил свою власть на территорию существовавшей с 21 августа 1813 г. Кишиневской и Хотинской епархии (преобразовав ее в Бессарабскую архиепископию, а в 1928 г. – в митрополию). По данным 1914 г., эта епархия насчитывала в общей сложности 1084 церковных прихода, 27 монастырей, 7 монашеских

² См.: *Стати В.* История Молдовы. Кишинев, 2003. С. 302 – 304; *Levit I.* An de răspîntie: de la proclamarea Republicii Moldovenești pînă la desființarea autonomiei Basarabiei (noiembrie 1917 – noiembrie 1918). Chișinău, 2003. P. 117 – 166; *Шорников П. М.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. С. 226 – 231.

³ См.: *Стати В.* История Молдовы... С. 346 – 348; *Шорников П. М.* Молдавская самобытность... С. 258 – 266; *Его же.* Бессарабизм // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006. С. 32 – 42.

⁴ См.: *Стати В.* История Молдовы... С. 347, 348.

скитов, 3 духовные семинарии⁵. Церковь являлась одним из проводников книжности. Она издавала на молдавском языке журнал «Луминэ-торул» («Просветитель») и двуязычный русско-молдавский журнал «Кишиневские епархиальные ведомости». Богослужение велось на церковнославянском и молдавском языках. Церковь пользовалась влиянием в народе и могла сыграть важную роль в оправдании румынского присутствия в Бессарабии и в закреплении области в составе румынского государства. Однако этого не случилось.

К вступлению румынских войск в Бессарабию местное духовенство отнеслось более чем холодно. Уже в январе – феврале 1918 г. Бессарабская Церковь вместе с земством приняла участие в создании патриотического Комитета освобождения Бессарабии, а ее глава архиепископ Кишиневский и Хотинский Анастасий (Грибановский), находясь в это время на Всероссийском Поместном Соборе Русской Православной Церкви в Москве, осудил акт оккупации. Поэтому политическое подчинение церковных структур Молдавской Демократической Республики Синод Румынской Церкви начал с предъявления архиепископу Анастасию и его викариям – епископам Аккерманскому Гавриилу (Чепуре) и Измаильскому Дионисию (Сосновскому) – требования отложиться от Всероссийской Церкви. Одновременно архиепископу Анастасию было обещано место в Румынском Синоде и орден. Но иерархи отказались сделать требуемое, тогда румынские военные власти арестовали архиереев и выслали их за Днестр. Владыку Анастасия, предпринявшего попытку в октябре 1918 г. возвратиться на свою кафедру, румынские власти не допустили, остановив на границе Бессарабии. Румынский Синод объявил верующим, что архиепископ Анастасий добровольно покинул епархию⁶.

⁵ Anuarul statistic al Romaniei. 1926. București, 1927. P. 322; Anuarul pentru toti. Aprilie 1928 – 1929. București, 1930. P. 391 по: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918 – 1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: вып. 3. Кишинев, 2006. С. 92.

⁶ Митрополит Анастасий (Грибановский) был одним из виднейших иерархов Русской Православной Церкви. Как участник Поместного Собора Русской Православной Церкви он был избран в 1917 г. членом Священного Синода и Высшего Церковного Совета, его имя называлось среди кандидатов на Патриарший Престол. Митрополит Анастасий был председателем двух комиссий, созданных для организации выборов и интронизации Патриарха и для оповещения населения об этих событиях. Он открыто осудил оккупацию Бессарабии и, очевидно, сыграл важную роль в формировании позиции Русской Православной Церкви по вопросу об аннексии Бессарабской епархии Румынской Церковью. Некоторое время владыка Анастасий жил в Одессе, а весной 1919 г. вместе с отступавшими белыми войсками уехал в Константинополь (Стамбул) для управления русскими православными общинами. На территорию своей епархии, в Бессарабию, он так и не был допущен румынскими властями. В 1938 – 1964 гг. воз-

В отсутствие готовых служить Бухаресту местных иерархов во главе Бессарабской Церкви решением Румынского Синода от 14 июня 1918 г. был поставлен епископ Хушский (Ясская митрополия) Никодим (Мунтяну), будущий патриарх Румынии. Исходя из интересов официального Бухареста, это был, вероятно, наиболее удачный выбор. Выпускник Киевской духовной академии, автор переводов множества богослужебных трудов с русского на румынский язык⁷, епископ Никодим не только владел русским языком, но и знал традиции Русской Православной Церкви⁸.

Тем временем в России Православная Церковь находилась в тяжелом положении: она была не только отделена законом от государства, но и подвергнута небывалым гонениям. Революционные власти, анархические и просто уголовные элементы грабили монастыри и церкви, унижали, преследовали и убивали священнослужителей и верующих. 7 февраля 1918 г., когда в Киеве был расстрелян митрополит Владимир, в Москве Всероссийский Поместный Собор постановил: в случае болезни, смерти и других, печальных для Святейшего Патриарха Тихона, событий предложить ему избрать нескольких Местоблюстителей Патриаршего Престола, которые в порядке старшинства будут блюсти власть Патриарха и преемствовать ему. Однако церковные иерархи, избранные Патриархом Тихоном Местоблюстителями Патриаршего Престола, вскоре тем или иным образом были революционными властями устранены. Из 100 тыс. священников, служивших в России до революции, в своих приходах к 1919 г. осталось только 40 тыс.⁹ Остальные были вынуждены бежать в города и в области, контролируемые белыми армиями, либо эмигрировать. Многие были заключены в лагеря или сосланы, немало священнослужителей погибло.

Тем не менее, Русская Православная Церковь, несмотря на конфликт с новым правительством России, все же заняла патриотическую позицию. На захват Кишиневской епархии Румынской Церковью Святейший Патриарх Тихон отреагировал посланиями, адресованными

главлял Зарубежную Русскую Православную Церковь (см.: Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943: сб. в 2-х ч. М., 1994. С. 838).

⁷ См.: *Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chişinău, 1993. P. 424.*

⁸ *Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн.9 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. Тирасполь, 2007. С. 88; Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. С. 207.*

⁹ *Степанов (Русак) В. Свидетельство обвинения: Церковь и государство в Советском Союзе: в 3-х т. Т. I.: Революция и первые годы Советской власти. М., 1993. С. 181.*

Председателю Синода Румынской Церкви митрополиту Молдавскому и Сочавскому Пимену (Джорджеску). В них глава Русской Церкви резко протестовал против антиканонических деяний священноначалия Румынской Церкви, которая «своим односторонним, предпринятым без согласия Русской Церкви решением, не имела права определить судьбу Кишиневской епархии в смысле подчинения ее своей власти, после того как православная Бессарабия в последние сто лет составляла нераздельную часть русского церковного тела; такой образ действий Румынского Священного Синода противоречит одинаково и духу христианской любви, и исконным каноническим указаниям, и священным обычаям Православной Церкви. Когда в новейшее время национальное движение среди православных народов, подвластных Турецкой империи, вызвало к самостоятельной политической жизни несколько государств, то у последних тотчас же возникло стремление к самостоятельному устройению местной церковной жизни, однако отделение их от Константинопольского Патриархата совершалось не иначе, как с согласия Вселенского Патриарха и признания такового со стороны других автокефальных Церквей. Так, последовавшее в 1882 году провозглашение Молдавии и Валахии самостоятельным Румынским королевством вызвало в последнем стремление освободить Румынскую Православную Церковь от юрисдикции Константинопольского Патриарха; румынский король хотел совершить это только своею собственною властью, но Константинопольский Патриарх решительно встал против столь очевидного нарушения канонических правил, его протест был поддержан и другими автокефальными Церквями, и Румынская Церковь поневоле должна была снова вступить в сношения с Вселенским Патриархом, чтобы получить от него каноническое признание своей независимости, последовавшее, как известно, только в 1885 году...»¹⁰.

Развивая эту аргументацию, глава Русской Церкви осенью 1918 г. направил в Бухарест еще одно послание, в котором указал, что сам факт аннексии Бессарабии Румынией «не может в данном случае служить оправданием для румынской церковной власти, во-первых, потому что оно само не оправдывается историей, и, во-вторых, потому что такая точка зрения покоится на смешении природы церковной и политической жизни, разнородных по самому своему существу... И к тому же и самый акт присоединения Бессарабии к Румынскому королевству, как мы утверждали это и ранее, далеко еще не является обще-

¹⁰ Акты святейшего Тихона... С. 153 – 155.

признанным с международной точки зрения и может быть подвергнут пересмотру при окончательном учете результатов мировой войны»¹¹. Патриарх Тихон указал также на необходимость при решении вопроса о принадлежности Кишиневской епархии «запросить бессарабский церковный клир и народ», выслушать «предварительно голоса двух-миллионного православного населения края». Для решения вопроса об устройстве Бессарабской Церкви Патриарх предложил созвать местный Собор или епархиальное Собрание¹². В заключение Патриарх Тихон отметил: «...Если Румынская Церковь, невзирая на выставленные нами возражения, попытается насильственно закрепить за собой [создавшееся] положение, мы вынуждены будем прервать всякое братское и каноническое общение с Румынским Синодом и принести настоящее дело на суд других Православных Церквей»¹³. Тем не менее, Румынский Синод пренебрег канонически обоснованным протестом Патриарха Тихона и незаконно распространил свою юрисдикцию на Кишиневскую епархию Русской Православной Церкви.

Однако позиция Русской Православной Церкви находила поддержку у верующих Бессарабии. Епископа Хушского Никодима бессарабские клирики и верующие, несмотря на его образованность и знание русского языка, встретили отнюдь не дружественно. Факторами отчуждения стали этнокультурные и канонические различия, существующие между молдаванами и румынами, между Русской и Румынской Православными Церквями. «Бессарабцы, – отметил архимандрит-молдаванин Варлаам (Кирица)¹⁴, – сразу же усмотрели в архиерее и в нескольких лицах, приехавших с ним из Румынии, чуждое, неродственное нам по духу, а иногда прямо-таки враждебное. <...> Духовенство называло их

¹¹ Там же.

¹² См.: *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917 – 1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). С. 215, 216.

¹³ Акты святейшего Тихона... С. 155.

¹⁴ Архимандрит Варлаам (Владимир Михайлович Кирица) родился в 1909 году. Окончил богословский факультет Ясского университета в г. Кишиневе. Был насельником Цыганештского монастыря. Рукоположен в сан иеродиакона в 1935 году; в сан иеромонаха – в 1936 году; возведен в сан архимандрита в 1940 году. В 1940 г. был благочинным Хотинской епархии; с 1942 г. по июнь 1943 г. – настоятель Пантелеимоновского монастыря в г. Одессе. В июне 1943 г. выехал в Румынию, где был настоятелем монастыря Тисжана. В 1944 г. возвратился в Молдавскую ССР и до 1946 г. был священником в храме с. Питушка Каларашского р-на Молдавской ССР. В 1946 г. был осужден Верховным судом Молдавской ССР и отбывал наказание до июня 1954 г. После отбытия наказания возвратился в Молдавскую ССР и стал насельником Сурученского монастыря (см.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940 – 1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940 – 1953. М., 2009. С. 150).

униатами...»¹⁵. Кроме того, как отметил бывший член «Сфатул цэрий»¹⁶ П. Казаку, епископ Никодим еще в 20-е годы «национализировал все административные церковные службы»¹⁷, изгнав из них священников-русских и малоросов.

В это время в каноническом строе Румынской Церкви происходили существенные изменения. 4 февраля 1925 г. на Соборе Румынская Православная Церковь была провозглашена Патриархатом. Вначале этот акт рассматривался Константинопольской Патриархией как «умаление престижа Вселенского Патриарха в политических целях», но в дальнейшем выяснилось, что между Фанаром и Бухарестом было достигнуто негласное соглашение о даровании Патриаршества взамен принятия Румынской Церковью новоюлианского календаря¹⁸. Законность акта от 4 февраля была подтверждена Томосом Константинопольского Патриарха от 30 июля 1925 г., дарующим Румынской Церкви статус Патриархата¹⁹. Учреждение Патриархата было одобрено румынским парламентом²⁰. Государство законодательно оградило интересы Церкви. Согласно закону № 97 от 6 мая 1925 г., Румынская Православная Церковь, как «религия большинства румын», провозглашалась (ст. 1) «доминирующей в Румынском государстве». Внешне церковная жизнь налаживалась и в Бессарабии. В 20-е – 30-е гг. в области было построено около 100 храмов, еще столько же обновлено. Число действующих храмов оставалось на уровне 1090, число монастырей и скиотов – около 30. Отправляли службы 1104 священника и 2400 монахов. Кроме Кишиневской семинарии, еще в 1813 г. основанной митропо-

¹⁵ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 139.

¹⁶ «Сфатул цэрий» («Совет страны») – орган государственной власти в Бессарабии, который был создан 21 ноября (4 декабря) 1917 года. Румынское правительство организовало созыв «Сфатул цэрий» с целью принятия решения об объединении Бессарабии с Румынией (см.: История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней = Istoria Republicii Moldova: din cele mai vechi timpuri pînă în zilele noastre. Кишинев, 2002. С. 182 – 190).

¹⁷ *Cazacu P. Zece ani dela Unire. Moldova dintre Prut și Nistru. 1918 – 1928. București, 1928. P. 232.*

¹⁸ См.: *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии... Часть II // <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения 10.11.2011).

¹⁹ См.: *Скурат К. Е.* Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. I. М., 1994. С. 205.

²⁰ По поводу этих решений, сообщает историк Мирча Пэкурариу, патриарх Мирон (Кристя) направил всем братским Православным Церквам письмо, в котором извещал об учреждении в Румынии Патриархата и что от всех Церквей были получены в ответ братские поздравления (см.: *Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române... P. 420*). От Русской Православной Церкви таких поздравлений, очевидно, не поступило. О каких-либо контактах Румынской и Русской Церквей в период с 1918 по 1944 г. автор не упоминает.

литом Гавриилом (Бэнулеску-Бодони), были учреждены семинарии в Единцах и Измаиле, а в Кишиневе, – о чем будет сказано подробнее, – открыт Богословский факультет Ясского университета. Но нравственная, духовная жизнь области, пережившей революционные потрясения и смену государственной и канонической власти, находилась в упадке²¹. А главное, Православную Церковь в Бессарабии сотрясал национально-политический конфликт.

Борьба за автономию Бессарабской Церкви. Священник Александр Балтага

С аннексией Бессарабии и подчинением Румынскому Патриархату бессарабский клир, как и большая часть населения области, мирился с трудом. В основном священнослужители были настроены к румынским властям оппозиционно. 8 февраля 1918 года в помещении Епархиального управления священники провели совещание, на котором заявили, что «не желают присоединения церквей Бессарабии к церквам Румынии, поскольку не желают быть под властью румынского митрополита»²². Епархиальный съезд, состоявшийся в Кишиневе 12 – 14 ноября 1918 г., судя по донесению агента сигуранцы (румынская служба госбезопасности. – *Авт.*), «постановил: принять меры против священников, прибывших из королевства, возбуждающих народ против бессарабских священников. <...> Поскольку вмешательство властей в церковные дела производит болезненные недоразумения, им следует знать, что если молдавский язык сохраняется и сегодня, то этим обязаны только священникам, которые в царское время проводили службу на молдавском языке...»²³.

Эта ситуация была использована оккупационными властями как предлог к ускорению этнического гонения на бессарабское духовенство. Начало ему было положено насильственным ограничением использования русского языка в богослужении. Как в Румынии конца XIX века, когда после перевода письменности с традиционной кириллицы на латинскую графику, было запрещено упоминать имена русских святых в молитвах. Из церквей власти изымали книги на церковнославянском языке²⁴. Министерство культов и искусств Румынии предписало сделать

²¹ См.: *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. С. 25.

²² *Păcurariu Mircea, pr., prof., dr.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române... P. 426.

²³ *Stratan V., Gorun A.* Moș Ion și «Unirea». Chișinău-Iași, 2003. P. 86, 146, 147.

²⁴ См.: *Шорников П. М.* Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 89.

это даже Свято-Вознесенскому Ново-Нямецкому монастырю в селе Кицканы, в котором располагался богатый фонд старинных книг, представляющих историческую и культурную ценность. Однако монахи спасли от расхищения и вероятного уничтожения древнейшие старопечатные и рукописные книги на русском, молдавском и греческом языках.

В Кишиневской духовной семинарии и духовных училищах Бессарабии руководство Румынской Патриархии отменило преподавание русского и церковнославянского языков, создавая ситуацию, когда в области не останется священников, способных проводить службу на этих языках. Требование проводить богослужение только на румынском языке было распространено и на чисто русские приходы. «Почти во всех церквях Бессарабии, даже там, где все население – русской национальности, – свидетельствовал в 1931 г. руководитель бессарабского «Объединения русского меньшинства» Г. М. Цамутали, – богослужение на древнем церковнославянском языке было прекращено, а для проведения этих служб введен румынский язык. Священники немногих церквей, где был оставлен русский язык, были обязаны часть богослужения проводить на румынском языке. Все обращения русского населения о сохранении его права на национальную Церковь остались и продолжают оставаться и поныне безрезультатными»²⁵. Не находя понимания у Румынской Патриархии, верующие протестовали против совершения богослужений на румынском языке. В протестах участвовало и молдавское население. «Молдаване, – докладывала в 1919 г. сигуранца г. Бельцы, – враждебно относятся к румынской администрации, избегают румынского духовенства <...>, священникам угрожают, когда они упоминают в храме имя короля»²⁶. Большинство священников, включая молдаван, не приняло запрет на использование русского языка в богослужении и церковном общении.

Запрету на использование церковнославянского языка в богослужении и русского в общении противились не только русские священнослужители, но и священнослужители-молдаване. Поскольку выступающие то и дело переходили на русский язык на епархиальном съезде священников Бессарабии осенью 1919 г., председательствующий постоянно одергивал их, требуя говорить по-румынски. По этой причине 13 делегатов покинули съезд, а лидера церковных автономистов бывшего члена «Сфатул цэрий» священника Александра Балтага и еще нескольких священников удалил со съезда председательствующий епископ

²⁵ Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 94.

²⁶ Цит. по: Лунгу В. Н. Политика террора и грабежа в Бессарабии 1918 – 1920 гг. Кишинев, 1979. С. 97.

Никодим. Несмотря на изгнание лидеров, священники-автономисты огласили на съезде свои требования. Священник Леу сообщил участникам съезда, что во главе Измаильского епархиального училища поставлен уроженец Старого королевства²⁷, протестуя против его назначения, все преподаватели-бессарабцы подали в отставку. Затем Леу огласил написанное ими письмо протеста и сообщил, что епископ Никодим проигнорировал протест. Священник Александр Балтага был заочно избран делегатом на съезд духовенства Румынии, который и возглавил движение за автономию. Влияние автономистов среди священников было столь велико, что священник Иеремия Чекан обвинил священника Александра Балтага и протоиереев Андроника, Бежана, Гавриловича в том, что они «под видом автономии Бессарабской Церкви создали в ней свое самодержавие»²⁸. Автономистом являлся и глава делегации священник Владимир Димитриу. Съезд одобрил представленные ими требования к Румынской Патриархии:

- Бессарабская Церковь должна быть автономной;
- Архиепископом (кириархом) должен быть молдаванин;
- Его надлежит избрать на Чрезвычайном съезде всего духовенства Бессарабии;
- Бессарабская Церковь должна иметь митрополию в Кишиневе.

Офицер сигуранцы, подводя итог докладу о съезде, рекомендовал начальству установить наблюдение за Александром Балтагой и еще шестерыми священниками, еще раз отметив их авторитет среди священников и влияние последних на верующих²⁹.

Епископ Никодим управлял епархией недолго, до 31 декабря 1919 г. В 1920 г. на Кишиневскую кафедру был возведен архиепископ Гурий (Гроссу)³⁰. Инициатива его выдвижения принадлежала автономистам, желавшим видеть во главе Бессарабской Церкви молдаванина. После удаления Никодима почетная делегация бессарабского духовенства выехала в Яссы, где в то время служил владыка Гурий, и просила

²⁷ Так называли тогда Румынию в границах 1913 г. – без Трансильвании, Бессарабии и Северной Буковины, аннексированных после окончания Первой мировой войны.

²⁸ Цит. по: *Шорников П. М.* Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. № 14 (178). Апрель.

²⁹ См.: *Лунгу В. Н.* Политика террора и грабежа... С. 97.

³⁰ Архиепископ Гурий (Гроссу) родился в 1877 году. Образование получил в Кишиневской семинарии и Киевской духовной академии. В 1902 г. принял монашество и был назначен епархиальным миссионером в Кишиневе. В канун революции был настоятелем монастыря в Смоленске. Затем бежал в Румынию, в г. Яссы. В 1919 г. был хиротонисан во епископа Ботошанского, викария Ясской митрополии (см.: *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии... С. 208).

его занять Кишиневскую кафедру³¹. Выбор этой кандидатуры также Румынским Патриархатом раскрывает перспективные планы Румынской Церкви. Гурий был главным адептом румынизма среди клириков Бессарабии. Летом и осенью 1917 г. он состоял в «школьной комиссии», которая по указанию румынского политического резидента Гибу добивалась перевода молдавской письменности с традиционной кириллицы на румынскую графику. На съезде солдат-молдаван в октябре Гурий выступил против использования русского языка в образовании³². Митрополит Зарубежной Русской Церкви Евлогий (Георгиевский) писал о Гурии, что, несмотря на русское церковное образование, тот был воинственный румынский шовинист и приветствовал оккупацию Бессарабии. После захвата Кишиневской кафедры епископ Гурий был запрещен в священнослужении Русской Православной Церковью, к которой ранее принадлежал³³.

Впрочем, полного политического доверия к Гурию в Бухаресте не было, не существовало и уверенности в его способности держать под контролем бессарабский клир. Поэтому вес епархии в системе Румынской Церкви Синод постарался уменьшить. Кроме того, 10 марта 1923 г. Бессарабскую епархию разделили на две: Аккерманско-Измаильскую, с кафедрой в Измаиле, и Хотинскую, с кафедрой в Бельцах³⁴. Сама Бессарабская епархия в апреле 1928 г. была преобразована в митрополию с кафедрой в Кишиневе, когда архиепископ Гурий был возведен в сан митрополита³⁵. Аккерманская епархия стала викарной епархией Бессарабской митрополии, а Хотинская была включена в состав Буковинской митрополии³⁶.

Шовинистический курс Бессарабского архиепископа Гурия (Гроссу) вносил разлад в среду верующих молдавского и славянского происхождения. Уже в 1920 г. были ликвидированы все русские государственные начальные и средние школы. Русский язык получил статус иностранного и повсеместно заменялся румынским; все школьные библиотеки опечатывались, русские учебники из школ изымались, их

³¹ См.: *Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române... P. 424.*

³² См.: *Anghel L. Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic». Cazul Mitropolitului Gurie al Basarabiei (1928 – 1941) // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 214, 215.*

³³ См.: *Правда о религии в России. М., 1942. С. 159.*

³⁴ Хотинской епархией с 1923 г. стал управлять епископ Виссарион, переведенный с Арджешской кафедры. В Измаил с декабря 1924 г. был назначен епископ Юстиниан с титулом Измаильский и Аккерманский (см.: *Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии... С. 208.*)

³⁵ См.: Там же.

³⁶ См.: *Иосиф (Павлинчук), иером. Кишиневско-Молдавская епархия... С. 25.*

ввоз в страну, наряду с доставкой любых периодических русских изданий (в том числе церковных), был строго запрещен. В 1921 г. была проведена «реформа» частной русской школы, а в следующем году – румынизация земских и городских учебных заведений. Таким образом, к 1923 г. русская школа в Бессарабии перестала существовать, и 85 тысяч русских детей школьного возраста были обречены на денационализацию. К этому же времени было ликвидировано русское городское и земское самоуправление, политическая жизнь в Бессарабии и Буковине полностью контролировалась сигуранцей³⁷. Полицейские службы доносили об уклонении священников, учителей и примаров (старост. – *Авт.*) сел от участия в проведении румынской пропаганды. Подчиняясь приказу, священники и учителя ходили на проводимые румынскими жандармами «собрания», но «только в качестве присутствующих, не участвуя в беседах»³⁸.

Насилие в церковной сфере, в первую очередь, лингвистическое, вынудило клир и верующих к самоорганизации. В июле 1922 г. в Кишиневе возник «Союз православных христиан» (СПХ), во главе которого были поставлены радикальные бессарабские регионалисты во главе с инициатором создания в Кишиневе русской общины, адвокатом-молдаванином А. Опреем, и монархические круги Бессарабии, ориентированные на восстановление традиционной российской государственности. В 1925 г. в руководство СПХ вошел бывший губернский предводитель дворянства глава греческой общины Пантелеимон Синадино, деятель бессарабского «Союза русских монархистов», руководимого бывшим генералом русской армии Евгением Леонтовичем³⁹. Характеризуя государственную ориентацию Синадино, бывший председатель «Сфатул цэрий» П. Халиппа даже полвека спустя включил его в число «самых ожесточенных врагов» присоединения Бессарабии к Румынии⁴⁰.

Значимую роль также играло и православное Александро-Невское братство, основанное в Кишиневе еще в 1867 г. В его руководство вошли: знаменитый молдавский просветитель, гагауз по национальности, протоиерей М. Чакир, активист учительской организации молдаванин К. К. Маланецкий, потомки старинных родов молдавских бояр Г. Д. Крупенский, И. И. Негруцов, М. П. Данилескул, а также И. М. Пархомович, Н. А. Золотухин и другие высокообразованные бес-

³⁷ См.: *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии... Часть II // <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения 10.11.2011).

³⁸ *Шорников П. М.* Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 89.

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: *Halipa P., Moraru A.* Testament pentru urmași: Marturii și doc. Chișinău, 1991. P. 109.

сарабцы. Председателем Братства стал молдаванин священник Николай Лашков (Лашку), брат депутата III Государственной Думы России Василия Лашкова. Всех их политическая полиция квалифицировала как «пламенных панрусистов», а Братство – как «центр сохранения и пропаганды российских монархических идей»⁴¹. Церковь на армянском кладбище, где служил священник Николай, превратилась в центр духовной оппозиции. Церковь эта, подчеркнута в документе, «посещается известными русофилами и русифицированными лицами, и самые непредвзятые наблюдатели отметили бы, что верующие, собирающиеся в этой церкви, – не прихожане, проживающие вблизи, а жители самых отдаленных частей города, но из числа тех, кто еще питает надежду на возрождение Российской империи. Богослужение ведется только на русском языке, и ответы хора поются на этом же языке»⁴². В середине 20-х гг. в Кишиневе возникли также «Общество Гроба Господня», руководимое литератором С. Стодальским, и «Союз православных клириков Бессарабии», возглавляемый священником-молдаванином С. Гучужной, и другие организации верующих и духовенства.

В русле движения за автономию Бессарабской Церкви возникла идея создания в Бессарабии высшего учебного заведения, призванного готовить священников. Видные представители Бессарабской Церкви уже с 1918 г. настойчиво и твердо высказывались за это. Призывы бессарабских священнослужителей не находили отклика в Бухаресте, но в сентябре 1921 г. резолюцию об учреждении в Кишиневе Богословской академии Епархиальный съезд духовенства Бессарабии принял. Соответствующий документ был направлен в адрес Священного Синода Румынской Церкви за подписью архиепископа Гурия, а также экономаставрофора Иоанна Андроника и генерального секретаря архиепископии Константина Томеску⁴³.

Отклика от Синода не последовало, и вскоре владыка Гурий обратился за поддержкой в министерство культов и искусств. Однако правящая Национал-либеральная партия была в принципе против учреждения в Кишиневе высшего учебного заведения. В 1923 г. архиепископ

⁴¹ Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918 – 1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5. С. 162.

⁴² Там же. Другой представитель рода Крупенских – А. Н. Крупенский продолжал политическую деятельность в эмиграции и на монархическом съезде 1931 г. в Париже был избран председателем Высшего монархического совета (см.: Шкаренков Л. К. Агония белой эмиграции. М., 1981. С. 152).

⁴³ См.: Palade G. Contribuția Mitropolitului Gurie (Grosu) la înființarea Facultății Teologice din Chișinău // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 106, 107.

повторил свою просьбу относительно учреждения в Кишиневе богословского высшего учебного заведения, мотивируя ее желанием всего бессарабского священства. Ответ Синода на этот раз оказался положительным: «в интересах румынской культуры в таком углу страны как Кишинев учредить школу высшего образования, и разумеется было бы в интересах Церкви чтобы эта школа была теологической»⁴⁴. Однако вместо Богословской академии было разрешено открыть в Кишиневе только Богословский факультет Ясского университета. Деканом факультета был поставлен уроженец Старого королевства Н. Попеску-Прахова. Большинство преподавателей также было приглашено из-за Прута. Но к чтению лекций допустили и некоторых местных ученых, в том числе историков Ш. Чобану и А. Болдура, а также священнослужителей: архимандрита Юлия (Скрибана) и священника Константина Томеску⁴⁵. Учреждение в Кишиневе Богословского факультета бессарабские автономисты были вправе считать своим успехом.

Тезис о защите христианских ценностей пытались использовать и политические маргиналы. 15 декабря 1920 г. группа правых радикалов во главе с журналистом Н. Негру учредила «Союз бессарабских христиан». В руководящий комитет, кроме самого Н. Негру, вошли учитель И. Фрациман, писатель Л. Дониц (Добронравов), П. А. Крушеван, журналист В. Якубович и помещик Г. Яновский⁴⁶. Намерение лидеров продолжить деятельность бессарабского отделения «Союза русского народа», руководимого в 1905 – 1909 гг. «искренними демократами Крушеваном и Пуришкевичем» выдавала ее российскую геополитическую ориентацию. Поэтому ее соучредителями выступили литераторы, журналисты, врачи, инженеры, отставные офицеры и даже ремесленники, рабочие и крестьяне. Позднее к «Союзу» примкнул известный в Бессарабии священник-публицист Иеремия Чекан. Но в 1923 г. Н. Негру совершил политическую ошибку, войдя – хотя и при условии, что румынские правые поддержат его требования относительно предоставления Бессарабии местной автономии – в союз с партией А. К. Кузы, идеолога румынского фашизма; «Союз» прекратил свое существование⁴⁷, но, как оказалось, только на время.

Консолидации православных традиционалистов румынское руководство пыталось противопоставить румынские церковно-политические объединения. «В начале 20-х гг. были созданы «Братство препо-

⁴⁴ Ibid. P. 108.

⁴⁵ Ibid. P. 109 – 115.

⁴⁶ См.: Nicolenco V. *Extrema dreaptă în Basarabia. 1923 – 1940*. Chișinău, 1999. P. 44.

⁴⁷ Ibid. P. 45, 46.

давателей религии средних школ Бессарабии», «Воинство Христово» и «Союз румынских православных христиан», а в середине 30-х гг. – «Бессарабский союз лиценциатов богословия», «Синдикат бессарабских журналистов-христиан» и т.д.»⁴⁸. Поскольку на бессарабские приходы получали назначение священники, прибывающие из-за Прута, на клириков-румын получили возможность опереться также бессарабские отделения румынского «Общества по распространению румынской литературы и культуры румынского народа» («Астра»), задачей которой являлась «духовная интеграция» со Старым королевством территорий, включенных в 1918 г. в состав Румынского государства, т.е. румынизация их населения⁴⁹.

Создание отделения этой организации в Бессарабии инициировал архиепископ Гурий. Однако его главой был назначен румынский историк О. Гибу. По его мнению, «русское православие, несказанно богатое в формах его проявления, начиная с помпезных церквей, пышных богослужений, чудотворных икон, паломничеств, множества русских святых и до «императора», правителя и видимого главы Церкви, – это православие имело влияние несопоставимое и более решающее на жизнь запрутских братьев, чем греческое или румынское православие на румын в других провинциях. <...> В итоге молдаване и после 1918 года не стали румынами, не прониклись сознанием своего единства с ними, не включились в их национальную, культурную и экономическую жизнь»⁵⁰. Духовное завоевание Бессарабии румынские власти должны были начать с установления полного контроля Бухареста над бессарабским духовенством.

Движение в защиту богослужения на церковнославянском языке. Священник-публицист Иеремия Чекан

Русское языковое сообщество Бессарабии включало не только велико- и малороссов (большой частью потомков местных русинов), но и грамотных болгар, гагаузов. Вместе с евреями и немцами они составляли 44 процента населения, около 1 млн. человек, в той или иной степени владеющих русским языком и повседневно на нем говорящих. Верующие евреи были, естественно, иудеями, а немцы – католиками и лютеранами, но русский язык был также достоянием значительной части

⁴⁸ Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 90.

⁴⁹ См.: Anghel L. Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic»... P. 215.

⁵⁰ Ghibu O. De la Basarabia rusească la Basarabia românească. (Analiza unui proces istoric: însoțita de 186 documente): Vol. 1. Cluj, 1926. P. CLXXXVII.

молдаван⁵¹. Кроме того, использование церковнославянского языка в богослужении было давней, идущей из средневековья традицией Молдавской Церкви⁵². Общую численность православных верующих, отдающих предпочтение русскому языку как языку богослужения, следует признать превышающей 40 процентов. Поэтому попытки румынских властей исключить церковнославянский язык из церковного обихода встретили упорное сопротивление священнослужителей и паствы.

Многие клирики-молдаване продолжали отстаивать в лоне Церкви позиции русского языка. В начале 1931 г. священники Иеремия Чекан и Иоанн Штюкэ попытались учредить русско-румынскую газету «Раза» («Свет»). Уже огласка этого намерения вызвала яростные протесты румынских национал-радикалов, привычно обвинивших молдаван в антирумынизме и русофилии. «К нашему стыду, – возмущался некий преподаватель Г. Обрежа-Яшь на страницах бухарестской газеты «Универсул», – бессарабские священники, в большинстве молдаване, приняли выпуск газеты на русском языке»⁵³. Прикрываясь ссылками на то обстоятельство, что румынская пресса в Бессарабии потерпела крах, священники, считал он, просто «дают волю своему русизму»⁵⁴. «Мы, – обличал «учитель» далее, – не понимаем и не одобряем того, что самые заурядные представители национальной Православной Церкви весь день разговаривают на улице перед митрополией и даже на Епархиальном совете только по-русски; но смотреть, как они переходят к делу, выпуская на русском языке для молдавского народа газету «Свет», – этого допускать нельзя!»⁵⁵.

Молдаване придерживались иного мнения. 17 священников участников «Союза православных клириков Бессарабии» во главе с бывшим членом «Сфатул цэрий» священником Александром Балтага поддержали это начинание публично. Газета все же вышла. «Мы, – отметил Чекан, – гордимся тем, что знаем русский язык почти так же, как румынский; гордимся, что зная этот язык, мы сразу узнаем, чего хотят и что делают представители русского меньшинства в Бессарабии, также имеющие свою прессу; мы гордимся, что сможем на этом же языке отвечать на ошибки, заблуждения, измышления и нападки миноритарной прессы»⁵⁶. В газете были опубликованы литературные «Письма

⁵¹ См.: Шорников П. М. Молдавская общественность и русская печать Бессарабии в 20-е – 30-е гг. XX в. // Русин. 2006. № 2 (4). С. 137, 138.

⁵² См.: Шорников П. М. Официальный язык Молдавского княжества. 1359 – 1859 // Общественная мысль Приднестровья. 2006. № 1 (2). С. 40 – 47.

⁵³ Universul [București]. 1931. 9 ianuarie.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Свет (Raza) [Кишинев]. 1931. 1 – 7 февраля.

о пастырстве» бывшего архиепископа Бессарабской епархии Анастасия (Грибановского), присланные им из Югославии. Впоследствии они были переведены на румынский язык иеромонахом Ираклием (Флоча), изданы отдельной брошюрой и произвели на бессарабских священнослужителей сильное впечатление⁵⁷.

Но первый номер оказался и последним. Вскоре после его выхода митрополит Гурий запретил выпуск газеты, заявив в одной из проповедей, что «русские имеют возможность обращаться к Богу на своем языке, но некоторые элементы из русского населения ведут себя, как сектанты. Такие элементы следует высылать за Днестр»⁵⁸. Заявление вызвало возмущение в обществе. От имени «Объединения русского меньшинства» (ОРМ) Г. М. Цамутали направил протест румынскому королю⁵⁹.

Вместе с бессарабцами в 30-е годы бессарабская традиция национальной терпимости начала из этой среды исчезать. Характерен инцидент, происшедший в октябре 1931 г. в Епархиальном зале Бессарабской митрополии. Когда Чекан обратился по-русски к аудитории из 200 священнослужителей и мирян, большинство присутствующих покинуло помещение; некоторые из выступивших после Чекана ораторов потребовали репрессий против русских газет. На съезде «Союза бессарабского клира» в июле 1934 г. вопрос о выпуске румынско-русской церковной газеты на этот раз подняли священники молдаванин Павел Гучужна и болгарин Стойчев. Стойчеву, выступавшему «за то, чтобы газета выходила на румынском и русском языках, чтобы понимало все население»⁶⁰, не позволили продолжить речь. Газету, – лишая ее издание первоначального смысла, – решили выпускать только на румынском языке⁶¹.

Митрополит Гурий все же не желал ссориться с духовенством. Благодаря его «уступчивости», – отмечал архимандрит Варлаам (Кирица), – в Бессарабии, особенно в русских и украинских селах, священники и в 30-е годы «правили по-славянски, хотя нередко бывали нарекания и даже следствия со стороны гражданских властей»⁶². В марте 1934 г. богослужение на церковнославянском языке было официально допущено митрополией в Кишиневе, в принадлежащей Алек-

⁵⁷ См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 138.

⁵⁸ Cuvîntul Basarabiei [Chişinău]. 1931. 10 martie.

⁵⁹ См.: Шорников П. М. Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. №14 (178). Апрель.

⁶⁰ Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 85.

⁶¹ Там же.

⁶² Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 142.

сандро-Невскому братству церкви на армянском кладбище⁶³. В 1936 г., после эмиграции генерала Е. Леонтовича в США, прекратила деятельность помогавшая церковной оппозиции бессарабская монархическая организация. Но властям взять под духовный контроль прихожан не удавалось. В церкви по-прежнему собирались на богослужения более тысячи кишиневцев, по сведениям сигуранцы, «в большинстве своем интеллигентов русского происхождения»⁶⁴.

Нетерпимость румынских клириков к использованию церковнославянского языка осложняла им контакты с прихожанами – и русскими, и молдаванами. Восприятие молдаванами румын как чуждого народа, отмеченное в начале 20-х годов классиком румынской литературы Михаилом Садовяну⁶⁵, полтора десятилетия спустя так и не было преодолено. Взаимное отчуждение усиливали языковые различия: литературный румынский язык оставался малопонятным для молдаван. В 30-е годы на теологическом факультете Ясского университета, учрежденном в Кишиневе, свидетельствовал архимандрит Юлий (Скрибан), студенты-молдаване, не понимая текстов современных румынских писателей (за исключением Михаила Садовяну, уроженца Пруто-Карпатской Молдавии, избегавшего латинизмов и галлицизмов), прибегали к румыно-французскому словарю. Отрицая молдавскую языковую самобытность, румынские власти, тем не менее, учитывали молдавскую лексическую и морфологическую специфику: рассчитанные на молдавских крестьян газеты, журналы, брошюры они редактировали на языке, близком к разговорному молдавскому. Но молдавской речью не владели и не желали ее усваивать направляемые в бессарабские приходы румынские священники. Кроме того, в 1930 г. епископ Дионисий был вынужден возглавить руководство общества «Астра», призванного насаждать в Бессарабии идеологию румынизма. «Слабую стену румынского сознания и [румынского] национального духа, – отмечено в программном документе этой организации, принятом по предложению церковного иерарха, – мы должны укрепить и распространить на всей территории между Прутом и Днестром»⁶⁶. Опираясь на государственную администрацию на местах и финансовую помощь румынского правительства, эта организация, в отличие от других румынских националистических «обществ», развернула свою инфраструктуру. Три года спустя «Астра»

⁶³ Universul [București]. 1934. 31 martie.

⁶⁴ Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 162.

⁶⁵ См.: Sadoveanu M. Drumuri Basarabene. Chișinău, 1992. P. 66 – 67.

⁶⁶ Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 165.

располагала в Бессарабии 373 «Очагами культуры» и культурно-национальной газетой «Кувинт Молдовенеск»⁶⁷.

Ситуация осложнилась еще и тем, что 10 мая 1927 года румынское правительство подписало с Ватиканом конкордат, согласно которому Римско-Католической Церкви в Румынии были предоставлены широчайшие возможности для деятельности⁶⁸. По мнению главы Кишиневско-Молдавской епархии архиепископа Венедикта (Полякова), верующие Бессарабии расценили это соглашение как договор «о введении в Румынии католической унии»⁶⁹. В 1928 году был принят «Генеральный закон о культах», в который были включены многие положения конкордата. Принятием этих актов, отмечает румынский историк Мирча Пэкурариу, для Римско-Католической Церкви был создан режим особого благоприятствования – в ущерб иным культам, особенно православному⁷⁰. Закон 1928 года дал свободу действий не только католикам, но и баптистам, евангелистам, адвентистам и другим религиозным сектам⁷¹.

Источники и литература

1. Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943: сб. в 2-х ч. М., 1994. 1064 с.

2. *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 320 с.

3. История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней = Istoria Republicii Moldova: din cele mai vechi timpuri pină în zilele noastre. Кишинев, 2002. 360 с.

4. *Лунгу В. Н.* Политика террора и грабежа в Бессарабии 1918 – 1920 гг. Кишинев, 1979. 214 с.

5. *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. 259 с.

6. *Павлова О. А.* Эволюция религиозного сектантства в Молдавии // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн.7 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. Бендеры, 2005. С. 34 – 37.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ *Рăcurariu Mircea, pr., prof.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române... Р. 422.

⁶⁹ *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия... С. 111.

⁷⁰ См.: *Рăcurariu Mircea, pr., prof.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române... Р. 422, 423.

⁷¹ См.: *Павлова О. А.* Эволюция религиозного сектантства в Молдавии // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн.7 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. Бендеры, 2005. С. 34.

7. Правда о религии в России. М., 1942. 458 с.
8. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940 – 1991: сб. документов. в 4-х т. Т. I: 1940 – 1953. М., 2009. 824 с.
9. Свет (Раза) [Кишинев]. 1931. 1 – 7 февраля.
10. *Скурат К. Е.* Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 175 – 240.
11. *Стати В.* История Молдовы. Кишинев, 2003. 478 с.
12. *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения: Церковь и государство в Советском Союзе: в 3-х т. Т. I.: Революция и первые годы Советской власти. М., 1993. 304 с.
13. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917 – 1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). 832 с.
14. *Шкаренков Л. К.* Агония белой эмиграции. М., 1981. 231 с.
15. *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Часть I // <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (дата обращения 10.11.2011).
16. *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Часть II // <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения 10.11.2011).
17. *Шорников П. М.* Бессарабизм // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006. С. 32 – 42.
18. *Шорников П. М.* Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн.9 / Тираспольско-Дубоссарская епархия. Тирасполь, 2007. С. 88 – 96.
19. *Шорников П. М.* Иеремия Чекан, его «дело» и деяния // Русское слово. 2008. № 14 (178). Апрель.
20. *Шорников П. М.* Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918 – 1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та: вып. 3. Кишинев, 2006. С. 92 – 107.
21. *Шорников П. М.* Молдавская общественность и русская печать Бессарабии в 20-е – 30-е гг. XX в. // Русин. 2006. № 2 (4). С. 136 – 156.
22. *Шорников П. М.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. 400 с.
23. *Шорников П. М.* Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918 – 1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158 – 167.
24. *Шорников П. М.* Секретная миссия Константина Стере // Вестник Славянского университета: вып. 8. 2003. С. 28 – 44.
25. *Anghel L.* Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic». Cazul Mitropolitului Gurie al Basarabiei (1928 – 1941) // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 196 – 278.
26. *Cazacu P.* Zece ani dela Unire. Moldova dintre Prut și Nistru. 1918 – 1928. București, 1928. 300 p.
27. Cuvîntul Basarabiei [Chișinău]. 1931. 10 martie.
28. *Ghibu O.* De la Basarabia rusească la Basarabia românească. (Analiza unui proces istoric: însoțita de 186 documente): Vol.1. Cluj, 1926. 510 p.

29. *Halipa P., Moraru A.* Testament pentru urmași: Marturii și doc. Chișinău, 1991. 176 p.
30. *Levit I.* An de răspîntie: de la proclamarea Republicii Moldovenești pînă la desființarea autonomiei Basarabiei (noiembrie 1917 – noiembrie 1918). Chișinău, 2003. 400 p.
31. *Nicolenco V.* Extrema dreaptă în Basarabia. 1923 – 1940. Chișinău, 1999. 112 p.
32. *Palade G.* Contribuția Mitropolitului Gurie (Grosu) la înființarea Facultății Teologice din Chișinău // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 106 – 117.
33. *Păcurariu Mircea, pr., prof.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău, 1993. 496 p.
34. *Sadoveanu M.* Drumuri Basarabene. Chișinău, 1992. 95 p.
35. *Stratan V., Gorun A.* Moș Ion și «Unirea». Chișinău-Iași, 2003. 164 p.
36. Universul [București]. 1931. 9 ianuarie; 1934. 31 martie.

История Средних веков

Священник Владимир Стасюк

КАРОЛИНГСКИЕ КНИГИ: ИСТОРИЯ СОСТАВЛЕНИЯ

Статья посвящена одному из самых малоизученных в русском богословии средневековых полемических латинских трактатов – «Труду Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), или «Каролингским книгам» (*Libri Carolini*), написанным в королевстве Карла Великого в конце VIII века в опровержение решений VII Вселенского (II Никейского) Собора. Излагается историография вопроса, описываются существующие первоисточники – манускрипты, раскрывается история изучения трактата западной и восточной исторической и богословской наукой. Всесторонне описывается история составления Каролингских книг. Рассматриваются все современные версии.

Ключевые слова: Труд Карла царя против собора (*Opus Caroli regis contra synodum*), Каролингские книги (*Libri Carolini*), Карл Великий, папа Адриан, Седьмой Вселенский Собор, перевод, манускрипт, иконоборчество, франки, никейские отцы, латинский язык, греческий язык.

1. Историография вопроса

Великий иконоборческий спор, который буквально потряс Византийскую церковь в VIII веке, довольно слабо отразился на Западе. Однако Западная церковь не осталась полностью безучастной к проблеме иконопочитания. Уже вскоре после Седьмого Вселенского Собора, который утвердил догмат иконопочитания и тем самым положил богословское основание выразительной форме православной иконы, в королевстве Карла Великого появился трактат «*Opus Caroli regis contra synodum*» (в современной богословской литературе известен более как *Libri Carolini*), выразивший отношение Франкской церкви к этой проблеме. Труд был составлен в четырех книгах и подписан именем самого монарха, вот почему он носит название Каролингских книг или книг

Священник Владимир Стасюк – кандидат богословия, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой богословия Перервинской православной духовной семинарии.

Карла Великого. Они являются, можно сказать, самым первым полемическим трактатом раннего средневековья, посвященном вопросам религиозного содержания и эстетики западного церковного образа.

Этот теологический опус был составлен при дворе короля одним из авторитетных придворных богословов и позднее утвержден и принят всей полнотой Франкской церкви. Палеографические и текстологические открытия XX века привели исследователей к убеждению, что автором *Libri Carolini* (в дальнейшем мы будем именовать их ЛС, или Книги. – *Авт.*), по всей вероятности, был ученый испанец Теодульф, впоследствии епископ Орлеанский (с 798 г.). В данном труде франкский богослов изложил свое отношение к иконопочитанию и обозначил свои вполне иконоборческие взгляды. Догматическая доктрина Каролингов нашла свое выражение и в эстетике франкской иконы.

Каролингские книги существуют ныне в двух более или менее полных рукописях – ватиканской и парижской, но встречаются упоминания и о других манускриптах, не дошедших до наших дней. В 1965 г. был открыт фрагмент третьего манускрипта, который был выполнен примерно в 850 г. в городе Корби (Франция).

Первое печатное издание *Libri Carolini* вышло в Париже в 1549 г. под псевдонимом *Eli Philii*, за которым скрывался священник Парижского кафедрального собора Жан дю-Тилле. В связи с тем, что «протестанты часто опирались на это издание в своих нападках на Католическую церковь, в 1564 г. оно было внесено в индекс, почему экземпляры его очень редки»¹. Кроме того, известны следующие издания ЛС: выполненное в г. Кельне в 1555 г.; издание Мельхиора Гольдаста в серии *Imperialia decreta*, г. Франкфурт, 1608 и 1673 гг.; издание Филиппа Парея, г. Франкфурт, 1628 г.; анонимное без обозначения места и времени издание Геймана в г. Ганновере в 1731 г. (лучшее из известных); издание Миня² (перепечатано с издания Гольдаста); издание Яффе в серии *Monumenta Alcuiniana*, 1873 г.³ Все вышеупомянутые издания были выполнены на основании парижской рукописи ЛС.

В 1924 г. немецкий ученый Губерт Бастген предпринял в Ганновере первое критическое издание ватиканского манускрипта Книг. Оно было выпущено в известной немецкой исторической серии *Monumenta Ger-*

¹ *Троицкий С.* Каролинговы книги (*Libri Carolini*) // Православная богословская энциклопедия / Под ред. Н. Н. Глубоковского. СПб., 1908. Т. 9. Стлб. 23 – 24.

² *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1851. Т. 98. Col. 989 – 1248.

³ *Троицкий С.* Каролинговы книги (*Libri Carolini*)... Стлб. 24.

maniae Historica⁴. К несомненным достоинствам этого издания можно отнести наличие развернутого аппарата подстрочных и иных ссылок.

Кроме того, в связи с проблемой перевода Деяний VII Вселенского Собора на латинский язык в наиболее трудных и важных местах Бастген представляет оригинальный греческий текст. Наконец, он предлагает свои собственные комментарии по тем или иным вопросам, затронутым в ЛС. Американская исследовательница Книг Анна Фриман (†2008) считает, что «достоинство текста Бастгена заключается в том, что он зависит от первоначальной ватиканской рукописи, в то время как более ранние издания были сделаны с парижской копии»⁵. Тем не менее, текст издания немецкого ученого имеет и значительные недостатки: «Несмотря на то, что он был напечатан в нашем веке (XX в. – *Авт.*) в очень авторитетном научном сборнике, его текст часто недостоверен и несет на себе все признаки неаккуратного и поспешного переписывания»⁶. Есть примеры, когда Бастген выпускает целые предложения в тексте ЛС. Отсюда А. Фриман делает вывод, что текст ЛС, напечатанный аббатом Минем на основе издания Гольдаста, является более достоверным, так как не имеет этих пропусков⁷.

К сожалению, мы не обладаем достоверной информацией о последующих изданиях Книг. Однако нам известно, что в начале 1970-х гг. Л. Уаллах в США подготовил издание Книг⁸, а г-жа Фриман в 1975 г. выпустила новую редакцию ЛС для серии М.Г.Н.⁹ Кроме того, есть сведения, что в 1998 г. вышло новое критическое издание Книг (Ганновер, Германия)¹⁰, которое было предпринято той же американской исследовательницей. У нас есть все основания считать, что это, вероятно, наиболее совершенное издание Каролингских книг на латинском языке на сегодняшний день.

Интересно, что Libri Carolini до сих пор, насколько нам известно, не переведены ни на один из европейских языков. В 1992 г. немецкий исследователь Карлфрид Фрэйлих сообщил, что «Анна Фриман готовит новое критическое издание Книг с английским переводом

⁴ Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus / Ed. H. Bastgen. Hannover and Leipzig, 1924. Т. 2: Supplem.

⁵ Freeman A. Theodulf of Orleans and The Libri Carolini // Speculum. Cambridge, 1957. Vol. 32. № 4. P. 704.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ См.: Haendler G. Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. Т. 7. S. 89.

⁹ Ibid.

¹⁰ Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) by Theodulf, Bishop of Orléans / Ed. A. Freeman, P. Meyvaert. Hannover, 1998. 666 p.

и примечаниями»¹¹, однако, к сожалению, никакой дополнительной информацией о существовании английского перевода Книг мы не обладаем.

Труды, посвященные Книгам, редки и немногочисленны. Из работ на русском языке особую ценность имеет произведение В. Преображенского «Вопрос об иконопочитании во времена Карла Великого»¹², которое является самым полным русским исследованием, посвященным ЛС. Достоинством этой научной статьи является то, что автор сравнивает доктрину Книг с учением святых отцов VII Вселенского Собора. Содержание ЛС дается в парафразе. Из других русскоязычных авторов данной темы касались В. В. Болотов, А. П. Голубцов, А. В. Карташев, Л. А. Успенский, Л. А. Дворкин и некоторые другие.

Среди трудов по ЛС, изданных за рубежом, выделим три наиболее значительных. Во-первых, известный немецкий католический церковный историк XIX века Карл Йозеф фон Гефеле посвятил Книгам 24 страницы своей «Истории соборов»¹³. Он касается вопросов происхождения, цели, авторства и аутентичности ЛС. В отдельной главе Гефеле раскрывает содержание Книг, делая в конце краткое обобщение их содержания. Во-вторых, немецкий католический ученый Г. Бастген в начале XX века напечатал серию статей о ЛС в научном журнале «Neues Archiv»¹⁴. В этих статьях он изложил результаты исследования ватиканского манускрипта Libri Carolini, текст которого он сам подготовил к изданию. Особое внимание Бастген уделил религиозной концепции ЛС. В-третьих, начиная с конца 1950-х гг. американская исследовательница А. Фриман (в замужестве Мейваерт) опубликовала ряд статей в авторитетном американском научном журнале «Speculum»¹⁵. В них Фриман отразила результаты своих исследований ватиканской рукописи ЛС, которые проводились ею в библиотеке Ватикана в 1957 и 1958 гг. с использованием особой технологии обработки первоисточ-

¹¹ *Froehlich K.* The Libri Carolini and the Lessons of the Iconoclastic Controversy // The One Mediator, The Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dealoque VIII / Ed. H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess. Minneapolis, 1992. P. 196.

¹² *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборство Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 115 – 154.

¹³ *Hefele C.* Histoire des Conciles. Paris, 1907. Т. 3. Part. 2. P. 1061 – 1085.

¹⁴ *Bastgen H.* Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. Hannover und Leipzig, 1911. № 36. S. 630 – 667; № 37. 1912. S. 15 – 51, 455 – 533.

¹⁵ *Freeman A.* Theodulf of Orleans and The Libri Carolini // Speculum. Cambridge, 1957. Vol. 32, № 4. P. 663 – 705; Further studies in The Libri Carolini. 1965. Vol. XL. P. 203 – 289; 1971. Vol. XLVI. P. 597 – 612.

ника (просвечивание манускрипта ультрафиолетовыми лучами). Кроме того, она включила в свой труд все известные в то время открытия в области изучения Каролингских книг.

2. История составления

Седьмой Вселенский Собор состоялся в 787 г. в малоазиатском городе Никее. На нем, как известно, присутствовали представители Западной Церкви – легаты папы Римского. Поставив свои подписи под актами Собора, они возвратились в Рим с их копией. К этому времени на Западе уже практически не знали греческого языка, поэтому папа Адриан приказал сделать перевод актов на латинский язык и послать его королю франков Карлу.

Перевод был выполнен анонимным клириком в Риме и оказался настолько неудовлетворительным, что в 873 г. папский библиотечарь Анастасий был вынужден перевести деяния Седьмого Вселенского Собора заново¹⁶. В своем письме папе Иоанну VIII он дает исчерпывающую характеристику данному переводу: «прежний переводчик оставил без внимания дух и своеобразие обоих языков и перевел отдельные части дословно, так что едва ли возможно было понять. Читать это доставляло отвращение. Неудивительно, что этот перевод был всеми отвергнут»¹⁷.

К сожалению, первоначальный перевод полностью не сохранился, и мы можем судить о его качестве только по тем отрывкам, которые цитировались автором LC.

По свидетельству немецкого исследователя начала XX века Г. Бастгена, через все четыре Каролингские книги проходит жалоба на непонятность перевода¹⁸: он лишен всякого смысла и красноречия, полон беспорядочности и грамматических погрешностей¹⁹. Автор LC ни на минуту не допускает, что текст деяний Второго Никейского Собора мог быть поврежден при переводе в Риме. По мнению франков, греки выражались не вполне ясно и варваризм их манеры выражаться препятствовал пониманию на каждом шагу. Из беспорядочного конгломерата было трудно выделить основную мысль. Диспут, который опирался бы на слова, был вообще исключен²⁰.

¹⁶ Перевод Анастасия и вводное к нему письмо см. у: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* / Ed. J. D. Mansi. Florence, 1766. Т. 12. P. 981.

¹⁷ Цит. по: *Bastgen H. Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder...* S. 632.

¹⁸ *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus...* Praefacio. P. 5 – 6; II, 20. P. 79; III, 9. P. 121 – 122; IV, 14. P. 199; IV, 15. P. 201; IV, 16. P. 202.

¹⁹ *Ibid.* Praefacio. P. 5.

²⁰ *Ibid.* IV, 16. P. 202.

Основной характеристикой перевода можно считать, видимо, его «рабский буквализм», в связи с чем, по отзыву Анастасия Библиотекаря, «он редко, или никогда (aut vix aut nunquam) верно не передавал смысл греческого подлинника»²¹.

Современный российский ученый, доктор филологических наук Ю. А. Шичалин, ознакомившись с предложенным текстом (заголовки 15-ой и 16-ой глав IV-й книги)²², пришел к выводу, что латинский перевод Деяний является «калькой» греческого оригинала, а это само по себе свидетельствует о слабости переводчика.

Согласие суждений Анастасия Библиотекаря и автора ЛС о переводе имеет для нас особую важность. Оно доказывает, что они имели перед глазами один и тот же текст.

Самым же трагическим недостатком перевода было то, что в нем были искажены главные идеи касательно вида почитания икон. Вот как характеризует профессор СПбДА В. В. Болотов одно из самых ярких мест этого перевода: «Особенно возмутило богословов Карла одно место, совершенно испорченное в переводе, именно слова Константина, еп. Константиийского <...>, митрополита Кипрского, который, подавая голос о православии восточных, сказал, между прочим: “приемлю и лобызаю с честью святые и честные иконы, а поклонение служением воссылаю единой пресущественной и животворящей Троице” (δεχόμενος καὶ ἀσπαζόμενος τιμητικῶς τὰς ἁγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας καὶ τὴν κατὰ λατρείαν προσκύνησιν μόνῃ τῇ ὑπερουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι ἀναπέμπω). В латинском переводе это место передано так: “suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis, quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto”.

Очевидно, что здесь случайный пропуск “καὶ τὴν” (вследствие сходства начертания с “κατὰ”) и переделка в слове “προσκύνησιν” “iv” в “ην” (=ήν, от ὅς, который), вследствие чего “προσκυνησ” принято за “προσκυνήσεως”, и получилась мысль, что Константин поклоняется иконам λατρευτικῶς и под этим термином понимает именно то поклонение, которое тварь воздает только Богу»²³.

Здесь необходимо сказать о том, что богатый греческий язык имеет различные термины для обозначения поклонения Богу и поклонения святым существам и священным предметам. Словом «λατρεία» обозначается то истинное служение, богопочтение, которое подобает единст-

²¹ Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 4. Ч. 3. С. 582.

²² Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... IV, 15. P. 200 – 201; IV, 16. P. 202.

²³ Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви... С. 582 – 583.

венно Богу. Этим латрийным абсолютным поклонением тварь почитает Творца, поклоняется Ему, оказывает служение Ему. В отличие от этого, слово «*προσκύνησις*» обозначает почитание святых и освященных материальных предметов (точнее «*προσκύνησις τιμητική*» – уважительное, почитательное поклонение, также относительное поклонение).

В латинском же языке понятие служения, абсолютного поклонения Богу обозначалось словом «*adoratio*», а почитание икон и других материальных святынь – «*veneratio*». Беда заключалась в том, что римский переводчик Актов перевел везде слово «*προσκύνησις*» как «*adoratio*», то есть обожествление, поклонение как Богу. Современный исследователь пишет: «Перевод <...> ороса на латынь был очень плох, да и вообще франки плохо разбирались во всех этих тонкостях. Главное, они не смогли уловить разницу между поклонением (почитанием) и служением»²⁴.

Интересно, что Анастасий Библиотекарь в IX веке перевел это место точно в соответствии с греческим оригиналом: «*Suscipio et amplector venerabiles imagines; adorationem autem, quae fit secundum λατρείαν, tantummodo supersubstantiali et vivificae Trinitati conservo*»²⁵. Этот отрывок переводится так: «Принимаю и лобызаю достопоклоняемые иконы. Но почитание, которое совершается в смысле *λατρεία* (т.е. божеского поклонения. – *Авт.*), отношу только к пресущественной и животворящей Троице»²⁶. Приводя этот текст, русский исследователь начала XX века делает такой вывод: «Можно с полным основанием думать, что, если бы Карл Великий получил именно этот перевод никейского определения, он не стал бы в такую резкую оппозицию против никейского собора»²⁷.

Итак, негодный перевод актов VII Вселенского Собора был послан папой Адрианом I королю франков Карлу Великому для ознакомления и принятия. Карл вместе со своими придворными богословами, получив этот латинский перевод и прочитав его, был неприятно удивлен, и, хотя в оросе Собора не было повеления воздавать иконам латрийное поклонение, при дворе Карла начали подозревать, что в словах Константина, епископа Констанции Кипрской, и заключается вся суть решений Никейского Собора. Анафематствование же никейцами всех тех, кто не

²⁴ Дворкин А. Л. Из истории Вселенских соборов // Альфа и омега. М., 1988. № 1 (15). С. 373.

²⁵ Цит. по: Арсеньев И., *прот.* От Карла Великого до Реформации. М., 1913. С. 10.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

поклоняется (προσκύνησις) святым иконам, видимо, еще более накалило страсти.

В глазах франков на Востоке восстал ересь в самой бессовестной, неприкрытой форме. В свою очередь «это предоставило им желанную возможность утвердить права Запада в противовес прерогативам Византии»²⁸.

Карловы книги были написаны в Вормсе, по-видимому, «во дворце или на зимних квартирах Карла Великого»²⁹.

Составление Книг началось в 789 г. или 790 г., ибо в предисловии к ним сказано, что II Никейский Собор (24 сентября – 23 октября 787 г.) «происходил почти три года тому назад»³⁰.

Деяния VII Вселенского Собора сначала были тщательно исследованы франками. Кроме того, был составлен список тех пунктов, на которые Карл Великий пожелал дать четкое опровержение. Эти так называемые Капитулы Карла (*Capitulare adversus synodum*), выполненные кем-то из придворных богословов, были посланы папе в Рим.

Из ответа папы Адриана становится ясно, что он держал в своих руках не внушительный том Каролингских книг, а всего лишь список спорных пунктов аналогичный заголовкам глав Книг. Известный западный историк отмечает ряд отличий между Книгами и Капитулами Карла.

Во-первых, Капитулы Карла, посланные в Рим, были представлены в ином порядке, чем главы ЛС. «Папа Адриан четко говорит, что “первая глава осуждает первую часть греческой мысли: Дух исходит от Отца через Сына (“per Filium”)”. А в современной редакции Каролингских книг это осуждение находится не в I-ой книге, главе 1, но в книге III, главе 3. Эти различия в порядке изложенных проблем также находятся во всех остальных частях книг»³¹.

Во-вторых, в Капитулах везде было указано конкретное деяние Никейского Собора, на котором было принято положение, осуждаемое франками. А в самих ЛС этих указаний нет.

В-третьих, папа перечисляет 85 капитул Карла, а в Каролингских книгах – 120 глав (подлинность 121-ой главы ставится под сомнение). Можно предположить, что папа Адриан просто умолчал об остальных главах ЛС из-за их незначительности. Но в то же время папа цитирует две капитулы Карла, которые не вошли в Произведение Карла царя.

²⁸ *Freeman A. Theodulf of Orleans and The Libri Carolini...* P. 667.

²⁹ *Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1885. Ч. 5. С. 426.*

³⁰ *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... Praefacio.* P. 3.

³¹ *Hefele C. Histoire des Conciles...* P. 1087.

Первая является нападением на орос VII Вселенского Собора: «О том, что они не очень хорошо понимают то, что сказано: “Господу Богу твоему поклонисься и одному Ему будешь служить”, потому что он говорит как бы об абсолютном поклонении и сказал о служении одному Богу»³².

Вторая капитула звучит так: «Знающие нас да пишут, где в Ветхом или в Новом Завете или на шести Вселенских Соборах повелевается писать образы и написанным поклоняться»³³.

Кроме того, из ответа папы Адриана известно, что Карл Великий послал в Рим две серии капитул: первую, содержащую капитулы I – LX (в ней отсутствуют главы IV – XIV), и вторую, содержащую капитулы I – XXV (со своими особенностями).

Необходимо также отметить тот факт, что текст капитул, цитированный папой, почти всюду идентичен соответствующим заглавиям глав LC. Папа всегда цитирует только заглавие и никогда сам текст главы LC. Все это говорит о том, что папа имел перед глазами только лишь текст, аналогичный заглавиям Каролингских книг.

Карл послал свои капитулы в Рим через аббата Сен-Рикьерского Ангильберта. Этот священник королевской капеллы посещал Рим дважды в 792 и 794 гг. В связи с этим в исторической науке сложилось два мнения ученых о времени передачи Капитул Карла папе.

Согласно первому³⁴, Ангильберт привез Капитулы в Рим в 792 г. Папа, ознакомившись с мнением франков, написал ответ (так называемый *Nadrianum*), в котором защищал кафоличность VII Вселенского Собора, приводя против каждой из капитул группу патристических цитат³⁵. Таким образом, папа Адриан защищал иконопочитание, что уже само по себе свидетельствовало об определенной традиции Римской церкви.

Кроме того, папа не хотел нарушать и без того хрупкий мир между Востоком и Западом – мир, к которому он так стремился. По этому поводу А. Фриман пишет: «Окончательно достигнув успеха в продолжительных усилиях папства уврачевать брешь по вопросу икон между восточными и западными христианами, ему (папе. – *Авт.*) было затруд-

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ См.: *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands*. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 337; *Троцкий С. Каролинговы книги (Libri Carolini)*... Стлб. 24 – 25.

³⁵ «Адриан ответил подробным меморандумом, который обсуждал все спорные вопросы *seriatim*, разъясняя традиционную позицию как Рима, так и Никеи. Этот документ, так называемый *Nadrianum*, является единственным из уже упомянутых, который уцелел. Он расширял святоотеческую аргументацию, добавляя тщательно подобранные ссылки на западную патристическую традицию». *Froehlich K. The Libri Carolini and the Lessons of the Iconoclastic Controversy*... P. 195 – 196.

нительно приветствовать неожиданный и страстный протест со стороны своих собственных союзников, могущественных и, очевидно, своевольных франков, против собора, который утвердил примирение»³⁶.

Известно, что копии письма папы Адриана сохраняются в ватиканских собраниях. Само письмо было неоднократно опубликовано³⁷.

Несмотря на это, папская апология иконопочитания не оказала большого влияния на Книги, работа над которыми, по-видимому, продолжалась непрерывно. Франки сделали несколько исправлений в тех случаях, где противоречие со взглядом папы было вызывающим. В остальных случаях противоречия просто игнорировались.

Самые значительные изменения в тексте ЛС были сделаны в результате обсуждения за круглым столом, предпринятого придворными богословами. Эти исправления иногда касаются целых страниц, иногда всего лишь нескольких слов. Исследователи отмечают факт наличия в тексте до трех уровней последовательных исправлений.

Есть основания полагать, что знаменитый ученый того времени Алкуин, вернувшись из Англии в 793 г., принимал непосредственное участие в обсуждении и пересмотре ЛС. Исследователь середины XX века Л. Уаллах предполагает, что «Алкуин отредактировал Каролингские книги незадолго до Франкского собора и Франкского парламента, который собрался в Франкфурте 1 июня 794 г.»³⁸.

Этот собор принял иконоборческие постановления и тем самым узаконил положения, выдвинутые Книгами. Второй канон Франкфуртского собора направлен против постановлений II Никейского:

«Предложен был для обсуждения вопрос о новом соборе греков, который они составили в Константинополе для установления почитания икон и в котором написано, что те, кто не чествует святых икон служением или поклонением (*servitio – adoratio*) так же, как Божественную Троицу, предаются анафеме. Святые отцы наши всячески отвергли и презрели и поклонение, и служение (*servitio – adoratio*) и согласно осудили самый собор»³⁹.

На этом Франкфуртском соборе присутствовали и послы, легаты папы Римского. Римская церковь, как известно, приняла II Никейский

³⁶ Freeman A. Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea // *Opus Caroli regis contra synodum: An Introduction*. Ashgate, Variorum, 2003. С. 7.

³⁷ См.: *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1851. Т. 98. Col. 1247 – 1292.

³⁸ Wallach L. Alcuin and Charlemagne. *Studies in Carolingian history and literature*. New York, 1959. P. 175.

³⁹ Цит. по: Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 259; См. также: Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви... С. 584 – 585.

Собор, подтвердив его вселенский статус. Тем не менее, папские легаты подписались и под канонами иконоборческого Франкфуртского собора 794 г. По мнению русского церковного историка А. В. Карташева, «это не первый случай слепоты и невежества легатов, поступавших вопреки Риму»⁴⁰. Нам кажется, однако, что здесь кроется тонкая церковная политика папы Адриана, не желавшего разрыва ни с византийцами, ни с франками. Все это свидетельствовало, по-видимому, о возросшей зависимости папы от своих новых покровителей⁴¹.

Заметим, что отцы Франкфуртского собора так же безусловно доверяют переводу, доставленному из Рима, как и автор, и редакторы ЛС. Все это свидетельствует о том, что участниками Франкфуртского собора и создателями ЛС были одни и те же лица.

В том же 794 г. чистовик трактата был доставлен папе Римскому, как говорит Гинкмар, «через каких-то епископов»⁴². Реакция папы Адриана неизвестна, ибо не сохранилось никакого известия о дальнейших его действиях. Это и не удивительно, ибо постановления собора 794 г. были обязательны для папы, и он не мог после этого критиковать франков.

Интересно, что каролингская литература почти не упоминает о произведении Карла Великого. По утверждению А. Фриман, «единственная ссылка на ЛС в каролингской литературе встречается в письме, написанном около 80 лет спустя (то есть в 60 – 70-х годах IX века. – *Авт.*) Гинкмаром Реймским, в котором он описывает эту “немаленькую рукопись, которую я подростком прочитал во дворце”, и затем цитирует ее последнюю главу»⁴³.

Еще один исследователь данного вопроса Поль Мейвайерт, бывший директор Академии средневековья Америки и, кстати, муж А. Фриман, уточняет: «первое упоминание этого произведения датируется лишь только 869 или 870 годом»⁴⁴.

Касательно послания Капитул Карла в Рим считаем необходимым отметить и то, что, согласно другому мнению ученых, эти главы были посланы папе в 794 г. сразу после окончания работы Франкфуртского

⁴⁰ Там же.

⁴¹ См.: Реакция Запада на VII Вселенский Собор // URL: <http://seminarnia.ru/forum/topics/reakciya-zapada-na-vii> (дата обращения 10.12.2011).

⁴² См.: *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1851. T. 126. Col. 360.

⁴³ *Freeman A. Theodulf of Orleans and The Libri Carolini...* P. 664 – 665.

⁴⁴ *Meyvaert P. Preliminaires pour comprendre la mosaïque de Germigny-des-Près* // URL: <http://jfbrađu.free.fr/mosaiques/germigny/article-p-meyvaert.htm> (дата обращения 10.12.2011).

собора. Так, Гефеле пишет: «священник отец Пето думает <...>, что Франкфуртский собор сделал выдержки из Каролинговых книг и послал эти выписки папе... Таким образом, мы думаем, что Libri Carolini не были представлены папе Адриану в их современной форме»⁴⁵.

Несмотря на то, что это мнение явно устарело, мы не можем его отвергать полностью, так как действительно не осталось никаких документов, свидетельствующих о реакции папы на ЛС в их полном объеме.

Г. Бастген также считает, что Капитулы Карла были посланы в Рим в 794 г. сразу после окончания Франкфуртского собора. В своем письменном ответе папа Адриан еще упоминает королеву Фастраду, которая скончалась 10 августа того же года. Отсюда Бастген делает вывод о том, что папа узнал о смерти королевы позднее, и поэтому «оставалось достаточно времени для миссии Ангильберта и составления ответа»⁴⁶. Составление ответа было очень поспешным, и папа столкнулся с данной проблематикой, имея перед глазами только Капитулы Карла.

А. Фриман, автор диссертационного труда по ЛС, считает, что ответ папы Адриана был получен еще в 791 г., когда первая и вторая версия ЛС были уже составлены придворными франкскими богословами. Она пишет: «Ясно, что ЛС должны были быть фактически завершены до того времени, когда ответ Адриана на предварительные Капитулы был получен в 791 г. во франкском дворе»⁴⁷. Отсюда следует, что Карл послал свои 85 капитул папе еще в 790 г. или начале 791 г.

Первое и третье мнение ученых о дате посылки Капитул Карла в Рим в общем плане сходны. Их принятие означает, что «Франкфуртский собор, отвергший иконопочитание, служит, таким образом, ответом Карла Великого на письмо Адриана»⁴⁸. Подобный протест франкского короля, вероятнее всего, свидетельствует о его независимом положении. Мнением папы можно вполне пренебречь, если речь идет о достоинстве короля и его государства. Тем не менее, не следует и преувеличивать масштаб данного противоборства между королем и папой. «Политический интерес, связывающий Рим с франками, был более могуществен, чем сочувствие грекам в отношении вероучения»⁴⁹. Да и сам Карл относился к папе Адриану с большой любовью вплоть до самой кончины последнего 25 декабря 795 г.

⁴⁵ Hefele C. Histoire des Conciles... P. 1086.

⁴⁶ Bastgen H. Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder... S. 490.

⁴⁷ Freeman A. Further studies in The Libri Carolini // Speculum. Cambridge, 1965. Vol. XL. № 2. P. 239 – 240.

⁴⁸ Троицкий С. Каролинговы книги (Libri Carolini)... Стлб. 25.

⁴⁹ Робертсон Д. С. История христианской Церкви. СПб., 1916. Т. 1. С. 676.

В настоящее время сохраняются две рукописи Каролингских книг. Первый манускрипт (в дальнейшем MS. – *Авт.*) называется «Vaticanus latinus 7207» (Vat. lat. 7207). Он является черновиком, рабочим экземпляром и датируется концом VIII века. MS содержит сотни исправлений и добавлений, которые сделаны рукой современника (всего их более 300). Официальные комментарии редакторов были сначала вынесены на поля, причем мелкими пометками.

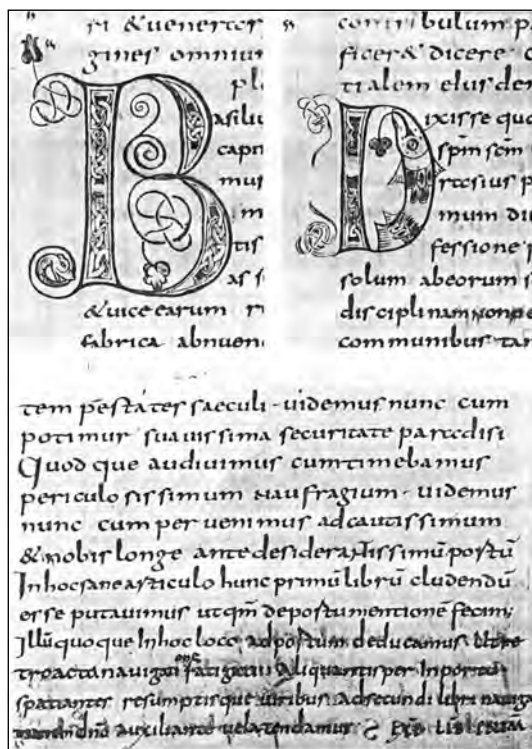


Рис. 1. Ватиканский манускрипт Vat. lat. 7207 (фрагменты).

Позже эти комментарии были транскрибированы в так называемые «Тиронские замечания», которые, по мнению А. Фриман, были «собственными замечаниями Карла Великого, сделанными по случаю чтения трактата»⁵⁰, а первоначальные краткие заметки на полях были стерты. В некоторых местах они стерты до дыр, и поэтому даже метод ультрафиолетового исследования не может дать положительных результатов при

⁵⁰ Freeman A. Further studies in The Libri Carolini. III. The marginal notes in Vaticanus Latinus 7207 // *Speculum*. Cambridge, 1971. Vol. XLVI. P. 597.

попытке прочтения. Заметки отражают отношение редактора к тому или иному отрывку текста Книг: bene, bene omnia, optime, syllogisticе, eleganter, acute, catholice, rationabiliter, sapienter, tota mire, prudenter, socie, perfecte, docte, recte, placite, valde bene, summe, и другие. Эти замечания на полях рукописи могли быть сделаны самим королем или кем-то из авторитетных лиц, окружавших Карла Великого, например, Алкуином.

MS Vat. lat. 7207 содержит 192 листа. Он является ранним каролингским минускулом и принадлежит школе дворца. В нем полностью отсутствуют предисловие и четвертая книга. Как уже было сказано, данный MS был черновиком Каролингских книг. После написания и исправления он находился на хранении в королевских архивах.

А. Фриман считает, что именно с этого MS была сделана для папы особая чистовая копия, которую послали в Рим, видимо, во второй половине 794 г. Этот преподнесенный папе экземпляр исчез. Не осталось никаких свидетельств о его дальнейшем существовании, хотя кардинал Меркати проследил его путь через различные ватиканские каталоги XV и XVI веков.

Дальнейшая судьба MS Vat. lat. 7207 довольно загадочна. В XVI веке он неизвестным образом попал в библиотеку Ватикана, где и хранится по сей день.

Как считают некоторые исследователи, в начале IX века архиепископ Гинкмар Реймский (806 – 882) сделал копию с этого манускрипта (бывшего тогда еще полным) специально для использования при работе на Парижском соборе 825 г., подтвердившим положения Франкфуртского и отвергшим постановления II Никейского соборов⁵¹. Этот MS называется «Paris Arsenal 663» (так как хранится в парижской библиотеке «Арсенал») и также является каролингским. Его рукописный шрифт значительно менее тщателен, чем у его прототипа. MS переписывался многими переписчиками, причем довольно поспешно.

Первое упоминание о Книгах после Парижского собора 825 г. находим у того же Гинкмара в 60 – 70 годах IX столетия. Затем о Книгах совершенно забыли. Трактаты, касающиеся вопросов церковного искусства того времени, вообще не упоминают о Труде Карла царя: «Не находятся следы его влияния ни в трактате Агобарда Лионского, озаглавленном *De picturis et imaginibus*, ни в трудах, написанных про-

⁵¹ По мнению А. Фриман, этот парижский список сделал Гинкмар Реймский, который воспитывался и получил образование в придворной школе Карла Великого: «Подлинник, черновик работы хранился в имперских архивах, где Гинкмар после обратил на него внимание и начал его изучать; он сделал копию в Реймсе “С 850” (сейчас “MS Paris Arsenal 663”)».

тив Клавдия Туринского Дунгалом (около 828 г.) и Ионой Орлеанским (между 840 и 843 г., годом его смерти)»⁵².

Все эти факты приводят нас к определенному заключению: как мудрый и рассудительный правитель Карл не решился опубликовать данный труд, несмотря даже на то, что Франкфуртский собор 794 г. полностью встал на позицию Каролингских книг. Возможно, что и среди самих франкских богословов не было полного согласия с резкой неприемлимой позицией Книг. Отвержение папой Адрианом Капитул также могло иметь большое значение. Так или иначе, грандиозный труд под названием «Opus Caroli regis contra synodum» так и не вышел в свет, но лег на пыльные полки королевских архивов.

В Новое время лишь только в первой половине XVI века LC упоминаются папским библиотекарем Августином Стевхусом (†1550 г.) в его сочинении о даре Константина. Ближе к середине XVI века парижский MS был обнаружен во французском кафедральном соборе католическим священником Жаном дю-Тилле, впоследствии епископом Мокским (Меаух). В 1549 г. он опубликовал трактат под псевдонимом Eli. Philii (Elias Philura). Вероятно, это было обусловлено характерной богословской ориентацией самих Книг.

Протестантские апологеты с восторгом встретили LC, вокруг которых развернулась горячая дискуссия. Книги стали важным источником для богословия протестантов, ибо поддерживали их оппозицию к иконам. Кальвин цитировал работу во всех Женевских изданиях своих «Институций»⁵³.

Трактат вращался в кругу протестантских гуманистов. В последующие века его известность была довольно высока среди апологетов Реформации. В 1730 г. вышло новое исправленное издание LC (одно из лучших), приуроченное к годовщине – двухсотлетию Аугсбургского исповедания.

На католиков Трактат произвел обратное впечатление. В связи с тем, что протестанты часто опирались на это издание в своих нападениях на Католическую церковь, в 1564 г. LC были помещены в индекс «librorum prohibitorum» сначала богословами Лувенского университета, затем последующими папами и, позднее, генерал-инквизитором Испании. Анонимность публикации дю-Тилле сыграла отрицательную роль. Католические критики решили, что это подделка или самих про-

⁵² Freeman A. Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea... С. 16.

⁵³ На русском языке см.: Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Б. м., 1997. Т. 1. Кн. I. С. 106, 553.

тестантов (например, Карлштадта), или кого-либо из каролингских иконоборцев. Во всяком случае, отвергалось утверждение, что Книги выражают личное мнение Карла Великого, которого католики почитали чуть ли не как местночтимого святого. Кардинал Беллармин нанес самый сокрушительный удар по аутентичности Карловых книг. Он тщательно изучил трактат и авторитетно развенчал его в 1586 г. в своих «Рассуждениях о спорах христианской веры» (Ингольштадт, 1586 – 1589 гг.). Официальный взгляд еще долго оставался враждебным и бескомпромиссным, даже несмотря на то, что в результате исследований в последующие века некоторые католические историки сделали значительные уступки. Сам факт уникальности LC в каролингской литературе, отсутствие каких-либо параллелей или прототипов служил серьезным основанием сомнения в аутентичности Книг.

В 1865 г. в библиотеке Ватикана был обнаружен оригинальный рабочий экземпляр LC, который еще в 790-е гг. попал в архивы Карла Великого. Тогда же ему присвоили наименование «MS Vat. lat. 7207». Обнаружение оригинала, который в своем тексте несет много характерных особенностей своего времени, подтвердило аутентичность Каролингов Книг. Тем не менее, они находились в индексе вплоть до 1900 г.

Выше нами уже говорилось, «что, по мнению многих ученых, MS “Arsenal 663” был сделан в 820-е гг. Гинкмаром Реймским специально для работы Парижского собора 825 г. Научные изыскания 60-х годов XX века пролили новый свет на этот вопрос. Специалист по каролингским рукописям Б. Бишофф обнаружил и доказал, что этот MS был сделан специально для Гинкмара в Реймсе приблизительно в 850 – 860-е гг. Более того, данный MS оказался не единственной копией LC, сделанной в IX веке. В 1965 г. Бишофф обнаружил фрагмент рукописи LC, содержащий неполный текст 12-й и 13-й глав Первой Книги. Эта копия была сделана, как полагает исследователь, примерно или вскоре после 850 г. в Корби. Сейчас этот фрагмент служит в качестве форзаца каролингской рукописи «Paris B. N. lat. 12125» (fol. 157). Открытие третьего MS Книг имеет огромное значение «в виду общепринятого мнения, что работа не имела распространения и особого влияния в последующие времена»⁵⁴ (то есть в IX – X вв. – *Авт.*). Открытия Бишоффа показали, что существование копий LC в Реймсе и Корби в середине IX века свидетельствует о продолжающемся неослабевающим интересе, который проявляли франки к Каролингским книгам.

Итак, франки, изначально доверившись неправильному переводу актов Никейского Собора, присланному папой Римским, и впоследст-

⁵⁴ Freeman A. Further studies in The Libri Carolini... Vol. XL. № 2. P. 219.

вии получив от того же папы опровержение своих взглядов, принципиально не изменили своей точки зрения на иконопочитание. Предприняв грандиозный проект по созданию Труда Карла царя, они не смогли от него отказаться и продолжали борьбу с «ветряными мельницами» скорее уже по причине некоей политической выгоды, чем, как писал автор Книг, по ревности к «правде, убеждению и воле»⁵⁵.

Источники и литература

Источники

1. Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus / Ed. Bastgen // Monumenta Germaniae Historica. Hannover and Leipzig, 1924. Т. 2: Supplem. 231 p.
2. Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini) by Theodulf, Bishop of Orléans / Ed. A. Freeman, P. Meuvaert. Hannover, 1998. 666 p.
3. Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1851. Т. 98. Col. 989 – 1248.
4. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio // Ed. J. D. Mansi. Florence, 1766. Т. 12.

Литература

1. Арсеньев И., прот. От Карла Великого до Реформации. М., 1913. 683 с.
2. Болотов В. В., проф. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. Ч. 3. 600+XIX с.
3. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1885. Ч. 5. 570 с.
4. Дворкин А. Л. Из истории Вселенских соборов // Альфа и омега. М., 1998. № 1 (15). С. 346 – 375.
5. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Б. м., 1997. Т. 1. Кн. I. 582 с.
6. Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. 542 с.
7. Преображенский В. Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборство Карла Великого // Христианское чтение. СПб., 1883. Ч. 1. С. 115 – 154.
8. Реакция Запада на VII Вселенский Собор // URL: <http://seminarnia.ru/forum/topics/reakciya-zapada-na-vii> (дата обращения 10.12. 2011).
9. Робертсон Д. С. История христианской Церкви. СПб., 1916. Т. 1. 778 с.
10. Троицкий С. Каролинговы книги // Православная богословская энциклопедия / Под ред. Н. Н. Глубоковского. СПб., 1908. Т. 9. Стлб. 22 – 28.

⁵⁵ Hauck A. Kirchengeschihte Deutschlands... S. 335.

11. *Bastgen H.* Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. Hannover und Leipzig, 1911. № 36. S. 630 – 667; № 37. 1912. S. 15 – 51, 455 – 533.
12. *Freeman A.* Theodulf of Orleans and The Libri Carolini // Speculum: A journal of mediaeval studies. Cambridge, 1957. Vol. 32. № 4. P. 663 – 705.
13. *Freeman A.* Further studies in The Libri Carolini // Speculum. Cambridge, 1965. Vol. XL. № 2. P. 239 – 240.
14. *Freeman A.* Further Studies in the Libri Carolini. III. The marginal notes in Vaticanus latinus 7207 // Speculum. Cambridge, 1971. Vol. XLVI. P. 597 – 612.
15. *Freeman A.* Theodulf of Orleans: Charlemagne's Spokesman against the Second Council of Nicaea // Opus Caroli regis contra synodum: An Introduction. Ashgate, Variorum, 2003. P. 1 – 123.
16. *Froehlich K.* The Libri Carolini and the Lessons of the Iconoclastic Controversy // The One Mediator, The Saints, and Mary. Lutherans and Catholics in Dealoque VIII / Ed. H. G. Anderson, J. F. Stafford, J. A. Burgess. Minneapolis, 1992. P. 193 – 208.
17. *Haendler G.* Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. T. 7. S. 84 – 97.
18. *Hauck A.* Kirchengeschihte Deutschlands. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 328 – 343;
19. *Hefele C.* Histoire des Conciles. Paris, 1907. T. 3. Part. 2. P. 1061 – 1087.
20. *Meyvaert P.* Preliminaires pour comprendre la mosaïque de Germigny-des-Pres // URL: <http://jfbradu.free.fr/mosaïques/germigny/article-p-meyvaert.htm> (дата обращения 10.12.2011).
21. *Wallach L.* Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature. New York, 1959. P. 169 – 177; 224 – 225.

Диакон Вячеслав Степкин

ОБЗОР ОСНОВНЫХ КАНОНОВ ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ОБ ОККУЛЬТИЗМЕ

В данной статье дается оценка явления оккультизма с позиции канонического учения Вселенской Церкви, а также делается краткий сравнительный анализ отношения к оккультизму в Священном Писании и в канонах Вселенской Церкви. Используя методологию митрополита Московского Платона (Левшина) (1737 – 1812), автор делает попытку адаптировать древние правила Церкви к современному их восприятию.

Ключевые слова: оккультизм, каноны Вселенской Церкви, правила соборов, языческие обычаи, «оккультная болезнь», преступление, епитимия, наказание.

Важность и значение канонов Вселенской Церкви определяется тем, что они обращены к глубинам православной веры и человеческого духа во внутренней жизни Богочеловеческого организма. К вселенским канонам Церкви относятся правила апостолов, Поместных Соборов и святых отцов, принятые на Вселенских и Поместных Соборах, а так же некоторые правила, вошедшие в «Номоканон» во время нахождения на Константинопольской кафедре св. Патриарха Фотия (ок. 820 – 891)¹. По своему содержанию они вне времени, неизменны и вненациональны. Об этом свидетельствует 1 правило VII Вселенского Собора. Оно утверждает, что разум отцов Церкви – при принятии правил – был просвещен Святым Духом: «Ибо все они, от одного и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили»².

Диакон Вячеслав Степкин – кандидат богословия, преподаватель церковно-практической кафедры Перервинской и Николо-Угрешской православных духовных семинарий.

¹ Эти каноны входят ныне в «Книгу правил», изданную в переводе на русский язык в 2000 году. Именно по этому изданию будет осуществляться данное исследование. См.: Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов / Отв. ред. и пер. на рус. игум. Василий (Донец). СПб.: Общ-во свят. Василия Великого, 2000. 432 с.

² Там же. С. 103.

Прежде всего, необходимо отметить, что в канонах Вселенской Церкви термин «оккультизм» отсутствует. Слово «occultus» латинского происхождения и в переводе на русский означает тайный, скрытый. Что касается вопроса об общеупотребительном значении термина в научной литературе, то в одном историко-богословском исследовании утверждается, что данный термин получил признание с XVI века. По словам исследователя, слово «оккультизм» впервые вошло в употребление в среде «средневековых алхимиков благодаря трудам Агриппы Неттесхеймского»³, который в 1533 году написал сочинение «О сокровенной философии», где изложил свои оккультные воззрения⁴.

В настоящее время существует множество определений оккультизма. Представляется, что определение, данное в «Большой советской энциклопедии», является наиболее адекватным. В нем говорится, что «оккультизм – это общее название учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, не доступных для обычного человеческого опыта, но доступных для «посвященных», прошедших через особую инициацию и специальную психическую тренировку»⁵. В канонах Поместных Православных Церквей, в отличие от вселенских правил, термин «оккультизм» получил свое применение. Так, на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви было принято определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» от 2 декабря 1994 года⁶. Этот термин употребляется не только в названии, но и в отдельных пунктах «Определения». Также он используется в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» – документе, принятом на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 года⁷. Таким образом, термин «оккультизм» будет употребляться в статье в смысле разновидности тайных знаний и методик, обобщающих такие понятия как магия, оккультные воздействия на психику, сознание и подсознание, чародейство, спиритизм, волшебство, гадания и другие.

Все канонические правила Вселенской Церкви относительно оккультизма можно разделить на три группы. К первой группе можно отнести каноны, имеющие прямое отношение к оккультизму. Вторая

³ Карасев Н., *свящ.* Путь оккультизма. М.: Пренса, 2003. С. 33.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Большая советская энциклопедия / Гл. ред. С. М. Ковалев. М.: Сов. энциклопедия, 1974. Т. 18. С. 348.

⁶ См.: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» // URL: http://www.sektoved.ru/articles.php?art_id=38 (дата обращения: 21.01.2012).

⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 21.01.2012).

группа – это правила, имеющие косвенное отношение к оккультизму. И третья группа – это правила, являющиеся каноническим основанием для совершения чинов отречения и присоединения к Церкви отпавших от нее через оккультизм. В данной статье будут исследованы каноны первой группы.

Определенным ядром, фундаментом и церковно-правовой базой для канонов Вселенской Церкви является Священное Писание. Первое обширное законодательство об оккультизме появляется еще до входа иудеев в обетованную землю. В форме запретов пророк Моисей указывает на девять его разновидностей: «Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, прорицатель, гадалец, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых» (Втор 18:10 – 11). Немного позже, в IX веке до Рождества Христова, пророк Исаия скажет еще о двух разновидностях: шептунах и чрево вещателях (см.: Ис 8:19).

Божественное право называет людей, деятельно связанных с любой оккультной разновидностью, «мерзкими»: «Ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего» (Втор 18:12). Поэтому каждому правоверному запрещалось обучаться наукам и методикам, распространяемым среди язычников: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии» (Втор 18:9). Кроме того, нормы закона не позволяли обращаться за помощью к адептам оккультизма или иметь с ними общение: «Не обращайтесь к вызывающим мертвых, и к волшебникам не ходите, и не доводите себя до осквернения от них» (Лев 19:31). Запрещалось даже слушать «гадалей и прорицателей», что практиковали люди с языческим мировоззрением (см.: Втор 18:14). Онтологическая причина всех запретов заключалась в одной формуле: «Сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему, а открытое нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор 29:29).

В Новом Завете неоднократно высказываются предостережения членам Церкви относительно потенциальных возможностей прельщения отдельными разновидностями оккультизма. Во всех Синоптических Евангелиях часто встречается слово «берегитесь»: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде...» (Мф 7:15); «берегитесь, чтобы кто не прельстил вас» (Мк 13:5); «берегитесь, чтобы вас не ввели в заблуждение...» (Лк 21:8). Указывается, что для обольщения представители оккультизма будут употреблять «знамения и чудеса», которые будут поражать внешние чувства: «Восстанут

лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф 24:24). Так что уже в I веке по Рождестве Христовом, как свидетельствует св. апостол Иоанн Богослов: «Многие обольстители вошли в мир...» (2 Ин 1:7). О них св. апостол Павел пишет: «...лукавые делатели...» могут принимать «...вид Апостолов Христовых <...>, потому что сам сатана принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, если и служители его принимают вид слугителей правды...» (2 Кор 11:13 – 15)⁸.

Святоотеческое учение по отношению к оккультизму выражено первым систематизатором христианского вероучения преп. Иоанном Дамаскиным. В первой главе своего фундаментального труда «Точное изложение православной веры» он писал: «Посему, как знающий все и промысляющий для каждого полезное, Он (т.е. Бог. – *Авт.*) открыл [в Священном Писании] то, что узнать нам было полезно; а о том, что мы не смогли бы вместить, умолчал. Да удовольствуемся этим и да пребудем на том, не прилагая предел вечных и не преступая божественного предания (Притч 22:28)!»⁹.

Однако наши современники, страдающие «оккультной болезнью», в нарушение запретов Священного Писания и предписаний Священного Предания Церкви в любых формах пытаются вступить в контакт с inferнальным миром. Об этом свидетельствуют уже первые страницы недавно вышедшей книги «Несвятые святые»¹⁰. В настоящее время в Москве нет практически ни одного книжного или газетного киоска, в котором бы не продавалась литература и пресса оккультного содержания. К ранее издаваемым газетам: «Оракул», «НЛО», «Тайная власть», недавно добавилась новая газета «АН» (Аномальные новости).

Святая Церковь неизменно противостоит проявлениям любых форм оккультизма, всегда помогала страждущим «оккультными болезнями» и возвращала отпадших от общения в лоно Соборной и Апостольской Церкви через чин присоединения. На протяжении своей земной истории она выработала ряд канонов, где четко, ясно, последовательно и логично дала оценку оккультизму и сформулировала православное отношение к нему, установив определенные санкции к их участникам.

⁸ В связи с чем тайная деятельность адептов оккультизма не всегда распознается даже православными христианами.

⁹ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Изд-во Индик, 2002. С. 157.

¹⁰ См.: Тихон (Шевкунов), архим. «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 12 – 18.

В канонах Вселенской Церкви содержатся 8 правил, имеющих прямое отношение к оккультизму. К ним относятся: 24 правило Анкирского Собора (314 г.), 36 Лаодикийского (IV век)¹¹, 65, 72, 81 и 83 правила свт. Василия Великого, 3 правило свт. Григория Нисского (390 г.) и 61 правило VI Вселенского Собора. Таким образом, 7 из них относятся к IV веку и одно к VII веку. При их исследовании автор будет придерживаться не хронологического порядка, а принципа важности и полноты содержания самих правил, выделяя из них наиболее существенные заключения.

Общим во всех вышеперечисленных правилах является то, что происхождение различных видов оккультных действий характеризуется пагубными и языческими вымыслами¹². Языческое происхождение оккультизма подтверждает 24 правило Анкирского собора: «Волхвующие и последующие языческим обычаям или вводящие неких в дома свои, ради изыскания волшебств <...> да подвергаются правилу пятилетнего покаяния...»¹³. Правило отлучает от причастия на 5 лет не только самих волхвующих, но и лиц, которые к ним обращаются, т.е., по словам епископа Никодима (Милоша), «лиц верующих в волхования»¹⁴. А византийский толкователь XII века Аристин уточняет: «Кто <...> думает зло уврачевать злом»¹⁵. Почти такого же содержания является и 83 правило свт. Василия Великого, которое гласит: «Волхвующие и последующие обычаям языческим или вводящие неких в дома свои, ради изыскания чародейств и ради очищения, да подлежат правилу шестилетия...»¹⁶. Поэтому пребывание в спасительной ограде Церкви, но при этом участие в какой-либо форме оккультных действий, например, числогаданиях, занятий астрологией, ношением талисманов, и других суевериях, объявляется совершенно недопустимым для всех членов Церкви.

Сущность оккультизма с канонической точки зрения выражена в 61 правиле VI Вселенского Собора¹⁷, где утверждается, что при всех взаимоотношениях, основанных на оккультной основе, соединяется

¹¹ Среди историков есть расхождения относительно точной даты данного собора.

¹² См.: Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 87.

¹³ Там же. С. 122.

¹⁴ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. СПб., 1911. Репринт: М.: Изд-во Отчий дом, 2001. Т. II. С. 25.

¹⁵ Правовое правоведение. М.: Сибирская Благовонница, 2005. С. 366.

¹⁶ Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 287.

¹⁷ Из всех канонических правил, имеющих прямое отношение к оккультизму, оно наиболее полное и наиболее всестороннее.

обман с безумием¹⁸. В новозаветном евангельском тексте от Матфея (15:14), в котором говорится о ведении слепого слепым, можно увидеть аналогию механизма общения на «окультурной платформе». Также каноны Церкви утверждают, что оккультные действия имеют непосредственную связь с бесовскими силами. Например, 3 правило свт. Григория Нисского гласит: «Те же, которые приходят к чародеям или прорицателям, или к обещающим через демонов учинить некое очищение или отвращение вреда, <...> прибегли к пособию демонов»¹⁹. Кроме того, данное правило требует выяснения вопроса об отречении от Христа. Комментатор канонических правил епископ Никодим (Милаш) (1845 – 1915) в толковании 61 правила VI Вселенского Собора писал: «Колдовство, гадание и подобные им дела порицает это правило как сатанинское дело...»²⁰. Поэтому церковные каноны относят лиц, участвовавших в оккультных действиях, как совершивших тяжкие церковные преступления против веры в Бога. Об этом нам свидетельствует 81-е правило свт. Василия Великого: «Поскольку во время нашествия варваров многие совершили преступления против веры в Бога, клявшись языческими клятвами и вкусив некоторых оскверненных снедей, с волхвованием принесенных в жертву идолам...»²¹.

65 правило свт. Василия Великого приравнивает обращение и контакт с злыми духами, с целью причинения зла ближним, к физическому отравлению. Оно гласит: «Покаявшийся в волшебстве или в отравлении да проведет в покаянии время, положенное для убийцы...»²². Епископ Никодим поясняет: «Тому же наказанию, как и за убийство, т.е. двадцатилетней епитимии, правило подвергает и лиц занимающихся волшебством или отравлением, если таковые своевременно исповедовали свой грех и покаялись в нем»²³. Он объясняет «строгость наказания <...> тем, что волшебством и отравлением» виновное лицо «стремится уничтожить в человеке» его духовные способности, «причинив ему, следовательно, духовную смерть, подобно тому, как убийца причиняет другому физическую смерть»²⁴. Если волшебство, согласно утверждению сербс-

¹⁸ См.: Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 87.

¹⁹ Там же. С. 304 – 305.

²⁰ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского... Т. I. С. 549.

²¹ Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 286.

²² Там же. С. 283.

²³ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского... Т. II. С. 441.

²⁴ Там же.

кого канониста, «состояло в призывании злых духов и заклинании, дабы делали зло ближнему», то при отравлении прибегали к «употреблению различных вредных трав с целью извести и лишить ближних способности мышления»²⁵. Епископ Никодим добавляет, что византийское государственное законодательство «для преступников этой категории» предписывало «смертную казнь»²⁶.

72 правило свт. Василия Великого гласит: «Предавший себя волхвователям или неким подобным да будет под епитимьею столько же времени, сколько убийца». Данное правило приравнивает к лицам, совершившим убийство, тех, кто сознательно соединяется в своих действиях с практикующими оккультизм. По словам византийского комментатора Аристина, «Предавший себя волхвователям <...> с целью изучить их злохудожество»²⁷. Другой византийский комментатор XII века – Зонара поясняет: «Предсказание и ныне делаются некоторыми посредством обаяний и демонского действия, <...> к ним должны быть причислены и те, которые говорят, что они по звездам предузнают будущее, и некие пользуются ими...»²⁸. Вальсамон, византийский канонист также XII века, утверждает, что к субъектам данного преступления могут быть отнесены те, кто предвещает и «показывает неизвестное» с призыванием «демонов» и с предварительным отречением «от Бога»²⁹.

И, наконец, перейдем к обзору последнего из восьми рассмотренных канонов Вселенской Церкви – 36 правилу Лаодикийского собора. В данном правиле говорится о клириках Церкви, уклонившихся в какую-либо оккультную разновидность. Оно запрещает «освященным или причетникам» заниматься волшебством, быть обаятелем, числогадателем, астрологом или заниматься производством талисманов³⁰.

В заключении можно сделать краткий сравнительный анализ понятия оккультизма в Священном Писании и в канонах Вселенской Церкви. Нормы Ветхого Завета в отношении к оккультизму имеют преимущественно запретительное содержание: «Не обращайтесь... не ходите...» (Лев 19:31), «...не научись делать мерзости...» (Втор 18:9), «не слушай гадателей и прорицателей (см.: Втор 18:14), «не должен находиться у тебя...» (Втор 18:10) любой представитель оккультизма. Однако в Новом Завете положение относительно оккультизма несколько иное,

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Правовое правоведение... С. 1162.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 1163.

³⁰ См.: Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 144.

т.к. учитывается свобода воли человека и действия благодати Божией, явившейся после воплощения Христа. Поэтому в текстах постоянно встречаются выражения предостерегающего характера: «берегитесь...» (Мф 7:15; Мк 13:5; Лк 21:8;), прельщение (см.: Мф 24:24; Мк 13:5), обольщение (см.: 2 Ин 1:7).

Священное Писание и вселенские каноны Церкви в отношении к оккультизму находятся между собой в органическом единстве. Непосредственная связь в отношении к оккультизму в Священном Писании и в церковных канонах выражена в 61 правиле VI Вселенского Собора³¹. Достаточно сказать, что само правило заканчивается и имеет свое обоснование в Священном Писании. В связи с чем, отцы Собора говорят о несовместимости духовного опыта Церкви с оккультизмом. При этом они ссылаются на Второе послание св. апостола Павла к Коринфянам: «Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмой? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор 6:14 – 16). В богослужебном же употреблении Святая Церковь совершенно не случайно согласует апостольский текст из Второго послания к Коринфянам (6:14 – 16) с читаемым в среду 12 седмицы по Пятидесятнице текстом из Евангелия от Марка (1:23 – 27) об изгнании из человека Иисусом Христом нечистого духа ведения, благодаря которому этот человек имел точные знания об Иисусе Христе и Его миссии: «Знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (Мк 1:24; Лк 4:34). Следовательно, причиной изгнания одержимого послужило получение последним истинных знаний, кто такой Христос, через оккультные средства.

Подводя итог, нужно отметить, что каноны Вселенской Церкви продолжают и развивают на более глубоком уровне практическое отношение к участникам оккультных действий. Так, например, 81 правило свт. Василия Великого прямо называет соучастие верных в оккультных деяниях преступлениями «против веры в Бога»³². Оно же требует, чтобы поступали в отношении к совершителям оккультных преступлений «по изданным уже Отцами закона и правилам»³³, т.е., согласно с 61 правилом VI Вселенского Собора, предписывает для всех членов Церкви уклоняться от всех оккультных разновидностей. Лиц, которые сознательно участвуют в оккультизме, а именно: «не отвращающихся и не убегающих от пагубных и языческих вымыслов», оно повелевает

³¹ Там же. С. 87.

³² Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов... С. 286.

³³ Там же.

«совсем извергать из Церкви»³⁴. Кроме того, согласно с 36 правилом Лаодикийского Собора, нужно «извергать из Церкви» клириков только за одно ношение предохранительных талисманов, которые, по выражению канона, «суть узы душ их»³⁵.

Источники и литература

1. Большая советская энциклопедия / Гл. ред. С. М. Ковалев. М.: Сов. энциклопедия, 1974. Т. 18.
2. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Изд-во Индрик, 2002.
3. *Карасев Н., свящ.* Путь оккультизма. М.: Пренса, 2003.
4. Каноны, или Книга правил, святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов / Отв. ред. и пер. на рус. игум. Василий (Донец). СПб.: Общ-во свят. Василия Великого, 2000.
5. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» // URL: http://www.sektoved.ru/articles.php?art_id=38 (дата обращения: 21.01.2012).
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 21.01.2012).
7. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. СПб., 1911. Репринт: М.: Изд-во Отчий дом, 2001. Т. I.
8. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. СПб., 1911. Репринт: М.: Изд-во Отчий дом, 2001. Т. II.
9. Правовое правоведение. М.: Сибирская Благовонница, 2005.
10. *Тихон (Шевкунов), архим.* «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.

³⁴ Там же. С. 87.

³⁵ Там же. С. 144.

Ветхий Завет

Архимандрит Софроний (Смук)

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПРОРОКА САМУИЛА И ИДЕЯ ТЕОКРАТИИ

В статье рассмотрены религиозно-нравственные воззрения пророка Самуила и его отношение к идее теократии. В контексте религиозного положения в Израиле в XI веке охарактеризовано отношение Самуила к традиции Моисея, показано значение пророческого служения Самуила для ветхозаветного Израиля и для Священной истории в целом.

Ключевые слова: Израиль, пророк Самуил, Моисей, Закон, Мессия, монотеизм, молатрия, теократия, Ягве, царь Саул.

Религиозно-нравственное учение ранних доклассических пророков от Самуила до Елисея и связанный с их учением период ветхозаветной истории, охватывающий три столетия (с начала XI до конца IX в.), – ценнейшие глубинные пласты богословия, мало исследованные до настоящего времени.

Эти три интересующих нас столетия являют собою три совершенно неодинаковые в историческом отношении эпохи и представлены четырьмя абсолютно различными историческими лицами: Самуилом, Давидом, Илией и Елисеем. Но в то же время религиозно-нравственное учение Самуила, Давида, Илии и Елисея, взятое вместе, разворачивается в перспективе Священной истории как законченная система, имеющая свою внутреннюю логическую цельность, обусловленную движением в сторону все более одухотворенного понимания религиозно-нравственных предписаний Моисея. Само это движение в сторону более глубокой духовности в свою очередь обуславливалось высшей провиденциальной задачей, цель которой – подготовить почву для пришествия Мессии.

Время Самуила – одно из самых главных в Священной истории. Оно связывает нас непосредственно с историей новозаветной. От слов, сказанных Господом Самуилу: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними», – проходит прямая линия к словам, сказанным нашим Господом Иисусом Христом об отвергающих Его и не

Архимандрит Софроний (Смук) – преподаватель церковно-практической кафедры Санкт-Петербургской православной духовной академии.

принимающих слов Его (1 Цар 8:7; Ин 12:48), а линия от первого в эпохе царя Саула, убивающего священников, простирается прямо к последнему царю Ироду, избивающему младенцев (1 Цар 22:18; Мф 2:16).

В этой статье мы расскажем о религиозно-нравственных воззрениях пророка Самуила и его отношении к идее теократии. Для этого мы сначала рассмотрим религиозное положение в Израиле накануне появления пророка Самуила, покажем, в чем заключалось его пророческое служение, охарактеризуем отношение Самуила к традиции Моисея. Все это затем поможет нам сделать вывод о значении Самуила в Священной истории.

1. Ханаанское язычество в Израиле

Время от Моисея до Самуила (XIII – XI вв. до Р.Х.), охватывающее три столетия, обычно называют «беспророческим», и авторы, так считающие, находят подтверждение этому в Священном Писании, где сказано: «...слово Господне было редко в те дни, видения не часты» (1 Цар 3:1). По утверждению профессора А. Покровского, причину отсутствия в эпоху от Моисея до Самуила пророчества совсем не трудно понять. «Это был первый, – пишет он, – золотой период ветхозаветной теократии, когда она еще действовала со всей присущей ей силой и была полна непосредственного живого обаяния от личности ее основателя и вождя – самого Моисея»¹, который был «посредник и ходатай завета»². В принципе, можно согласиться с такой оценкой профессора А. Покровского, хотя и в эпоху Судей были пророки, когда возникала в этом необходимость, например, пророчица Девора.

Завоевав Ханаан, который значительно превосходил в цивилизованности завоевателей, евреи, как отсталое в культурном отношении кочевое племя сынов пустыни, усвоили ханаанский язык и многое из ханаанской культуры, например, земледелие и, соответственно, оседлый образ жизни. Однако несколько позже у израильтян начинает наблюдаться религиозное заимствование ханаанских суеверий, практику которых строго запрещал закон Моисеев: стали появляться изображения Ягве, а в некоторых случаях стали встречаться и жертвоприношения людей.

К концу эпохи Судей в местах жертвоприношений могли совершаться акты прелюбодеяний, как в случае с сыновьями первосвященника Илия, спавшими «с женщинами, собиравшимися у входа в ски-

¹ Покровский А., проф. Ветхозаветный пророческий типическая черта библейской истории Израиля // Богословский вестник. 1908. Т. 1. С. 778.

² Тень и тело, или ветхозаветные прообразования и новозаветная истина // Христианское чтение. 1842. Ч. 4. С. 163.

нию собрания» (1 Цар 2:22). Но такое происходило все же эпизодически. Вообще религиозно-нравственное состояние эпохи Судей даже к дням Самуила не выглядело так плачевно, как, по не совсем ясным причинам, склонно предполагать большинство исследователей³. Они, видимо, забывают, что времена Судей – это фаза теократического правления, пусть и далекого от совершенства, но все же резко отличающегося от монархического, антитеократического по своей сущности. А это многое значит. В частности, усиление имущественного неравенства, которое многих доводило до рабской зависимости, начинается со времени правления царей, таким образом, можно сказать, что начало монархического правления связано с началом угасания в народе Божьем тех идей, которые легли в основу законодательства Моисеева, данного еврейскому народу: справедливости, свободы среди членов иудейской общины – и все это было связано с определенным религиозным охлаждением, в конце концов приведшем к двоеверию и откровенному массовому язычеству. В судейские же времена, напротив, Моисеева традиция еще сохраняла всю свою жизненность. Лишь к концу эпохи судей дух народа стал изменяться к худшему⁴, хотя и в это время никогда не угасало религиозно-национальное самосознание сынов Завета. В связи с этим трудно согласиться с профессором А. Покровским, утверждавшим, что «к дням пророка Самуила <...> дух народного единства и здорового патриотизма исчез»⁵. Он не исчез, но поколебался. Не исчезает совсем он и во время Давида и Соломона, его лишь отодвинут в сторону иные принципы, порожденные монархическим строем Израиля.

Итак, первое наступление язычества на религию Завета, связанное с проникновением элементов ханаанской цивилизации, еще не было в период Судей столь опасным, вопреки представлениям некоторых исследователей. Израиль сохранял более высокую нравственность, по сравнению с соседними с ним народами, отвергал в большинстве случаев и человеческие жертвоприношения, и религиозный разврат. Двоеверие и связанное с ним религиозное и нравственное опустошение придет позже, в эпоху Царств, точнее после царя Соломона.

³ Мауренбрехер М. Пророки. СПб., 1919. С. 21.

⁴ Например, проф. А. Покровский считает, что «картина израильской истории резко изменяется к дням пророка Самуила. Внутреннее состояние Израиля становится более чем плачевно: дух народного единства и здорового патриотизма исчез, повиновение закону, благочестие и крепкая вера в Иегову ослабли, так что положение вещей грозило гибелью не только теократии, но и самому бытию нации». Покровский А., проф. Ветхозаветный пророчество как основная типическая черта библейской истории Израиля // Богословский вестник. 1908. Т. 1. С. 778.

⁵ Там же. С. 779.

И, наконец, война с филистимлянами не только обнажила то, что в народе не ослабла еще вера в Ягве и не исчез «дух народного единства», но и вызвала к активной религиозно-политической деятельности Богом воздвигнутую значительную историческую фигуру – судью Самуила, вдохновленного Богом пророка, носящего в своем сердце все горести и все несчастья своего народа. А это означает, что во всех поворотных пунктах ветхозаветной истории ее движущие силы всегда исходили от Бога⁶.

2. Самуил – пророк, призванный Господом

Прежде всего нам необходимо внести ясность в уже давно поставленный вопрос о личности Самуила как пророка. В первой книге Царств Самуил в одном и том же месте назван и пророком, и прозорливцем («кого называют ныне пророком, прежде назывался прозорливцем» (1 Цар 9:9)) и «человеком Божиим» (1 Цар 9:10). Для православного сознания пророческое достоинство Самуила неоспоримо хотя бы потому, что Самуил назван пророком в высшем для нас авторитете – в Священных книгах Нового Завета (Деян 3:24; 13:20; Евр 11:32). Но далеко не все современные западные исследователи Библии склонны считать Самуила пророком, кроме того, существует мнение, что раннее доклассическое пророчество начало заявлять о себе только с Илии и Елисея⁷.

Однако опираясь на Священное Писание, можно утверждать, что именно с пророка Самуила начинается непрерывное пророческое служение в Израиле, древняя традиция которого затем сохраняется благодаря ученикам пророков, которых Священное Писание называет «сынами пророков», некоторые из которых могли быть озаряемы Духом Божиим, как и Самуил, согласно обетованию Господа Моисею: «Я сойду, и буду говорить там с тобою, и возьму от Духа, Который на тебе, и возложу на них, чтобы они несли с тобою бремя народа, а не один ты носил» (Числ 11:17).

Сыны пророческие – «чада Израиля всякого возраста и состояния, под руководством великих и славных в народе пророков, приготовляющие себя к принятию пророческой должности, т.е. быть учителями веры и нравственности, советниками и руководителями правителей и народа и, наконец, писателями для современников и потомства»⁸.

⁶ Бердяев Н. Смысл истории. Париж, 1969. С. 109.

⁷ Князев А., прот. Пророки // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 103. С. 11.

⁸ Д-в П. О сынах пророческих // Вятские епархиальные ведомости. 1864. № 19. С. 559 – 560.

Необходимость непрерывного пророчества была обусловлена угрозой проникновения язычества в период монархического правления в Израиле, когда ослабли религиозно-нравственные связи между народом и его Богом. Структура ветхозаветного государства в эпоху Царств состояла из трех столпов: царя, первосвященника и пророка. Но они не всегда взаимодействовали друг с другом, наоборот, часто друг другу противостояли. Таким образом, первосвященник и пророк сохраняли видимость теократии в Израиле, но она уже была в конфликте с царской властью, подчинявшей себе общество и часто выступавшей против теократии. Особенно серьезно было противостояние между пророком и царем.

Кем же был Самуил – пророк, призванный Господом? Чем являлся его пророческий дар для него самого и для Израиля?

«Пророков воздвигал Сам Бог, благоволивший непосредственно открывать им Свою святую волю»⁹. Истинный пророк не должен был говорить от собственного имени и следовать своему собственному убеждению, он должен был сознавать, что то, что он пророчествует, ему говорит Сам Бог, и Его голос может противоречить личному убеждению пророка, вызывая внутреннюю борьбу с самим собой, следствием которой станет поправка, коррекция убеждений пророка¹⁰. Так, Самуил совсем не хотел поставить царя: это в корне противоречило его собственной религиозной совести и теократическим убеждениям, но Божественный глас велел ему исполнить желание народа, и он исполнил – помазал царем Саула (1 Цар 8:2 – 22). Такое следование Божественному Голосу ставило пророка часто вне закона и подвергало его смертельной опасности.

Пророк не приспособлялся к окружающей его действительности, не заискивал перед властью, наоборот, он соучаствовал в изменении этой действительности, возвещая волю Божию, и являлся высшим судом для всякой власти, и поэтому нередко пророков избивали и даже убивали. Священные Книги повествуют нам о массовом истреблении пророков Господних: так пророк Илия жалуется Господу, что израильтяне оставили завет Его, разрушили жертвенники Его, а Его пророков убили мечом. Пророков истребляли при царе Ахаве и при Манассии, и при Иоакиме (3 Цар 19:10; 4 Цар 21:16; Иер 26:20 – 23), а по приказу царя Ирода был умерщвлен последний ветхозаветный пророк Иоанн Креститель. «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков, камнями

⁹ Рыбинский В. Ветхозаветные пророки // Труды Киевской Духовной академии. 1907. № 12. С. 619.

¹⁰ Буйе Л. О Библии и Евангелии. Bruxelles, 1965. С. 130.

побивающий посланных к тебе!» (Мф 23:37). И жизнь Самуила висела на волоске, когда Господь призвал его пойти и помазать нового царя. «Как я пойду? – сказал он. – Саул услышит и убьет меня» (1 Цар 16:2). И только рука Господа отвела меч Саула от головы Самуила.

Одной из главных забот пророческого служения было обличение творящих беззакония, особенно нарушающих закон, запрещающий идолопоклонство и поклонение чужим богам. Пророк был нравственным зеркалом для своего народа, в котором народ видел славу Божию и свои пороки. Так, после того, как филистимляне возвратили ковчег Ягве, и весь дом Израилев снова обратился ко Господу, Самуил выступил перед израильтянами, говоря им: «...если вы всем сердцем своим обращаетесь к Господу, то удалите из среды себя богов иноземных и Астарт и расположите сердце ваше к Господу, и служите Ему одному, и Он избавит вас от руки Филистимлян» (1 Цар 7:3).

Истинный пророк был олицетворением совести своего народа, совести, которая могла бы сгореть во грехах, если бы не была спасена Богом в Его пророке, надежном хранителе этой совести и веры Израиля. Признаком истинного пророчества являлся «нравственный характер пророческого служения»¹¹. Пророк более чем кто-либо другой был чувствителен к порокам и недостаткам своего времени, ко всему тому, что было в народе плохого и неугодного Богу. Но главным назначением пророка в истории человечества являлось наличие у него особого дара провозглашать волю Божию в истории¹². Пророк, таким образом, являлся соучастником творения истории. Через него Бог провозглашал о том, что Он собирался совершить среди народов, подвластных Ему. Пророк был глашатаем судеб людей и народов. Помимо своего желания он должен был говорить о падении царств, о наказании народа Божия – в этом трагизм пророческого служения. Но он же, делая заранее явным Божественный замысел, призывал человека стать соучастником создания завтрашнего дня, когда он будет исполнителем того, что велит ему Бог. В этом величие пророков. Они являли собой то, чем должен быть человек – соработником Бога, которому Бог даровал этот мир, чтобы он возделывал и украшал его.

Таким пророком являлся Самуил. Как свидетельствует Священная история, само появление Самуила на свет носило печать Провидения. Набожная мать его Анна тяжело скорбела, что «Господь заключил чрево ее», и в молитве дала обет Господу: если Он пошлет ей дитя мужс-

¹¹ Тареев М., проф. Ветхозаветное царство и пророчество // Христианин. 1907. № 3. С. 545.

¹² Князев А., прот. Пророки // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 104 – 105. С. 59.

кого пола, то она отдаст его в дар Господу на все дни жизни его, и не будет он пить ни вина, ни сикера, и бритва не коснется головы его (1 Цар 1:11). Мать исполнила обет и отблагодарила Господа проникновенной молитвой¹³ (1 Цар 2:1 – 10).

Дальнейшая жизнь Самуила, преисполненная благочестия, показала, что на нем действительно почил дух Божий. Об этом говорит и исполнение всех его пророчеств – Самуил знал голос Господа (1 Цар 3:7). Так, сбылось его пророчество о наказании первосвященника Илия и всего его дома за то, «что он знал, как сыновья его нечествуют, и не обуздывал их» (1 Цар 3:13). Сбылось пророчество Самуила и в отношении царя Саула: «...худо поступил ты, <...> теперь не устоять царствованию твоему» (1 Цар 13:13 – 14). Иными словами, «не осталось ни одного из слов его не исполненным» (1 Цар 3:19). Его откровения от Господа о Сауле и Давиде утвердили его пророческий статус в народе, и весь Израиль познал, «что Самуил удостоен быть пророком Господним» (1 Цар 3:20).

И наконец самое главное – роль Самуила как пророка в предсказании явления Христа во плоти. Об этом говорит апостол Петр в одной из своих миссионерских речей: «...и все пророки, от Самуила и после него, сколько их ни говорили, также предвозвестили дни сии» (Деян 3:24).

Лишь легким прикосновением к глубине смысла приведенных выше слов апостола Петра и будет сделанный нами анализ религиозно-нравственных воззрений Самуила, которые являются ступенью в осуществленном пророками воспитательном процессе человечества, обращенном к Небу, т.е. ко Христу.

Говоря о Самуиле и его значении в истории как пророка, необходимо однако признать, что некоторыми богословами, в силу ревности ко всему тому, что сказано о нем в Священном Писании, образ Самуила чрезмерно превознесен. Особенно это заметно в солидном и обстоятельном труде русского богослова Георгия Властова о пророках¹⁴. Но чрезмерное восхваление пророков отнюдь не на пользу объективному восприятию истории и пониманию Писания. Так, указанный автор искажает истинный смысл новозаветного текста. «Поэтому-то апостол Петр, – пишет Георгий Властов, – в речи своей к народу (Деян 3:24) ставит его во главе пророков, “предвозвещавших дни сии”»¹⁵. Никогда и никто во всех Священных книгах не ставил Самуила «во главе проро-

¹³ Содержание молитвы матери Самуила говорит о жизненности Моисеевой традиции, вопреки мнению проф. А. Покровского.

¹⁴ *Властов Г.* Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4. Ч. 1: Пророки и пророчества до разделения царств в Священных книгах этого периода. С. 74 – 91.

¹⁵ Там же. С. 77.

ков». В Новом Завете имя Самуила упоминается только трижды (Деян 3:24; 13:20 и Евр 11:32) и всегда весьма скромно. Слова же апостола Петра, очевидно, следует читать следующим образом: «все пророки и Самуил в том числе»... А можно даже и так: «все пророки и Самуил, самый ранний из них»...

3. Отношение Самуила к делу Моисея

Израиль во времена Судей не имел государственного устройства. Все колена и общины управлялись по местным обычаям, но всегда существовал религиозный административный центр (город, связывающий все колена в одно целое). И центром такой город был лишь потому, что там, в доме Господнем, находилась палатка Скинии со святыней – Ковчегом Завета – одним из видимых знаков божественного присутствия в Израиле, хранящем начертанное перстом Божиим на камне десятизаконие (Втор 10:1 – 5). Таким центром при первосвященнике и судье Илие был Силом. Там в доме Господнем и служил назореем будущий пророк Самуил.

Избрание Самуила судьей связано с печальной историей Ковчега Завета. Поражение от филистимлян, усугубленное гибелью сыновей первосвященника, привело к кончине Илиа, внезапно умершего в тот момент, когда вестник упомянул о ковчеге Божьем (1 Цар 4:17 – 18). Самуил становится судьей над Израилем и вдруг исчезает, как это ни странно, со страниц Священной истории до собрания народа в Массифе, связанного с возвращением Ковчега филистимлянами (1 Цар 7).

С возвращением Ковчега Самуил появляется на страницах истории, он удаляет из среды Израиля иноземных богов, Ваалов и Астарт, а затем способствует военной победе над филистимлянами, приведшей к освобождению городов от Аккарона до Гефа (1 Цар.7).

Затем Самуил вводит в практику особенно торжественное празднование Пасхи, сохранившееся в воспоминаниях летописцев даже спустя несколько столетий (2 Цар 35:18). Из всех больших годовых праздников народа Божия Пасха была самым главным праздником, связанным со времени Моисея, его учредителя, с воспоминанием об исходе из Египта, о завете Божиим и Его обетованиях.

Итак Самуил стал для народа Божия новым Моисеем, который избавляет Израиль из руки филистимлян, возвращает Ковчег и восстанавливает в славе забытые религиозные традиции. Самуил как будто сквозь время протягивает руку Моисею, чтобы в его пророчествах и заповедях дать Израилю религиозную опору. Если Синайское законо-

дательство скрепило во времена исхода народ Израиля в одну религиозную общность, то обращение теперь к нему Самуила – это осознанный шаг, направленный к восстановлению духовных сил народа Божьего, о слабости которых заявили военные поражения и гибель Ковчега – главной святыни Израиля. О глубокой верности Самуила Синайскому законодательству, восприятию его как фундаментальной основы израильского сообщества свидетельствует, в частности, даже принятие им сурового закона равного возмездия.

Пять взаимосвязанных и последовательно переходящих один в другой исторических факторов являются основными для определения религиозных воззрений пророка Самуила¹⁶.

Первый фактор: ханаанские грехи, опутавшие Израиль, поклонение не только Ягве, но Ваалу и Астарте.

Фактор второй: военное поражение от филистимлян и пленение Ковчега, являющиеся наказанием Израиля за ханаанские грехи.

Фактор третий: обращение Израиля, отречение от иноземных богов и служение только одному Ягве.

Фактор четвертый: военная победа над филистимлянами как свидетельство особого покровительства Ягве.

Фактор пятый: введение в практику особенно торжественного празднования Пасхи – праздника Ягве.

Самуил преодолевает языческие тенденции в Израиле и духовную слабость народа, дает почувствовать ему присутствие Ягве. Как и Моисей, он появляется в один из ключевых периодов истории своего народа, чтобы вывести его из рабства греха в свободу народа Божьего.

4. Религиозные воззрения Самуила

Основой религиозного воззрения является отношение к Богу, а именно характер богопознания. Богопознание Самуила, как сына своего времени, естественно, могло быть только ограниченным, ветхозаветным, ибо только в Иисусе Христе Бог открылся в той полноте, которая доступна человеку. Именно Христос ввел нас в тайну Троиединого Бога, Бога Ветхого и Нового Завета.

Для Самуила Ягве – это Бог Израиля. Бог, создавший Израиль, выведший его на свет истинного богопознания из тьмы, окружившей языческие народы. Бог, объединивший Израиль в один народ, скрепленный верой в своего Бога, Его заповедями, повелениями и пророчествами. Ягве присутствует среди Своего народа как священник, царь

¹⁶ Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. СПб., 1875. С. 49.

и пророк, этими дарами наделяя и Свой народ. Израиль чувствует всем своим существом, что его история творится Ягве. На военные успехи своего народа Самуил смотрел как на проявление всемогущества Ягве: военная победа над врагом есть торжество Ягве в борьбе со злом этого мира.

«Отношение Израиля к своему Богу было необычайно близким и интимным: религиозное стремление <...> получало <...> такую интенсивность, какая чужда и навсегда должна остаться чуждой политеисту. <...> Бог Израилев был не метафизическим, в туманной дали за облаками парящим существом, – нет, он был личностью, он был всюду и во всем»¹⁷, – говорит К. Корниль.

Ягве так же близок к Своему народу, как заботящаяся о своем чаде мать, – питая и оберегая Свой народ, Он открывает ему Себя как истинный мир, покой и блаженство на земле даже в бурном море языческих стран. Ягве так же властен над Израилем, как строгий отец в своем семействе, – вся жизнь Израиля должна быть осуществлением Его воли, запечатленной в Законе, который свидетельствует о том, что Ягве присутствует среди Своего народа. Исполнять Закон – значит находиться пред Его Лицом, осуществлять Его Божественный замысел, быть соучастником Его творческих сил. Ягве так же ревнив к Своему народу, его поступкам, как страстно любящая жена ревнива к своему мужу. Самуил, в соответствии с ветхозаветным законом равного возмездия, повелевает предать херему всего Амалика, который после исхода из Египта пытался уничтожить израильтян, избранный народ, точнее, ветхозаветную Церковь, уничтожить в самом начале ее существования (Быт 18:25; Исх 17; 1 Цар 15:3). Ягве безжалостен к врагам Своего народа как к Своим врагам, но за непослушание Себе Он не менее строг и к Израилю. Измена Ягве для Израиля – это не просто измена Богу, это еще измена себе: в основе общности Израиля – законы Ягве, и если они попораны – Израиль исчезнет в небытии, растворится среди других народов.

Учитывая все это, становится понятно, что избрание царя над Израилем имеет для Самуила религиозный смысл: это не просто политический акт – избрание царя ставит более глубокий вопрос: кому будет Израиль поклоняться – Ягве или тем богам, которым поклоняются иные народы?

Исполнив волю народа и поставив над ними царя, потрясенный случившимся, и предчувствуя, что ожидает Израиль в будущем, Самуил произносит впечатляющую и глубокую по смыслу проповедь

¹⁷ Корниль К. Пророки. М., 1915. С. 29 – 30.

в духе Синайского законодательства и, главным образом, в духе идей Второзакония¹⁸.

Обратив внимание народа на то, что он чист перед людьми, не обижал и не притеснял их и ничего ни у кого не брал (1 Цар 12:4), как и подобало судье, в отличие от царя, Самуил достаточно прозрачно намекает на то обстоятельство, что наступление эпохи царств есть результат неблагодарности народа перед Ягве за Его особое покровительство (1 Цар 12: 6 – 13).

Чувствуя, что его проповедь не доходит до окаменелых ветхозаветных сердец его соплеменников, ибо они так и не осознали, как велик их грех перед очами Ягве, когда они отвергли непосредственное водительство Бога и попросили себе царя, пророк прибегает к исключительному в его служении средству – он совершает чудо. «Не жатва ли пшеницы ныне? Но я воззову к Господу, и пошлет Он гром и дождь, и вы узнаете и увидите, как велик грех, который вы сделали пред очами Господа, прося себе царя. И воззвал Самуил к Господу, и Господь послал гром и дождь в тот день» (1 Цар 12:17 – 18).

Однако просьба народа уже удовлетворена, царь избран, произошло необратимое, и тогда Самуил призывает народ не отчаиваться. Он говорит, что и при царях, если народ будет слушать голос Ягве, служить Ему «всем сердцем» (1 Цар 12:20), удаляться идолопоклонства, рука Господа не будет направлена против них: «Господь же не оставит народа Своего ради великого имени Своего, ибо Господу угодно было избрать вас народом Своим» (1 Цар 12:22). Некоторые исследователи считают, что эти слова не соответствуют контексту речи пророка и историческим обстоятельствам того времени, и объявляют их более поздней вставкой. Но подобную мысль мог выразить и Самуил, так как сознание богоизбранности народа коренится уже в учении Моисея¹⁹.

В то же время Самуил в духе монотеистической идеи объявляет всех языческих богов в действительности не существующими, призывая израильтян не обращаться «вслед ничтожных богов, которые не принесут пользы и не избавят; ибо они – ничто» (1 Цар 12:21). Самуил считал, что для израильтян поклонение языческим богам не приносит ничего, кроме бедствий, т.к. раздражает гнев Ягве (1 Цар 8:8).

¹⁸ В 1805 г. в своей кандидатской диссертации де-Ветте доказывал, что Второзаконие записано в конце VII в. до н.э., доказывал на том основании, что идеи пятой книги Моисея совпадают во всех существенных чертах с книгой закона Иосии, обнаруженной в храме в 621 г. до н.э.

¹⁹ *Воронцов Е., свящ.* Учение Маймонида о ветхозаветных пророчествах // Вера и разум. 1900. № 10. С. 566.

Избрание царя в конце концов привело к тому, что религиозное сообщество Израиля превращается в этническое, а монотеизм – в монолатрию.

В отличие от соседних языческих царств, в Израиле, не имевшем института государства, все покоилось и держалось на религиозном единстве. Заимствование элементов языческой культуры и религии тогда еще не могло быть всеобщим и имело частный, случайный, характер. Вера израильтян в Ягве, более чистая нравственность, по сравнению с языческими народами, подкрепленные элементами теократического правления и отсутствием института государственности, служили сдерживающими факторами, стоящими на пути проникновения языческой религии и культуры.

Можно полностью согласиться с мнением К. Корниля, что все в древнем Израиле было органически связано с религией, и все из нее вытекало: «И порядок природы, и уклад обыденной жизни были делом Божиим...». Отчасти можно согласиться с тем, что «Израиль не знал разницы между Божеским и человеческим правом. Выражаясь современным языком, гражданское право, как и церковное, было установлением и заповедью Бога: для древнего израильтянина совершенно невысказано представление, что какое-либо имеющее силу право может быть только человеческим установлением и изобретением, а поэтому всякий, нарушающий гражданский закон, совершает этим прегрешение против Божества, <...> вся жизнь (Израиля) была обращена на служение Ягве и поставлена под Его наблюдение»²⁰. Это дает основание полагать, что Израиль к концу эпохи Судей был не этнической, а религиозной общиной, в которой религиозный элемент являлся главным связующим фактором общества, и это дает право утверждать, что Самуил, как сын своего времени, был монотеистом в строгом понимании этого термина. Такое заключение основано не только на исторических фактах. Исходя из идеи Божественной справедливости высшие на данный исторический период религиозные истины, как например, Синайское законодательство, не могут быть даны и принадлежать какой-нибудь этнической общности – они могут быть достоянием только общности религиозной, сформированной посредством этих истин. Глубина же этих религиозных истин, открытых Богом Израилю и заключенных в Пятикнижии, не позволяет усомниться в монотеизме Самуила.

Замена монотеизма монолатрией, по мнению критиков, произошла уже в эпоху Царств и обусловлена была образованием монархичес-

²⁰ Корниль К. Пророки... С. 30 – 31.

кого правления, завершившего процесс перерастания из религиозного единства в единство этническое (национальное).

В этот период единобожия в строгом религиозно-научном понимании этого термина уже не было. Вера в существование Ягве уживалась с представлением о существовании у других народов своих богов, так, например, у аммонитян – бога Молоха, у сидонян – богини Астарты, у моавитян – бога Хамоса и т.д. (Суд 11:23; 3 Цар 11:5 – 7). Даже далеко не решенным был вопрос о возможности поклоняться Ягве за пределами Израиля (1 Цар 26:19; 4 Цар 5:17).

«Ягве, – пишет К. Корниль, – не был единственным, существующим на небе и на земле богом, он был единственным богом Израиля. Это была, таким образом, лишь монолатрия: израильтянин мог служить только Ягве; служить другому богу для израильтянина было преступлением, заслуживающим смерти»²¹.

Монолатрия появилась в эпоху Царств, в царствование Соломона, ибо еще при царе Давиде Израиль был религиозным единством, которое в то время имело лишь слабые признаки перерастания в единство национальное. В пользу этого говорит такой немаловажный факт, что царь Давид, продолжая и завершая освободительные войны, объединил вместе с иудеями, ефраимлянами и прочими коленами также аммонитян и моавитян, и идумеян в одно израильское царство.

«Каждый народ, – пишет Э. Светлов, – возникал в результате естественных процессов, постепенно формируясь под воздействием различных факторов: наследственности, окружающей природы, гибридизации, культурной традиции и т.д. Израиль же – самый молодой среди восточных народов – зародился как религиозное движение; он имел вождей, которых единая вера побудила объединяться, и уже из этого религиозного единства прорастало единство национальное»²². С этим можно согласиться, за исключением того, что Израиль «самый молодой среди восточных народов».

Бог Самуила есть Бог Авраама, Исаака и Иакова, и, вне всякого сомнения, Самуил – монотеист, верный традиции Моисея²³, всматривавшегося в будущее своего народа так далеко, что перед его глазами открывались уже тайны Нового Завета. В 15 главе первой книги Царств есть строчки, подтверждающие духовную связь Самуила и Моисея, являющиеся обращением и к прошлому, и к будущему Израильского народа, – это упрек, высказанный Самуилом в адрес царя Саула

²¹ Там же. С. 29 – 30.

²² Светлов Э. Вестники царства Божия. Брюссель, 1972. С. 29.

²³ Самуил // Еврейская энциклопедия. СПб., б.г. Т. 13. С. 894 – 895.

за то, что последний не исполнил волю Ягве. «Неужели, – вопрошал пророк, – всесожжения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повиновение лучше тука овнов; ибо непокорность есть такой же грех, что волшебство, и противление то же, что идолопоклонство» (1 Цар 15:22 – 23). Послушание и повиновение Богу как свободное согласие через веру²⁴ с замыслом Божиим дало жизнь народу Божию, сделало его участником человеческой истории. Поэтому, призывая Саула быть послушным Богу, Самуил призывает его быть верным и своему предназначению в истории, ожидающей Мессию. Утверждая, что послушание и повиновение Господу имеет более высокую религиозную ценность, по сравнению с религиозным обрядом, пророк XI века будто уже видит Того, Который через тысячу с лишним лет, идя по тем же дорогам, по которым ходил Самуил, призовет мир веровать в Него. Во всей ветхозаветной исторической драме непослушания Богу борьба за его послушание была озарена светом, пришедшим в прошлое из будущего, пришедшим в Ветхий завет из Нового завета.

Самуилу обычно приписывают организацию пророческих школ, говорят, что именно он «дал строгую организацию пророческим школам или сонмам, сделав их источником нравственно-просветительного воздействия на народ»²⁵. Такая точка зрения является общепринятой в нашей православной литературе. Но есть и прямо противоположное мнение. «То, что не раз говорилось о реформаторской и организаторской деятельности Самуила в области пророчества, – пишет К. Корниль, – именно, известие, что он утвердил т.н. пророческие школы и руководил ими, есть позднейшая легенда, которая не выдерживает методическо-исторической критики»²⁶. Такого же мнения придерживаются и некоторые современные авторы, например, Фон Рад и Вильдбергер²⁷.

Перед нами две крайние точки зрения на роль Самуила в деятельности пророческих школ. Какая из них верна? Из десятой главы первой книги Царств мы впервые узнаем о «сонме пророков», которые при помощи псалтири, тимпана, свирели и гуслей приводили себя в экстатическое состояние и пророчествовали. Из книг Священной истории мы знаем только то, что Самуил имел отношение к сынам пророческим, был

²⁴ Через веру потому, что замысел Божий всегда есть тайна и полностью никогда не ясен.

²⁵ Самуил // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. Т. 49. С. 464 – 465.

²⁶ Корниль К. Пророки... С. 34 – 35.

²⁷ Вильдбергер Г. Самуил и возникновение израильского царства. Б.м., 1957. С. 464.

связан с ними (1 Цар 10:5). Еще нам известен эпизод, когда Самуила видели во главе общины «Бне-ханебиим»: «...увидели они сонм пророков пророчествующих и Самуила, начальствующего над ними» (1 Цар 19:20). Итак, одно несомненно: если судья и пророк Самуил имел отношение к пророческим школам, следовательно, мы должны признать как минимум его влияние на эти школы, из которых вышли смелые обличители идолопоклонства и других «ханаанских» грехов, стойкие ревнители дела Моисея²⁸, но в то же время нам ничто не мешает признать Самуила и основателем этих школ. Пророк, глубоко озабоченный состоянием своего народа, мог видеть в этих школах залог духовного возрождения Израиля, их воздействие на народ было неоспоримо, но они не только пробуждали религиозное сознание иудеев, – они были и хранителями Священного предания – религиозного прошлого Израиля, без которого не могло состояться его будущее.

5. Идея теократии в воззрении Самуила

Самой яркой и глубокой мыслью в воззрении пророка Самуила, согласно Священному Писанию, была идея теократии. Если бы последнего судью, воспитанного на теократических, пусть даже далеко и не идеальных, но все-таки теократических традициях, мы изобразили бы как приверженца власти царей, той власти, которая была у всех языческих, не знающих истинного Бога, народов, – это выглядело бы нереальным, из ряда вон выходящим предположением, так как в этом случае Самуил бы выглядел как человек, разрушающий собственный дом или пилящий сук, на котором он сидит. И тем не менее, для многих исследователей стало традиционным не замечать у пророка и судьи Самуила антимонархических воззрений.

Недоверие ветхозаветного народа ко всякой светской политической власти имеет глубокие корни. В истории Израиля в эпоху Судей был один печальный эпизод, когда Авимелех уговорил народ избрать его царем, но царствовал только три года, так как ему не подчинились жители Сихема. Символично, что смерть Авимелеха наступила при обстоятельствах, не делающих ему чести как царю: одна женщина бросила ему на голову обломок жернова и проломила ему череп, после чего первый израильский царь приказал оруженосцу, чтобы тот умертвил его, так как смерть от руки женщины считалась позорной. В 9 главе книги Судей, повествующей об этом царе, приводится знаменитая

²⁸ Троицкий В. Ветхозаветные пророческие школы // Вера и разум. 1908. № 19. С. 11.

притча о деревьях, которые захотели выбрать себе царя. В этой содержательной притче заключено воззрение ветхозаветного народа на сущность царской власти. Вот эта притча: решили некогда деревья помазать над собою царя и сказали благородной маслине: царствуй над нами. Маслина отказалась, так как не захотела оставлять свой тук, которым чествуют богов и людей. Отказалась и смоковница, так как не захотела оставлять сладость свою и хороший плод. И виноградная лоза отказалась стать царем, так как не могла оставить свой сок, веселящий богов и людей. Когда все благородные деревья отказались, обратились наконец выборщики царя к терновнику и сказали ему: иди ты царствуй над нами. И колючий терновник согласился стать царем, поскольку имел колючки и способен был причинять другим боль (Суд 9:8 – 15).

Затем в духе этой же притчи Самуил объясняет народу права царя, который будет править над ними: царь возьмет у них сыновей и сделает всадниками своими, и заставит их бегать перед его колесницами, заставит их возделывать его поля, жать хлеб, делать ему оружие и колесничные приборы; и дочерей у них возьмет себе и заставит их составлять масти, варить кушанье и печь хлебы; и лучшие поля, и лучшие виноградные и масличные сады возьмет у них и отдаст своим слугам; и от скота возьмет десятую часть, и сами они станут его рабами; и когда они начнут стонать от произвола своего царя, которого избрали себе, Господь не ответит им на их стоны (1 Цар 8:11 – 18).

Но есть и другая, еще более важная причина, по которой Самуил был настроен против избрания царя: его соплеменники, народ Ягве, изъявили желание иметь царя, чтобы быть как все народы. Это желание: «быть как все народы», т.е. как языческие народы, было в глазах благочестивого старца Самуила изменой Ягве, Который особой дорогой вел Свой народ из Египта, отречением от Него и недостойным самоуничижением народа Израилева. Этот выбор – печальный факт народного грехопадения²⁹. Возможно, пророк за этим грехопадением предвидел грядущее вторжение таких разрушительных противотеократических стихий, которые впоследствии доведут итак уже не совсем здоровый организм израильской теократии до полного разрушения. Самуил был твердо убежден, что народ попросил поставить над ними царя, потому что отверг Ягве, и потому поставление царя было наказанием за грехопадение Израиля. Ягве сказал Самуилу, чтобы тот успокоился, поскольку не пророка отвергал народ, а своего Господа Ягве, чтобы Он не царствовал над ними. С того дня, как Ягве вывел Израиль из Египта,

²⁹ Ренан Э. История Израильского народа. СПб., 1908. Т. 1. С. 176.

он неоднократно оставлял своего Избавителя и служил другим богам (1 Цар 8:7 – 8).

Вот как изобразил ступени религиозно-нравственного падения к началу эпохи Царств религиозной общины, осознавшей себя народом Ягве, наш православный автор: «Предназначенный быть непосредственным пророком и посредником откровений Божественного Существа для всех других народов, он сам [народ Израилев] оказался в нужде таких посредников, став в зависимость от их посредничества почти не менее остальных народов. Ему были даны пророки; сам он теоретически более не пророк! Предназначенный к преимущественному общению с Божественным Существом и быть посредником подобного же общения для всех других народов, он и для себя сознался в нужде посредников в этом отношении, удалившись, таким образом, еще на одну ступень от Бога и на одну же перестав возвышаться над другими народами. Ему были даны священники; сам он теоретически более не священник! Наконец, предназначенный к первенствованию в грядущем идеальном царстве Божиим и быть посредником вступления в него всех остальных племен земных, он меняет теперь и это первенство на чечевичную похлебку светского блеска, ничем не желая отличаться от тех, для кого надлежало быть идеалом... Ему были даны цари; сам он теоретически более не пророк, не священник, не царь»³⁰.

Итак, во времена Самуила религиозная община, проявив непопущение Ягве, обусловленное человеческой греховностью, религиозно-нравственным несовершенством и неспособностью к теократическому образу жизни, изъявила желание стать «как все народы». Народ пошел иным историческим путем. Но отпустил ли его Бог, избравший этот народ среди других народов? Обетования Божии непреложны, и вся остальная Священная история рассказывает нам о том, как Бог возвращал обратно этот жестоковыйный народ, как Он приучал его к Себе, к Своим заповедям. Эта история полна трагических событий. Но началась она сейчас, – когда Самуил, а в его лице Бог соглашается с волей народа.

6. Значение Самуила в Священной истории

Значение Самуила определяется прежде всего той эпохой, в которой он жил³¹. Со времени последнего судьи берут начало два противоположных по ценности течения, неразрывно связанных между собой: начало непрерывного пророческого служения и начало периода Царств.

³⁰ *Петровых И.* Самуил и Саул в их взаимных отношениях // Богословский вестник. 1900. Т. 3. С. 567.

³¹ *Вишняков Н., свящ.* О происхождении Псалтири. С. 49.

Историческое значение Самуила особенно отчетливо вырисовывается при анализе его взаимоотношений с первым царем эпохи царств Саулом. В их взаимоотношениях можно увидеть историю борьбы Бога с непослушанием Израиля. Причем Самуил является символом пророческого служения, а Саул – символом Израиля, если не всего, то, по крайней мере, северного десятиколенного царства, и его судьбы.

По некоторым непонятным причинам время царствования Саула из всех исторически значимых царств менее всего подвергалось богословским, историческим и литературным исследованиям, хотя, вероятнее всего, именно здесь, в царстве Саула, и спрятан ключ от входа в тайну Священной истории.

Саул – первый царь в истории царств Израиля. И в его судьбе – от Божественного избрания (благословения) через Божественное разочарование в избраннике до отвержения и гибели всего его рода – отражена вся в главных чертах история его страны.

Саул, избранник и помазанник Ягве, призванный, чтобы быть инструментом Его воли, проявляет неповиновение и, оставленный Богом, попадает попеременно в разные беды, чтобы в конце концов сойти с исторической сцены и погибнуть. Саул поглощается беспощадной мглой истории, как не справившийся с ролью, данной ему Ягве для спасения Израиля, несмотря на то, что для полной военной победы и внешнего благополучия его царства он отдал все, что мог: все свои способности и все свое рвение. Следовательно, спасение Израиля Ягве видел отнюдь не в военной победе и внешнем его благополучии.

Самым главным было духовное развитие Израиля, посредством которого осуществлялось приготовление пути Господу нашему Иисусу Христу. Самуил, как пророк и ревнитель дела Моисея, был главным действующим лицом своего времени, боровшимся за духовное развитие израильского народа, следовательно, лицом, внесшим свою особую лепту в подготовку явления в мир Христа.

Саул, по совету Самуила, приказывает изгнать из страны всех волшебников и гадателей, но Саул только формально преследует их, в действительности же он пользуется услугами Аэндорской волшебницы и просит ее даже вызвать дух умершего Самуила. Самуил обличает Саула – он такой же грозный обличитель царя, как, например, Амос или Иеремия обличители Израиля, оставившего своего Бога.

Умышленные нарушения Божественных заповедей, данных Саулу через Самуила, неоднократно повторяющиеся случаи непослушания Господу – так Саул в своей судьбе отразил судьбу всего Израиля, жестокого и непослушного народа Божьего (1 Цар 13:9 – 13; 15:9).

И как все пророки печалились о судьбе Израиля, так и Самуил печалился о Сауле. «И сказал Господь Самуилу: доколе будешь ты печалиться о Сауле, которого Я отверг...» (1 Цар 16:1).

Как классический профетизм предвидел грядущие наказания Израиля, так и Самуил предвидел, что невозможно устоять царству Саула. «И сказал Самуил Саулу: худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа Бога твоего, <...> но теперь не устоять царствованию твоему» (1 Цар 13:13 – 14). Далее Господь сказал Самуилу: «Жалею, что поставил Я Саула царем, ибо он отвратился от Меня» (1 Цар 15:11). «Выражение “отвратился от Меня”, – как совершенно правильно комментирует его И. Петровых, – по словоупотреблению в Писании, означает совершенное удаление человека от Бога, совершенную непокорность Божественным установлениям и обетованиям (Числ 14:43), уклонение в язычество (Втор 7:4) и вообще все противопоставляемое служению Божию»³². А следствием этого стало то, что «от Саула отступил дух Господень, и возмущал его злой дух» (1 Цар 16:14).

Часть Израиля – северное десятиколенное царство – гибнет, как и Саул. Все, отвратившееся от Бога, прервавшее с Ним связь, гибнет в конце концов – вечно лишь то, что Богу принадлежит.

Поскольку царь Саул не справился с задачей быть не просто светским, но и религиозным водителем и охранителем израильского народа – тем, чем был для него всегда Бог, а сам Израиль – с задачей быть верным Богу, то решение этих задач было предоставлено Богом пророкам, которые стояли чаще всего в оппозиции израильскому правительству из-за того, что их пути и пути израильских царей стали противоположны друг другу. Одним из этих пророков был Самуил.

Итак, пророческое служение Самуила вошло в историю как первое пророческое начинание, суть которого состояла в разъяснении постоянно впадающему в грех Израилю правильных понятий о повелениях Бога Завета и Его заповедях³³, в перспективе же это подготовка Израиля к пришествию Мессии. В этом и состоит главное значение Самуила в Священной истории.

³² *Петровых И.* Самуил и Саул в их взаимных отношениях // Богословский вестник. 1900. Т. 3. С. 579.

³³ *Воронцов Е., доц.* Откровение во пророках и откровение во Христе // Вера и разум. 1908. № 1. С. 38.

Источники и литература

1. *Бердяев Н.* Смысл истории. Париж, 1969.
2. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Bruxelles, 1965.
3. *Вильдбергер Г.* Самуил и возникновение израильского царства. Б.м., 1957.
4. *Вишняков Н., свящ.* О происхождении Псалтири. СПб., 1875.
5. *Властов Г.* Священная летопись. СПб., 1893. Т. 4. Ч. 1: Пророки и пророчества до разделения царств в Священных книгах этого периода.
6. *Воронцов Е., доц.* Откровение во пророках и откровение во Христе // Вера и разум. 1908. № 1.
7. *Воронцов Е., свящ.* Учение Маймонида о ветхозаветных пророчествах // Вера и разум. 1900. № 10.
8. *Д-в П.* О сынах пророческих // Вятские епархиальные ведомости. 1864. № 19.
9. *Князев А., прот.* Пророки // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 103, 104 – 105.
10. *Корниль К.* Пророки. М., 1915.
11. *Мауренбрехер М.* Пророки. СПб., 1919.
12. *Петровых И.* Самуил и Саул в их взаимных отношениях // Богословский вестник. 1900. Т. 3.
13. *Покровский А., проф.* Ветхозаветный профетизм как основная типическая черта библейской истории Израиля // Богословский вестник. 1908. Т. 1.
14. *Ренан Э.* История Израильского народа. СПб., 1908. Т. 1.
15. *Рыбинский В.* Ветхозаветные пророки // Труды Киевской Духовной академии. 1907. № 12.
16. Самуил // Еврейская энциклопедия. СПб., б.г. Т. 13.
17. Самуил // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1900. Т. 49.
18. *Светлов Э.* Вестники царства Божия. Брюссель, 1972.
19. *Тареев М., проф.* Ветхозаветное царство и пророчество // Христианин. 1907. № 3.
20. Тень и тело, или ветхозаветные прообразования и новозаветная истина // Христианское чтение. 1842. Ч. 4.
21. *Троицкий В.* Ветхозаветные пророческие школы // Вера и разум. 1908. № 19.

История духовного образования в России

Г. В. Демидов

МОНАСТЫРИ И ДУХОВНЫЕ ШКОЛЫ: ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОРАБОТНИЧЕСТВА

Речь произнесена 26 октября 2011 года в день празднования Иверской иконы Божией Матери – актовый день Перервинской православной духовной семинарии, посвящена рассмотрению традиций соработничества духовных школ и монастырей в контексте развития отечественного образования. С учетом сложившейся в настоящее время системы духовного образования Русской Православной Церкви, неразрывно связанной с монашескими традициями, предлагается взглянуть на процесс сотрудничества монастырей и духовных школ с точки зрения его актуальности для современной организации образовательного процесса духовных семинарий и академий.

Ключевые слова: благочестие, духовные школы, духовенство, духовно-нравственное воспитание, монастыри, монашество, традиция.

Ваше Преосвященство, Ваше Высокопреподобие уважаемый отец ректор, дорогие отцы, братья и сестры! В начале XX века отец Павел Флоренский писал: «Культура есть язык, объединяющий человечество; но разве не находимся мы в Вавилонском смешении языков, когда никто никого не понимает и каждая речь служит только, чтобы окончательно удостоверить и закрепить взаимное отчуждение? Мало того, оно закрадывается в самое единство отдельной личности: себя самое личность не понимает, с самою собою утратила возможность общения, раздираясь между взаимоисключающими и самоутверждающимися в своей исключительности «точками зрения»¹. Эти слова в полной мере могут быть применимыми к ситуации в современном образовании. Многочисленные реформы на основе использования новейших образовательных технологий способствуют профессионализации и углублению каждой из отраслей науки, усиливают их замкнутость, все более и более удаляя современную школу от часто декларируемого, но недостижимого идеа-

Герман Васильевич Демидов – кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории Перервинской православной духовной семинарии, заведующий сектором Основ православной культуры Синодального отдела религиозного образования и катехизации.

¹ Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. М., 1994. С. 346.

ла гармоничной, всесторонне развитой личности. Представителям различных отраслей науки, различных культур и возрастов становится все сложнее понимать друг друга.

Церковь, обладая значительным нравственным и воспитательным потенциалом, открывает возможность для общественного взаимопонимания на основе ценностей близких и понятных каждому – опыт организации образования личности «где нет эллина, ни иудея, но всяческая и во всех Христос» (Кол 3:10 – 11). Многое из этого опыта нуждается в переосмыслении применительно к новым реалиям и все усложняющимся требованиям современного общества, но очевидно, что одним из важнейших компонентов этого опыта является практическое сотрудничество церкви и школы в образовании.

В текущем году Николо-Перервинская обитель празднует 20-летие своего возрождения и 15-летие возобновления учебных занятий в Николо-Перервинской семинарии. Создание на Перерве духовной школы Митрополитом Платоном было обусловлено насущными требованиями времени в подготовке образованного духовенства и явилось продолжением христианской традиции соработничества в воспитании школы и монастыря. Сегодняшние торжества отражают жизненную силу и актуальность этой традиции.

Первые монастыри и христианские школы возникают почти одновременно и являют главные направления в жизни Церкви. Сегодня это тысячелетняя история сосуществования и соработничества. Современные духовные школы – одна из наиболее древних форм христианского образования, прошедшая многие стадии формирования и развития, но неизменно хранящая суть – это религиозный взгляд на мир, лежащий в основе организации всей жизни учебного заведения. «Познание истины требует духовной жизни, и следовательно есть подвиг, а подвиг рассудка есть вера, т.е. самоотрешение»².

Взаимовлияние и взаимопроникновение христианской науки и практического монашеского благочестия происходит на протяжении всей многовековой истории Церкви, соработничество школы и монастыря является основой для понимания традиций отечественного образования, современных тенденций в развитии системы духовных школ.

Богословская наука, христианская терминология и богослужебный строй Церкви формировались под непосредственным воздействием монашеской практики и трудов христианских апологетов. Попытки создания отвлеченных богословских построений, не проверенных опытом практической жизни и мистическим опытом Церкви, зачастую становились поводом для уклонения от чистоты православного вероучения, пре-

² *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1994. С. 174.

пятствовали созданию стройной образовательной системы. Отец Павел Флоренский пишет: «„в бывании всего по чину” и состоит красота твари, и добро ея и истина. Наоборот, отступление от чина – это и безобразие, и зло, и ложь. Все прекрасно, и благо, и истинно, но – когда „по чину”; все безобразно, зло и ложно, – когда самочинно, самовольно, самоуправно, „по-своему”»³.

Именно союз веры и науки позволил Христианской Церкви вырабатывать стройную богословскую систему, отстаивать веру в полемике с языческим суемудрием, выработать прочный фундамент воспитания, основанного на правильном представлении о Боге и пути Его познания человеком.

Несмотря на то, что большинство реформаторов подходили к вопросам религиозного образования именно с позиций утилитарных, с точки зрения его практической эффективности, духовная, незримая связь между монастырем и школой никогда не прерывалась. Современные семинарии и академии по-прежнему существенно отличаются от любых других учебных заведений, их воспитательный процесс – начало реального духовного опыта. Один из наставников Московских духовных школ говорил: «Если отучившись в семинарии вы не полюбили монашескую жизнь, значит, вы напрасно потратили время. Не важно, стали вы при этом монахом или нет». Строгий распорядок учебных занятий и послушаний, участие в литургической жизни обители составляют внутреннюю наполненность и содержательное достоинство жизни воспитанников внутри монастыря. Обратимся к истории.

Основоположники монашеской жизни в Киевской Руси Преподобные Антоний и Феодосий были известны не только как аскеты, но и как одни из наиболее просвещенных людей своего времени. Знаменитый игумен Печерского монастыря получил образование в Курском училище: он сам «моляще родителей своих, да дадут его в научение божественных книг, якоже и сотвориша; и вскоре изучися всему божественному писанию, яко всем чудитися о премудрости и разуме отрока и о скором его учении»⁴.

Монастыри в России никогда не носили «замкнутого характера», всегда были в центре общественной и культурной жизни. Наставление в вере и благочестии происходило и посредством личного примера, а также путем распространения грамотности, которая, прежде всего, открывала прямой путь к истинному, опытному познанию веры и христианской добродетели. «Древнерусские монастыри с их училищами представляли собой средоточия, из которых по всему пространству земли русской и по

³ Там же. С. 177.

⁴ Избранные жития русских святых X – XV вв. М., 1992. С. 69.

всем направлениям распространялись лучи религиозно-нравственного образования, во главе которого стояли многие знаменитые отцы русской церкви и князья, как великие, так и удельные»⁵, – пишет С. И. Миропольский.

Параллельно с мужскими монастырями развиваются женские обители, которые также несут основы благочестия и образования новопрощенному русскому народу. Дочь великого князя Всеволода Ярославича, Анна Всеволодовна, постриглась в построенном ее отцом женском монастыре и, «сбравши младых девиц, неколико обучала их писанию, також ремеслам, пению, швению и иному полезному». Святая Ефросиния Полоцкая «нача книги писати своима руками» и, будучи настоятельницей женского монастыря, убедила своего отца отпустить к ней сестру ее Гордиславу учиться грамоте, которой занимались инокини. Понимая все выгоды образования, она трудилась над просвещением других инокинь, обращаясь к ним со следующими словами: «Аз веселым сердцем подвигаюсь учить вас, видящи плоды ваша трудные, и толик дождь проливаю к вам учением»⁶.

Как известно из летописных источников, к первым учебным заведениям народ относился враждебно, так как изначально они находились в явном диссонансе с грубыми языческими нравами тогдашнего общества. Дети жили в самих училищах при церквях и монастырях – с целью удаления от привычного уклада жизни и языческих суеверий. Светской и духовной власти на первых порах приходилось «отъимати дети у нарочитых людей»⁷, чтобы воспитывать их в новых традициях христианского благочестия. Вероятно, что уже в этот период процесс воспитания в древнерусских школах начинает строиться при непосредственном участии представителей монашеского сословия, на примере организации внутренней жизни первых обителей.

Появление таких церковных писателей, как преподобный Нестор, митрополит Илларион, Кирилл Туровский, и таких образованных князей и иерархов, как Владимир Мономах, архиепископ Нифонт, митрополит Климент Смолятич можно объяснить доступностью на Руси не только элементарной грамотности, но всего круга знаний, а также соответствующей системы обучения и воспитания, воспринятых Русской Церковью из Византии, образованнейшей страны Европы того времени.

⁵ Миропольский С. И. Очерк истории церковно-приходской школы. М., 2006. С. 120.

⁶ Книга Степенная царского родословия // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. XXI. Изд. 1-е. Полов. 1-ая. С. 270.

⁷ Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Ленинград, 1926 – 1928. Т. I. С. 51.

Со времени татарского ига быстрое развитие образования останавливается. Систематическое изучение школьных предметов сохраняется преимущественно в монастырях, которые продолжали не только преемство в молитве и подвижничестве, но и были для Церкви единственным источником образованных кадров, хранили начатки богословского знания, обеспечивали его передачу и будущее развитие.

Несмотря на отсутствие возможности широкого распространения знаний и опыта христианского благочестия, особые требования предъявлялись к людям, готовящимся к посвящению в духовный сан. Так, о святителе Новгородском Геннадии существует следующее свидетельство: «И хиротонисаше презвитеры и диаконы, иже довольно время у себя в научении держаше, дондеже постигнут в разум ведания священнического исправления, и толико научени быша, яко видети их, иже быша яко светила миру истинные пастырие и учителя порученной им пастве, и вси людие многу пользу полуцаху от них»⁸.

Пример учителя и подражание ученика составляют в этот период, за неимением возможности развивать другие формы образования, главный прием обучения. Так, в житии святителя Московского Петра упоминается, что он «елика написоваше ему учитель его, малым проучением изучеваше»⁹, т.е. учитель предварительно записывал урок, и по этим запискам ученик его заучивал, как это делалось и на Западе в Средние века. При общественном обучении учитель диктовал урок, сопровождая его объяснениями.

И древнерусский монастырь, и древнерусская школа были общесловны. Древнерусские монастыри и школы не только воспитывали для вечной жизни, но укрепляли чувство истинного патриотизма, сглаживая резкость социальных различий. Прекрасными тому примерами служат победа над Казанским ханством, 16-месячная защита Троице-Сергиевой лавры, освобождение Москвы от польско-литовских войск в начале XVII века и многие другие знаменательные события, являющие величие русского духа и общенародное единство.

«Ключ к истинному, глубокому и живому разумению учения Христова, при занятии им ума, есть соответственная учению жизнь и деятельность. И всякая наука, относящаяся к деятельности, требует того, чтобы высшая начала ее были сообщаемы вместе с постепенным применением к опыту», – говорит протоиерей Александр Горский¹⁰. Духовные

⁸ Книга Степенная царского родословия // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. XXI. Изд. 1-е. Полов. 1-ая. С. 475.

⁹ Избранные жития русских святых X – XV вв. М., 1992. С. 243.

¹⁰ Цит. по: Горский А. В., *прот.* Слово при совершении воспоминания об открытии Московской Духовной академии, в день Покрова Пресвятыя Богородицы // Богословский вестник. 1898. Т. 4. № 10. С. 3.

школы, воспитывая первоначально и пастырей Церкви, и государевых слуг, одной из своих главных задач полагали необходимость примирять науку с религией и воспитать в своих выпускниках жертвенность и готовность служения Церкви и Отечеству.

В послемонгольский период значение монастырей усиливается, вместе с этим новый импульс развития получают духовные школы. Число новых обителей умножается, в течение чуть более ста лет было основано около 300 монастырей, которые по-прежнему оставались центрами просвещения. В них составлялись библиотеки, писались книги, сюда шли за разрешением вопросов веры сомневающиеся.

Иноки одной обители обращались с религиозными вопросами к инокам другой, где славился образованностью и знанием книг кто-либо из братии. Примером общения обителей в деле духовного просвещения служит посещение иноками Старорусского монастыря Зиновия Отенского. Монахи Герасим и Афанасий с иконописцем Феодором явились к иноку Зиновию высказать свое сомнение по поводу нового учения (Феодосия Косого). Узнав, что это учение еретическое, старец начал вести с пришедшими многодневные беседы. Не ограничиваясь устным увещанием, он написал замечательный по содержанию труд, свидетельствующий о его глубокой богословской эрудиции и литературном таланте.

Обители XV – XVI веков дали Церкви таких деятелей в области просвещения, как архиепископ Ростовский Вассиан (Рыло), Иосиф Волоцкий, Дионисий Глушицкий, Савватий, Герман и Зосима Соловецкие, Павел Обнорский, Нил Сорский, Пафнутий Боровский.

Такие монастыри, как Троице-Сергиев, Кириллов, Иосиф-Волоцкий, Владимирский Богородице-Рождественский, отличавшиеся богатыми библиотеками, славилась образованными иноками, многие из которых оставили после себя богатое литературное наследие.

Великий князь Московский Василий Иоаннович III любил книжное просвещение. Желая привести в порядок обширную библиотеку, вывезенную из Рима Софией Палеолог и заключающую в себе драгоценные рукописи, а также с целью их перевода, Василий III вызвал с Афона в Москву ученого инока Максима.

Преподобный Максим Грек обличал заблуждения и ереси, писал поучительные слова и послания к властям. Православная Церковь причислила его к лику святых, а в истории нашего просвещения он занимает видное место. Преподобный Максим стал основателем целого направления образованных богословов. Для наших школ он написал первый опыт грамматики. Учениками его среди прочих считаются князь Курбский, обличитель ереси Косого инок Зиновий Отенский, а также святой Герман, архиепископ Казанский.

Стоглавый Собор дал мало нового в улучшении качества образования, но четко указал на необходимость создания просветительских духовных центров. Правительство и церковная иерархия начинают единовременно активно заботиться о развитии систематического образования.

На Московском Соборе 1555 г. положено было учредить в Казани епархию. Из жития архиепископа Гурия Казанского известно, что в 1557 г. он основал монастыри Зилантов, Спасо-Преображенский и Свяжский и при них школы, в которых установил монахам обучать детей «не точию читати, но читаемое разумети право, и да могут иныя научати и обращати басурманы». В этих школах учились новокрещенные татары, черемисы, мордва, чуваша, вотяки вместе с детьми русских, поселившихся в Казанском крае после его завоевания. Большинство учившихся по традиции помещались в монастырях, которые давали им содержание. Так было положено начало миссионерскому направлению, которое всегда преобладало в Казанской духовной академии, готовившей проповедников и миссионеров не только для Поволжья и Дальнего Востока, но и для всех новых территорий, включаемых в состав Российской империи.

Переходный период русского воспитания и русской школы от византийского направления к новому западноевропейскому, решительно признанному уже при государе Петре I, продолжается с XV до XVIII вв. Юго-Западная Русь, составившая вместе с Литвой Великое княжество Литовское, становится проводником западноевропейского образования для Московского царства.

Наиболее известное из южнорусских духовных училищ – школа эллино-славянского и латино-польского письма, учрежденная в 1589 г. братством при Богоявленной церкви в Киеве, благодаря стараниям митрополита Петра (Могила) была преобразована в высшее училище и получила название «Киево-Могилянской коллегии». Новая коллегия была устроена по образцу подобных же европейских заведений, только здесь готовились будущие защитники Православия, проповедники и просветители русского народа. Учение Православной Церкви стало слагаться на Руси в стройную систему, в богословскую науку; печатались полемические сочинения, проповеди, издавались учебники. Так возникла Киевская духовная академия, ставшая *alma mater* для многих выдающихся отечественных ученых и иерархов.

Как в Юго-Западной Руси необходимость противодействовать католицизму и унии послужила главной причиной к основанию училищ, так в Северо-Восточной Руси необходимость противодействовать невежеству и расколу привела к тем же результатам. После того, как Киев с Малороссией был присоединен к Великокоросскому государству в 1654, киевские ученые прибывают в Москву.

Открытие Московской академии, последовало в 1685 г. Вначале под управлением ученых греков братьев Лихудов, а затем и самостоятельно, деятельность ее в Москве продолжалась в течение 130 лет, до перемещения в Троице-Сергиеву лавру в 1814 г. Под покровом преподобного Сергия Московские духовные школы становятся не только крупнейшим образовательным центром Православного Востока, но и сердцем отечественного образования – благодаря молитвам местных старцев и трудам лучших представителей отечественной науки.

По словам Святителя Филарета, начиная с середины XVIII в. Московская духовная академия становится прототипом всех русских училищ, находящихся в ведении Церкви и получивших название духовно-учебных заведений.

Таким образом, к XIX веку в России сложилась система духовных школ, имевших живую связь с наиболее значимыми, древнейшими обителями. Киевская духовная академия и Киево-Печерская лавра, Санкт-Петербургская академия и Александро-Невская лавра, Московские духовные школы и Лавра Преподобного Сергия.

Школы и монастыри сделали все необходимое для воспитания в русском народе духа истинного христианства, чего невозможно было бы достигнуть без постоянного сотрудничества и взаимодействия религиозных и образовательных институтов. Успех этого сотрудничества был столь очевиден, что деятельное отношение Церкви к образованию распространилось и на общеобразовательные школы. Как пишет А. В. Карташев: «Ко времени революции 37000 церковно-приходских школ составляли 1/5 всей начальной школьной сети империи. Духовенство вкладывало в эти школы не только свои деньги, но и сердце. Школьное дело оно, естественно, считало миссионерским делом Церкви. Даже либеральные круги духовенства увидели посягательство на свободу Церкви, когда Декретом от 20 июня 1917 г. Временное правительство передало «церковно-приходские» школы в заведывание Министерства народного просвещения»¹¹.

На сегодняшний день Церковь имеет постоянно развивающуюся систему духовного образования, составляющую неотъемлемую часть церковного организма. Понятно, что требования к уровню знаний в современном обществе постоянно повышаются, но было бы неразумно стремиться лишь к достижению целей, продиктованных развитием науки, без традиционной аскезы, лежащей в основе всякого подвига, в том числе, предпринимаемого в целях образования. Вхождение в международную образовательную систему, получение аттестатов государст-

¹¹ *Карташев А. В.* Революция и собор 1917 – 1918 гг. // Альфа и омега. 1995, № 3. С. 103 – 104.

венного образца – задачи, безусловно, значимые, но никакие сверхрезультаты в области стандартизации образования, так же как в сфере научного богословского направлений, не могут компенсировать духовным школам утрату ими уникальности, основанной на монастырском опыте и деятельном участии воспитанников в литургической жизни, практическом применении знаний, полученных в образовательном процессе.

Очевидно, что главной характеристикой происходящих в настоящее время в системе духовного образования перемен является их необратимость, но хотелось бы надеяться, что в итоге эти преобразования не приведут к созданию некоей унифицированной информационной, образовательной среды, в рамках которой духовные школы станут восприниматься как еще одна сфера оказания услуг.

Применение опыта наших предков, осторожно входивших в область неизвестного и предельно бережно относившихся к родному наследию, может в данном случае сослужить добрую службу. Изменяя и преобразовывая традиционный уклад духовных школ, важно помнить о необходимости определенной независимости церковной системы образования, о сохранении специфики организации учебного процесса академий и семинарий с учетом лучших традиций отечественной культуры.

Источники и литература

1. Горский А. В., прот. Слово при совершении воспоминания об открытии Московской Духовной академии, в день Покрова Пресвятыя Богородицы // Богословский вестник. 1898. Т. 4. № 10.
2. Избранные жития русских святых X – XV вв. М., 1992.
3. Карташев А. В. Революция и собор 1917 – 1918 гг. // Альфа и омега. 1995, № 3.
4. Книга Степенная царского родословия // Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. XXI. Изд. 1-е. Полон. 1-ая.
5. Миропольский С. И. Очерк истории церковно-приходской школы. М., 2006.
6. Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. М., 1994.
7. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1994.

История Николо-Перервинского монастыря

И. Е. Панин

ИВЕРСКАЯ ЧАСОВНЯ У ВОСКРЕСЕНСКИХ ВОРОТ КИТАЙ-ГОРОДА И ЕЕ СЯТЫНЯ В ЖИЗНИ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ МОСКВЫ

В статье рассматривается история Иверской часовни у Воскресенских ворот Китай-города в период от ее появления в конце XVII века до революции 1917 года. Описываются первые принесенные на русскую землю списки афонской Иверской иконы Божией Матери, исследуется вопрос происхождения чтимой Московской Иверской иконы, до революции находившейся в часовне.

Ключевые слова: Иверская икона, Иверская часовня, Воскресенские ворота, Кремль, Китай-город.

Иверская святая и чудотворная икона Богоматери уже давно стала одним из самых почитаемых Богородичных образов на русской земле. Вместе с тем сведения о появлении и история первых чудотворных списков иконы на Руси носят отрывочный и во многом противоречивый характер. Особенно интересна для исследователя судьба одной из главных святынь дореволюционной Москвы – чудотворной Иверской иконы в часовне у Воскресенских ворот Китай-города, которая неразрывно связана с дореволюционной и современной историей Николо-Перервинского монастыря.

Одна из величайших святынь православного мира – Иверская икона Пресвятой Богородицы Вратарница или Привратница (греч. Παυαγία Πορταίτισσα, Портаитисса) именуется по месту своего пребывания в Иверском монастыре на Святой горе Афон.

Согласно преданию¹, икона была чудесно обретена иноками монастыря в море в X веке. Божия Мать явилась отшельнику прп. Гавриилу Иверскому, велев взять Ее образ из воды и возвестить братии Иверского

Иван Евгеньевич Панин – магистрант I курса Московской православной духовной академии, выпускник Перервинской православной духовной семинарии.

¹ См.: *Порфирий (Успенский)*, архим. Афон. Киев, 1877. Ч. 1. Отд. 2: Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г. С. 159 – 171; он же. Афон. 1880. Ч. 2. Отд. 2: Второе путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1846 г. С. 255 – 262;

монастыря, что Она дарит им Свою икону. Сначала монахи поместили ее в Соборном храме монастыря, но утром на следующий день она была обнаружена над воротами обители. В последующем видении прп. Гавриилу Пресвятая Богородица объяснила, что не монахи должны сторожить икону, а она является стражем монастыря. Икону оставили у врат и назвали Вратарницей или Привратницей. Первоначально икона находилась снаружи, в киоте, непосредственно над входом, однако позднее была построена кафизма (т.е. специальный небольшой храм внутри монастыря) Пресвятой Богородицы Портаитиссы, в которой она и пребывает по сей день. В честь чудесного обретения иконы установлено празднование – во вторник Светлой седмицы.

Появление первых списков чудотворной Иверской иконы на Руси в XVII веке связано со Святейшим Патриархом Никоном, который, по свидетельству современников, «чрезвычайно полюбил греческий народ и монахов Святой Горы»². При нем в Москву было принесено большое число книг и святынь с Афона. Много потрудился он для прославления в земле русской Иверской иконы Божией Матери, которую особенно почитал.

Первый список был заказан архимандритом Новоспасского монастыря Никоном при знакомстве с делегацией Иверского афонского монастыря в 1647 г. Он был доставлен в Москву вместе с сохранившимися до сегодняшнего дня грамотами настоятеля Иверского монастыря Пахомия, где указывается, что «та икона не рознитца ни в чем от первой иконы, ни длиною, ни шириною, ни ликом»³. 13 октября 1648 г. эта икона была встречена у Воскресенских ворот Китай-города царем Алексеем Михайловичем с семейством, Патриархом Иосифом и духовенством, боярами и множеством народа⁴. С этим событием связано установление осеннего празднования в честь Иверской иконы.

Сначала эта икона пребывала у царицы Марии Ильиничны Милославской в одной из домовых церквей дворца⁵. Согласно Дворцовым разрядам, с мая 1654 до октября 1655 г. она сопровождала царя Алексея

Новое слово об Афоноиверской иконе Богоматери // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1879. № 3. С. 380 – 386.

² Павел (Алеппский), архидиакон. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2005. С. 446.

³ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 52. Оп. 2. Д. 307, 308.

⁴ Сергей (Спасский), архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М.: Типография и Литография И. Е. Ефимова б. Якиманка, Д. Смирновой, 1879. С. 19.

⁵ Павел (Алеппский), архидиакон. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию... С. 446.

Михайловича в победоносном военном походе на Смоленск⁶. Затем икона была помещена в Новодевичий монастырь, где до революции 1917 г. размещалась у гробницы царевны Софьи. Когда и как она туда попала, неизвестно, но большинство дореволюционных и современных исследователей сходятся во мнении, что это именно та икона, которая была принесена в Москву в 1648 г.⁷ Возможно, она досталась по наследству от матери царевне Софье Алексеевне и взята ею в монастырь, куда Софья была отправлена на жительство царем Петром I в 1689 г.

После революции икона долгое время хранилась в запасниках Государственного исторического музея. 24 января 2009 г. эта икона вновь возвращена для поклонения в Успенский храм Московского Новодевичьего монастыря, где и пребывает в настоящее время.

В 1653 г. Патриарх Никон начинает строить на одном из островов на озере Валдай свой любимый монастырь, по всему подобный Иверскому Афонскому монастырю, для которого в 1655 г. с Афона был привезен второй список иконы⁸. В 1658 – 1659 гг. в Валдайском Иверском монастыре был издан сборник «Рай мысленный»⁹, включающий Сказание об Иверской иконе, дополненный Сказанием о Валдайском Иверском монастыре и Повествованием о принесении списка Иверской иконы в Россию. Встрече этого списка посвящено празднование 12 февраля. Он пребывал в вышеуказанном монастыре до 1917 г. В годы революции икона исчезла из монастыря, и место ее пребывания в настоящее время неизвестно.

Иверская икона полюбилась царской семье, что подтверждается появлением списков иконы работы царских иконописцев последней трети XVII века. Среди писавших образ Богоматери Иверской названы Спиридон Григорьев, Георгий Зиновьев, Федор Евтихийев Зубов, Афанасий Семенов, Кирилл Уланов. Их иконы предназначались «в хоромы к великому государю» Алексею Михайловичу, «к царице Наталии

⁶ Дворцовые разряды. СПб.: Типография II Отделения Собственного Его Величества Канцелярии, 1852. Т. 3 (с 1645 по 1676 г.). С. 219.

⁷ *Евсеева Л. М., Шведова М. М.* Афонские списки «Богоматери Портаитиссы» и проблема подобия в иконописи // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Мартис, 1996. С. 337.

⁸ *Сергий (Спаский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... С. 20.

⁹ Рай мысленный, в нем же различны цветы преподобным Стефаном Святогорцем собраны о Святей Афонстей горе, почто ради Святою зовется и о Иверском монастыри в той же Святей горе и о Портаитской иконе. Присовокуплено же и о монастыри Иверском Святоезерском и о явлении и пренесении мощей святого Иакова Боровицкаго в монастырь Иверский. В том же монастыри издася лета 7167 месяца октоврия 28 дня с дополнительными статьями. // Российская государственная библиотека (далее – РГБ). Ф. 304. II. XVII в. Д. 51.

Кирилловне», «к царевичу Феодору Алексеевичу», «в церковь великомученицы Екатерины», в иконостас Похвальского придела Успенского собора Московского Кремля¹⁰.

Но наиболее почитаемым в России образом Божией Матери Иверской суждено было стать иконе в небольшой часовне у Воскресенских ворот Китай-города, впоследствии названной Московской Иверской.

Понять историческое значение месторасположения Воскресенских ворот в дореволюционной Москве можно, лишь представив себе практически полностью уничтоженный Советской властью в 1930 – 1950 гг. Китай-город.

Прилегающий к Кремлю центральный район Москвы, наполненный церквями и монастырями, получил свое название от пристроенной в начале XVI века к угловым башням Московского Кремля, Беклемишевской и Арсенальной, Китайгородской стены. Воздвигнутая ненамного позднее Кремля¹¹, она составляла в длину 2567 метров и до шести метров в ширину, имела двенадцать башен и семь проездных ворот, из которых главные – Спасские и Неглинные – были двойными. «Редчайший по красоте памятник крепостного зодчества, которым по праву гордилась бы любая столица Европы, если бы он уцелел там до наших дней»¹². Так писал о нем в 1925 году известный искусствовед И. Э. Грабарь.

Спасскими (Водяными) воротами у берега Москвы-реки начинался Васильевский спуск. Симметрично им с северной стороны были построены ворота, которые в разное время назывались Неглиными, так как выходили к мосту через реку Неглинную, Куриными – по имени близлежащего рынка домашней птицы, Львиными – из-за стоявших неподалеку клеток со львами, привезенными в подарок царям.

Эти ворота служили парадным въездом на Красную площадь и через нее в Кремль. Главная дорога дореволюционной Москвы – Тверская улица – подводила прямо к ним. Через них въезжали иностранные посольства. Во время коронационных торжеств ворота становились главным триумфальным сооружением. В XVII – XIX веках через них проезжали все русские монархи на пути в Петербург.

¹⁰ Толстая Т. В. Успенский собор Московского Кремля. М.: Искусство, 1979. С. 40.

¹¹ Современный вид Кремль обрел после перестройки стен и башен в 1485 – 95 годах, при великом князе московском Иване III Васильевиче. Взамен старых деревянных и белокаменных укреплений были выстроены кирпичные. Постройка Китайгородской стены была завершена к 1538 году великой княгиней Московской Еленой Глинской.

¹² Как нам обустроить Китай-город? // Столица. 1992. № 6. С. 13.

В 1680 г. при царе Федоре Алексеевиче ворота были разобраны и построены заново. Изданный 10 июля 1689 года царский указ гласил: «по Китаю городу проезжие двое ворота, которые делают вновь, что наперед сего писаны прозванием Неглиненские, писать впредь Воскресенскими вороты, а Неглиненскими не писать для того, что на тех воротах на стене написан был настоящей образ Воскресения Христова». Кроме того, по повелению государя на воротах были изображены: преподобный Сергей, великомученик Георгий Победоносец, небесный покровитель царя святой великомученик Феодор Стратилат и московские святители Петр и Алексей. Им под охрану вручалась Москва.

При внутренней стороне ворот около 1659 г. была построена от Перервинского Николаевского монастыря часовня для подаяния православных христиан¹³. После перестройке ворот в 1680 г. на внешней их стороне сделано было для часовни «кружало, или печура в стене между двух проездов и к ней пристроена деревянная храмина с чуланом»¹⁴. Так часовня впервые появилась на привычном для нас сегодня месте.

При часовне с самого момента ее основания служили монашествующие Николаевского Перервинского монастыря. Еще в 1666 г. игумен монастыря Иона пишет челобитную государю с просьбой пожертвовать монастырю здание заброшенной каменной харчевни Филиппа Савельева, в которой «для убежища от дождя и от слякоты» живет старец монастыря, «беспременно» находящийся при часовне. В государственной грамоте повелевается взять с монастыря деньги за пользование зданием с 1660 г., когда они начали им пользоваться¹⁵.

В 1692 г. по указу царей Иоанна и Петра Алексеевичей это здание было разобрано и на его месте построены на деньги стрелецкого приказа караульная палата для стрельцов и новое здание монастырского подворья. Царским указом от 20 февраля 1694 г. место, где ставятся свечи, и эта палата были переданы монастырю¹⁶. Дарственная была передана игумену монастыря Симону 2 марта того же года и до революции находилась в архиве монастыря.

¹³ *Сергий (Спаский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... С. 92

¹⁴ *Снегирев И. М.* Воскресенские ворота в Москве // Русские достопамятности. М.: Изд. А. М. Мартынова. 1872. Вып. 8. С. 7.

¹⁵ Монастырский архив. Два документа конца XVII в. относительно Иверской часовни и ее святыни // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 72.

¹⁶ Из данной 7202 года Марта 2 дня на Палату и подворье Перервинского монастыря, что в Китае-городе у Воскресенских ворот на правой стороне // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 73.

Со все возрастающим почитанием Иверской иконы росло и число монахов. Так в 1826 г. на подворье у Воскресенских ворот постоянно находились: один иеромонах, два псаломщика, свечник и три сторожа¹⁷. Через 50 лет, в 1878 г., при Часовне служили пять иеромонахов, свечник (в сане иеродиакона) и четыре послушника, то есть около половины братии монастыря, насчитывающей на тот момент 20 человек¹⁸.

С ростом сумм пожертвований и увеличением штатов в середине XVIII века появляется должность казначея Часовни в сане иеромонаха. Наряду с чтением акафиста, служением молебнов и хлопот по вызовам в дома иконы, казначеем велись приходные и расходные книги, книги кружечного сбора, книги привесных вещей – золотых и серебряных монет и украшений с драгоценными камнями и жемчугом, которые благочестивые богомольцы жертвовали для украшения чудотворной иконы.

Впоследствии, с ростом значения Иверской часовни в жизни монастыря, казначей становится фактически экономом обители, а служение при Часовне – основным послушанием для братии. Казначее поручалось вести большую часть монастырской финансовой документации, отвечать за снабжение монастыря, нанимать мастеров для строительных и реставрационных работ, обеспечивать работы нужными материалами, нести ответственность за должное благолепие часовни. На эту должность назначали указом Московской консистории. Послушание казначея часто было ступенью к должности настоятеля Николо-Перервинского или одного из других московских монастырей.

Свое наименование часовня получила по поставленной в нее Иверской иконе Божией Матери. Однако достоверных сведений о том, когда и какая икона была поставлена в часовне, нет. Составители наиболее раннего исторического описания Николаевского Перервинского монастыря, созданного при митрополите Платоне (Левшине) и датированного 1806 г., пишут: «Что же касается до наименования сей часовни, то она прежде называлась или только просто часовня, или часовнею у Воскресенских ворот, или часовнею Воскресенскою. А Иверскою стала именоваться тогда уже, когда поставлен в ней образ Иверския Богородицы. Но как и когда сей святой образ в помянутой часовни обрелся, того неизвестно»¹⁹.

¹⁷ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 114.

¹⁸ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 301.

¹⁹ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1877. № 10. С. 103

При отсутствии документальных источников имеются несколько версий о ее происхождении. Разбор этих версий подробнейшим образом был проведен в конце XIX века профессором Московской духовной семинарии, доктором богословия, архимандритом Сергием (Спасским)²⁰. Пребывая с 1863 г. в должности настоятеля Знаменского монастыря в Москве, затем с 1866 г. – ректора Вифанской духовной семинарии, а с 1880 г. – настоятеля Андроникова монастыря, автор обладал доступом как к документам, утраченным после революции, так и ко всем выше перечисленным спискам Иверской иконы. Рассмотрим в общих чертах наиболее распространенные из них.

В изданной в 1810 г. «Истории Российской Иерархии» сообщается, что в Часовне был установлен список Иверской иконы, который изначально предназначался для Иверского Святоозерского монастыря²¹: «В 1651 году приехал в Российскую державу афонской горы Иверского монастыря архимандрит Пахомий и поелику тогда патриарх Никон начинал созидать на Валдайском озере Иверский свой именуемый монастырь, по подобно афонского Иверскаго, то нужно было ему для своего монастыря иметь и точную копию с Иверския чудотворной иконы Божией Матери, почему упросил он государя царя Алексея Михайловича послать выше упомянутого афонского архимандрита Пахомия обратно в афонскую гору для списания и приведения таковой иконы. Но архимандрит привез ее тогда уже, когда патриарх Никон подпал неблаговолению государеву. Почему икона Иверская осталась в Москве и поставлена при въезжих с Неглинной на красную площадь городских Китайских воротах».

Несомненно, что Иверская икона, находившаяся в Святоозерском монастыре, принесена Никону уже Патриарху в расцвете его могущества около 1655 г. иеромонахами Корнилием и Никифором специально для нового монастыря, после той иконы, которая принесена ему как архимандриту в 1648 г. афонским архимандритом Пахомием. Она была поставлена в монастыре с большой торжественностью. Об этом говорит писатель слова в похвалу Богоматери в книге «Рай мысленный»²², напечатанной в Иверском Святоозерском монастыре в 1658 г. По свидетельству Патриарха, на золотую ризу, убрус Богоматери и венцы и на все украшение этой иконы употреблено им 44000 рублей. Украшение

²⁰ См.: *Сергий (Спасский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... 112 с.

²¹ *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. Ч. 2. М.: Синод. тип., 1812. С. 619.

²² Рай мысленный, в нем же различныя цветы преподобным Стефаном Святогорцем собраны о Святей Афонстей горе... Д. 51.

окончено 1 марта 1656 г., как видно из исторической надписи на самой иконе. Эту богато украшенную икону видели антиохийский Патриарх Паисий и спутник его диакон Павел Алеппский²³.

Согласно другой версии, принесенный в 1648 г. список после торжественной встречи государем был поставлен в Никольский греческий монастырь на Никольской улице в Москве, а затем уже помещен в Часовню. Так, в 1842 г. исследователь Н. Лызлов пишет: «благоговеино встретив этот дар (список Иверской иконы в 1648 г.), Государь указал поставить этот образ на Никольской улице при церкви, называвшейся тогда Никола «Большая глава», которую с окружающими строениями отдал приезжающим с Афона монахам для пристанища под названием афонского подворья. Впоследствии, когда уже подворье обращено было в греческой монастырь, царь приказал перенести и поставить образ у въезжих с Неглинной на Красную площадь Воскресенских ворот, что и было исполнено 19 мая 1669 года. Причина этого перенесения достоверно не известна, но надобно полагать, что царь вспомнил о нахождении подлинной иконы в Иверском монастыре у врат вследствие древних откровений»²⁴. Впоследствии эта не критически воспринятая версия стала наиболее популярной и приводится во многих дореволюционных путеводителях по Москве²⁵.

По своим источникам она восходит к переводу с греческого краткой монастырской летописи в конце синодика вышеупомянутого Никольского греческого монастыря: «Перевод с греческого. В 1651 году в мае месяце, монастырь св. Николая чудотворца, именуемый Большая Глава, благоверным царем и великим князем Алексеем Михайловичем, всея великия, малыя и белыя России, хрисувулом, то есть грамотою, посвящен в вечное поминовение его родителей, при святейшем патриархе московском и всея России Кир-Никоне, и отдан в подворье нашему честному монастырю Иверскому на Афонской горе у Портаитиссы Божией матери и после перенесения св. иконы Иверской в Россию старанием нашего Архимандрита Пахомия Иверского утвержден в 1666 году навсегда за Иверским монастырем»²⁶.

²³ Павел (Алеппский), архидиакон. Путешествие антиохийскаго патриарха Макария в Россию... С. 447.

²⁴ Лызлов Н. Иверская часовня // Московские губернские ведомости 1874. № 20. С. 429.

²⁵ См.: Снегирев И. М. Воскресенские ворота в Москве // Русские достопамятности. М: Изд. А. М. Мартынова. 1872. Вып. 8. С. 7.

²⁶ Сергей (Спаский), архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... С. 99.

Архимандрит Сергей исследовал греческий текст синодика и нашел, что последние слова переводчик прибавил сам, а в греческом подлиннике конец этого предисловия такой: «отдан в подворье нашему честному монастырю Иверскому в Афонской горе у Портаитиссы Божией Матери хождением и исканием блаженного нашего архимандрита Пахомия Иверского». О принесении Иверской иконы в Россию и о пребывании некоторое время в Никольском монастыре ничего не говорится.

Им было выдвинуто предположение, что греческий автор летописи грамоту царя Алексея Михайловича, данную 19 мая 1669 г. на владение Никольским монастырем, отнес к маю 1651 г., а переводчик, желая поправить его, отнес ее к 1666 г. и в примечании сказал: «подлинная грамота хранится и до ныне у настоятеля греческого николаевского монастыря». Неточности в этом документе подтверждаются и тем, что грамоты на владение Никольским монастырем в 1666 г. дано не было и ее не могло быть у настоятеля монастыря. Не было у него и действительно данной в 1669 г. 19 мая грамоты. Подлинная грамота хранилась на Афоне и была издана в собрании государственных грамот и договоров.

Кю всему прочему Иверская икона в Часовне (143,8×107 см) значительно отличалась от афонской (137×87 см) высотой и шириной, что позволяло исследователю со всей определенностью отказаться от этой версии происхождения иконы в Часовне.

Подводя итог своему фундаментальному исследованию, архимандрит Сергей (Спасский) писал: «Часовня, в которой находится сей благоговейно чтимый образ, издревле принадлежала Николаевскому Перервинскому монастырю, и в нем наиболее могло сохраниться документов в отношении к святой Иверской иконе. Но ученый составитель истории этого монастыря, принадлежавший к Перервинской семинарии и пользовавшийся архивом, еще не расхищенным от неприятелей и времени, писал в начале настоящего столетия: “Как и когда сей образ в помянутой часовне обрелся, того неизвестно”²⁷. Немало исследовано нами рукописных памятников XVII века в архивах Москвы, и после всех наших изысканий мы должны сказать то же самое. То нам представляется верным, что это не есть та икона, которая принесена в Россию в 1648 году, как это без всяких оснований стали утверждать некоторые писатели со 1842 года, ибо св. икона, что в Иверской часовне, высотой, а особенно широ-

²⁷ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1877. № 10. С. 103

тою значительно превосходить афонскую, – а по письмам архимандрита Пахомия к царю Алексею Михайловичу и архимандриту Никону присланная им в Москву в 1648 году икона не разнится ни в чем от афонской – ни шириною, ни длиною, ни ликом»²⁸.

Таким образом, Московская Иверская икона является самобытным списком, отличным от принесенных с Афона при Патриархе Никоне, и происхождение его покрыто завесой таинственности, как и происхождение большинства чудотворных икон. «Иверская икона Богоматери, поставленная у Воскресенских ворот более чем 200 лет доселе, сделалась славною не потому, что она есть та святая икона, которая в 1648 году прислана с Афона, а потому, что чрез нее издревле совершались, как и ныне совершаются дивные знамения благодати Божией»²⁹.

Сегодня мы можем лишь удивляться, как Божиим промыслом Его Пречистая Мать пожелала стать Своею чудотворной иконой на стражу града Москвы в часовню у ее ворот, как некогда восхотела стать хранительницей Иверского монастыря на Афоне. Именно благодаря Ей небольшая часовенка у Воскресенских ворот быстро стала центром притяжения богомольцев. Множество людей – великие князья и аристократы, чиновники и купцы, ремесленники и крестьяне – обращались к Божией Матери у Иверской иконы в небольшой часовенке у Воскресенских ворот и обретали Её благодатную помощь. «Матушка», как начинают величать чудотворный образ москвичи, быстро становится самым доступным и самым почитаемым чудотворным образом во всей Первопрестольной.

Чудеса и исцеления начались у иконы, по-видимому, еще в конце XVII века. Тогда же молебны с иконой начинают служить по домам, как это видно из указа царей Иоанна и Петра Алексеевичей 1693 г. – о выделении караульных стрельцов «для провожания иконы от бесчинных людей по два человека»³⁰.

Вскоре в часовне появилась рукописная книга, куда заносились сведения о многочисленных чудесах и исцелениях, произошедших по молитвам перед дивной святыней. Эта книга исчезла в советское время, но чудеса иконы остались в многочисленных записках современников и народной памяти. О них говорят и те многие пожертвования, которые

²⁸ *Сергий (Спаский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... С. 111.

²⁹ Там же. С. 92.

³⁰ Монастырский архив. Два документа конца XVII в. относительно Иверской часовни и ее святыни // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 72.

приносили люди в благодарность Господу и Его Пречистой Матери к ее иконе по слову Господа: «принеси дар во свидетельство им» (Мф 8,4).

О некоторых из них мы имеем документальные свидетельства. Так в 1716 г. или немного позже крестьянин села Покровское Василий Евстигнеев Бабушкин заплатил за переделку серебряной лампы в Иверской часовне 16 рублей³¹. В 1735 г. на соборные деньги была сделана серебряная позлащенная риза на икону Иверской Богоматери³². В описи имущества часовни мы встречаем «книгу привесным разным вещам»³³, которая говорит нам о существовавшем обычае привешивать к ризе иконы драгоценности.

С молебнами по домам связано появление в часовне новых списков, перед которыми молились в часовне, когда икона ее покидала. Первый такой список, поставленный слева от иконы, был сделан в 1748 г.³⁴ В 1758 г. для него устроили ризу из серебра. На построение этой ризы госпожой Юшковой от неизвестных лиц было собрано 100 рублей, а материал был от привесок к иконе³⁵. Как и первая риза, она была богато украшена убрусами и венцами с драгоценными камнями. В 1783 г. госпожа Наталья Твердышова пожертвовала 16 тысяч рублей на построение золотой ризы на образ Иверской Богоматери. Эта риза на древний образ стараниями жертвователей была устроена в 1790 г.³⁶

К 1760-м годам общая сумма пожертвований составляла громадную по тем временам сумму около 4-х тысяч рублей в год³⁷. В доходах Перервинского монастыря за 1786 г. в общей сумме десять тысяч более восьми тысяч рублей приходилось на Иверскую часовню, притом что общий годовой доход от других четырех часовен, расположенных также в Москве и принадлежавших монастырю, составил 342 рубля³⁸. В 1801 г. сумма пожертвований составила 26495 рублей³⁹.

Эти средства позволили в условиях жесткого контроля государством Церкви в синодальную эпоху развивать церковное образование

³¹ Никифор (Бажанов), игумен. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 29.

³² Там же. С. 30.

³³ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 251, 274.

³⁴ Сергей (Спасский), архимандрит. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери... С. 32.

³⁵ Там же. С. 33 – 34.

³⁶ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1877. № 10. С. 119.

³⁷ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 16, 19, 20, 23 – 25.

³⁸ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 60. Л. 101 – 101об.

³⁹ ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 78. Л. 2 – 3.

и поддерживать другие важные церковные проекты. На эти деньги митрополитом Платоном была открыта и существовала Николо-Перервинская семинария.

С митрополита Платона начинается практика московских митрополитов давать распоряжения настоятелю монастыря выделить деньги из доходов с часовни «по особливым Его Высокопреосвященства резолюциям и на разные строения»⁴⁰. С тех пор вплоть до 1920 г. по личному распоряжению Московского митрополита, а затем Патриарха из этих средств получали вспоможения Московская семинария, Иерусалимское подворье и др.

Несомненно, что и сам митрополит Платон любил Московскую Заступницу. В 1801 г. по его решению в Иверской часовне были произведены значительные подновления, и она приобрела пышное внешнее убранство: была обита английской жемчужной, покрыта белым железом и украшена медными канителями, вазами и гирляндами с медным вызолоченным ангелом⁴¹.

В дни наполеоновского нашествия, перед лицом врага веры и отечества, русский народ сплотился в молитве перед своей Заступницей. Тогда перед Иверской иконой Божией Матери был совершен памятный всенародный молебен, собравший десятки тысяч москвичей. И эти молитвы были услышаны.

Икону принимали для служения перед ней молебнов многие московские и подмосковные храмы. Одно из таких посещений описывают «Московские епархиальные ведомости» в 1869 г.

«С давнего времени, еще до 1812 года коломенские жители приносили на руках чудотворный образ Божией Матери в свою Воскресенскую церковь с вечера ко всеобщему бдению, где и оставалась до утра святая икона. Ныне (1869 год) привозится в устроенной карете утром она к ранней обедне, после которой и молебна с водосвятием в храме из 3 коломенских церквей Воскресенской, Казанской и Иоанно-Предтеченской, в сопровождении многочисленного народа, бывает шествие в село Сабурово к прор. Или (село Сабурово от с. Коломенского около 5 верст) к поздней обедни. Туда собираются священно-церковнослужители с своими прихожанами и св. иконами и из сказанных сельских церквей и Перерв. монастыря. В 40-х годах бывший игумен о. Пармен бывал в сем крестном ходу. После литургии из храма выносят св.

⁴⁰ Короткевич Р. М. Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина) // Платоновские чтения. 1 декабря 2009. Сборник материалов. М.: Перервинская духовная семинария, 2010. С. 47.

⁴¹ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 40.

иконы и целым собором бывает общее молебствие Спасителю, Божией Матери и св. прор. Илии с водоосвящением и преклонением колен с молитвою к Божией Матери, а часто и с молитвою к Спасителю о ведре или о ниспослании дождя. Замечательно: когда просят и молятся пред образом Божией Матери о дожде, не успевают уйти из села Сабурова, а иногда и в самом селе, часто среди молебна ниспосылается дождь; когда же – ведра, то Бог молитвами скорой заступницы и предстательницы рода христианского, Пресв. Вл. Богородицы, ветром разгоняет серые, дождевые облака и возсияет солнце, часто среди самого молебна. Из села Сабурова св. икона возвращается в с. Коломенское, где посещает дома жителей Сад. Слободы, дер. Нагатино и Новинки, и уже к вечеру возвращается в часовню»⁴².

Каждая благочестивая московская семья старалась хотя бы раз в году отслужить дома молебен перед Матушкой. Для путешествия иконы по домам в 1819 г. были устроены от Иверской часовни две кареты. Шествие Иверской по московским улицам сопровождалось, по свидетельству очевидцев, необычайной торжественностью.

«Когда мы с сестрой гуляли с нашей няней, – вспоминает представительница известной купеческой фамилии М. К. Морозова, – то мы часто встречали огромную карету, везущую икону Иверской Божьей Матери по домам Москвы днем и ночью. Возили обыкновенно копию иконы. Карету везли шесть лошадей с мальчиком-форейтором, сидящим верхом на одной из передних лошадей. Кучер и форейтор были в темно-синих кафтанах, они были без шапок, и зимой голова и уши их были повязаны платком от мороза. Мама любила, чтобы Иверскую привозили к нам. Каждую осень она всегда хотела начинать год с этого. Записываться о дне и часе приезда надо было заранее»⁴³.

До сего дня многое напоминает нам о благочестивых установлениях наших предков. Например, каждый видел лежащий перед часовней «Нулевой километр автодорог Российской Федерации», который символизирует начало всех российских дорог. Но мало кто знает, что начало всех дорог в Москве связано давним московским обычаем поклониться Иверской и испросить благословения, уезжая из города, а по прибытии поблагодарить Ее. Обычаю, который появился вместе с часовней, следовали все в Москве, от царей до пришедших в город крестьян.

⁴² Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // Московские епархиальные ведомости. 1869. № 20. С. 10 – 11.

⁴³ Воспоминания М. К. Морозовой (урожд. Мамонтовой, 1873 – 1958) // Наше наследие. 1991. № 6. С. 89.

Показательно, что уже в 1699 г., вернувшись из своей первой поездки в Европу, Петр I навлек на себя неудовольствие горожан тем, что не поклонился по приезду Иверской⁴⁴, и после этого он сам и все последующие российские самодержцы придерживались этого московского обычая.

Подводя итог дореволюционной истории Иверской часовни, хранившей чудотворную икону Иверской Божией Матери, можно с уверенностью сказать, что этот самобытный, отличный от принесенных в Москву с Афона, образ являлся одним из самых чтимых не только в Первопрестольной, но и по всей России. Божия Матерь Иверская по праву считалась одной из главных святынь города, веками хранящей Москву от врагов веры. Тысячи самых разных людей ежедневно прибегали к заступлению Божией Матери у этой чтимой иконы. С самого своего появления Часовня принадлежала Николо-Перервинскому монастырю, основным послушанием монахов которого с годами стало служение у Иверской.

Пожертвования в Часовню составляли значительные суммы, которыми московские иерархи, начиная с митрополита Платона (Левшина), начинают распоряжаться лично, выделяя средства на нужды благотворительности и церковного просвещения. В самом Николо-Перервинском монастыре на эти средства содержалась основанная в 1775 г. митрополитом Платоном семинария, приходское и уездное училища (с 1823 – 1867 гг.), а затем Перервинское духовное училище (с 1867 по 1917 гг.).

В благодарность за бесчисленные благодеяния Божьей Матери 11 июля 1904 г. по благословению митрополита Московского Владимира (Богоявленского) состоялась закладка нового величественного собора в честь Иверской иконы в Перервинском монастыре. Храм был освящен четыре года спустя, 8 сентября 1908 г. Тогда чудотворная Иверская икона Богоматери из Часовни была пронесена крестным ходом, через Москву в Николо-Перервинскую обитель в ознаменование присутствия Матушки в монастыре, которое каждый из нас ощущает до сего дня.

⁴⁴ Иверская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. XXI. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 22.

Источники и литература

Источники

1. Дворцовые разряды. Т. 3 (с 1645 по 1676 г.). СПб.: Типография II Отделения Собственного Его Величества Канцелярии, 1852. 1025 с.
2. *Павел (Алеппский), архидиакон*. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2005. 728 с.
3. Рай мысленный, в нем же различныя цветы преподобным Стефаном Сятогорцем собраны о Святей Афонстей горе, почто ради Святою зовется и о Иверском монастыри в той же Святей горе и о Портаитской иконе. Присовокуплено же и о монастыри Иверском Святоезерском и о явлении и пренесении мощей святого Иакова Боровицкаго в монастырь Иверский. В том же монастыри издася лета 7167 месяца октоврия 28 дня с дополнительными статьями // РГБ. Ф. 304. II. XVII в. Д. 51.
4. РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. Д. 307, 308.
5. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 16, 19, 20, 23 – 25.
6. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 60. Л. 101 – 101об.
7. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 78. Л. 2 – 3.
8. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 114.
9. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 251, 274.
10. ЦИАМ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 301.

Литература

1. Воспоминания М. К. Морозовой (урожд. Мамонтовой, 1873 – 1958) // Наше наследие. 1991. № 6. С. 87 – 90.
2. *Евсеева Л. М., Шведова М. М.* Афонские списки «Богоматери Портаитиссы» и проблема подобия в иконописи // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Мартис, 1996. 468 с.
3. Иверская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. XXI. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. 962 с. С. 10 – 36.
4. Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. 1877. № 10. С. 91 – 120.
5. *Кавельмахер В. В.* Воскресенские ворота Китай-города по данным археологических раскопок 1988 и 1994 гг. Архитектурный комментарий // Культура средневековой Москвы. XVII век. М.: Наука, 1999. 878 с.
6. *Козлов В. Ф.* Иверская часовня и другие святыни в мартирологе 1929 года // Московский журнал. 1991. № 4. С. 49 – 57.
7. *Козлов В. Ф.* Трагедия Китай-города // Московский журнал. 1992. № 2. С. 17 – 26.

8. *Короткевич Р. М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина) // Платоновские чтения. 1 декабря 2009. Сборник материалов. М.: Перервинская духовная семинария, 2010.

9. *Лызлов Н.* Иверская часовня // Московские губернские ведомости. 1874. № 20.

10. *Никифор (Бажанов), архим.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Николо-Перервинский монастырь. Очерки истории. М., 2005. С. 12 – 81.

11. *Сергий (Спасский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М.: Типография и Литография И. Е. Ефимова б. Яким., Д. Смирновой, 1879. 67 с.

12. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // Московские епархиальные ведомости. 1869. № 20.

13. *Снегирев И. М.* Воскресенские ворота в Москве. // Русские достопамятности. Вып. 8. М.: Изд. А. М. Мартынова., 1872. 19 с.

14. *Толстая Т. В.* Успенский собор Московского Кремля. М.: Искусство, 1979. 124 с.

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев)

СОСТОЯНИЕ НИКОЛАЕВСКОГО ПЕРЕРВИНСКОГО МОНАСТЫРЯ ДО СЯТИТЕЛЬСТВА ПАТРИАРХА АДРИАНА: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

В статье предлагается обзор историографии, касающейся времени возникновения Николаевского Перервинского монастыря и установления его названия. Рассматриваются различные подходы к некоторым событиям в истории Русской Церкви, которые были связаны с историей Московских монастырей. Освещается благосклонное отношение к Перервинскому монастырю царского дома и других благодетелей монастыря, улучшивших его экономическое состояние.

Ключевые слова: монастырь Никола Старый, Николо-Перервинский монастырь, Перерва, река Москва, святитель Филипп, митрополит Московский, царь Иоанн Грозный, игумен Никифор (Бажанов), село Коломенское, царь Михаил Феодорович, царь Алексей Михайлович, царь Федор Алексеевич, земельные владения.

Николаевский Перервинский мужской монастырь был довольно известен в период от конца XVIII до начала XX века. На протяжении нескольких столетий эта обитель играла довольно важную роль в истории города Москвы благодаря Иверской часовне, которая изначально ей принадлежала. Но, как и у многих монастырей, получивших свою известность в XVIII – XIX веках (например, Оптиная пустынь), ранний период истории этого монастыря был освещен очень скудно, что было связано с недостатком документов, которые бы могли пролить свет на время его возникновения.

Но, несмотря на такую безвестность возникновения, обитель имела несколько расцветов за историю своего существования. Периоды этих расцветов, конечно, были связаны с определенными личностями, благодаря деятельности которых обитель играла важную роль в истории не только города Москвы, но и в истории Русской Церкви. Среди этих лич-

Иеромонах Леонид (Толмачев) – насельник Введенской Оптиной пустыни, выпускник Московской православной духовной академии и Перервинской православной духовной семинарии.

ностей был не только царь Алексей Михайлович, но и целый ряд иерархов, занимавших Московскую кафедру. Первым иерархом, которому обитель обязана своим благосостоянием, является Патриарх Адриан. Благодаря его трудам Перервинский монастырь был уравнен с другими московскими монастырями. Период истории во время управления Русской Церковью Патриарха Адриана есть особый в существовании Перервинской обители и заслуживает отдельного описания. Однако без изложения предшествовавшей истории монастыря трудно будет понять значение этого первосвятителя в судьбе обители.

Ранняя история города Москвы и ее древностей на сегодняшний день является одной из малоисследованных областей как в церковной, так и в светской исторической науке. По этой причине существуют серьезные разногласия в вопросах территориального размещения отдельных московских и подмосковных монастырей, в точных датировках их возникновения, а также разногласия, связанные с отдельными историческими событиями начальной истории Московского государства.

Николаевский Перервинский монастырь не является исключением в этом. Точная дата его основания не содержится ни в одном из дошедших до нашего времени документов. Сегодня мы имеем лишь косвенные указания летописей, предания и рассказы старожилов, которые были письменно закреплены в работах историков XIX и XX веков. Вполне понятно, что при отсутствии достоверных источников среди исследователей не было и единого мнения относительно времени основания монастыря.

Так архимандрит Амвросий (Орнатский), один из первых взявший на себя труд обобщающего исследования по Российским монастырям и издавший в первой четверти XIX века знаменитую «Историю Российской иерархии», изложил самую распространенную потом точку зрения. В своем обширном труде он писал, что первоначально монастырь существовал под именем «Николы Старого», а первые сведения о нем, связанные с именем святителя Филиппа, митрополита Московского, относятся к XVI веку¹. Архимандрит Амвросий подразумевал события 1567 г., когда по приказанию царя Иоанна Грозного митрополит Филипп II был заключен в Богоявленском монастыре. Потом митрополит был переведен в монастырь Святителя и Чудотворца Николая, так называемый Старый, куда царь прислал к нему отрубленную голову одного из любимых его родственников – Ивана Кольчева. После этого

¹ *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 481.

святитель Филипп был удален в Тверской Отрочь монастырь, где и был задушен Малютой Скуратовым в 1569 г. Да и в дальнейшем многие из историков рассказ об этих трагических событиях также относили к первому упоминанию о Перервинском монастыре, именовавшемся «Николой Старым»².

Другие исследователи датировали основание Перервинского монастыря ранее XVI века. Так, игумен Никифор (Бажанов) самим названием «Старый» обосновывал возникновение монастыря ранее других обителей, посвященных имени Святителя Николая, в том числе и ранее Николо-Угрешского монастыря, который был основан в 1380 г.³ События XV века, о которых повествуют летописи (это и «заточение» в Москве архиепископа Новгородского Иоанна, это и выход митрополита Московского Филиппа I «из града» в московский пожар 1473 г. в монастырь Николы Старого), данный исследователь связывал с прошлым Перервинского монастыря⁴. И в этом игумен Никифор расходился с мнением архимандрита Амвросия. При чем последний полагал, что Никола Старый в летописи – это Никольская Введенская церковь в Хлынове, где и держал митрополит Московский Киприан три года архиепископа Новгородского Иоанна⁵. Также с XV века рассказ о Николо-Перервинском монастыре начинается и у составителей некоторых справочных изданий, вышедших в последней четверти XIX века⁶.

Однако следует отметить, что наименованием «Никола Старый» назывался и Никольский Греческий монастырь на Никольской улице в Москве. Но и это противоречие пытался согласовать игумен Никифор в своем историческом очерке. Он допускал наименование Никольского Греческого монастыря ранее «Старым» и писал: «где удобнее и целесообразнее было заточить важного, почти государственного преступника, каким считался по тогдашним понятиям архиепископ Иоанн, – как не в монастыре, расположенном вне Москвы, впрочем, не в дальнейшем от нее расстоянии. А если мы приведем во внимание тот факт, что тот же

² Материалы для статистики Российской империи. СПб., 1841. Т. 2. Отд. 1. Ст. 81; Янковский П. Печалование духовенства за опальных в первенствующей церкви Греко-римской вообще и в церкви древне-русской по преимуществу // ЧОИДР. М., 1876. № 1. Отд. 1. С. 196; Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. М., 1890. Т. 1. С. 193.

³ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 300.

⁴ Там же. С. 368.

⁵ Амвросий (Орнатский), архим. История Российской иерархии. М., 1815. Ч. 6. С. 323 – 325.

⁶ Описание всех монастырей в России мужских и женских. М., 1875. С. 67; Иосиф (Левицкий), архим. Путеводитель к святыне и священным достопримечательностям г. Москвы и ее окрестностям. М., 1896. С. 276.

митрополит Киприан, строго судивший неправды епископов и не позволявший им противиться власти княжеской, наказывал их заточением в различные загородные монастыри, <...> то очевидно последнее мнение оказывается более правдоподобным и потому не без основания можно предполагать, что монастырь «Никола Старый», в котором находился в заточении в течение 3,5 лет архиепископ Иоанн, был настоящий Николо-Перервинский»⁷.

В первом историческом описании Перервинского монастыря, которое было составлено в 1806 г.⁸ и приписывается перу митрополита Платона (Левшина), утверждалось, что данный монастырь был «основан прежде Данилова монастыря, но едва ли не прежде самого града Москвы... Почему когда открылся град Москва, и начали в нем устроить монастыри: то сей ныне Перервинский монастырь и стали называть Николою Старым, яко старейшим вновь отстроенных монастырей»⁹.

Помимо выше перечисленных имеются и очень оригинальные мнения некоторых исследователей. Так, А. Ратшин разделял монастыри Николо-Перервинский и Никола Старый, потому что к первому он относил события, связанные с именем митрополита Филиппа I, и со вторым связывал события с именем архиепископа новгородского Иоанна и митрополита Филиппа II, святителя Московского¹⁰. А Н. Н. Останкович даже отождествлял Николо-Угрешский и Николо-Перервинский монастыри¹¹.

Наконец необходимо отметить, что некоторые историки вообще не брались что-либо утверждать о дате возникновения Перервинской обители. К ним можно отнести Н. Проценко¹² и Л. И. Денисова¹³.

⁷ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 368.

⁸ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877. Ч. 3, октябрь. С. 91.

⁹ Платон [Левшин], митр. Описание Перервинского монастыря // Вестник Европы. 1829. Ч. 164. № 2. С. 175 – 176.

¹⁰ Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквях в России. М., 1852. С. 239, 281 – 282.

¹¹ Останкович Н. Путеводитель по Московской окружной железной дороге с историей Москвы и описанием исторических памятников и торгово-промышленных заведений, находящихся в окрестностях Москвы и прилегающих к кольцу дороги. М., 1912. С. 49 – 50.

¹² Проценко Н. Монастыри в России и соборы в Москве, с обзором их истории, описанием почивающих в них мощей, чудотворных икон и других святынь, и хранящихся в оных древностей и богатств. М., 1863. С. 41 – 42.

¹³ Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и двух иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин. М., 1908. С. 433.

Совершенно противоположная ситуация сложилась в историографии относительно происхождения самого названия «Перервинский». Здесь мы видим совершенное единодушие. Ни у одного из исследователей не возникало сомнения на этот счет.

Вообще «Перервой» в древности называлось место, где вода прорвала разделяющий два русла перешеек, а затем покинула столицу. А название «Перервинский», по общему древнему преданию, «произошло от того обстоятельства, что задолго до нашего времени протекавшая близ самих монастырских стен с западной стороны Москва-река внезапно прервала свое течение, и, сделав крутой поворот в нескольких саженьях от монастыря, пошла по направлению к селу Коломенскому»¹⁴.

Объяснение это было очень вероятным, потому что еще в начале XIX века имелись следы от перерыва течения реки, выглядевшие в виде узкого озера. Причем составитель первого исторического описания монастыря указывал, что река опять стремится войти в прежнее свое течение, «ибо левый свой к монастырю берег непрестанно обрушивается, и примечательно чрез 30 лет, что уже слишком на 10 сажень берег отрыла и приближается к прежней своей ложе, к помянутому озерку; и вероятно, что чрез несколько лет едва ли паки не возьмет своего течения близ монастыря»¹⁵. Поэтому эти опасения даже побудили предположить, что через многие годы, когда Москва-река сможет снова войти в свое прежнее течение, то «наименование Перервинского монастыря будет ему не свойственно, а может уже наименоваться по-прежнему Никола Старый»¹⁶. Вероятно, именно по этой причине в 1820-х годах было засыпано это озеро, которое ранее отдавалось перервинским крестьянам для рыбной ловли, как пишет игумен Никифор¹⁷.

Трудно точно сказать, в какое именно время произошел перерыв течения Москвы-реки и монастырь стал называться «Перервинским». Относительно же переименования монастыря игумен Никифор утверждал, что это «произошло уже после Грозного»¹⁸. Но это утверждение не совсем точно, так как первые документальные сведения о монастыре с настоящим названием находятся уже в писцовых книгах XVI столетия, где под 1573 – 1574 годами содержится запись: «В Васильцеве же стану, в пуге, Перервинский монастырь на Москве-реке, да того же монас-

¹⁴ *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 300.

¹⁵ *Платон [Левшин], митр.* Описание Перервинского монастыря. С. 173.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря. С. 300.

¹⁸ Там же.

тыря пустошь Горьево и иные, а имян их сыскать некем»¹⁹. Эту запись из писцовых книг 1573 г. приводил уже в 1890 г. и В. В. Зверинский в своем сборнике материалов о Российских монастырях²⁰.

Игумен Никифор мог так утверждать, потому что первым документальным известием о Перервинском монастыре он считал запись в писцовых книгах 1623 – 1624 годов, где указывалось: «Перервинского монастыря, на реке Москве, сельцо Слободка, а в нем церковь Николы Чудотворца деревян клетцки, а в церкви образы, и свечи, и книги, и колокола – все строение мирское, приходных людей, а в нем игумен и два старца»²¹.

Поэтому если считать, что Перервинский монастырь ранее носил название «Никола Старый», то переименование его могло произойти предположительно между 1567 и 1573 годами, а значит еще в царствование Иоанна Грозного (1533 – 1584). Но, конечно же, это совсем не означает, что переименование названия монастыря произошло внезапно после случившего прорыва течения реки Москвы. Ведь какой-то период времени монастырь мог продолжать носить свое прежнее название, пока не закрепилось новое. Вполне возможно и то, что данный монастырь уже был основан, когда река Москва прервала свое течение, но он носил название «Никола Старый», а переименование произошло позже. Эти предположения только отчасти объясняют предание о переименовании монастыря из «Николы Старого» в «Перервинский».

Вероятнее же всего основание Перервинской обители было сходно с возникновением многих других монастырей того времени. Например, «какой либо пустынный избрал сие весьма выгодное место, и устроил малый монастырь»²². И этот «малый монастырь» в начале состоял из деревянной церкви или даже часовни «во имя Св. Николая, на берегу Москвы реки; при ней две три келии, с несколькими старцами и игуменом во главе»²³. Но и эти предположения также основаны на обычном устройстве монастырей в те древние времена.

Исходя из сказанного выше, можно отметить, что предположительно Перервинский монастырь возник не ранее XIV века, но не позднее XVI века. Свое же наименование «Перервинский» он, вероятно,

¹⁹ Писцовые книги XVI века / Под ред. Н. В. Калачева. М., 1872. Т. 1. Отд. 1. С. 9.

²⁰ Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи... С. 193.

²¹ Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст. / Сост. Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И., 1892. Вып. 8. С. 4.

²² Платон [Левшин], митр. Описание Перервинского монастыря... С. 175.

²³ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 301.

получил при царе Иоанне Грозном, согласно первому упоминанию о нем в писцовых книгах XVI века.

Также доподлинно известно, что уже в XVI веке при царе Иоанне Грозном Перервинская обитель обладала некоторыми, хотя и скудными, но угодьями: «пашни пер. у монастыря и у пустошей худ. земли 30 четьи в поле, а в дву потомуж, сена 250 коп.»²⁴. В начале же XVII века при царе Михаиле Феодоровиче эти владения увеличились. В выписке из книг, составленных в 1623 – 1624 годах межевщиком Лаврентием Кологривовым во время размежевания земель в России и в частности при размежевании земельных угодий, с древних времен принадлежащих Перервинскому монастырю и находящихся в его окрестностях, ясно обозначено не только 7 дворов бобыльских (то есть дворов крепостных крестьян без семей, взятых монастырем в монастырскую повинность), но и количество принадлежащей монастырю земли: «у того ж Перервинского монастыря монастырская слободка на реке Москве, а в ней бобыль Климка Иванов, бобыль Ивашко Захаров, бобыль Федька Антонов, бобыль Томилко Матвеев, бобыль Трофимко Захаров, бобыль Пашко Матвеев, бобыль Никитко Давыдов <...> земли триста четвертей в поле, а в дву потомуж, сенных покосов двести пятьдесят копен; лесу напашеннаго две десятины»²⁵. Также и под 1628 г. по приходным окладным книгам указывается «церковь Николы Чудотворца в монастыре, на Перерве, дани 10 алт. кормовая гривна»²⁶.

Кроме этих кратких сведений, нет никаких других. И эта краткая информация, вероятно, объясняется тем, что Перервинский монастырь, как и некоторые другие обители, пережил и смутное время, и Литовское нашествие. Игумен Никифор в своем очерке упоминает, как вблизи обители, в селе Коломенском, в 1591 г. останавливался со своей ордою Крымский хан Казы-Гирей, который оттуда делал набеги и разорял окрестные села и деревни. Также и Тушинский Самозванец, неистовствовавший, подобно Крымскому хану, в 1610 г. имел здесь свой стан. Поэтому, может быть, и этот «Перервинский монастырь, подобно многим другим монастырям, был разорен и выжжен поляками в означенное смутное время»²⁷. Подтверждение этого мнения игумена Никифора находится в первом историческом описании Перервинского монастыря, где отмечается, что «бумаги в монастыре находящиеся содержат в себе

²⁴ Писцовые книги XVI века... С. 9.

²⁵ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 99, 96.

²⁶ Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст... С. 4.

²⁷ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 303.

исторические свидетельства только от времен царя и великого князя Михаила Феодоровича, т.е. от опустошения России поляками»²⁸.

Лишь с 1632 г. монастырь начинает увеличивать (или, точнее сказать, возвращать) свои владения. В этом году по указу царя Михаила Феодоровича и по просьбе Перервинского игумена Александра «велено отдать монастырю в долготе Коломенском лугу лужек заполицу, и владеть им игумену с братиею, как владели изстари по прежнему»²⁹. Этот возвращенный луг был всего 4 десятины с четвертью (т.е. 6,1625 га). Ранее он, вероятно, принадлежал монастырю, пока крестьяне какого-либо ближайшего селения самовольно не захватили его.

Заметное улучшение состояния Перервинского монастыря наблюдается лишь в царствование Алексея Михайловича, когда не только им в 1642 г. были сделаны значительные вклады церковной утварью, облачениями и деньгами (100 рублей на монастырские постройки), но и царским духовником протопопом Стефаном Вонифатьевым – церковными облачениями на 27 рублей, иконами (50 икон за 5 рублей) и колоколами за 120 рублей³⁰. В этом же году значительный вклад был пожертвован боярином Михаилом Михайловичем Салтыковым «в строение денег 100 рублей, да в строение колокольни 50 рублей»³¹. Причем этот боярин был владельцем ближайшей к монастырю вотчины Самарово. При покупке этой вотчины от Михаила Дашкова, Ивана Переносова и Андрея Строева в 1640 г. в силу сделанной купчей он обязывался, «если не останется после него жены и детей, вообще, если прекратится род его, – своею вотчиною поступиться в Государеву казну в поместные земли, а деньги в монастырь по его душе за ту вотчину велит Государь дати из своей государевой казны смотря по строению»³².

Царь же Алексей Михайлович не ограничивался только вкладами в Перервинскую обитель. Так, в 1648 г. «декабря в 5 день, великий государь, царь Алексей Михайлович слушал вечерни у праздника Николая Чудотворца на Перерве, что за Коломенским селом; а на государе было платье ездовое»³³. И, видимо, после этого посещения царя, в 1649 г. состояние монастыря заметно улучшается. Во вкладной монастырской книге под означенным годом значилось, что «строилась новая каменная

²⁸ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 114.

²⁹ Там же. С. 96 – 97.

³⁰ Никифор (Бажанов), игум. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 305.

³¹ Там же. С. 117.

³² Там же. С. 372 – 373.

³³ Исторические материалы о церквях и селах XVI – XVIII ст... С. 4.

церковь Успения Богородицы и Чудотворца Николая с колокольнею»³⁴. Церковь Успения была освящена в 1650 г., а вот постройка церкви Святого Николая продолжалась еще и в 1654 г. Причем год и число освящения Успенской церкви подробно были указаны на деревянном кресте, находившемся в данной церкви даже в конце XIX века. На этом кресте была надпись: «освятися олтарь Господа и Спаса нашего Иисуса Христа и положен бысть крест сей в церкви Пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго Ея Успения лета 7158 (1650) года месяца августа в 4 день, при благоверном царе и великом князе Алексие Михайловиче всея России и при святейшем Иосифе патриархе Московском и всея России»³⁵.

Построение этих церквей и колокольни было совершено большей частью именно благодаря вкладам царским, царского духовника, боярина Салтыкова, а также на подаяние мирских людей. Были и другие значительные жертвователи Перервинского монастыря. Так, в 1654 г. игумен Герасим сделал вклад 160 рублей, а игумен Митрофан 60 рублей. Из нижних сановников вкладчиками были Афанасий и Иродион Поповы – 230 рублей. Гость Афанасий Гусельников в 1674 г. дал 100 рублей и две объяры на ризы. Также на поминовение Семена Кондратова – человека боярина князя Якова Одоевского были пожертвованы в монастырь потир, дискос и ковш серебряные³⁶.

Но в 1674 г., как было видно опять из той же вкладной книги, строилась другая каменная церковь во имя преподобного Сергия Радонежского, в числе вкладчиков которой упоминался и стольник Михаил Плещеев, который сделал вклад в виде 70 бочек извести и дал рабочих, строивших эту церковь и святые ворота. Эти ворота, по сказанию старожилов, были на восточной стороне монастыря³⁷. Одновременно с построением церкви во имя преподобного Сергия, вероятно, были построены и два каменных корпуса для братии – один на восточной, а другой на северной стороне монастыря, о которых и упоминает архимандрит Амвросий³⁸.

Но Перервинский монастырь увеличивал свои строения и в самой Москве, где в 1666 г. или немного ранее между Неглинскими воротами была построена часовня от этого монастыря «для подаяния православных христиан того монастыря в церковь на всякие церковные потребности

³⁴ *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 304.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 305.

³⁷ Там же. С. 305 – 306.

³⁸ *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии... Ч. 5. С. 485.

и при ней постоянно находился старец»³⁹. Эти ворота первоначально назывались Неглинскими, потому что стояли на берегу Неглинной. Но в 1680 г. по указу царя Феодора Алексеевича эти ворота стали называть Воскресенскими по иконе Воскресения Христова⁴⁰, которая стояла над правым проездом этих ворот по пути от Китай-города. Впоследствии же они стали называться Иверскими по местопребыванию часовни. Эта часовня прославилась под названием «Иверской» и затем имела большое влияние на судьбу Перервинского монастыря, к которому принадлежала почти до самого своего разрушения. Также 31 января 1675 г. по указу царя Алексея Михайловича даны были Перервинскому монастырю в Китай-городе у Неглинских ворот «две скамьи скобяные и судоплатные из оброка по 5-ти алтын на год с скамьи без перекупки»⁴¹. Впоследствии вместо этих скамей были поставлены от монастыря квасни.

10 апреля 1675 г. царь Алексей Михайлович еще раз со свитой посетил Перервинский монастырь⁴². Причина неоднократных посещений Перервинского монастыря царскими особами и щедрые пожертвования с их стороны на благоустройство обители была, вероятнее всего, в том, что данный монастырь находился поблизости от старинной вотчины царского дома – села Коломенского.

В это время продолжают расти и земельные владения монастыря. По переписным книгам за 1678 г. в подмонастырской слободе на Перерве уже числилось «14 дворов бобыльских, в них 50 челов. и монастырских детенышей 4 челов. и на монастырском коровье дворе 3 челов.»⁴³.

Благотворения для Перервинского монастыря продолжались и при последующих государях. Так, в 1687 г. по указу царей Иоанна и Петра Алексеевичей и царевны Софьи Алексеевны отдана была в Перервинский монастырь «игумену Симону с братиею для монастырской их скудости из оброку впредь без переоброчки в Московском уезде дворцового села Коломенского меж братьевского болота пустошка Одинцовская гривка в угодьи с платежом от монастыря в приказ большого дворца по рублю на год»⁴⁴.

³⁹ *Сергий (Спаский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М. 1879. С. 26.

⁴⁰ Там же. С. 27.

⁴¹ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 101.

⁴² Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные II отделением собственной Его Величества канцелярией. СПб., 1852. Т. 3. С. 1351.

⁴³ Исторические материалы о церквях и селах XVI – XVIII ст... С. 4.

⁴⁴ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 97.

В это время увеличение владений Перервинского монастыря продолжалось и в Москве, о чем подробно отмечается в первом историческом описании Перервинской обители. Монастырь приобрел несколько лавок и других строений, приносящих ему доходы. 21 июля 1687 г. монастырю были пожертвованы на поминование души своей и своих родителей отставным стрельцом и церковным старостой Григорием Никитиным сыном Брагина восемь лавок деревянных в Китай-городе, находящихся по направлению от лобного места к Спасским водяным воротам на левой стороне напротив горшечного и семенного рядов на обе стороны⁴⁵. А в 1688 г. тот же Брагин дал в заклад за 120 рублей в монастырь другие лавки: «в масляном ветчинном ряду лавку каменную, в свечном ряду полторы лавки, в том же ряду две лавки без четверти на три затвора, да в ветошном ряду пол-лавки, да в земляном городе за Тверскими воротами два скамейных места со всяким строением»⁴⁶. Но так как впоследствии он не смог заплатить занятые деньги, то и отдал эти лавки в пользу монастыря. Однако относительно этих лавок следует отметить то обстоятельство, что, хотя в 1701 г. отказ Брагина в пользу монастыря и был утвержден в приказе Большой казны, но игумену Симону и братии предписывалось самим этими лавками не владеть, а продать их торговым посадским людям. Лишь только в 1712 г. по просьбе Перервинского игумена Корнилия московский губернатор М. Г. Романовский разрешил монастырю владеть этими лавками с «платежом прежних и новоположенных денег»⁴⁷.

Также и 7 марта 1684 г. вдова Марфа Силуановна Свечникова заняла у Перервинского монастыря 120 рублей сроком до Троицына дня того же года и дала в заклад в щепетильном ряду лавку, а в случае ее неустойки – и в вечное владение, но так как занятых денег ни в назначенный срок, ни после срока уплатить она не смогла, то упомянутая лавка 20 декабря 1704 г. была утверждена за монастырем в Московском магистрате⁴⁸.

Примерно около этого же времени московский гость Иван Иванов и сын его Стефан Горбовы отдали в Перервинский монастырь каждый по четверти лавки в серебряном ряду в вечное владение⁴⁹. Вероятно, около того же времени была пожертвована еще и лавка в кафтанном ряду, но от кого она досталась, неизвестно⁵⁰.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 101.

⁴⁷ Там же. С. 102.

⁴⁸ Там же. С. 106.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 309.

Со своих доходов Перервинский монастырь в XVII веке платил дань: 10 алтын в 1628 г. и 22 алтына в 1680 г.⁵¹ В свою очередь братия обители получала молебные и панихидные деньги: с 1625 г. игумен получал по 6 рублей, иеромонах – 3 рубля, а остальные – по 8 алтын 4 деньги на человека⁵². Однако молебные деньги не входили в оклад, а выдавались насельникам монастыря тогда, когда Перервинскую обитель посещал царь. В целом же в это время монастырю было указано «довольствоваться крестьянскими доходами»⁵³.

Таким образом, подводя итоги, можно отметить, что Перервинский монастырь ранее носил название «Никола Старый», с чем согласны почти все исследователи. Если же говорить о времени возникновения этой обители, то можно назвать две наиболее распространенные версии. Первая начинает предположительный отсчет исторического существования Перервинского монастыря с XIV века и даже ранее. Именно этого мнения держались два составителя исторического повествования о Перервинской обители. Если игумен Никифор наименованием «Никола Старый» обосновывал основание этого монастыря ранее других обителей, посвященных Святителю Николаю, то митрополит Платон это наименование вообще связывал с тем, что монастырь был основан даже ранее всех московских монастырей. Другой версии придерживался архимандрит Амвросий, относя возникновение Перервинского монастыря к XVI веку, в чем он опирался на события 1567 г., когда в этот монастырь в царствование Иоанна Грозного временно был заточен святитель Филипп, митрополит Московский.

Первой же датой документального упоминания о Перервинском монастыре можно назвать 1573 г., под которым в писцовых книгах отмечается состояние монастыря, где указываются и его земельные владения. Но события начала XVII века не обошли обитель стороной, и поэтому непрерывное повествование о Перервинском монастыре начинается лишь с 1623 г., когда в России производилось размежевание земель.

В царствование Михаила Феодоровича и его сына Алексея Михайловича наблюдается значительный рост не только земельных владений монастыря, но и сам Перервинский монастырь преобразуется: появля-

⁵¹ Исторические материалы о церквах и селах XVI – XVIII ст... С. 4; Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1872. Т. 2. Ч. 2. С. 78; Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском министерстве юстиции. СПб., 1872. Кн. 2. С. 55.

⁵² Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей / Сост. Забелиным И. Е. М., 1891. Т. II. С. 410, 475; Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1848. Т. 9. С. 332.

⁵³ Там же. С. 476.

ются три каменных храма и два братских корпуса, чему способствует именно близость обители к царской вотчине – селу Коломенскому. К царствованию царя Алексея Михайловича относится также и появление у Перервинского монастыря часовни около Воскресенских ворот.

Кроме царских пожертвований, были и другие вклады от благодетелей, способствовавшие росту экономического состояния монастыря. Верующие благоукрашали не только саму обитель, но жертвовали некоторые лавки в Москве, приносившие впоследствии ей постоянный доход. Таким образом, Перервинский монастырь за описываемый период достиг немалой степени экономического благосостояния, что позволяло ему безбедно существовать в то время.

Источники и литература

1. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. 737 с.
2. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М., 1815. Ч. 6. 1148 с.
3. Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные II отделением собственной Его Величества канцелярией. СПб., 1852. Т. 3. 485 с.
4. *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и двух иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин. М., 1908. 984 с.
5. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1848. Т. 9. 353 с.
6. *Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. М., 1890. Т. 1. 294 с.
7. *Иосиф (Левицкий), архим.* Путеводитель к святыне и священным достопримечательностям г. Москвы и ее окрестностям. М., 1896.
8. Исторические материалы о церквях и селах XVI – XVIII ст. / Сост. Холмогоров В. И., Холмогоров Г. И., 1892. Вып. 8. 244 с.
9. Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877. Ч. 3, октябрь. С. 91 – 120.
10. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей / Сост. Забелиным И. Е. М., 1891. Ч. II. 1608 с.
11. Материалы для статистики Российской империи. СПб., 1841. Т. 2. Отд. 1.
12. *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 296 – 385.
13. Описание всех монастырей в России мужских и женских. М., 1875.
14. Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве министерства юстиции. СПб., 1872. Кн. 2.

15. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1872. Т. 2. Ч. 2.

16. *Останкович Н.* Путеводитель по Московской окружной железной дороге с историей Москвы и описанием исторических памятников и торгово-промышленных заведений, находящихся в окрестностях Москвы и прилегающих к кольцу дороги. М., 1912.

17. Писцовые книги XVI века / Под ред. Н. В. Калачева. М., 1872. Т. 1. Отд. 1. 924 с.

18. *Платон (Левшин), митр.* Описание Перервинского монастыря // Вестник Европы. 1829. Ч. 164. № 2. С. 171 – 176.

19. *Проценко Н.* Монастыри в России и соборы в Москве, с обзором их истории, описанием почивающих в них мощей, чудотворных икон и других святынь, и хранящихся в оных древностей и богатств. М., 1863.

20. *Ратшин А.* Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852.

21. *Сергий (Спасский), архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М. 1879. 113 с.

22. *Янковский П.* Печалование духовенства за опальных в первенствующей церкви Греко-римской вообще и в церкви древне-русской по преимуществу // ЧОИДР. М., 1876. № 1. Отд. 1. С. 1 – 229.

Игумен Антоний (Доронин)

ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ БЕЛОРУССКОГО ТРЕБНИКА 1617 – 1618 гг.

Данная статья посвящена анализу первых печатных белорусских Требников начала XVII в. Автор, основываясь на источниках и специализированной литературе, ставит перед собою вопрос: можно ли говорить о трех изданиях данного Требника, как это делает авторитетный каталог «Книга Белоруссии», или это просто три варианта первой редакции белорусского Требника 1617 – 1618 гг., а различие между ними обусловлено чисто техническими причинами?

Ключевые слова: виленский Требник 1617 г., виленская типография Льва Мамонича, Виленское братство Святого Духа, православный «брацкий Служебник», униатский «Служебник Льва Сапеги», каталог «Книга Белоруссии».

Время и обстоятельства первого издания той или иной литургической книги в каждой Поместной Церкви различны и определяются, в первую очередь, внутренними факторами развития церковной жизни. Тем не менее, существуют и определенные внешние по отношению к собственно литургической жизни, условия, которые напрямую влияют на этот процесс. То, что в 1617 г. в виленской типографии Леона Мамонича вышли одновременно два служебника – униатский «Служебник Льва Сапеги» и альтернативный ему православный «брацкий Служебник», изданный по заказу православного Виленского братства Святого Духа, – отнюдь не случайность и отражает религиозный конфликт того времени¹. Столь же не случайно и то, что первый белорусский Требник был издан в том же году, а еще два, если считать их самостоятельными изданиями, – чуть позднее, в 1618 г., причем участие в этом процессе того же Льва Сапеги подтверждается титульным листом одного из них.

Игумен Антоний (Доронин) – кандидат богословия, клирик Свято-Духова кафедрального собора г. Минска (Белорусский Экзархат).

¹ Описание этих служебников и характеристику религиозно-политической ситуации, в которой они были созданы, см.: *Соловьев Р., свящ.* Белорусские служебники XVI – XVIII вв.: История, кодикология, богословие: Дис. ... канд. богосл. Жировицы, 2007. С. 54 – 60.

1. Первопечатный виленский Требник 1617 года

Краткое кодикологическое описание

Требник («Молитвеник, или Требник»). Вильно [типография Братская, собственно типография Леона Мамонича], 1617 г.

Заглавие на титульном листе: «Молитвѣник, или Требник, имея в себе церковная последования, от святых Апостол прежде, потом же от святых и богоносных отец, в различных временах преданныя. Из греческаго языка, на словенский преведеный, и истинно изследованный. В Вилни, Друкарни Братъской, працею и старанием иноков общаго жития Братства Церковнаго Виленскаго православнаго греческаго. 1617 г.» (л. 1 нн. а).

Формат 4°, набор 135×101, строк 17, 10 строк – 82. Кустоды, сигнатуры буквенные, печать в две краски. Пагинация лицевая, по листам, в верхнем правом углу: (2 лл.) нн., 1 – 324 = свыше 326 лл. Сохранилось лишь два экземпляра; местонахождение: в Библиотеке Академии Наук Литвы: L – 17/236 и в Музее украинского искусства во Львове, № 980.

Богато орнаментированное издание, разнообразные ксилографические заставки с цветочным фоном и фигурными изображениями, концовки, инициалы, наборный орнамент. Гравюра: рамка титульного листа с изображениями святых апостолов Петра и Павла, в нижней части ксилографии – единороги, в верхней – Адам и Ева, 174×123.

Постатейное описание

1. Титульный лист с заглавием (его текст см. выше).
2. Оглавление – большая часть утрачена, сохранилось окончание (л. 2 нн. а – б). Колонтитул: «Оглавление книги сея» (л. 2 нн. б).
3. «Чин в первый день по внегда родити жене отроча» (л. 1а – 3б).
4. «Молитва знаменати отроча имя ему нареци». В эту же статью входит указание о немедленном крещении больного «отроча», «да не умрет непросвещенно», а также молитвы в 40 день по рождении ребенка и чин воцерковления (л. 3б – 9б).
5. «Чин над оглашенным, сиречь хотящим креститися» (л. 10а – 17б). Заголовок колонтитула: «Молитвы над оглашенным».
6. «Последование святаго крещения» (л. 18а – 29б). Заголовок колонтитула: «Крещение детем».
7. «Последование помазания миром святым и измывения» (л. 30а – 35а). (Л. 35б – чистый, без текста.)
8. «Чин, како подобает болному дати причастие вборзе» (л. 36а – 38б). Заголовок колонтитула: «Како причастити больнаго».

9. «Чин исповеданию» (л. 39а – 44б).
10. «Последование бываемо обручению» (л. 45а – 49б).
11. «Чин венчанию» (л. 50а – 63б). Включает в себя и две молитвы «на разрешение венцев во осмый день» (л. 62б – 63б).
12. «Последование на двобрачныя» (л. 64а – 67б).
13. «Последование святаго масла, певаемаго от седми попов» (л. 68а – 109а).
Заголовки колонтитула: «Освящение масла» и «Чин маслоосвящению».
14. «Молитва, глаголемая на исход души» (л. 109б – 110а). (Л. 111б – чистый, без текста.)
15. «Последование погребению» (л. 111а – 144а). Заголовки колонтитула: «Погребение мирское» (только на лл. 111б – 112а) и «Провод мирский» (над всеми остальными листами этого чина).
16. «Молитвы пращальныи на всяку клятву и отлучение, над умершим» (л. 144а – 147б). Заголовок колонтитула: «Молитвы разрешалныи».
17. «Подобает ведати, аще кто преставится на Святое Воскресение, или в который любо день Светлая неделя, до Неделя фомины, ничтоже над ним поется обычно усопше. Точию начинает поп: “Благословен Бог”» (л. 148а – 149а). Заголовок колонтитула: «О умерших в седмицу Светлая недели» – краткие уставные указания для чина отпевания в Светлую неделю.
18. «Чин провождению младенческому» (л. 149б – 154а). Заголовок колонтитула: «Провод младенческий».
19. «Указ, яко подобает пети над кутиєю усопшим отцем и братьям нашим, и прочиим христианом умершим» (л. 154б – 164а). Заголовок колонтитула: «Како пети парастас» (л. 164б – чистый, без текста).
20. «Воследование малаго освящения воды. Месяца августа в 1 [-й день] и егда хоцещи на всяку потребу» (л. 165 – 181б). Заголовок колонтитула: «Освящение воде».
21. «Чин новому лету. Како проводити, по Заутрени, вышедши из церкви с кресты» (л. 182а – 194б).
22. «Воследование великаго освящения Святых Богоявлений» (л. 195а – 211б). Заголовки колонтитула: «В Навечерие Богоявления» (по всему чину) и «Заутра на Богоявление» (в конце, л. 211а – 211б).
23. «В неделю 50 [-ю], Святого Духа» (л. 212а – 223б). Заголовки колонтитула: «Служба Вечерняя в Неделю 50 [-ю]», «Служба Вечерняя в Неделю Святого Духа», «Молитвы коленопреклонения в Неделю Святого Духа».
24. «Воследование, бываемо во время безъждия» (л. 234а – 247б). Заголовки колонтитула: «Молебен за бездождие», «Канон молебен в бездождие».

25. «Канон молебен ко Господу Богу нашему и Пречистой Его Матери, певаемый за безведрие, егда дождь рамен идет» (л. 248а – 259б). Заголовок колонтитула: «Канон молебен за безведрие» и «Молебен за безведрие».

26. «Воследование внашествие варвар, и нахождение язык» (л. 260а – 274а). Заголовок колонтитула: «Молебен внашествие варвар» (л. 260б – 261а), «Канон молебен внашествие варвар» (с листа 261б, с которого начинается «Канон утешительный ко Пресвятей Богородици, в чаянии брани» и «Молитвы на злоключение людей» (с листа 268б и до конца чина; сами «Молитвы Святейшаго Патриарха Калиста, на злоключение людей» начинаются с нижней части листа 268а; ими завершается данное чинопоследование).

27. «Канон ко Святей Единосущней и Животворящей и Неразделимой Троицы, и ко всем святым, в препрание моровыя болезни» (л. 274б – 282б). Заголовок колонтитула: «Канон молебен в море» (до листа 280а) и «Молитвы в море» (с листа 280б, с которого начинаются молитвы «во время мору и глада, творение Святейшаго Патриарха Калиста», которыми завершается данный чин).

28. «Утешительный параклисис Пресвятей Богородици, певаемый за всяко прошение» (л. 283а – 295б). Заголовок колонтитула: «Молебен Пресвятей Богородици».

29. «Чин на воздвижение Честнаго Креста» (л. 296а – 298б). Заголовок колонтитула: «На воздвижение Честнаго Креста».

30. «Молитвы запрещалнии Святого Василия» (л. 299а – 304а). Заголовок колонтитула: «Молитвы запрещалнии».

31. «Молитва тому же Святого священномученика Киприана» (л. 304б – 308а). Заголовок колонтитула: «Молитвы запрещалнии».

32. «Молитва на запрещение громов, и мльний» (л. 309а – 310а). Заголовок колонтитула: «Молитвы потребнии». Этот же заголовок колонтитула сопровождает все последующие молитвы Требника.

33. «Молитва на злорастворение ветров, и буря морская» (л. 310а – 312б).

34. «Молитва на основание дому» (л. 312б – 313а).

35. «Молитва на благословение дому и храму нову» (л. 313а – 313б).

36. «Молитва вкратце освятити воду» (л. 313б – 314а).

37. «Молитва над домом, оплазняемым от злых мечтов» (л. 314 – 316б).

38. «Молитва на благословение вина» (л. 316а – 316б).

39. «Молитва над сеянием» (л. 316б – 317б).

40. «Молитва прежде Рождества, и в день самого Рождества Господа нашего Иисуса Христа, детям духовным» (л. 317б – 318б).

41. «Молитва обычная, чести в Неделю сырную вечер, или в понедельник первой неделе поста, по Утрени» (л. 318б – 319б).

42. «Молитва готовящимся ко исповеданию и причащению святому в посты» (л. 319б – 320а).

43. «Чин освящения ветвей в Неделю Цветную» (л. 320а – 321а).

44. «Молитва прежде Светлаго Дня Воскресения Христова, и в самый День, детем духовным» (л. 321а – 322а).

45. «Молитва освящати Артус» (л. 322а – 322б).

46. «Молитва на раздробление Артуса в Суботу Светлую» (л. 322б – 323а).

47. «Молитва на освящение хлеба» (л. 323б).

48. «Молитва освящати кадило» (л. 323 – 324а).

49. Финальная издательская запись – просьба к читателям простить допущенные ошибки. Приводим ее полностью: «Благодатию Христовою начало сотворше, о сей же поспешествующе, и во совершение достигохом; тем же аще в чесом погрешися, небрежения ради, или забвения в коей вещи или слове, понеже бо обыче нечто сицево бывати в таком деле, молим же вас, чтуще, исправлят(и), братие; нас же прощению и благословению сподобите, ведуще, яко человек тленен есть и рука брenna, да и сами прощения и благословения сподобитесь от Вседержителя Бога; Ему же слава, честь, держава в безконечныя веки веков. Аминь».

После этой записи в нижней части листа помещена ромбическая концовка. Текст Требника на этом завершается.

Тем более интересно, что на втором из двух сохранившихся листов оглавления (после указания на реально последнюю в Требнике молитву «освящати кадило») находим названия еще пяти статей с такой нумерацией:

50. «Чин на одеяние расы. Лист 325».

51. «Последование малаго образа, еже есть Мантиа. Лист 330».

52. «Последование великаго Ангельскаго образа. Лист 19» (так в оглавлении, видимо, здесь начало другой пагинации). Далее, в той же строке читается: «другой...» (утрата в конце строки одного слова).

53. «Молитва на снятие куколя. Лист 46».

54. «Последование провода Иноком. Лист 47».

Далее, по центру страницы, помещена киноварная надпись «Конец оглавлению» и под ней – ромбовидная концовка. Из этого следует, что других статей в описываемом Требнике не предполагалось. К этим отсутствующим в Требнике статьям мы еще вернемся. Возникает вопрос: каковы же непосредственные источники первого белорусского Требника?

2. Источники первого белорусского Трєбника

Исследователи отмечают, что белорусский Трєбник первой редакции (1617 – 1618 гг.) в основном следует «стрятинскому» Трєбнику 1606 г., изданному по благословию известного украинского просветителя и ревнителя Православия епископа Гедеона Балабана (Трєбник назван так по месту издания – в Стрятине)². Вполне понятно, что именно этот авторитетный Трєбник лег в основу первого белорусского Трєбника: сербские Трєбники XVI в. были уже архаичны и содержали статьи, далекие от белорусской действительности начала XVII в.³ В Москве первый Трєбник напечатают лишь в 1623 г., а стрятинский, без сомнения, уже имел хождение на территории Белоруссии. В первую очередь сходство касается украшений на страницах: все заставки восходят по рисункам к аналогичным украшениям стрятинского Трєбника 1606 г.⁴ Основные статьи тоже заимствованы из него, но при этом белорусские редакторы (вероятно, ими были иноки виленского Братства Святого Духа) проявили разумную осмотрительность.

С одной стороны, они полностью исключили статьи, которые вызывающе звучали бы в католическом королевстве, стремящемся привести всех православных к унии. Например, такие: «Чин како подобает приимати иже от еретик к святей и соборней апостольской Церкви приходящая в православную веру» (л. 43а – 46а); «Како подобает приимати приходящих от латин к нашей православной вере» (л. 49б – 52а). Ясно, что Трєбник с такими статьями не мог быть издан в типографии униата Леона Мамонича, к услугам которого вынуждены были прибегать в это время православные братчики. А если бы они попытались издать его где-нибудь анонимно, это повлекло бы репрессии, да и распространять такое издание на территории Речи Посполитой было бы невозможно. Поэтому следовало сохранять разумную предосторожность.

С другой стороны, они исключили из своего издания и редко употребляющиеся в приходском быту статьи, стараясь добиться практической

² См. его краткое описание: *Каратаев И. П.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. СПб., 1883. Т. I. С. 305 – 306 (№ 182). Этот Трєбник, форматом 4°, велик по объему – 696 листов.

³ Например, в сербском Трєбнике 1638 – 1640 гг.: «Чин бываемый на поставление цара» (тетр. 31, л. 3); «Чини на поставление кесара и деспота, и иным властем» (тетр. 31, л. 3б); «Молитви во соборе кнезь, хотеци власти приети великие от цара» (тетр. 31, л. 4). В условиях католической Речи Посполитой такие статьи, предназначенные для православных властей, выглядели бы вызывающе в аспекте политической благонадежности.

⁴ Подробнее см.: Каталог белорусских изданий кириллического шрифта XVI – XVII вв. Вып. 2 (1601 – 1654) / Сост. В. И. Лукьяненко. Л.: ГПБ, 1975. С. 71 – 72. Здесь речь идет собственно о Трєбнике 1618 г., но его основной блок (324 лл.) полностью соответствует аналогичному в этом Трєбнике 1617 г. По существу, это одно издание, о чем подробнее будет сказано ниже, при рассмотрении Трєбников 1618 г.

целесообразности. Действительно, стрягинский Требник представляет собой нечто среднее между Большим, Малым и даже Дополнительным Требником. Он велик по объему (696 листов!), а потому не слишком удобен в быту, особенно при совершении таинств и треб на дому, к тому же из-за этого дорог для бедных церквей. Виленские редакторы создали именно литургическую книгу, позднее получившую название Малого Требника (разумеется, это не прямой его прототип, речь идет о разумном компромиссе между широтой охвата материала и удобством в богослужебной практике). В результате стрягинский Требник был сокращен более чем вдвое (здесь мы не учитываем факультативные статьи для иноков, отмеченные в оглавлении, но сознательно исключенные из виленского Требника). Представим это соотношение в виде таблицы.

украинский Требник 1606 г.		виленский Требник 1617 г.
Общий объем	696 лл.	324 лл. (основной блок) + 4 или 5 нн. несохранившихся листов в начале книги
Количество статей	130	49

Кроме того, виленские редакторы по своему усмотрению меняли заимствованные статьи местами. Вероятно, в качестве дополнительных источников они использовали местные и привозные рукописные Требники⁵.

Теперь сопоставим с этим первопечатным белорусским Требником 1617 г. два аналогичных издания 1618 г. и попытаемся выяснить их взаимосвязь. Представляют ли они собой две редакции или это разные варианты одной и той же в основе редакции?

3. Требник 1618 года и «Наука о семи тайнах церковных»

Первый из двух Требников 1618 г. известен как Требник, содержащий раздел «Наука о семи тайнах церковных»⁶.

Требник («Молитвеник, или Требник»). Вильно, [типография Братская, собственно типография Л. Мамонича] 1618 г.

Формат 4°, набор 134×100, строк 17, 10 строк – 82. Кустоды, сигнатуры буквенные, печать в две краски. Пагинация лицевая, по листам,

⁵ Разумеется, выяснение всех этих дополнительных источников, скорее всего, утраченных, требует особой работы и выходит за рамки нашего исследования.

⁶ Краткое описание этого Требника и библиографию см.: Книга Белоруссии. 1517 – 1917. Сводный каталог / Сост. Г. Я. Голенченко и др. Минск.: Изд-во Белорусская советская энциклопедия им. Петруся Бровки, 1986. С. 91 – 92 (№ 87).

в верхнем правом углу: (5 лл.) нн., 1 – 324 = свыше 329 лл. Такое количество листов содержат известные на сегодняшний день издания.

Титульный лист сохранился лишь в одном экземпляре Бодлейанской библиотеки в Оксфорде. Его заглавие таково: «Молитвѣник, или Требник, имея в себе церковная последования, от святых апостол прежде, потом же от святых и богоносных отец, в различных временах преданая. Из греческаго языка на словенский преведеный и истинно изследованный. В Вилни, друкарни Братъской, працею и старанем иноков общаго житиа Братства Церковнаго Виленскаго Православия греческаго 1618» (л. 1 нн. а).

На обороте заглавного листа герб пана Леона Сапеги и эпиграмма (л. 1 нн. б). Далее следует достаточно льстивое издательское посвящение ему, подписанное 5 июня 1618 г. в Вильно Леоном Мамоничем (л. 2 нн. а – 2 нн. б). Издатель хвалит Леона Сапегу за заботы о Церкви и сравнивает его с самим равноапостольным императором Константином Великим!

После этого следует Оглавление (л. нн. За – 5а). А дальнейшее содержание Требника, сохранившееся в доступных нам экземплярах отечественных библиотек, идентично описанному выше Требнику 1617 г. Полностью совпадают тексты чинопоследований, номера страниц, литографии, вставки. Это знаменательно. Ниже мы постараемся доказать, что речь идет не о принципиально новом издании, а об одном из трех известных на сегодняшний день вариантов первой редакции белорусского Требника 1617 – 1618 гг.

Сразу же возникает вопрос: соответствует ли текст титульного листа этого Требника реальному положению вещей? Действительно ли он был издан Виленским братством? Могли ли братчики уже с 1618 г., после будто бы благоприятных для них переговоров на сейме, арендовать типографию Леона Мамонича, а вскоре получить ее в собственность, как считалось ранее⁷?

Установлено, что виленская братская типография была арестована по приказу короля Сигизмунда III в 1611 г. и возобновила свою работу лишь 1620 г. В это время и произошло вынужденное сближение членов братства с типографией Мамоничей, но ни о какой аренде (что позволило бы говорить о самостоятельных изданиях!) речь идти не могла. Изучая шрифты и заставки Требника, А. С. Зернова справедливо предположила, что издание напечатано в типографии Леона Кузьмича Мамонича по заказу Виленского братства⁸. Характерно, что дру-

⁷ Миловидов А. И. Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки (1491–1808). Вильно, 1908. С. 33.

⁸ Зернова А. С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII век) // Книга: Исследования и материалы. М., 1959. Сб. I. С. 217 – 218; Зернова А. С., Горбунов Т. С. Книгопечатание в Белоруссии XVI – XVII вв. // 400 лет русского книгопечатания. 1564 – 1964. М., 1964. С. 108 – 109.

гой исследователь, описывая экземпляр этого Требника, хранящегося в Российской Национальной библиотеке (I.8.20), так определяет место и время его издания: после названия «Требник» в квадратных скобках – «[Вильно, тип. «Братская, 1618», собственно тип. Леона Кузьмича Мамонича, 1617 – 1618]»⁹! И далее: «Требник, датированный 1618 г., был напечатан, по всей вероятности, <...> в том же 1617 г. Таким образом, оформление описываемого издания не согласуется с выходными данными, приведенными на его титульном листе, в той же мере, как противоречит посвящение униату Льву Сапеге указание на православное братство, чья типография в Вильно, кроме того, была закрыта в 1610 г. В Требнике явно преобладают черты униатского издательства Леона Мамонича; к его содействию вынуждены были прибегнуть члены братства, опасавшиеся навлечь на собственную типографию очередную репрессию. По определению А. С. Зерновой, издание напечатано в типографии Леона Мамонича в 1617 г., но выпуск его, вероятно, отложили до 1618 г.»¹⁰. Здесь вновь возникает вопрос о роли Льва Сапегы в издании первого белорусского Требника.

В издательском посвящении ему в Служебнике 1617 г. от имени Леона Мамонича сказано, что Сапега «о друкованью книг церковных помышлять почал, а потом воззвавъше мене, наименьшого слугу своего, друковать росказатися рачил, наиперъвей, Служебники, а потом инъшие книги»¹¹. При этом Сапега распорядился, пока еще не издан Требник, включить в издание своего Служебника особый (схоластический по духу) трактат «Наука иереом, до порядного оправованя Службы Божое велце потребная»¹². А в предисловии к рассматриваемому нами Требнику 1618 г. тот же Леон Мамонич особо подчеркивает, что к изданию добавлено объяснение и наставление духовенству: «Требники тым самым над вси иные знаменитшыя им наиболее наукою духовным людем потребною и пожиточною суть объясненныя и прыоздобленныя»¹³. Это значит, что мы вправе ожидать наличия такой пояснительной статьи в Требниках 1618 г.

К сожалению, в настоящее время такие Требники неизвестны, но в 1883 г. И. П. Каратаев описал один известный ему экземпляр Требника 1618 г., который содержал в себе статью под названием «Наука о седми тайнах церковных презвитером до прыстойного шафованя тай-

⁹ Каталог белорусских изданий кириллического шрифта XVI – XVII вв... С. 69 (№ 61).

¹⁰ Там же. С. 72 – 73.

¹¹ Цит по: *Зернова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVII век)... С. 214.

¹² Служебник. Вильно. Тип. Леона Кузьмича Мамонича, на средства Льва Сапегы. 1617 г. Л. 4 – 296.

¹³ Цит по: *Зернова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVII век)... С. 218.

нами святыми барзо потребная». Этот кодекс содержал в себе 8 нн. лл. (титульный лист, посвящение Сапеге, оглавление и предмова), далее следовали эта «Наука о семи тайнах» с постраничной (а не полистной!) нумерацией (на 178 страницах) и основная часть Требника (324 лл.)¹⁴.

Логично предположить, что «Наука о семи тайнах» была составной (хотя и не обязательной для всех экземпляров) частью Требника 1618 г. с посвящением Льву Сапеге¹⁵. Действительно, как мы уже знаем, в посвящении Требника сказано, что издаваемые книги «наукою духовным людям потребною и пожиточною суть объясненные и прыоздобленные». Да и само назначение входящих в состав «Науки» глав неразрывно связано с содержанием всего Требника. Тем не менее, не все исследователи с этим согласны. Поэтому имеет смысл привести дополнительные доказательства.

4. «Наука о семи тайнах церковных»: Приложение к Требнику или отдельное издание?

Краткая характеристика

И. П. Каратаев, описавший Требник 1618 г. (в его состав в качестве особого раздела входила эта «Наука о семи тайнах»¹⁶), в то же время представил ее в другом месте своего каталога в качестве отдельного издания! Его логика неясна, вероятно, он просто воспользовался обособленным (отдельно сброшюрованным) экземпляром этого памятника. Приводим его краткое описание (без полного заглавия «Науки», которое дается ниже в постатейном описании под № 1).

«Напечатана без обозначения места и года выхода; но, вероятно, в Вильне, около 1630 г., в 4-ю долю листа; 1 л. (заглавие), 3 не нумерованных («Предмова») и 179 нумерованных страниц. Вокруг заглавия фигурная рамка, в которой вверху изображен «Святой Иоанъ». В печати употреблено два шрифта и киноварь». При этом он указывает местонахождение памятника: «в Вильне, в Публичной библиотеке»¹⁷.

Современный исследователь Ю. А. Лабынцев также считает этот памятник отдельным изданием и дает предельно краткое его описание: «Наука о семи тайнах церковных. [Вильно, тип. Леона Мамонича,

¹⁴ Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами... С. 346 (№ 242).

¹⁵ Зернова А. С. Типография Мамоничей в Вильне (XVII век)... С. 218; Книга Белоруссии. 1517 – 1917... С. 91 – 92.

¹⁶ Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами... С. 346 (№ 242).

¹⁷ Там же. № 356. С. 416.

около 1620 г.] 4°¹⁸. Аргументацию в пользу своей датировки он не приводит.

Предлагаем его постатейное описание, выполненное по отдельному экземпляру из собрания РГБ.

Постатейное описание

1. Заглавие: «Наука о седми тайнах церковных презвитером до прыстойного шафованя тайнами святыми барзо потребная» (л. 1 нн. а).
2. «Предмова до читателя» (л. 2 нн. а – 3 нн. а)
3. «О тайнах в посполитости. Глава 1. Што есть Таина» (л. 3 нн. б – 4).
4. Глава 2. «Колько есть Таин святых» (с. 4 – 8).
5. Глава 3. «Як много потреба до совершения тайны» (с. 8 – 9).
6. Глава 4. «Што суть заскутки Таин Христовых» (с. 10 – 11).
7. «О тайне крещения» (с. 12 – 27).
8. «О тайне миропомазания» (с. 27 – 37).
9. «О тайне евхаристии святое» (с. 37 – 47).
10. «О покоянии» (с. 48 – 49).
11. Глава 1. «О вещи долечайшой тайны покаяния» (с. 49 – 51).
12. Глава 2. «О размаитом разделении грехов» (с. 54 – 60).
13. Глава 3. «О околичностях прымножающих греха» (с. 60 – 66).
14. Глава 4. «О окаличностях умнешеющих греха» (с. 66 – 71).
15. Глава 5. «Што есть съкрушение» (с. 71 – 74).
16. Глава 6. «О исповедании» (с. 74 – 81).
17. Глава 7. «О исповеднику» (с. 81 – 86).
18. Глава 8. «Яже мает справовати исповедник пры самом исповедании» (с. 86 – 94).
19. Глава 9. «О досыть учиннею» (с. 94 – 101).
20. Глава 10. «О отднаю ближним нашим речей их власных» (с. 101 – 112).
21. Глава 11. «О совершении албо форме тайны покаяния» (с. 112 – 114).
22. Глава 12. «О печати исповедания» (с. 114 – 116).
23. «О маслосвящении» (с. 116 – 125).
24. «О тайне священства» (с. 125 – 149).
25. «О обручении» (с. 149 – 152).
26. «Что есть малженство» (с. 152 – 162).

¹⁸ *Лабынцев Ю. А.* В помощь составителям сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов: Методические рекомендации. Славянская кирилловская печатная книжность XV – первой четверти XVII в. М., 1982. С. 39 (№ 87).

27. «О звязку непозеръваном малженъства» (с. 162 – 164).

28. «О перешкодах малженства» (с. 164 – 178).

29. «Помылки шкодлившыи чытельнику ласкавый так направишь» (с. 178).

Таково содержание «Науки о седми тайнах». Можно предположить, что трактат «Наука иереом, до порядного оправования Службы Божое велце потребная», помещенный Львом Сапегой в Служебник 1617 г., о чем было сказано выше, был своего рода сокращенным вариантом этого развернутого руководства к совершению таинств: он состоял почти из 50-ти страниц (л. 4а – 29б), здесь их в два с половиной раза больше. Разумеется, детальное сопоставление этих характерных для своего времени памятников литургического богословия и выяснение их явно католических источников требует отдельного исследования. Здесь же мы пытаемся установить изначальную принадлежность «Науки о седми тайнах» Требнику 1618 г.

Обращает на себя внимание, что «Наука иереом» в Служебнике Льва Сапегы вообще не имела издательской пагинации: возможно, это было связано со спешкой в ее подготовке, но никто не сомневался, что данный трактат не принадлежит Служебнику или включен туда чисто механически. «Наука о седми тайнах» имеет отдельную (постраничную) пагинацию, что в изданиях того времени явление достаточно распространенное. Главное, на что уже обращалось внимание, – это функциональная взаимосвязь теоретических главок «Науки» с практическими (богослужбными) статьями Требника.

В «предмове до читателя» говорится, что раздел «Наука о седми тайнах» подготовлен в связи с тем, что появляется много Требников, в которых «много не только священников некалекащих, але тех и вере противных речей знайдовалося, много теж не достопало <...> одправивши вси тайны положили есмородные потребности: благословение воды, молебны розличныи, провод лету, чин воздвижения Честнаго Креста, молитвы на сошествые Святаго Духа и иншы молитвы потребные».

Как видим, содержание «Науки» с самого начала предназначено совершающим таинства. В 11-й главе (21 статья нашего описания) – «О совершении албо форме тайны покаяния» (с. 112 – 114) – мы находим еще одно доказательство неразрывного существования «Науки» и Требника. Здесь читается следующее указание: «Иерей разрешает исповедующегося, молвячи оные слова в Требнику положеные: “Прощаю тя и разрешаю от всех грехов твоих в имя Отца и прочее”». А рядом, на полях, проставлена ремарка-отсылка: «[смотри] в чине исповедания, лист 43». Если мы обратимся к листу 43б Требника 1618 г. (как и 1617 г.!), то сразу найдем эти слова в тексте известной разрешительной молитвы: «Господь наш Иисус Христос благодатию и щедротами <...>

и аз, недостойный, властью Его пресвятою, прощаю тя и разрешаю от всех грехов твоих во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь». В этих Требниках (1617 и 1618 гг.) статья «Чин исповеданию» занимает листы 39а – 44б. Но уже в Требнике 1621 года «Чин исповеданию» расположен на листах 88б – 95а, а в Требнике 1624 года – на листах 57а – 62а!

Это значит, что «Наука о семи тайнах» с самого начала мыслилась как неразрывная составная часть Требника 1617 и 1618 г., ориентированная только на их нумерацию. Издавать «Науку» в качестве отдельной книги «задним числом», то есть в 1620 г., как считает Ю. А. Лабынцев, не было никакого смысла: первая, неустойчивая редакция белорусского Требника имела явно промежуточный характер, и уже готовилось издание 1621 г., с которого началось постепенное становление новой редакции «Малого» Требника XVII столетия. Вскоре, в 1624 г., последовало еще одно издание Требника, и тоже с иной, чем в Требнике 1617 – 1618 г., нумерацией. Тем более странно, что И. П. Каратаев, описавший экземпляр Требника 1618 г., в состав которого входила и «Наука о семи тайнах», почему-то датировал этот же самый (не содержащий никаких вариантов) памятник временем около 1630 г. и описал его в качестве отдельного издания. Существование определенных глав и разделов книги в виде сброшюрованных кодексов, особенно в случае раздельной пагинации, – явление для такого опытного археографа не уникальное.

Таким образом, изучение конкретного материала еще раз убеждает в том, что «Наука о семи тайнах» с самого начала мыслилась как обязательный элемент Требника 1618 г., изданного под покровительством Льва Сапеги. Появление памятника в виде отдельной книги вызвано не зависящими от издателей причинами.

5. Требник 1618 года «со статьями для иноков»

В каталоге «Книга Белоруссии» в качестве второго самостоятельного издания Требника 1618 г. значится кодекс с условным названием Требник «со статьями для иноков»¹⁹. Наличие в конце книги этих статей рассматривается как доказательство еще одного самостоятельного издания Требника в 1618 г., причем, в качестве издательства вновь указана Братская типография. Аргументация представляется нам недостаточной.

В самом деле, описание кодекса показывает, что его основная часть полностью соответствует Требнику 1617 г. и первому Требнику 1618 г. Авторы описания ссылаются на единственный известный им экземп-

¹⁹ Книга Белоруссии. 1517 – 1917... С. 92 (№ 88).

ляр из собрания Аской Государственной библиотеки, № 6194. Начала в книге нет, но в качестве предполагаемого заглавия воспроизведен текст титульного листа другого Требника 1618 г., содержавшего «Науку о семи тайнах», по описанию И. П. Каратаева (этот Требник был рассмотрен выше). Но именно этот экземпляр, то есть № 6194 (представленный как отдельное издание!), самому Каратаеву неизвестен: в библиографии ссылки на него отсутствуют. В таком случае непонятно, почему гипотетический титульный лист (которого к тому же никто не видел) одного издания должен полностью совпадать с титульным листом другого издания?! Здесь явная натяжка.

Знакомство с фондами Научно-исследовательского отдела рукописей Российской Государственной библиотеки и визуальное изучение Требника под № 6194 показало, что, хотя у него действительно нет титульного листа, но в самом начале сохранился нумерованный лист с посвящением: «Яснее вельможному пану его милости Пану Леону Сапезе канцлерови найвышшому Великому Княжеству Литовского Берестескому, Могилевскому, Шерешорскому и прочих Старосте. Великомуцно и наук милосникови и Патронови». В конце подпись: «Леон Мамонич, 1618, месяца июня 14 дня». (В «Книге Белоруссии», № 88, это не отмечено.) Сохранился также лист 3 нн. а – «оглавление в следований сущих в настоящей сей книзе...». Дальнейший текст Требника полностью совпадает с основным блоком (324 лл.) Требника 1617 г. (описание представлено в начале главы) и первого Требника 1618 г.

Содержание же последнего («иноческого») раздела таково:

1. «Чин бываемый на одеяние расы» (л. 325а – 329а).
2. «Последование малаго образа, еже есть мантия» (л. 5б – 18б) (начало новой пагинации).
3. «Последование великаго ангельскаго образа» (л. 19а – 45а).
4. «Молитва на снятие кукуля» (л. 45б – 46а).
5. «Последование провода иноком» (л. 46б – 69а).

Нетрудно заметить, что это описание полностью совпадает с издательским оглавлением этих же статей в Требнике 1617 г., хотя самих статей там нет. Это значит, что они предназначались для первой редакции белорусского Требника с самого начала. Почему же их нет ни в Требнике 1617 г., ни в Требнике 1618 г. с «Наукой о семи тайнах»? Думается, причины чисто прагматические.

Так, И. П. Каратаев в своем кратком описании знаменитого Требника митрополита Петра Могилы (Киев, 1646) особо отмечает, что, как правило, встречаются более краткие его варианты. Напротив, экземпляры, имеющие дополнительные 104 страницы, встречаются очень редко. Приводимый им перечень статей, занимающих эти страницы,

почти совпадает с перечнем статей для иноков в описываемом здесь Требнике! Далее он поясняет: «Этих статей в оглавлении 1-й части Требника нет. Принимая во внимание их содержание, можно сказать, что эти статьи помещались только в те экземпляры Требника, которые поступали в монастыри или пустыни, для монашествующих, а не в городские и сельские церкви, для белого духовенства. Причина же непомещения этих статей в оглавление, вероятно, та, что они напечатаны в роде дополнения»²⁰.

Ясно, что та же логика влияла на окончательное формирование виленского Требника 1618 г. на уровне переплета: заказчики сами выбирали вариант либо с дополнениями к основному стандартному корпусу, либо без него²¹. Очевидно, эта вариативность была присуща всем Требникам 1618 г.: официозные униатские экземпляры должны были содержать зримое указание (герб, посвящение и прочее) на участие в работе Льва Сапеги, а также схоластическую «Науку о семи тайнах», сокращенный вариант которой («Науку иереом») он уже поместил в «свой» Служебник 1617 г. Как уже было показано²², белорусское литургическое богословие (в отличие от украинского) имело иммунитет к подобного рода схоластическим трактатам, поэтому ни Служебник полностью, ни «Наука иереом» отдельно никогда больше не перепечатывались. Этим же можно объяснить то, что к настоящему времени не сохранилось ни одного полного «Требника Льва Сапеги» 1618 г. (последний такой экземпляр, как мы знаем, описал в 1883 г. И. П. Каратаев). Очевидно, их с самого начала было мало, а те, кто продолжали по ним служить, просто извлекали не имеющую практического значения «Науку о семи тайнах» из переплета и передавали заинтересованным лицам. Этим объясняется наличие сразу четырех отдельно сброшюрованных экземпляров этого памятника в РГБ, которые, как мы показали выше, некоторыми исследователями были ошибочно описаны в качестве самостоятельных изданий. Возможно, будут обнаружены и другие экземпляры.

Что же касается других вариантов Требника 1618 г., то они определялись теми же практическими потребностями: православные монастыри заказывали себе, разумеется, вариант с прибавлением только ино-

²⁰ Каратаев И. П. Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами... С. 517 (№ 595).

²¹ Правда, в оглавлении Требника 1617 г. статьи для иноков указаны, хотя реально их нет. Возможно, существовал и другой вариант оглавления, но, к сожалению, сравнение невозможно, так как это первое издание белорусского Требника сохранилось лишь в одном экземпляре.

²² См.: Соловьев Р., свящ. Белорусские Служебники XVI – XVIII вв... С. 56 – 58, 111.

ческих статей, а приходские храмы – Требник без приложений. Таким образом, эти варианты формировались не на стадии редакционной подготовки (основной корпус был стандартным), а при брошюровке. Поэтому, в сущности, мы можем говорить не о двух изданиях Требника 1618 г., а лишь о двух его зафиксированных вариантах (вероятно, их могло быть и больше), вошедших в каталоги и описания в качестве самостоятельных изданий.

Источники и литература

1. *Зернова А. С., Горбунов Т. С.* Книгопечатание в Белоруссии XVI – XVII вв. // 400 лет русского книгопечатания. 1564 – 1964. М., 1964.
2. *Зернова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVII век) // Книга: Исследования и материалы. М., 1959. Сб. I.
3. *Каратаев И. П.* Описание славяно-русских книг, напечатанных кирилловскими буквами. СПб., 1883. Т. I.
4. Каталог белорусских изданий кириллического шрифта XVI – XVII вв. Вып. 2 (1601 – 1654) / Сост. В. И. Лукьяненко. Л.: ГПБ, 1975.
5. Книга Белоруссии. 1517 – 1917. Сводный каталог / Сост. Г. Я. Голенченко и др. Минск.: Изд-во Белорусская советская энциклопедия им. Петруся Бровки, 1986.
6. *Лабынцев Ю. А.* В помощь составителям сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов: Методические рекомендации. Славянская кирилловская печатная книжность XV – первой четверти XVII в. М., 1982.
7. *Миловидов А. И.* Описание славяно-русских старопечатных книг Виленской публичной библиотеки (1491 – 1808). Вильно, 1908.
8. Служебник. Вильно. Тип. Леона Кузьмича Мамонича, на средства Льва Сапеги. 1617 г.
9. *Соловьев Р., свящ.* Белорусские служебники XVI – XVIII вв.: История, кодикология, богословие: Дис. ... канд. богосл. Жировицы, 2007.

Церковная археология

Н. Е. Гайдуков

НАЧАЛА ЦЕРКОВНОЙ АРХЕОЛОГИИ

В статье предлагается наиболее краткое введение в церковную археологию, при этом сложные проблемы излагаются в простой форме. В работе рассмотрены основы историко-литургического анализа церковных древностей, а также методология церковно-археологических исследований. Кроме того, статья позволяет наглядно представить себе храм в системе христианских древностей.

Ключевые слова: храм, крестово-купольный храм, базилика, литургические устройства, стратиграфия, типология, типологический принцип, церковная археология.

Раздел археологии, о котором пойдет речь, не имеет пока даже общепринятого названия, одни говорят церковная археология, другие – христианская археология или даже наука о христианских древностях. При каждой попытке ввести новое название дается веское обоснование, но аргументы, приводимые в пользу того или иного названия, не кажутся нам основательными, скорее, они предназначены для того, чтобы показать собственную оригинальность, чем оригинальность науки¹. Поэтому мы будем придерживаться традиционного для русской науки названия

Никита Евгеньевич Гайдуков – старший преподаватель кафедры литургики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

¹ Самое первое учебное пособие, вышедшее в России после смутного времени перестройки, называлось именно так: *Беляев Л. А., Чернецов А. В.* Русские церковные древности. М., 1996. Впоследствии Л. С. Хрушкова стала придерживаться западной терминологии и говорить о христианской археологии, правда, оставляя за церковной и византийской археологией право на жизнь (*Хрушкова Л. С.* Археология христианская, византийская, церковная. Термины, предмет, современное состояние // URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1271> (дата обращения: 18.09.2011), а Л. А. Беляев назвал свою книгу «Христианские древности» (*Беляев Л. А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000), также отказавшись от привычного нам термина церковная археология. Чрезвычайно интересной, полезной, познавательной и емкой нам представляется также последняя работа Л. А. Беляева – статья «Археология христианская» в Православной энциклопедии (предлагаем здесь электронную версию статьи – *Беляев Л. А.* Археология христианская // URL: <http://www.pravenc.ru/text/76478.html> (дата обращения: 18.09.2011).

«церковная археология»². Итак, церковная археология: что это такое? Под церковной археологией мы понимаем тот раздел археологии, изучающий материальную культуру христианской церкви, к которой относятся христианские древности.

1. Что такое христианские древности?

Прежде чем заниматься научным описанием и анализом, мы должны установить систему измерений и соответственно ей выбрать единицу. В биологии такой единицей является вид, в физике метр, килограмм, секунда. Для нас такой единицей будет храм³, и отсюда мы и можем представить подобие шкалы изучаемых объектов. Действительно, те объекты, которые предстоит изучать церковному археологу, не похожи друг на друга. Например, как можно сравнивать нательный крестик с бывшим Патриаршим кафедральным собором Софией Константинопольской? Оказывается можно⁴! И то и другое возникло в ответ на определенную потребность христианской общины. Для этого мы предлагаем следующую «шкалу размерности».



Рис. 1. София Константинопольская (537 г.).

² См.: Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. М., 1996.

³ Он выбран нами за единицу не случайно, а из практических соображений, как наиболее «средний» и универсальный объект.

⁴ При этом полевого археолога может смутить взгляд на храм как на артефакт, ему удобны более «мелкие» объекты. Однако ничего странного в этом нет – храм такой же артефакт, как фрагменты керамики или предметы декоративно-прикладного искусства.

В Византии наиболее величественные сооружения были построены во время, которое принято называть христианской античностью. Вероятно, это самый значительный памятник христианской цивилизации.



Рис. 2. Навершие посоха епископа. Херсонес. VI в.

На первый взгляд, ничего общего с рисунком 1, но это только на первый взгляд! И тот и другой артефакты вызваны к жизни определенной литургической потребностью общины или даже Церкви.

На низшем уровне находятся собственно артефакты или вещи: иконы, облачения, предметы декоративно-прикладного искусства, монеты, печати. Изучением каждой группы занимается, как правило, специальная наука или даже несколько научных дисциплин.

На следующем уровне находятся литургические устройства и их наборы. Литургическими устройствами мы называем малые архитектурные формы, которые используются непосредственно в богослужении. К ним относятся:

- Синтрон с кафедрой епископа посередине;
- Престол;
- Алтарная преграда, впоследствии превратившаяся в иконостас;
- Солея;
- Амвон;
- А также жертвенник, на котором совершается проскомидия, являющаяся частью Божественной литургии.

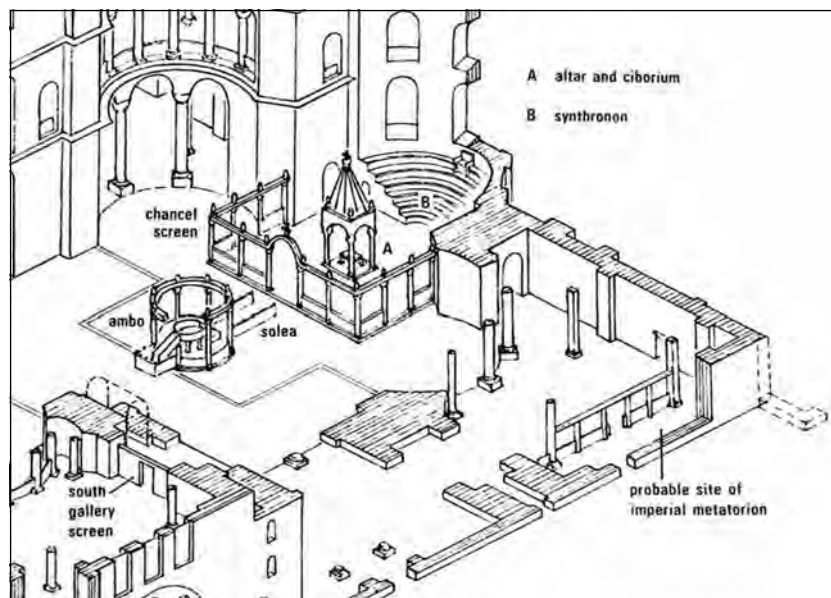


Рис. 3. Литургические устройства
Софии Константинопольской по Р. Мейнстоуну (Mainstone R.).

Здесь представлена произвольная реконструкция.

Следует заметить, что литургические устройства не существуют сами по себе. Они образуют строго определенные наборы, которые создает обряд, т.е. определенное последование, порядок – устав богослужения. В этом смысле наборы литургических устройств подобны скелету млекопитающих, они не предлагают, а диктуют четкий и определенный план храма. То есть для одного и того же богослужения характерен одинаковый набор литургических устройств и одинаковый план церкви. В качестве иллюстрации здесь можно привести византийские и древнерусские храмы: столь непохожие внешне они имеют неотличимые планы. Литургические устройства и их эволюцию изучает церковная археология и, отчасти, литургика – наука об общественном богослужении.

На следующем уровне находится собственно храм. В первую очередь нам бы хотелось сказать несколько слов о типологии храма, его частях и отдельно остановиться на вопросе сохранности храма.

Здесь очень важно различать архитектурную типологию и функциональную. К основным архитектурным типам храмов следует отнести базиликальный, центрический и крестово-купольный.

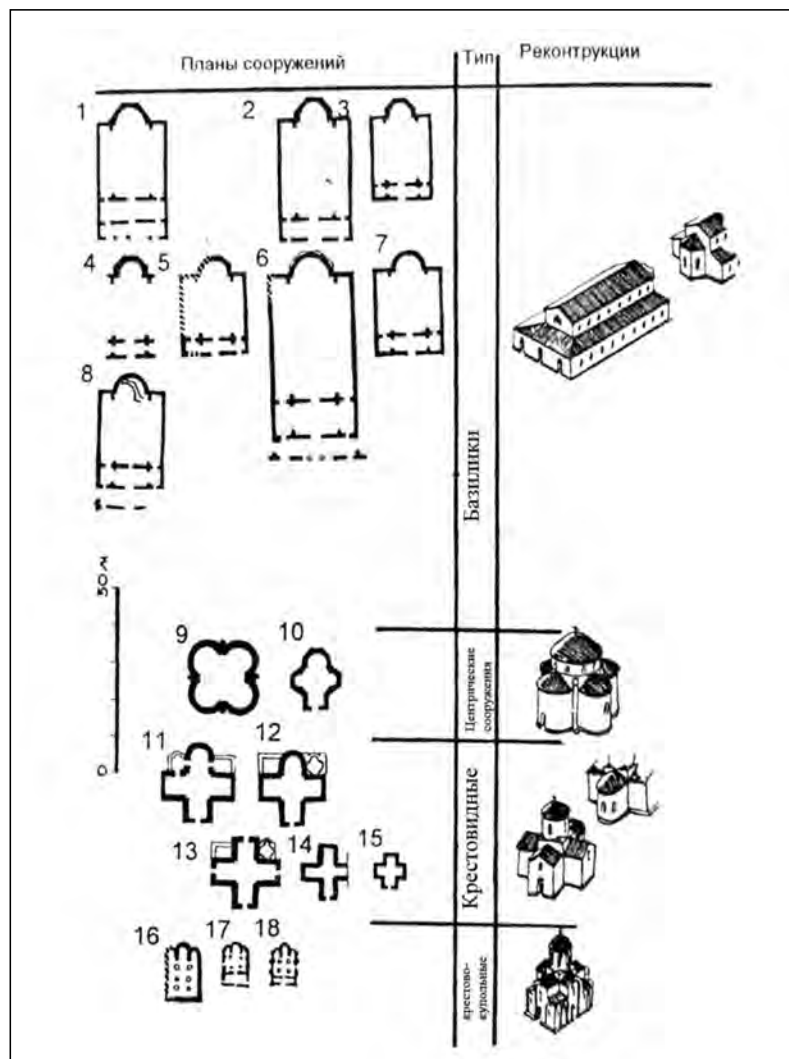


Рис. 4. Архитектурная типология храмов Херсонеса по Ю. Лосицкому.

Казалось бы, зачем вводить какую-то иную, отличную от архитектурной, типологию? Ведь это очень удобно. Однако не будем забывать, что сама Церковь в отношении храмов никогда такой типологии не знала, а подходила к церковному зданию, как созданному церковной общиной для определенной нужды, т.е. обладающему определенной функцией.

С точки зрения функции можно предложить следующие типы храмов, которые перечислены в 6 и 8 правилах IV Вселенского Собора



Рис. 5. Протоцерковь в кимитирии Майи. Рим.



Рис. 6. Крестово-купольный храм. Вид изнутри.

На снимке прекрасно виден крестово-купольный план.

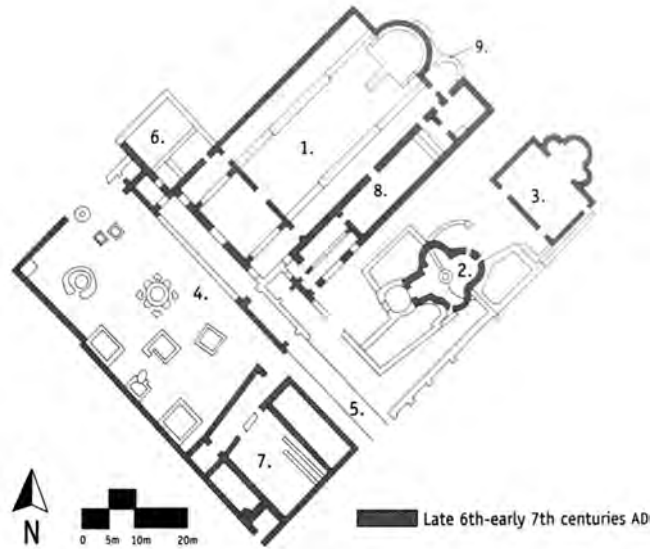
Купол удерживают четыре опоры, или столба, кроме того, в плане сооружение имеет форму креста. Наиболее распространенный тип восточно-христианского храма, начиная с VIII – IX вв. Сам термин придуман архитекторами нового времени.

(451 г.): императорские и княжеские, кафедральные и городские, сельские, мученические, храмы монастырей и при богадельнях, пареклессии, в русской традиции – часовни⁵. Так было в раннем средневековье, однако к X в. был выработан новый универсальный тип храма, который соединил в себе различные типы.

К основным частям храма относятся алтарь, наос (собственно сам храм) и нартекс (притвор). Очень важно отличать друг от друга части храма, типы храмов и литургические устройства. С самого начала существования христианского храма, когда он обособился от римского жилого дома, каждая его часть имела определенную функцию. Алтарь был местом совершения Евхаристии, поэтому и был выделен на западе ступенькой, на востоке – решеткой. Здесь также находилась кафедра епископа – специально изготовленное кресло епископа из дерева или камня. Позднее вокруг него образовался синтрон – место для слушающих епископу пресвитеров. Наос предназначался для народа Божьего – лаиков. Здесь также совершались некоторые из служб суточного круга. Притвор же, который заменил античный атриум – двор, служил местом сбора христианской общины⁶. Здесь совершались подготовительные обряды к литургии, а также некоторые богослужения, может быть, заупокойные службы и т.п. Зачастую в античных городах притвор мог прямо соединяться с улицей, как бы служить ее продолжением (см. рис. 7). То же самое можно отнести и к боковым нефам базилики, которые никогда не запирались и через которые ее можно было пройти насквозь. К дополнительным частям храма относятся галереи, они могли играть самую различную роль вспомогательных помещений, а также хоры, которые изначально предназначались не для певчих, а для императора и вельмож. Со временем роль частей храма претерпела сильные изменения. Алтарь был отделен от церкви высоким иконостасом, и все службы стали совершаться только здесь. Наос же занял все остальное пространство храма, галереи и притворы оказались «на улице».

⁵ См.: Каноны, или книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. Канада, Монреаль. 1974. С. 54 – 55.

⁶ См.: Уайбру Х. Православная литургия. М., 2000. С. 60.



1. Uvarov Basilica 2. Baptistry (5th-6th centuries) 3. Early Byzantine church
 4. Atrium (aula-original) with phial 5. Street leading to exonarthex of Uvarov Basilica
 6. Mausoleum 7. Priest's residence 8. South gallery with cave tomb 9. 10th century addition

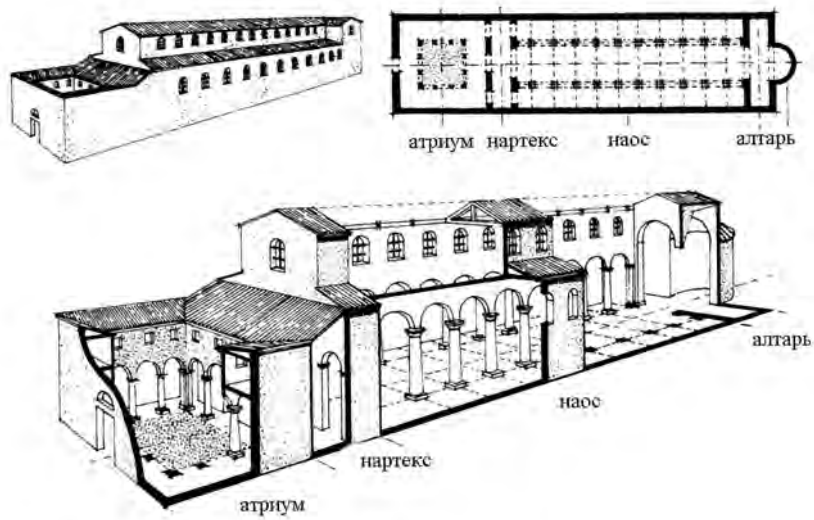
а



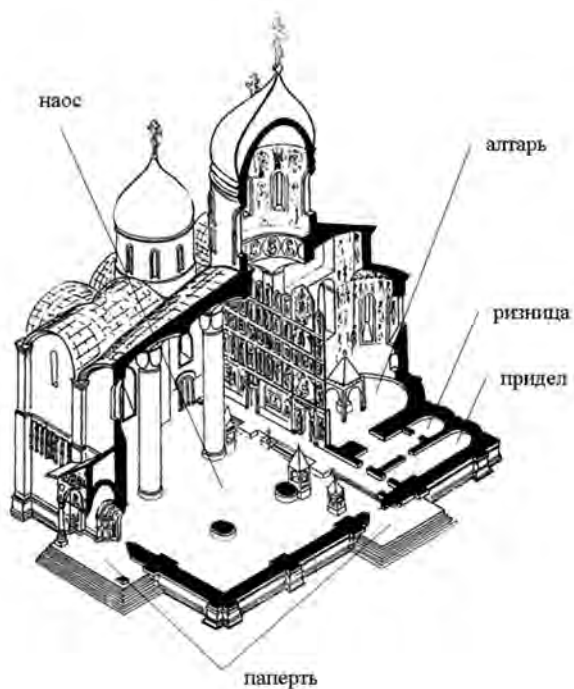
б

Рис. 7а и 7б. Уваровская базилика в Херсонесе.

7а – план по Г. Маку и Ж. Картеру (G. Mack et J. Carter). 7б – улица, переходящая в притвор храма. Отсюда ясно и значение притвора, как «прихожей» храма, а вовсе не места для оглашенных и кающихся, которые уже побывали в наосе на литургии оглашенных.



а



б

Рис. 8а и 8б. Части храма.

8а – в базилике и 8б – в более позднем крестово-купольном храме.
В качестве примера взят Успенский собор Московского Кремля. XV в.

Вопрос сохранности храма⁷ представляется нам особенно важным. Мы привыкли воспринимать любой храм «на веру» и считать, что он всегда и был такой, как сейчас. Однако это не так. Большая часть храмов, которые мы видим и которые просуществовали значительное время, претерпели сильные изменения, были восстановлены после разрушений или перестраивались. С этой точки зрения особенно важна реконструкция первоначального облика, а также стратиграфия всех строительных работ; без этого невозможно представить себе достоверную картину существования храма, его литургический тип, части.



а



б

Рис. 9а и 9б. Витебск. Благовещенская церковь XII в.

9а – фотография Л. Алексеева 1962 г., 9б – современный вид. На снимке 9б хорошо видна сохранившаяся часть церкви. Немного же от нее осталось!

⁷ Изучением этого вопроса занимается археология, в т.ч. церковная археология и архитектура.

На следующем уровне находится город или та местность, где храм был построен⁸. Положение христианского храма в городе было не случайным, а каждый раз строго закономерным. И оно было связано зачастую не только с функцией храма, но также и с определенным событием, в честь которого он был сооружен. Правильно понять первое и второе – подчас задача не из легких. Храмы и монастыри в сельской местности, как правило, изучены хуже городских, в их расположении играют роль совсем иные факторы. Иногда это была воля не слишком грамотного заказчика.



Рис. 10. Стамбул, вид с воздуха.

На переднем плане Голубая мечеть, когда-то здесь был императорский дворец. Слева – ипподром. Можно легко представить себе св. Софию как часть императорского дворца.

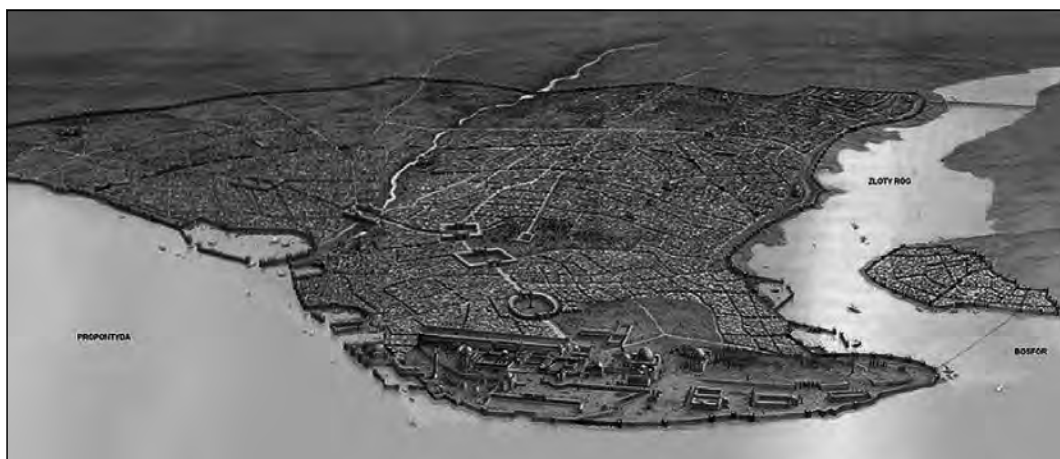
⁸ Изучением положения храмов в городе и за его пределами занимается христианская топография.



а



б



в

Рис. 11а, 11б и 11в. Средневековый «карты» городов.

11а – средневековая «карта» Константинополя и 11б – «карта» Москвы того же времени. Такие «карты» не служили, конечно, для ориентации в пространстве – они презентовали город и поэтому пользовались таким успехом у иностранцев, а также украшали книги. 11в – реконструкция центральной части Константинополя.

На следующем уровне находится «епархиальная археология» – наука, которой по существу еще нет. Какие храмы, монастыри или иные церковные сооружения существовали на территории той или иной епархии, почему они были устроены в том или ином месте, транспортные артерии, которые их связывали, – все это является предметом «епархиальной археологии». Теоретически результатом подобных исследований должна быть целостная картина отдельной епархии, основанная не на письменных источниках, а на материальной культуре.

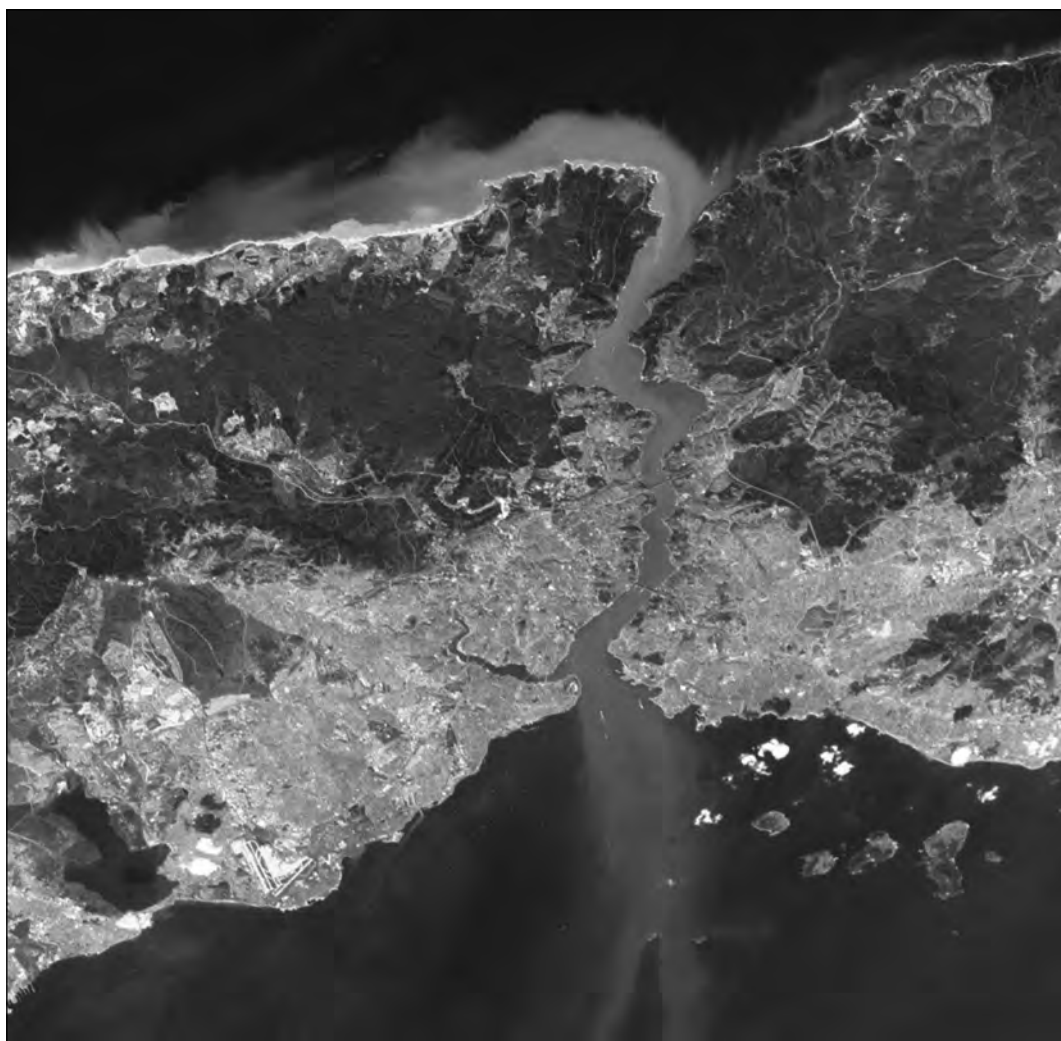


Рис. 12. Окрестности Стамбула.

Снимок из космоса. На таких фотографиях прекрасно видны не только современные, но и древние дороги, а также земельные наделы.

Для отдельных вещей, например, денег или ярких артефактов, такая картина давно уже существует. Но вот с храмами дело обстоит не столь благополучно. Только гипотетически можно проследить путешествие строительных артелей по городам. Типовое храмовое строительство не изучено вовсе. Увы, часто приходится встречаться с ситуацией, когда связи между храмами, которые предлагаются, на поверку не существуют. Важным вопросом также является вопрос границ епархии, а ведь они были строго определены, так же строго, как и границы государств или княжеств. Большим подспорьем здесь могут быть сравнительно молодые епархии, например, такие как Московская митрополия. Документы об ее основании сохранились в летописях, известно также, в связи с какими событиями и зачем здесь построены храмы.

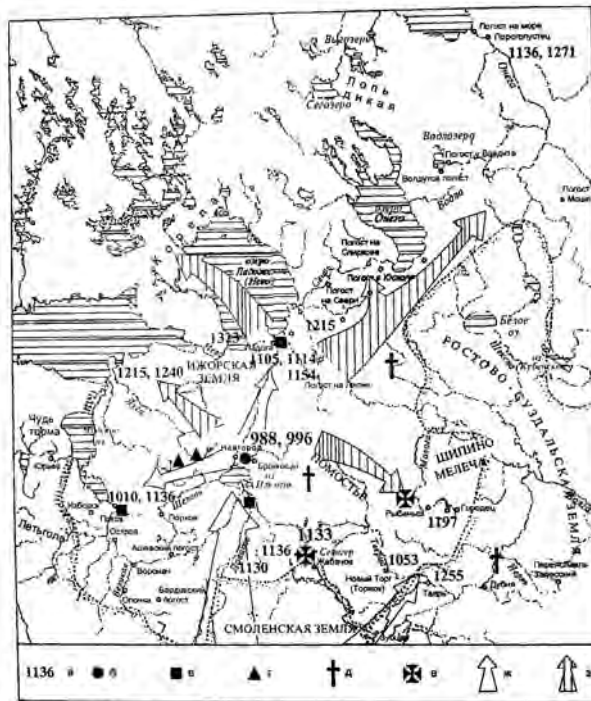


Рис. 13.

Становление церковной организации в Новгородской земле в X—XIII вв.:
 а — фиксация церковной организации письменными источниками; б — каменные храмы XI в.;
 в — каменные храмы XII в.; г — каменные храмы, для строительства фиксируются брашными
 грамотами XII—XIII вв. (Черемуха, Котарск); д — деревянные храмы XII—XIII вв.,
 предположительно фиксируемые археологически (Кресты, Бор, Медведь); е — каменные храмы,
 датированные XII в. (Лопатицы, Стржи); ж — направление христианизации в X—XI вв.;
 з — направление христианизации на рубеже XI/XII—XIII вв.

Рис. 13. План северо-западной Руси по А. Мусину.

Связи, выделенные автором, можно рассматривать как пример «епархиальной топографии».

И, наконец, на последнем, самом высоком уровне находится археология Церкви. Казалось бы это абсурд. Как можно изучать археологию Церкви в целом по материальным памятникам? Однако ничего абсурдного здесь нет, изучают же историю Церкви, основываясь лишь на письменных источниках, привлекая материальную культуру лишь в сомнительных случаях. Но материальная культура может дать отличную от письменных источников оригинальную картину. И только взаимная критика письменных источников вещами и наоборот даст наиболее объемную картину, приближенную к действительности.



Рис. 14. Псалтырная карта. Вестминстерское аббатство (Лондон).
Начало 1260-х гг.

В центре – Иерусалим. Конечно, никакой функции при ориентации на местности! Такая «карта» служила своеобразной иконой мира. Но идеи, заложенные в подобной «карте», использовались как архитекторами, так и заказчиками храмов. Ведь каждый правитель хотел владеть собственным Иерусалимом или его подобием, копией, моделью.

Несколько особняком здесь стоит изучение захоронений христиан, т.к. окончательная христианизация может быть зафиксирована только как смена погребального обряда. К примеру, в римских катакомбах все: и язычники, и митраисты, и евреи, и христиане похоронены по одному обряду. Однако в разных частях христианского мира христианизация, которая, как правило, выражалась в индивидуальном безинвентарном захоронении с труположением, а не сожжением, происходила в разное время⁹. Однако даже в христианском обряде везде сохранились местные архаичные черты.

Отдельно в исследовании погребений стоит изучение места погребения (за городом, в городе, в храме), а также способа погребения. Наиболее распространены были первичные и вторичные погребения. Вторичное, когда тело захоранивалось в землю, а потом, спустя какое-то время, останки извлекались из земли и кости перемещались в специальное помещение – костницу, а когда костница наполнялась, ее в зависимости от традиции или очищали, или запечатывали. Христиане никогда не сжигали своих покойников. Кроме того, большое значение имеет погребальный инвентарь, а также и сами кости, которые могут рассказать о профессии покойника, как он выглядел и к какому народу принадлежал, а, может быть, даже и о том, какими болезнями он болел.



Рис. 15. Захоронение в аркосолии из катакомб Петра и Марцеллина в окрестностях Рима. На стене изображена агапа-тризна.

⁹ В связи с чем в восточной части Римской империи можно говорить о таком изменении – склепы и саркофаги сменили индивидуальные захоронения в VII – VIII вв., а не раньше. См.: *Беляев Л. А. Археология христианская* // URL: <http://www.pravenc.ru/text/76478.html> (дата обращения: 18.09.2011).

2. Как изучают церковные древности?

Так же, как и любая археология, церковная археология основана на двух принципах хронологии. Во-первых, это стратиграфия¹⁰. Суть этого принципа очень проста, чем древнее слой, тем он глубже залегает. При помощи этой науки можно изучать не только слои грунта, но и любое архитектурное сооружение. Наглядно представить себе это очень просто, когда мы кладем ручку поверх листа бумаги, лист бумаги оказывается более «древним», чем лежащая на нем ручка. Однако это не всегда верно. Ведь мы можем и закопать ту же ручку в землю! И тогда более «молодая» ручка окажется в более «древней» земле. Этот принцип археология позаимствовала из геологии. И, во-вторых, это типология¹¹. Если взять в качестве примера ту же шариковую ручку, можно легко представить себе, что ее «прабабка» была стилем, «бабушка» гусиным пером, а «мать» ручкой, но только перьевой. Типологический принцип заимствован археологией из биологии, биолог назвал бы его эволюцией.

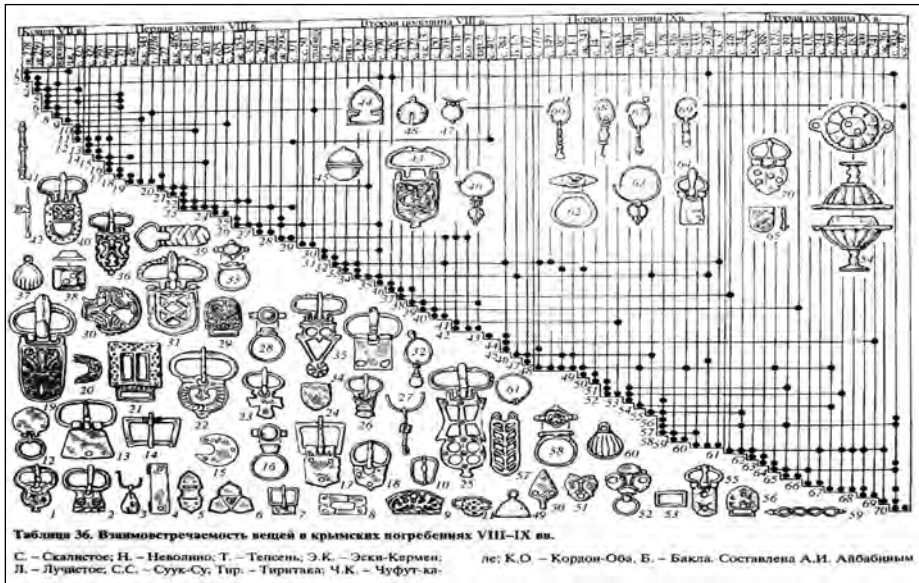
И, наконец, если положение находки храма или даже епархии (а епархии тоже развивались!) зафиксировано, а сам артефакт занял строго определенное место в ряду подобных ему артефактов, можно приступить к анализу. В церковной археологии такой анализ называется литургическим, т.е. артефакт изучается с точки зрения создавшей его церковной общины, как функциональный предмет. Результатом такого анализа группы артефактов становится модель или гипотеза, которая после проверки и критики ее другими гипотезами становится историческим фактом. Поэтому в церковной археологии, как и в других науках, истина – только предмет договоренности научного сообщества¹².

Не следует забывать и о том, что уверенную датировку и объяснение может дать нам не одна вещь, а только комплекс вещей. Соотношение таких комплексов может нам предоставить непротиворечивую, а самое главное – цельную историческую картину (см. рис. 16).

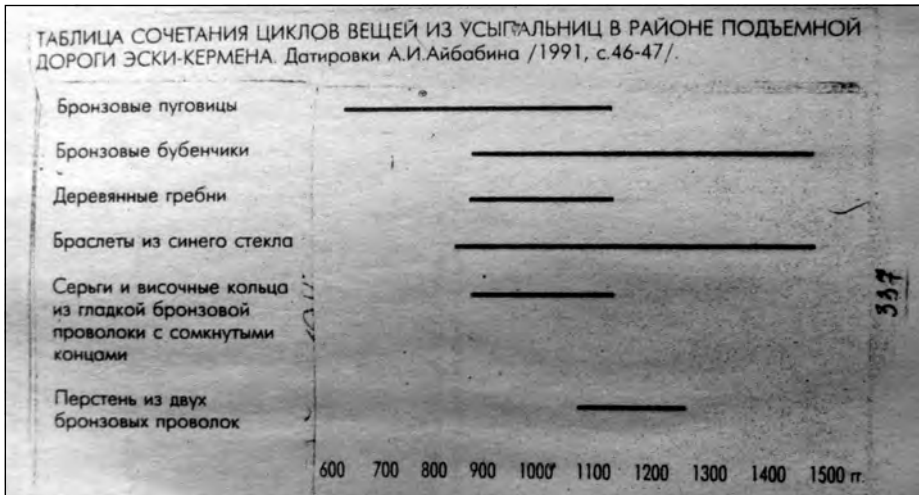
¹⁰ Стратиграфия (от лат. *strátum* – настил, слой и греч. *gráfo* – пишу, черчу, рисую) – наука о стратах, т.е. слоях.

¹¹ Типология (от греч. *týpos* – отпечаток, форма, образец и греч. *lógos* – слово, учение) – постепенное изменение форм путем накопления мелких признаков.

¹² При этом нужно иметь в виду, что церковная археология стоит строго посередине между церковной историей и литургией. Таким образом, можно сказать, что церковная археология это история церкви, написанная вещами или богослужением, застывшая в камне.



а



б

Рис. 16а и 16б. Пример датировки памятников.

16а – взаимовстречаемость вещей в средневековых крымских погребениях по А. Айбабину. Она позволяет изучать не отдельные вещи, но комплексы вещей. 16б – таблица сочетаний циклов вещей из усыпальниц одного из городищ в Юго-Западном Крыму, соотношение которых позволяет датировать памятник.

3. Основные источники и проблемы церковной археологии

Откуда мы получаем представления о церковной археологии или каковы церковно-археологические источники? Археолог черпает свои знания из двух источников – это письменные источники и артефакты, или вещи. Тут надо заметить, что не бывает ни чистых письменных источников, ни вещей, не несущих на себе следы письма. Например, письменный источник имеет обычно какой-то носитель, т.к. текст написан на бумаге, глине, папирусе или пергаменте, определенным шрифтом и в определенное время. А это уже история вещи. Артефакт, в свою очередь, если и не имеет надписи, зачастую украшен орнаментом или несет след применения какой-то сложной технологии, которую можно рассматривать как надпись. Поэтому подлинная историческая картина складывается из верификации или взаимопроверки письменного источника и вещи. При этом ни один из источников не является изначально более главным, т.е. в иерархии и вещи, и письменные источники занимают равное положение.

Какие же проблемы стоят перед церковной археологией как молодой наукой? Как и перед каждой «взрослой» наукой, перед ней стоит ряд проблем. Первая и, пожалуй, наиболее серьезная – понимание объекта науки. С чем мы имеем дело, просто с артефактами или с артефактами, которые одновременно являются и святыней¹³? Вторая проблема – отсутствие устойчивой сложившейся терминологии. Приведем несколько примеров. В византийско-славянской традиции престол называется трапезой или жертвенником, а жертвенник – предложением или по-гречески протезисом. Византийские термины вима или лити не имеют ни славянских, ни русских аналогов. А солеей, амвоном и царскими вратами в Византии называли совсем другие вещи, чем теперь в русской традиции.

Еще одной существенной проблемой, стоящей перед церковной археологией, является проблема периодизации. Та периодизация, которую предлагают церковная история и искусствоведение, пока не идеальна и плохо согласовывается с историей материальной культуры Церкви. Дело в том, что история традиционно систематизируется по правителям, династиям и т.п., искусство – по стилям. Ни то ни другое для церковной археологии без критики неприемлемо.

В заключение хотелось бы ответить на однажды услышанный странный вопрос: зачем изучать церковную археологию? Материаль-

¹³ Второй подход может создавать некоторые серьезные проблемы в работе церковного археолога.

ная культура Церкви образует как бы «подкладку» церковной истории. Однако неправильно думать, что вещи только подтверждают или опровергают картину, основанную на письменных источниках. Они создают свою особую картину. Поэтому церковный археолог, в отличие от церковного историка, обладает тем важным преимуществом, что видит как бы две истории сразу – историю, написанную словами, и историю, написанную вещами. Таким образом, можно исправить многие из сложившихся ложных мнений и стереотипов.

Источники и литература

1. *Беляев Л. А.* Археология христианская // URL: <http://www.pravenc.ru/text/76478.html> (дата обращения: 18.09.2011).
2. *Беляев Л. А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000.
3. *Беляев Л. А., Чернецов А. В.* Русские церковные древности. М., 1996.
4. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. М., 1996.
5. *Каноны, или книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец.* Канада, Монреаль. 1974.
6. *Уайбру Х.* Православная литургия. М. 2000.
7. *Хрушкова Л. С.* Археология христианская, византийская, церковная. Термины, предмет, современное состояние // URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1271> (дата обращения: 18.09.2011).

ANNOTATIONS

N. V. Stratulat. The church policy of Romania and the state of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 – 1940. Part 1

This paper is devoted to the history of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 – 1940. The author discusses the church policy pursued by the Romanian State in Bessarabia as well as the anti-canonical actions of the Romanian Church that against the rules and traditions of inter-church communication subordinated the Bessarabian Diocese of the Russian Orthodox Church, endeavoring to make it Romanian. The author tells about the movement for the autonomy of the Bessarabian Church and for the defense of services held in the Church Slavonic language.

Key words: Russian Orthodox Church, Bessarabian Church, Romanian Orthodox Church, church policy, romanianisation, autonomist movement, priest Alexander Baltaga, protopriest Jeremiah Chekhan.

Nikita Victorovich Stratulat – Candidate of Theology, Head of the Church Practice Department at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

Priest Vladimir Stasiuk. The Libri Carolini (Carolingian books): the history of creation

This paper is devoted to one of the little-studied medieval polemic Latin tractates in the Russian theology, The work of King Charles against the Synod (*Opus Caroli regis contra synodum*), or Carolingian Books (*The Libri Carolini*), written in the kingdom of Charles the Great at the end of the 8th century against the resolutions of the Seventh Oecumenical (Nikaea II) Council. The paper explores the historiography of this problem as well as existing historical sources (manuscripts), and describes the history of the study of the tractate by both western and eastern historical and theological science, as well as the history of the creation of Carolingian books. All contemporary versions are taken into consideration.

Key words: The work of King Charles against the Synod (*Opus Caroli regis contra synodum*), Carolingian books (*The Libri Carolini*), Charles the Great, Pope Adrian, The Seventh Oecumenical Council, translation, manuscript, iconoclasm, Franks, Nicene Fathers, Latin language, Greek language.

Priest Vladimir Stasiuk – Candidate of Theology, Vice President for Academic Affairs, Head of Theology Department at the Perervenskaya Theological Seminary.

Deacon Viacheslav Stiopkin. A survey of the principal canons of the Universal Church against occultism

This paper focuses on the estimation of the occult phenomenon from the point of view of the canonical doctrine of the Universal Church and presents a comparative study of the attitude towards occultism both in the Holy Scriptures and canons of the Universal Church. Using the methodology of Metropolitan of Moscow Platon (Levshin) (1737 – 1812), the author makes an attempt to adapt the ancient rules of the Church to their apprehension in the modern world.

Key words: occultism, canons of the Universal Church, laws of the Ecumenical Councils, heathen traditions, «occult disease», crime, epitimia (penance), punishment.

Deacon Viacheslav Stiopkin – Candidate of Theology, Lecturer in the Church Practice Department at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

Archimandrite Sophronius (Smuk). Samuel the Prophet's religious and moral views and the concept of theocracy

This publication considers the religious and moral views of Samuel the Prophet and his attitude towards the concept of theocracy. Samuel's attitude towards Moses' tradition is characterized in the context of the religious situation in Israel in the 11th century. The paper demonstrates the importance of Samuel's prophetic ministry for Old Testament Israel and the Sacred History on the whole.

Key words: Israel, Samuel the Prophet, Moses, Law (the Law of Moses), Messiah, monotheism, monolatry, theocracy, Yahweh, King Saul.

Archimandrite Sophronius (Smuk) – Lecturer in the Church Practice Department at St Petersburg Orthodox Theological Academy.

H. V. Demidov. Monasteries and theological schools: experience and perspectives on co-working

This publication offers a speech delivered by H. V. Demidov on 26 October 2011, the commemoration day of the Iberian icon of Mother of God and speech day at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary. The speech is devoted to the traditions of cooperation between theological schools and monasteries in the context of national education development. Taking into account the current state of theological education system in the Russian Orthodox Church closely connected to monastic traditions, the author proposes to look at the process of cooperation between monasteries and theological schools from the perspective of its applicability to the current organization of educational process in theological seminaries and academies.

Key words: piety, theological schools, clergy, spiritual and moral upbringing, monasteries, monasticism, tradition.

Herman Vasilievich Demidov – Candidate of Theology, Head of the Department of Church History at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary, Director of the 'Basics of Orthodox Culture' Section at the Synod Department of Religious Education and Catechism.

I. Ye. Panin. The Iberian Chapel at the Resurrection Gates of Kitay-gorod in Moscow and its sacred role in the religious life of Moscow before the revolution

This paper is focused on the history of the Iberian Chapel at the Resurrection Gates of Kitay-gorod in Moscow during the period from its erection at the end of the 17th century to the revolution of 1917. The author describes the first duplications of the Iberian icon of Mother of God brought to the Russian land from Mount Athos and investigates the question of the provenience of the revered Iberian icon held in the Moscow Iberian Chapel before the revolution.

Key words: Iberian icon, Iberian Chapel, Resurrection Gates, Kremlin, Kitay-gorod.

Ivan Yevgenievich Panin – 1st year master student of the Moscow Orthodox Theological Academy, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Hieromonch Leonides (Tolmachev). St Nicholas's Monastery at Pererva before Patriarch Andrian's accession to the patriarch's throne: historiography of the problem

This paper presents a historiographical survey of documents concerning the time of the erection of St Nicholas's Monastery at Pererva and the establishment of its name. The author analyzes different approaches to some events in the history of the Russian Church connected with the history of Moscow cloisters. He also illustrates the benevolent attitude of the Royal House and other benefactors towards the Pererva Monastery, whose contributions improved its economic situation.

Key words: The St. Nicholas-the-Old Monastery, St. Nicholas's Monastery at Pererva, Moscow-river, St. Philip the metropolitan of Moscow, Tsar Ivan the Terrible, hegumen Nicephorus (Bazhanov), the village of Kolomenskoe, Tsar Michael Fedorovich, Tsar Alexey Michailovich, Tsar Feodor Alexeyevich, landed property.

Hieromonch Leonides (Tolmachev) – inhabitant of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of the Moscow Orthodox Theological Academy and the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

Hegumen Anthony (Doronin). The first edition of the Belorussian Book of Needs, 1617 – 1618

The article represents the analysis of the first printed Belorussian Books of Needs in the early 17th century. Relying on historical sources and specialist literature, the author raises a question: is it possible to speak about three editions of the «Book of Needs» as it is proposed in the authoritative catalogue «The Book of Belorussia», or they are simply three variants of the first edition of the «Belorussian Book of Needs» of 1617 – 1618, their difference being only technical?

Key words: Vilnius Book of Needs of 1617, Vilnius publishing house of Leo Mamonich, Vilnius Brotherhood of the Holy Spirit, Orthodox Brethern Service Book (Evchologion), uniate Book of Needs by Leo Sapega, catalogue The Book of Belorussia.

Hegumen Anthony (Doronin) – Candidate of Theology, clergyman at Holy Spirit Cathedral in Minsk of Minsk Diocese, Belorussian Exarchate of Moscow Patriarchate.

N. Ye. Gaidukov. The basics of church archeology

This publication presents a short introduction to church archeology, explaining complex problems in a clear and concise way. It proposes the basics of the historical-liturgical analysis of church antiques as well as the methodology of researches in church archeology. The paper paints a vivid picture of the church in the system of Christian antiques.

Key words: church, cross-domed church, basilica, liturgical devices, stratigraphy, typology, typological principle, church archeology.

Nikita Yevgenievich Gaidukov – Senior Lecturer in the Liturgics Department at Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities.

CONTENTS

History of the Russian Orthodox Church

N. V. Stratulat. The church policy of Romania and the state of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 – 1940. Part 1 4

History of the Middle Ages

Priest Vladimir Stasiuk. The Libri Carolini (Carolingian books): the history of creation 25

Canon Law

Deacon Viacheslav Stiopkin. A survey of the principal canons of the Universal Church against occultism 43

Old Testament

Archimandrite Sophronius (Smuk). Samuel the Prophet's religious and moral views and the concept of theocracy 52

The History of the Theological Education in Russia

H. V. Demidov. Monasteries and theological schools: experience and perspectives on co-working 72

History of the St. Nicholas's Monastery at Pererva

I. Ye. Panin. The Iberian Chapel at the Resurrection Gates of Kitay-gorod in Moscow and its sacred role in the religious life of Moscow before the revolution 81

Hieromonch Leonides (Tolmachev). St Nicholas's Monastery at Pererva before Patriarch Andrian's accession to the patriarch's throne: historiography of the problem 97

Liturgical Studies

Hegumen Anthony (Doronin). The first edition of the Belorussian Book of Needs, 1617 – 1618. 111

Church Archaeology

N. Ye. Gaidukov. The basics of church archeology 127

Annotations 148

Contents 151

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

*Журнал «Труды ППДС» публикует
научно-исследовательские статьи, рецензии
и обзоры литературы.*

Статья должна иметь следующую структуру:

- 1) **имя автора** – имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей – сан, имя и фамилия);
- 2) **сведение об авторе** – все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- 3) **название статьи;**
- 4) **аннотация** – 3 – 4 предложения объемом примерно 500 знаков, в которых изложены новые и важные аспекты исследования;
- 5) **ключевые слова** – до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- 6) **текст статьи** – не должен превышать объема 50 тысяч знаков (с пробелами); набор основного текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 14-м кеглем с межстрочным интервалом 1,5; сноски оформляются тем же шрифтом, 12-м кеглем с межстрочным интервалом 1;
- 7) **библиография** – список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;
- 8) **список иллюстраций** – приводится в случае необходимости; присылается отдельно от текста статьи в формате jpeg.

Файлы текста, статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес trudy@ppds.ru. После получения материалов из редакции высылается подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.

Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлегией для публикации, выплачивается жалование (за 10000 знаков (с пробелами) – 1000 руб.).

Труды
ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

№ 4 (1)

2012

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Редактор-корректор

Мария Кенарская

Переводчик

Екатерина Полякова

Художник

Валерий Сергутин

Верстка

Александр Метелкин

ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Московская епархия. Русская Православная Церковь

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

+7 (495) 354-49-65

Эл. почта: trudy@ppds.ru

Формат 70×100/16

Подписано в печать 23.04.2012

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 9,5 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

ISSN 2220–9530