

К покаянию прибегать надобно, яко к священному якорю. Седьмижды в день падая, но седмижды же в день надлежит и восставать. Евангелие нам в сем случае представляет примеры утешительнейшие. Мы в нем видим мытарей оправдаемых, блудниц в слезах разрешаемых, разбойников гласом покаяния путь себе в небо отверзающих, гонителей в лик апостольский причисляемых. Все сие грешная душа да примет себе во уверение, что и покаяние есть спасительно, и Судия на сердечное грешника умиление милосердием преклоняется, и огненная страшнаго суда Его река погашается слезами покаяния. И потому-то святой Амвросий [Медиоланский], умирая, свободно мог сказать: не боюсь умереть, яко имам благаго Господа.

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Труды ППДС №6(3) 2012

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

6(3)



Москва
2012

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

6 (3)

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 Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев). Перервинский монастырь в период управления Московской епархией митрополита Платона (Левшина) 4

Латинская патрология

Н. А. Хандога. К вопросу об эсхатологических представлениях Коммодиана и свт. Викторина Петавийского. . . 29

История Русской Православной Церкви

Д. А. Карпук. Духовная цензура в Российской Империи в середине XIX века (на примере деятельности Санкт-Петербургского Духовного цензурного комитета) 46

А. П. Беляков. Воспитание веротерпимости в вооруженных силах дореволюционной России 75

Церковное искусство

Священник Владимир Стасюк. Каролингские книги: религиозная концепция. 102

Православное социальное учение

Диакон Константин Голубев. Об основах позиционирования христианского учения о частной собственности 123

Annotations. 131

Contents 134

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев)

ПЕРЕРВИНСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ПЕРИОД УПРАВЛЕНИЯ МОСКОВСКОЙ ЕПАРХИЕЙ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

В статье описывается состояние Николаевского Перервинского монастыря в то время, когда Московской епархией управлял митрополит Платон (Левшин). Освещается процесс возрождения Перервинского монастыря и причины открытия в нем духовной школы — Перервинской духовной семинарии. Раскрываются причины роста доходов Иверской часовни и Перервинского монастыря и улучшения их внешнего благолепия. Наконец, описывается положение Перервинского монастыря и Иверской часовни в период захвата Москвы и ее окрестностей французами в 1812 г.

Ключевые слова: Перервинский монастырь, митрополит Платон (Левшин), Перервинская духовная семинария, монастырские доходы, Иверская часовня, Иверская икона, французы, епископ Августин (Виноградский), архимандрит Лаврентий (Бакшевский).

С именем митрополита Платона (Левшина) связана целая эпоха в истории Русской Церкви. Его личность повлияла не только на общий ход многих событий в русской истории, но и во многом определила развитие духовного образования и монашеских обителей. В период управления этого иерарха Московской епархией произошло возрождение некоторых заштатных монастырей и открытие новых духовных школ. Причем некоторые заштатные монастыри были возрождены именно таким образом, что в их стенах открывались духовные школы. Можно предположить, что, открывая духовные школы при монастырях, московский иерарх хотел объединить «различные роды христианской деятельности в достижении одной общечеловеческой цели жизни»¹, так как такое назначение духовно-учебных заведений, по его мнению, было более естественным.

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

¹ *Беляев А., прот.* Митрополит Платон как строитель национальной духовной школы. Сергиев Посад, 1913. С. 16.

О деятельности митрополита Платона, как в плане развития и открытия им духовных школ, так и в области возрождения монастырей, было написано немало исследований. Помимо работ, рассматривающих общие черты деятельности иерарха на этом поприще, известны исторические очерки о двух московских духовных школах, составленные еще в XIX веке протоиереем С. Смирновым². В то же время появились работы и о духовных школах, которые были основаны самим митрополитом Платоном³. Если же говорить об исследованиях нашего времени, то следует прежде всего отметить, что на страницах научно-богословского журнала «Труды Перервинской православной духовной семинарии» появилась статья протоиерея Владимира Чувикина, рассматривающая деятельность митрополита Платона как основателя Перервинской духовной семинарии⁴. Наряду с последней статьей, самое полное на данный момент исследование было проведено в стенах Московской духовной академии, где была защищена дипломная работа по истории Перервинской духовной школы⁵. Все эти работы затрагивали в основном педагогическую деятельность Московского иерарха в области духовного образования.

Собственно монастырской деятельности митрополита Платона не уделялось столько внимания, сколько обращалось на его попечение о духовных школах. В основном, это были работы, которые не разделяли этих двух направлений деятельности иерарха, описывая их в неразрывной связи, что, конечно, и происходило на самом деле. Впрочем, в рамках «Платоновских чтений», ежегодно проходящих в Перервинской духовной семинарии с 2004 г., среди многочисленных докладов и сообщений о жизни и трудах митрополита Платона, имеются исследования Р. М. Короткевич, предметом которых как раз и является деятельность митрополита Платона по возобновлению и развитию монастырей⁶.

² Смирнов С. История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855; *Он же*. История Троицкой Лаврской семинарии. М., 1867.

³ Н[едумов] В. Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775—1890 годы // ЧОЛДП. М., 1890. Октябрь. С. 195—252; Беляев А., *прот.* Историческая записка о Вифанской семинарии // Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской духовной семинарии. (1800—1900 гг.). СТСЛ. 1900. С. 30—46.

⁴ Чувикин В., *прот.* Митрополит Платон (Левшин) как основатель и благоустроитель Перервинской духовной семинарии // Труды Перервинской православной духовной семинарии (далее ТППДС). 2011. № 3. С. 4—13.

⁵ Леонид (Толмачев), *иером.* Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре. [Дипломная работа]. Сергиев Посад, 2012. 140 с.

⁶ Короткевич Р. М. О внутреннем устройении Платона, митрополита Московского // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 32—43; *Она же*. Монастырская политика митрополита Московского

Однако в этих работах автора интересуют лишь общие вопросы деятельности Московского митрополита в этой области.

К сожалению, у некоторых духовных школ, основанных митрополитом Платоном (например, у Звенигородского училища или Калужской семинарии), до сих пор отсутствуют полные исторические описания. В области истории монашеских обителей, возобновленных этим иерархом, дело обстоит лучше, так что почти все обители, возрожденные им, имеют свои исторические очерки. Но в этих очерках есть некоторая досадная неполнота, особенно заметная при появлении новых исторических фактов и материалов. Эта проблема стоит и в отношении истории Николаевского Перервинского монастыря — его существования в период управления Московской епархией митрополитом Платоном. Известный исторический очерк игумена Никифора (Бажанова)⁷ освещает лишь основные события этого периода. Поэтому сейчас своевременно устранить этот недостаток и составить более полное историческое описание созидательной деятельности Московского иерарха в Перервинском монастыре. Особенностью этого нового исследования прежде всего является то, что в нем будут введены в научный оборот некоторые малоизвестные работы о митрополите Платоне, а также и неопубликованные факты по истории обители, что позволит рассмотреть личность и служение великого русского иерарха именно в Перервинском монастыре.

Известно, что Николаевский Перервинский монастырь после монастырской реформы 1764 г. относился к числу заштатных монашеских обителей, а с 1775 г. для этого монастыря начался новый этап, который и был связан с именем митрополита Платона. Этот иерарх много сделал для Перервинского монастыря, поэтому его имя так же неразрывно связано с историей обители, как и имя Патриарха Адриана.

После вступления архиепископа Платона на Московскую кафедру 27 февраля 1775 г. заштатный Перервинский монастырь «для учреждения в нем училища и содержания бедных учеников»⁸ был приписан к кафедральному Чудову монастырю. Этим действием, совершенным по ходатайству архиепископа Платона, было решено две задачи: 1) сде-

Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2010. С. 45—58.

⁷ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 296—385.

⁸ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 20: 1775—1780. СПб., 1830. С. 70.

лать заштатный монастырь приписным, где настоятелем становился Московский иерарх, и 2) открыть в этом монастыре духовную школу.

Причина открытия духовной школы при Перервинском монастыре заключалась в том, что архиепископ Платон желал облегчить доступ духовенству епархии к духовному образованию. Один из исследователей отмечал по этому поводу следующее: «Приснопамятный иерарх сознавал, что открытие новых школ в епархии решит только половину проблемы, потому что эти школы останутся наполовину пустыми по недостатку средств у бедного духовенства к обучению своих детей»⁹. Поэтому архиепископ Платон, «по справедливости преданием названный отцом московского духовенства»¹⁰, решил открыть такую духовную школу именно при Перервинском монастыре.

Пояснение этого дается и в некоторых биографиях митрополита Платона. Так, один из биографов иерарха указывает на то, что архиепископ «в Перерве устроил училище как пособие для Академии (Московской Славяно-греко-латинской — *Авт.*), за счет самого монастыря»¹¹. Но облегчение священнослужителям в содержании детей в учебных заведениях «посредством учреждения бурс»¹², как замечает Николай Розанов, было не только для того, чтобы увеличить число образованных священнослужителей, но и затем, чтобы уменьшить «притязательность духовных»¹³ в их требовании увеличенной платы за совершение треб.

Действительно, самое главное преимущество этой монашеской обители было в том, что, являясь заштатным монастырем, она имела достаточные средства для полноценного существования такой духовной школы. Очень точно было сказано об этом в автобиографии приснопамятного иерарха: «Находя в Перервинском монастыре доходы немалые, издерживаемые едва на что полезное и между рук уходящие, архиепископ Московский по указу императрицы в 1775 г. устроил там училище и содержание оно на монастырских доходах»¹⁴. Причем, учреждение семинарии в Перервинском монастыре архиепископом Платоном было

⁹ Н[едумов] В. Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775—1890 годы... С. 200.

¹⁰ Розанов Н. История Московского епархиального управления. М., 1870. Ч. 3. Кн. 1. С. 281.

¹¹ Новаковский В. Биографические очерки. III: Платон, митрополит Московский. СПб., 1870. С. 33.

¹² Розанов Н. История Московского епархиального управления... Ч. 3. Кн. 1. С. 276.

¹³ Там же.

¹⁴ Автобиография Платона, митрополита Московского / Предисловие и примечания прот. С. Смирнова. М., 1887. С. 42.

признано одним из благодеяний Божиих, которые в 1775 г. на него «излились»¹⁵.

Так как «Духовный Регламент» предписывал епископу иметь «в доме своем или при доме своем школу для детей священнических или и прочих, в надежду священства определенных»¹⁶, а содержать их «из архиерейской казны»¹⁷, то этим указанием можно объяснить и преобразование Перервинского монастыря из заштатного в приписной к кафедральному Чудову монастырю, чтобы Перервинский монастырь стал архиерейским подворьем. Таким образом, сам архиепископ Платон стал хозяином над доходами Перервинского монастыря, взяв его под свое особое покровительство, и при этом эти доходы увеличил. Именно с этого времени Перервинский монастырь стал называться еще и «училищным»¹⁸, так как главной его задачей стало содержать духовную школу в своих стенах.

Вообще, следует заметить, что в России в конце XVIII века, по наблюдению П. В. Знаменского, низшие духовные школы, к числу которых относилась и Перервинская, «заводились на местные средства, по инициативе местных архиереев или самого духовенства и не пользовались никакой поддержкой со стороны правительства»¹⁹. Поэтому Перервинская семинария не была в данном случае исключением в России, а выделялась она лишь из духовных школ Московской епархии.

С устройством семинарии в Перервинском монастыре, в котором раньше никогда не было духовной школы, прежде всего, возникла проблема в помещениях для размещения учеников и обучения их в классах. Но так как число насельников в монастыре в то время не превосходило 10 человек вместе с настоятелем²⁰, то на северной стороне монастыря, около святых ворот, были свободные кельи, где и решено было устроить классы и поместить полнокоштных учеников, а своекоштные ученики должны были жить в деревянной гостинице, находящейся вне монастыря.

Именно по причине открытия семинарии постепенно стал изменяться и внешний облик Перервинского монастыря. Совсем скоро

¹⁵ Заметки митрополита Платона на прокладных листах месяцеслова 1775 года // Русский архив. 1877. Кн. 3. С. 331.

¹⁶ Духовный Регламент Всепресветлейшаго, Державнейшаго Государя, Петра Перваго, Императора и Самодержавца Всероссийского. М., 1897. С. 29.

¹⁷ Там же. С. 30.

¹⁸ Материалы для статистики Российской империи. СПб., 1841. Т. 1. С. 104.

¹⁹ *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб., 2001. С. 507.

²⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1: д. 21 л. 50—51об.; д. 30 л. 1об.—4.

архиепископ Платон начал постройку новых зданий для новооткрытой семинарии. Он сам принимал непосредственное участие в их возведении, и без его резолюции не совершалась не только никакая крупная постройка, но даже и незначительный ремонт или благоустройство территории в монастыре. Это видно из того, что книги расходов во множестве содержат резолюции и различные пометки приснопамятного Московского иерарха. Наконец, один из исследователей указывает на такую особенность в хозяйственном управлении Перервинским монастырем митрополита Платона, как расходы по так называемым «особливым резолюциям»²¹. При внимательном их просмотре можно прийти к выводу, что именно посредством таких письменных указаний митрополит Платон произвел значительные изменения во внешнем и внутреннем устройстве Перервинского монастыря и новооткрытой семинарии.

Уже в 1776 г. появилось первое помещение для классов и жилья учеников на северной стороне между Толгской церковью и северо-западной монастырской башней, которое возникло из надстройки второго яруса над большими монастырскими кельями²². Спустя два года, в 1778 г., на южной стороне монастыря, между патриаршими и настоятельскими кельями, был возведен двухэтажный архиерейский дом, к которому в 1786 г. с южной стороны был пристроен балкон²³. В нижнем этаже этого дома помещались семинаристы, а под ними четыре погребца. Верхний же этаж, имевший пять небольших комнат, был по указанию самого митрополита Платона оштукатурен, расписан и приспособлен под семинарскую библиотеку²⁴. До того времени на этом месте тянулась построенная в 1767 г. большая деревянная галерея.

В 1784 г. к вышеуказанным зданиям в одну линию и под один фасад с каменным настоятельским корпусом был пристроен каменный двухэтажный корпус для учителей. Уже в начале XIX столетия, в 1805 г., на западной стороне монастыря в соединении с патриаршими кельями был поставлен новый архиерейский двухэтажный дом, в верхнем деревянном этаже которого располагалось семь комнат с большим залом, а в нижнем каменном были кухня и шесть жилых комнат. Позже, в 1806 и 1807 годах, к семинарским зданиям прибавилась постройка на западной стороне монастыря нового двухэтажного каменного корпуса, в верхнем этаже которого находились классы для семинаристов. На восточной стороне монастыря был построен в 1807 г. одноэтажный корпус,

²¹ *Короткевич Р. М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина)... С. 51.

²² ЦИАМ ф. 203 о. 253 д. 97 л. 1—1об.

²³ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 87.

²⁴ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 70.

а сверху над ним была сделана крытая галерея с балюстрадой и каменной стеной с внешней стороны монастыря. Эта галерея соединялась с обоих концов семинарскими переходами на каменных столбах, находящимися внутри монастыря, перед всеми монастырскими зданиями, так что по ним можно было ходить вокруг всего монастыря и совершать крестные ходы²⁵. О последней особенности постройки митрополит Платон записал и в своей автобиографии: «В Перервинском монастыре вновь устроено много, так что кругом обстроено и можно по переходам вокруг ходить»²⁶.

Кроме того, в описываемое время у монастыря изменился облик трех башен: старинной — на юго-западном углу монастыря; на восточной стороне над въездными воротами готической архитектуры с круглой сверху беседкой, выстроенной в 1787 году; и третьей, внизу которой были семинарская кухня и хлебня²⁷, так как к ней примыкала семинарская столовая, а сверху была галерея. Однако эта западная башня была разобрана в 1869 г.²⁸ Следует отметить, что все архитектурные особенности монастырских башен были разработаны также лично митрополитом Платоном. Из письменных указаний митрополита Платона становятся известны даже некоторые детали внешнего облика башни готической архитектуры над въездными воротами²⁹.

Занимаясь благоустройством территории Перервинского монастыря, Московский иерарх внимательно следил за точным выполнением своих письменных указаний, которые часто заканчивал припиской: «А прочее сам посмотрю»³⁰. При оплате расходов на представленные сметы он очень часто ставил в пример подряды Троице-Сергиева монастыря, реставрационные работы которого также проходили под его наблюдением, а оплата этих работ и другие расходы были менее, чем в Перервинском монастыре³¹.

Результатом же почти ежедневных указаний митрополита Платона в Перервинском монастыре стали проведенные значительные «ландшафтные работы»³²: сделана кирпичная ограда вокруг сада; выровнена

²⁵ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 331.

²⁶ Автобиография Платона, митрополита Московского... С. 74.

²⁷ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 72—73.

²⁸ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 325.

²⁹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 73.

³⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 76.

³¹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 77.

³² *Короткевич Р. М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина)... С. 51—52.

вся территория монастыря, включая находившуюся на ней гору, по которой сделана каменная стена; засыпан пруд и все места, покрытые водой, сделана каменная лестница к озеру и вырыт новый пруд, в который была запущена рыба. Также по его решению и под его непосредственным наблюдением были совершены посадки деревьев в саду³³.

Облик монастыря менялся не только благодаря открытию в нем духовной школы, а и по причине того, что митрополит Платон старался придать ему более благолепный вид. С его благословения в монастыре не только строились новые здания, но проводилась реставрация уже существующих построек, расписывались храмы и снабжались новой богослужбной утварью и облачениями. Игумен Никифор указывает в своем историческом очерке обители перечень работ, совершенных при митрополите Платоне, из 38 пунктов³⁴. Часть этого перечня, включающего труды приснопамятного митрополита для Перервинского монастыря за двадцатипятилетний период (с 1775 по 1801 г.), была вырезана с благословения же самого митрополита на каменной плите, вделанной в стену около восточных дверей на паперти.

Работы эти проводились не только на средства монастыря, но и на пожертвования благотворителей. Среди благотворителей особо выделяется московский купец Иван Иванович Мялицын. Благодаря его жертвованиям в 1777 г. была возобновлена роспись и посеребрено медное паникадило в Никольском храме. А два года спустя для того же храма и его же средствами был обновлен иконостас и сделана сень над престолом. Наконец благодаря Ивану Ивановичу был перелит большой колокол с добавлением 42 пудов меди, после чего он стал весить 320 пудов (т.е. 5 т 120 кг). Этот купец 12 марта 1780 г. стал насельником Перервинской обители, а 3 апреля 1781 г. принял монашество с именем Иустина и нес в ней послушание просфорника³⁵.

Но мудрые мероприятия и распоряжения митрополита Платона для обители продолжались и после того, как список был вырезан на каменной плите. Кроме реставрации помещений монастырских храмов, корпусов и приобретения новой утвари для архиерейского богослужения, следует отметить реставрацию в 1811 г. иконостаса времени Патриарха Адриана, который более столетия украшал Никольский храм. С разрешения митрополита Платона он был «разобран и вместо одного устроен новый <...> шестиярусный иконостас с 48 иконами гре-

³³ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 л. 28об, 58—60, 74—75, 85—88.

³⁴ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 328—330.

³⁵ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 30 л. 2об.—3.

ческого письма, которые, можно полагать, были переставлены из прежнего патриаршего иконостаса»³⁶.

Действительно митрополит Платон, по замечанию П. Знаменского, получил между архиереями своего времени «репутацию образцового хозяина и обвинявшегося даже в скупости»³⁷. Об этой своей черте характера митрополит писал в автобиографии следующее, говоря о себе в третьем лице: «Он был к хозяйству весьма склонен и крайне наблюдал, чтоб ничего излишнего и без причины не употреблять, чрез что архиерейский дом, и Лавру, и Перерву привел в весьма нескудное и благоустроенное состояние; то по всему сему почитался скупым»³⁸.

Возможность совершить такие постройки и содержать духовную семинарию открылась только благодаря тому, что средства монастыря с каждым годом значительно возрастали. Но доходы монастыря увеличивались именно благодаря ежегодному росту доходов от Иверской часовни. Очень важно, что еще в 1775 г. архиепископом Платоном было дано указание игумену Перервинского монастыря ежемесячно в рапортах отдельно отмечать сумму прибыли и расходы обители на масло и свечи для Иверской часовни³⁹. Из автографов митрополита в распоряжениях для настоятеля монастыря за 1786 г. становится известным, что его расчеты и надежда на увеличение доходов от Иверской часовни оправдались⁴⁰. Так, если в 1775 г. доход монастыря составлял 6190 рублей 1 копейку и большая часть его поступала именно из Иверской часовни⁴¹, то за 1786 г. из общей суммы дохода монастыря в 10000 рублей более 8000 рублей приходилось на Иверскую часовню⁴², а в 1801 г. сама только Иверская часовня принесла дохода в 12146 рублей⁴³. Именно с этого времени стала видна прямая зависимость в финансовом отношении Перервинского монастыря с его духовной школой от доходов Иверской часовни. Поэтому митрополит Платон, проявляя особую заботу к учебным заведениям, рассматривал Иверскую часовню «как источник материального содержания семинарии»⁴⁴ в Перервинском монастыре.

³⁶ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 318 л. 4—4об.

³⁷ Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года... С. 623.

³⁸ Автобиография Платона, митрополита Московского... С. 83.

³⁹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 40 л. 5.

⁴⁰ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 д. 68—69.

⁴¹ Сергей [(Спасский)], архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М., 1879. С. 80.

⁴² ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 60 д. 101—101об.

⁴³ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 78 л. 2—3.

⁴⁴ Короткевич Р. М. Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина)... С. 55.

Высокие доходы от Иверской часовни давали возможность тому же митрополиту поддерживать деятельность и других духовных школ Московской епархии. Например, в 1792 г. было пожертвовано 50 рублей по резолюции митрополита из доходов Перервинского монастыря на Калужскую семинарию⁴⁵. В том же году митрополитом была установлена для учителей Московской Славяно-греко-латинской академии ежегодная наградная сумма в 150 рублей из доходов того же Перервинского монастыря⁴⁶.

Однако средства из Иверской часовни поступали не только на монастырь и его духовную школу, но оставались и в самой часовне, используя митрополитом на ее «украшение»⁴⁷. С увеличением количества богомольцев, посещающих Иверскую часовню, а следовательно и с увеличением количества дохода от нее, Московский иерарх в 1782 г. решил разобрать часовню, которая была каменная, и построить более вместительную деревянную⁴⁸. В Иверскую часовню поступали крупные пожертвования и от частных лиц. В 1783 г. госпожа Наталья Твердышова пожертвовала 16000 рублей на изготовление золотой ризы на образ Иверской иконы. Но эта золотая риза была изготовлена на древний образ только в 1790 г.⁴⁹ В этом золотом окладе, венцах и убрусе было множество бриллиантов, изумрудов, сапфиров и рубинов. По замечанию архимандрита Сергия, такие драгоценные камни, жемчуг, серебро, золото жертвовались щедро и другими благочестивыми почитателями Иверской иконы⁵⁰. Именно благодаря заботам митрополита Платона и при его непосредственном надзоре Иверская часовня к 1801 г. стала внешне благоуукрашаться. Она была обита английской жестью, покрыта белым железом и украшена медными капителями, вазами и гирляндами с медным позолоченным ангелом⁵¹. Такое поновление и украшение Иверской

⁴⁵ *Снигирев Р., прот.* Митрополит Платон (Левшин) как учредитель и устроитель Калужской духовной семинарии // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 9.

⁴⁶ *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии... С. 267.

⁴⁷ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 78 л. 15—16об.

⁴⁸ *Сергий [(Спасский)], архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России... С. 34—35; *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 329.

⁴⁹ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877. Ч. 3, октябрь. С. 119.

⁵⁰ *Сергий [(Спасский)], архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России... С. 35—36.

⁵¹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 76 л. 37.

часовни, конечно, свидетельствовало об особой любви митрополита Платона к «Московской Заступнице»⁵².

Вообще же средства на содержание Николаевского Перервинского монастыря во время управления митрополита Платона, как замечает игумен Никифор, черпались из доходов «от монастырских земель, мельницы, рыбной ловли, монастырского подворья, харчевни и лавок, находившихся в Москве; а также с пожертвований, поступавших в часовни и, главнейшим образом, в Иверскую часовню»⁵³. Как было показано выше, сборы в последней во второй половине XVIII столетия действительно делались все более и более значительными. Естественно, что таких доходов хватало на содержание не только монастыря, но и учрежденной в нем семинарии. Перервинские настоятели и братия монастыря высоко ценили такую мудрую и многостороннюю заботу своего архипастыря о нуждах их обители. Поэтому уже в 1778 г. в знак своей сердечной признательности они поднесли ему вышитый золотом омофор, а 18 ноября 1786 г. игумен Досифей (Ильин) по случаю дня тезоименитства митрополита Платона, послал ему поздравительную речь, в которой выразил от лица всей братии благодарность за постоянное попечение митрополита об обители⁵⁴.

В период управления Московской епархией митрополитом Платоном были сделаны некоторые благоустройства и вблизи Перервинского монастыря. В 1785 г. была обмежевана монастырская земля и за монастырем записано 13 десятин и 493 квадратных сажени земли. А в 1799 г. императором Павлом даны были монастырю: «а) крупчатная о трех поставах мельница в Московской округе, в деревне Гравороновой на пруде; б) рыбные ловли в Серпуховском уезде в селе Жилине: первая в реке Пахорке, вторая при мельнице на пруде и третья за прудом; в) земли тридцать десятин в пустоши Румянцовой и при Гравороновой мельнице пятьдесят»⁵⁵. Земли эти были луговые и отдавались они в аренду так, что в год Перервинский монастырь с них получал некоторую сумму (например, в 1869 г. 625 рублей⁵⁶).

Кроме того, при митрополите Платоне появилась у монастыря еще одна часовня в Московском уезде по Коломенской дороге в деревне Выхино, находящейся на расстоянии 10 верст от Москвы. Часовня

⁵² Панин И. Е. Иверская часовня у Воскресенских ворот Китай-города и ее святыня в жизни дореволюционной России // ТИПДС. 2012. № 4 (1). С. 92.

⁵³ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 335.

⁵⁴ Там же. С. 381.

⁵⁵ Там же. С. 108—109.

⁵⁶ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 290 л. 1—1об.

эта в честь Святителя Николая была построена каменная с кельей для послушника, который жил при ней для собирания пожертвований⁵⁷. А в 1806 г. при реставрации Сухаревой башни было совершено обновление и Сухаревской часовни⁵⁸.

Велика была любовь митрополита Платона к Перервинской обители, но особенные случаи ее проявления были по отношению к духовной школе, в ней находящейся, которую приснопамятный иерарх часто посещал. Случаи таких посещений, которые всегда были праздником для семинарии и ее учеников, подробно описаны в истории этой духовной школы⁵⁹. В одно из таких посещений ученики ему прочитали стихотворение на латинском языке, а он отметил их поэтическое произведение следующими словами, которые стали, можно сказать, девизом для Перервинской духовной школы и самой обители: «Перерва! Да не устрашает тебя имя твое! Бог никогда не допустит тебе прерваться. Принеси благодарность пекущемуся о тебе Провидению и никогда не преставай счастливо начатое течение успешнее продолжать»⁶⁰.

Не лишним будет отметить, что Перервинская семинария, а вместе с ней и сам монастырь, посещалась неоднократно и лицами императорской фамилии. Так, 9 мая 1775 г., в храмовый праздник Святителя Николая его посетила императрица Екатерина II с наследником Павлом Петровичем и его супругой Натальей Алексеевной⁶¹. Августейшие гости молились за литургией в соборной Николаевской церкви и были приветствованы учениками семинарии на трех языках (греческом, латинском и русском). Следующее посещение обители Екатериной II было в этом же году 21 июня, по случаю хиротонии архимандрита Калязина монастыря Тихона (Малинина) в епископа Воронежского⁶². И еще одно августейшее посещение обители и семинарии произошло 5 июля 1787 г.

⁵⁷ Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 109.

⁵⁸ Там же. С. 105.

⁵⁹ *Н[едумов] В.* Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775—1890 годы... С. 208—211.

⁶⁰ *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона. М., 1890. Ч. I. С. 58.

⁶¹ Архиепископом Платоном в этот день было сказано слово (*Платон (Левшин)*, архиеп. Поучительные слова, при высочайшем дворе ея императорского величества благочестивейшия великия государыни Екатерины Алексеевны, самодержицы Всероссийския, и в других местах сказыванныя его императорского высочества учителем и придворным проповедником, Св. Правительствующего Синода членом преосвященнейшим Платоном, архиепископом Московским и Калужским и Св.-Троице-Сергиевы Лавры священоархимандритом. М., 1780. Т. III. С. 26—32.).

⁶² *Амвросий (Орнатский)*, архим. История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 499.

в день престольного праздника храма преподобного Сергия Радонежского⁶³. Также и великий князь Александр Павлович (впоследствии император Александр I) неоднократно посещал Перервинский монастырь и семинарию в 1785 и 1786 годах, когда был в селе Коломенском, откуда часто, переправляясь через Москву-реку на лодке, приходил пешком к литургии⁶⁴.

Проявление заботы митрополита Платона к Перервинскому монастырю заключалось и в том, что он часто и подолгу жил в нем. Посещая эту обитель, он совершал богослужения в день престольного праздника Святителя Николая 9 мая⁶⁵, на который собиралось множество богомольцев. Московский архипастырь не только до середины 1780-х годов почти постоянно жил в монастыре, руководя вышеописанными строительными и ландшафтными работами, но и после этого времени. Сам митрополит писал об этом в своей автобиографии, что он «пребывал всегда в Москве при своей обыкновенной должности, и никуда почти не выезжая, как только на служение, да на Перерву, а летом в Черкизовский загородный дом, а иногда в Саввин монастырь дня на два или на три»⁶⁶. О том, что митрополит Платон значительную часть времени жил в обители, говорит и другая запись в его автобиографии: «В бытность же в Москве, положил строить архиерейские покои особые в Перервинском монастыре»⁶⁷. Хотя в данной обители уже был дом Патриарха Адриана для проживания митрополита, но он, по замечанию святителя Филарета, оказался тесным, поэтому митрополит Платон и «построил для себя другой»⁶⁸. Действительно, такую постройку мог себе позволить только полновластный хозяин обители, который считал Перервинский

⁶³ Но игумен Никифор ошибочно соединяет в одно (Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря. С. 327—328) два посещения Перервинской обители императрицей Екатериной II 21 июня 1775 г. и 5 июля 1787 г., указывая посещение под датой 21 июня 1787 г., хотя и приводит в примечании рукопись митрополита Платона о наградах служащим именно 5 июля 1787 г. Там же. С. 382—383.

⁶⁴ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 327—328.

⁶⁵ Митрополитом Платоном были произнесены слова на этот праздник в 1792 (*Платон (Левшин), митр.* Поучительные слова преосвященным Платоном, митрополитом Московским и Коломенским, и Свято-Троицкия Сергиевы Лавры священноархимандритом произнесенные в разном местах. М., 1797. Т. XVI. С. 95—105.) и 1793 (*Платон (Левшин), митр.* Поучительные слова преосвященным Платоном, митрополитом Московским и Коломенским, и Свято-Троицкия Сергиевы Лавры священноархимандритом произнесенные в разном местах. М., 1797. Т. XVI. С. 234—243.) годах.

⁶⁶ Автобиография Платона, митрополита Московского... С. 48—49.

⁶⁷ Там же. С. 74.

⁶⁸ Письма Филарета, митрополита Московского, к преосвященному Евлампии (Пятницкому) // ЧОЛДП. М., 1877. С. 4.

монастырь своим домом. О том, что Перервинский монастырь действительно был его родным домом, говорит и другой факт, когда после паломничества в Киев митрополит Платон 17 июня 1804 г. приехал к вечеру именно в Перервинский монастырь, где и «принес благодарственное моление за путешествие»⁶⁹.

О пребывании митрополита Платона в Перервинском монастыре осталось свидетельство и в его письмах, которые им были написаны к известным иерархам. Так, в конце письма от 5 декабря 1801 г. к митрополиту Амвросию (Подобедову) митрополит Платон подписал: «Перерва, где живу как вран на нырище»⁷⁰, чем иерарх сравнил себя в данное время с изгнанником, находящимся за монастырскими стенами, как за каменными стенами крепости. Это роль изгнанника была связана не только с клеветой, которая была наговорена завистниками на митрополита еще при жизни императора Павла, но и крайне болезненным состоянием здоровья маститого иерарха, по которому он уже не мог играть значительную роль при дворе здравствующего императора Александра I.

Есть немало и других свидетельств в автобиографии митрополита о его пребывании на Перерве. Например, после коронации императора Александра I в 1801 г., когда лица императорской фамилии уехали в Петербург, митрополит пишет, что он «оставался в Москве и временно отлучаясь на житие на Перерву»⁷¹. Почти то же указание можно видеть и в 1802 г.: «В 1802 году митрополит рассудил отправиться в Москву сентября 11 дня, где и до последних чисел генваря 1803 года, упражняясь в отправлении обыкновенных епаршеских дел, временно пребывая на Перерве»⁷². Особенно подчеркивает внутреннее состояние митрополита запись, относящаяся к 1803 г., когда он «жил более в Перервинском возле Москвы монастыре, где, успокаиваясь уединением, старался удалиться от городского шума и соблазна»⁷³.

Однако, кроме этих кратких замечаний, сохранилось и довольно подробное описание внешнего облика митрополита Платона в Перервинском монастыре, которое оставил в своих воспоминаниях профессор минералогии Кембриджского университета Э. Д. Кларк, посетивший обитель в мае 1800 г. Он писал: «По приезде нашем в монастырь, нам сказали, что Платон прогуливается в саду, обрабатывание коего состав-

⁶⁹ Снегирев И. М. Жизнь Московского митрополита Платона... Ч. II. С. 146.

⁷⁰ Платон (Левшин), митр. Письма к духовным и светским лицам // «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М., 1996. С. 93.

⁷¹ Автобиография Платона, митрополита Московского... С. 67.

⁷² Там же. С. 68.

⁷³ Там же. С. 69.

ляло его главное удовольствие, что показывало невинность и простоту его нрава. В саду мы нашли его сидевшим на дерновой скамейке под окнами монастырской трапезы с престарелым епископом, его викарием, настоятелем монастыря и несколькими монахами; я не верил своим глазам, когда мне сказали, что это Платон. Как я его часто видал в архиерейском облачении, то мне невозможно было его узнать в простой одежде, которая его совершенно переменяла. Он был в полосатом шелковом халате (подрячнике), в шапочке на голове; на ногах были шерстяные чулки, а сверх оных носки самой грубой работы; он тогда был без туфель; в некотором расстоянии я заметил желтые туфли, а возле него на той же скамейке лежала шляпа с широкими полями, похожая на шляпы альпийских пастухов, и в дополнение сходства с ними, букет увядших цветов приколот был к шляпе. Его седая борода, кротость и одушевление в чертах лица придавали ему самую приятную выразительность»⁷⁴. Это свидетельство говорит о том, что митрополит Платон жил в Перервинском монастыре, как в собственном доме, не только оставляя на это время свои пышные одежды, но и величие, присущее высоте его сана.

Действительно, между митрополитом Платоном и Перервинской обителью образовалась тесная нравственная связь⁷⁵, которая особенно ярко была засвидетельствована при последнем посещении им Перервинского монастыря в 1812 году: «Прежде чем сесть в карету, Платон остановился пред воротами святой обители, долго со слезами на глазах смотрел на оную, как бы прощаясь с насажденным им здесь рассадником духовного просвещения, наконец, с умилением поцеловал ворота, заплакал и уехал»⁷⁶. Так, породнившись с Перервинской обителью и ее духовной школой, митрополит с трудом смог принять, что ему следует расстаться с ними навеки.

Еще в 1811 г. митрополит Платон был уволен от управления епархиальными делами до своего выздоровления, и они были поручены его викарию епископу Дмитровскому Августину (Виноградскому). Епископ Августин всегда советовался с митрополитом Платоном в епархиальных делах, спрашивая его благословения на их совершение. Более того, его отношение к семинарии, находящейся в Перервинском монастыре, было во всем сходно с прежним управлением этой духовной школой митрополита Платона⁷⁷. Этот викарий, как послушный сын

⁷⁴ Цит. по: *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона... Ч. II. С. 21—22.

⁷⁵ См.: *Чувикин В., прот.* Митрополит Платон (Левшин) как основатель и благодетель Перервинской духовной семинарии... С. 9—10.

⁷⁶ *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона... Ч. II. С. 38.

⁷⁷ *Леонид (Толмачев), иером.* Указ. соч. С. 35.

своего отца, принимая наставления старца-митрополита с покорностью и благоговением, говорил об этом: «При Платоне я ничего сам собою не смел сделать, хотя бы и мог: за мое послушание и терпение Бог меня и наградил»⁷⁸. Поэтому, хотя митрополит Платон и удалился от епархиальных дел, но эпоха его еще не закончилась, и он продолжал заботиться о Перервинском монастыре вплоть до своей блаженной кончины.

При жизни митрополита Платона Перервинский монастырь пережил не только расцвет, но и разорение, так как и эта обитель, подобно многим другим окрестностям Москвы в 1812 г., была занята французами. Архимандрит Лаврентий (Бакшевский), который в то время вместе с Перервинским монастырем управлял еще и Златоустовым, подробно описал захват обители французами в своих записках.

Еще до 23 августа 1812 г. все церковные вещи архимандрит Лаврентий приготовил к вывозу. Сам писал он об этом так: «Я начал лучшие из ризницы вещи переносить в свои покои, располагаясь так, чтобы все увести с собою, ежели буде можно, а ежели встретится препятствие, то тайным образом иные из них схоронить в монастыре, а иные погрузить в находящееся при монастыре озеро <...> прочие дорогие вещи, как то золотые и серебряные сосуды, Евангелие, кресты и прочее, также парчовые и матерчатые лучшие облачения, коих было счетом до 50, уклали в ящики и сундуки, и я ожидал, какие последуют обстоятельства»⁷⁹. Вслед за упаковкой все вещи 23 августа удалось вывести в Златоустов монастырь.

После этого 26 или 27 августа митрополит Платон по неизвестным причинам приехал в последний раз из Вифании в Москву, а архимандрит Лаврентий явился к нему, получить его благословение. Митрополит слабым и болезненным голосом спросил его: «Все ли ты из Перервинского вывез?» «Лучшее и драгоценное все», — отвечал он. «Однако, что из лучшего осталось?» «Из лучшего, — отвечал он, — одни серебряные лампы в церквах; хотя я имею намерение спасти их, однако ж, доселе удерживался снять, чтобы не сделать какого волнения в народе», на что приснопамятный архипастырь сказал ему: «Когда тать идет, на что такие расчеты? Ступай скорее, возьми все и увези!»⁸⁰ Именно после этих слов архимандрит Лаврентий десять лампад старинной работы, которые весили более 3 пудов, также вывез

⁷⁸ *Снегирев И. М.* Очерки жизни Московского архиепископа Августина. М., 1841. С. 14.

⁷⁹ [Лаврентий (Бакшевский), архим.] Записки очевидца о сохранении драгоценностей Николаевского Перервинского монастыря, и о достопамятных событиях в сей обители в 1812 году // Маяк. СПб., 1842. Т. 2. Кн. 4. С. 53—54.

⁸⁰ Там же. С. 54.

из Перервинского монастыря. А тем из братии Перервинской обители, которые желали остаться в монастыре, 29 августа были выданы деньги на питание до нового года. Также каждому из учителей было выдано положенное жалованье до нового года вперед⁸¹. Старшим над оставшимися в монастыре был сделан иеромонах Сергей, принявший от архимандрита Лаврентия братские и семинарские продукты, среди которых муки было более 1000 пудов. В этот же день, в праздник Усекновения главы святого Иоанна Предтечи, помолившись за ранней литургией и приложившись к святым иконам в соборной церкви, архимандрит Лаврентий отправился в Москву.

31 августа все монастырские вещи на десяти обозах были перевезены в Кремль и оттуда отправлены по Троице-Сергиевскому тракту в Вологду вместе с ризницами кремлевских соборов. Отправление обозов было поручено епископом Августином архимандриту Лаврентию, но подводы вывозились «под смотрением архимандрита Парфения и под воинскою командою»⁸². А в ночь на 2 сентября, когда Иверская часовня «была ярко освещена и наполнена множеством молящегося народа»⁸³, Иверская икона была благоговейно взята служившим в часовне иеромонахом Исааком при преднесении зажженной свечи и при пении была перенесена в кельи монашествующих. При этом молящимся в часовне богомольцам было сказано, что «икона подымается для болящего»⁸⁴. На место же иконы был поставлен список. После этого икона беспрепятственно была упакована в ящик и вывезена в 2 часа епископом Августином и архимандритом Лаврентием во Владимир.

Лишь только 4 сентября французы заняли Перервинский монастырь, расположившись в нем и в подмонастырской слободе. Они требовали ключи от храмов, и ризничий иеромонах Пармен после принуждения отдал их. Французы в этот день в храме ни к чему не прикасались, но после сняли серебряные венцы с икон и с риз газы. Ими же было разобрано более половины посеребренного медного паникадила, принятого за серебряное. Но позолоченные серебряные ризы в иконостасе Толгского храма и серебряные венцы первых ярусов иконостаса

⁸¹ Никифор [(Бажанов)], иером. Из жизни Русской Церкви и духовенства в 1812 году // ЧОЛДП. М., 1878. Февраль. С. 282.

⁸² Розанов Н. История Московского епархиального управления... Ч. 3. Кн. 2. С. 10.

⁸³ Никифор [(Бажанов)], иером. Из жизни Русской Церкви и духовенства в 1812 году... С. 283.

⁸⁴ [Лаврентий (Бакшевский), архим.]. Записки очевидца о сохранении драгоценностей Николаевского Перервинского монастыря, и о достопамятных событиях в сей обители в 1812 году... С. 57.

Никольского храма все-таки не были сняты французами⁸⁵. В это время было несколько случаев, когда крестьяне подмонастырской слободы, проявив изобретательность своего ума, воспрепятствовали похищению французами монастырских святынь⁸⁶. Вообще же французы ходили по монастырским храмам в шляпах и даже через царские врата, а в нижнем Сергиевском храме они иногда обедали и спали. Замечательно было и то, что французы всегда относились снисходительнее к семинаристам, чем к монахам. Так малолетние семинаристы «без всякого опасения у разведенных французских огней пекли свой картофель»⁸⁷, а взрослых же и монашествующих французские солдаты постоянно отгоняли.

Удивительно были сохранены и запасы продуктов в монастыре. Семинаристы перетаскали муку и крупу «под новые семинарские покои через узкие внизу окна, сделанные для проветривания нижних накатов и полов, и чрез кои пролезть могли только малолетние ученики», и рассыпали это продовольствие на землю, «постлав рогожи и семинарские халаты»⁸⁸. Оттуда они уже вытаскивали эту муку и крупу по мере необходимости, и «по ночам пекли себе хлеб и разделяли по равным частям, который всякий прятал там, кто где рассудит»⁸⁹. Кроме продовольствия, французы отнимали у всех сапоги, а потому оставшимся насельникам монастыря приходилось все время ходить в одних валенках и туфлях. Всех они то и дело осматривали, нет ли на ком рубашек, а если находили, то снимали. Так же и всякое теплое белье они отнимали, кроме того, которое удавалось кое-где скрыть. А покинули французы Перервинский монастырь с 7 на 8 октября ночью и так поспешно, что оставшиеся в обители едва могли это заметить⁹⁰. Монастырь ими не был сожжен, но слобода, находящаяся близ монастыря, не раз загоралась. Прошло чуть больше месяца, как 11 ноября 1812 г.⁹¹ скончался приснопамятный митрополит Платон, уже знавший об отступлении неприятелей из Москвы.

⁸⁵ Описание достопамятных происшествий в Московских монастырях во время нашествия неприятелей в 1812 году. // ЧОИДР. М., 1858. Кн. 4. С. 44.

⁸⁶ Там же. С. 45; [Лаврентий (Бакшевский), архим.]. Записки очевидца о сохранении драгоценностей Николаевского Перервинского монастыря, и о достопамятных событиях в сей обители в 1812 году... С. 65.

⁸⁷ Там же. С. 67.

⁸⁸ Там же. С. 63.

⁸⁹ Там же. С. 64.

⁹⁰ Там же. С. 67.

⁹¹ Снегирев И. М. Жизнь Московского митрополита Платона... Ч. II. С. 60.

Иверская же икона была возвращена в Москву лишь 10 ноября, когда ее перенесли с крестным ходом и поставили на прежнее место⁹², а «москвичи, пережившие роковую четырехдесятницу, встретили афонскую святыню со слезами радости и умиления»⁹³. Хотя чудотворная икона и возвратилась благополучно в Иверскую часовню, но последняя не была в благолепном состоянии. Известно, что при захвате Москвы Наполеоном «в Иверской часовне находилась гауптвахта»⁹⁴. Кроме того, архимандрит Сергей замечает, что список, оставшийся в осенние дни в подлежащей захвату французами Москве, так и не был «найден, и по выходе неприятелей из столицы в часовне все оказалось обезображенным»⁹⁵. Однако в «Сказании о чудотворной Иверской иконе Божией Матери» упоминается, что «список с чудотворной иконы Божией Матери, находящийся в часовне, был укрыт от алчности нечестивых грабителей монахами Николаевской Перервинской обители»⁹⁶. Из этих противоречивых сведений можно отдать предпочтение все же «Сказанию...», потому что при составлении его использовались не только архивные материалы, как и архимандритом Сергием, но и записки казначея Иверской часовни. Также и М. Толстой пишет, что список, сделанный в XVIII веке, «донныне находится в часовне вместе с чудотворною иконою»⁹⁷.

Однако после обновления часовни действительно был сделан еще один новый список с древней Иверской иконы и был облечен в медную позолоченную ризу. Этот список везде в литературе и упоминается как единственный⁹⁸, а потому создается впечатление, что в часовне были только чудотворная Иверская икона и ее заместительница, то есть «Выносная» икона. Но в описи Иверской часовни 1919 г. упоминается о том, что было два списка с чудотворной Иверской иконы в серебряных ризах⁹⁹. Поэтому можно предположить, что в начале XIX века был сделан не второй, а третий список с Иверской иконы.

⁹² Розанов Н. История Московского епархиального управления... Ч. 3. Кн. 2. Прил. С. 21.

⁹³ Снегирев И. М. Воскресенские ворота в Москве // Русские достопамятности. Вып. 8. М., 1863. С. 7.

⁹⁴ Никифор (Бажанов), иером. Из жизни Русской Церкви и духовенства в 1812 году... С. 276.

⁹⁵ Сергей [(Спасский)], архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России... С. 38.

⁹⁶ Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // МЕВ. 1869. № 20. С. 9.

⁹⁷ Толстой М. Сказание о чудесах Иверской Божией Матери, почерпнутое из достоверных источников. М., 1843. С. 30.

⁹⁸ Романюк С. Иверские ворота и часовня // Москва. Утраты. М., 1992. С. 56.

⁹⁹ ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 1—3.

Здесь уместно упомянуть и о том, что относительно якобы пропавшего во время нашествия Наполеона списка с Иверской иконы, высказывалось предположение о нахождении его в 1930 г. в Париже в одном из антикварных магазинов. А. Н. Павлов, обнаруживший эту икону на витрине магазина, узнал от продавца, что икона была вывезена из Москвы во Францию в 1812 г. наполеоновскими офицерами, «наследники которых теперь ее продают»¹⁰⁰. Этот образ был с трудом выкуплен иммигрантами под руководством митрополита Вениамина (Федченкова) и помещен в храме Трех святителей в Париже. О том, что эта обнаруженная икона также была «Выносной», свидетельствует и правое клеймо на иконе, в котором написаны следующие слова: «Написася сия икона с настоящей чудотворной иконы Иверския Божия Матери, что у Воскресенских ворот в Москве»¹⁰¹. Вероятно, в Париже был обнаружен какой-то из списков с Иверской иконы, написанный в конце XVIII или в начале XIX века. Скорее всего, этот список попал в Париж не после 1812 г., а после разрушения Иверской часовни в начале XX века.

Возвращаясь к событиям 1812 г., следует отметить, что архимандрит Лаврентий после трехмесячного пребывания в Ярославле и Вологде вернулся в Перервинский монастырь лишь 1 декабря, обнаружив его почти невредимым, а остававшихся в нем монашествующих — в живых, кроме одного престарелого священника, скончавшегося от болезни. Поэтому в целом неприятели во время пребывания своего в монастыре «больших беспокойств не причинили»¹⁰². Однако в его жизнеописании имеются и ошибочные сведения о состоянии Перервинского монастыря после нашествия французов. Там пишется: «Златоустовский монастырь не пострадал от пожаров, но весь был ограблен, а Перервинский монастырь не только был ограблен, но и сожжен»¹⁰³. Это объясняется тем, что священник А. Радугин имел неточные сведения, так как именно Златоустов монастырь был разграблен и сильно пострадал от пожара¹⁰⁴. О сохранности Перервинского монастыря говорят и архивные материалы, составленные архимандритом Лаврентием 9 января 1813 г., где отмечается, что «колокольня и прочие строения (Перервинского монас-

¹⁰⁰ Мерзлюкин А. История иконы «Иверской» Пресвятой Богородицы. Париж, 1967. С. 22.

¹⁰¹ Там же. С. 24.

¹⁰² Описание достопамятных происшествий в Московских монастырях во время нашествия неприятелей в 1812 году... С. 44.

¹⁰³ Радугин А., свящ. Высокопреосвященный Лаврентий, архиепископ Черниговский и Нежинский // Странник. 1862. Т. 4. № 10. С. 445.

¹⁰⁴ Описание достопамятных происшествий в Московских монастырях во время нашествия неприятелей в 1812 году... С. 43.

тыря — *Авт.*) со всеми принадлежностями и украшениями, кроме оконниц в окнах, целы и невредимы. Во всех церквах иконостасы, образа местные большие и малые, также и стоявшие в ризнице все целы, кроме шести малых образов, коих до сего времени отыскать не могли»¹⁰⁵, но все-таки некоторая часть церковных богослужебных вещей (богослужебные сосуды и облачения) пропала¹⁰⁶. Действительно, Перервинский монастырь, хотя и пострадал от неприятелей, но совсем немного, так как все более ценное было спасено, потому что большинство драгоценностей монастырских было увезено еще до нашествия неприятелей, а монастырские храмы и другие здания от пожара сохранились. Анализируя вышеописанное, сохранность монастырских святынь можно приписать только митрополиту Платону, который настоял на том, чтобы эти святыни были вывезены из монастыря до нашествия французов.

Таким образом, период управления Московской епархией митрополита Платона составил почти 37 лет. Все это время Перервинский монастырь был под непосредственным наблюдением иерарха. Неоспоримая заслуга приснопамятного митрополита была в том, что он возродил Перервинский монастырь к новой жизни. Приписав эту обитель к Чудову кафедральному монастырю, митрополит стал в ней настоятелем; а открыв семинарию, придал ей статус училищного монастыря. Но это стало возможным только благодаря Иверской часовне, доходы которой в это время стали быстро расти по причине роста почитания в русском народе Иверской иконы. Значительные доходы от Иверской часовни могли содержать и обновлять не только сам Перервинский монастырь и открытую в нем семинарию, но и оказывать посильную помощь другим духовным школам. Благодаря росту доходов от Иверской часовни митрополитом Платоном была благоуукрашена и сама часовня.

Однако значительная часть деятельности митрополита Платона в Перервинском монастыре касалась не возведения новых храмов, а реставрации прежних, их перестройки и снабжения богослужебной утварью. При иерархе были построены и новые здания в монастыре, необходимые для функционирования учрежденной в нем семинарии. Кроме того, деятельность митрополита Платона была сосредоточена и на благоустройстве монастырской территории, на так называемых «ландшафтных работах». Это украшение и обновление Перервинского монастыря происходило в силу того, что Московский митрополит относился к Перервинской обители и к ее духовной школе как к своему родному дому, по-отечески заботясь о ее насельниках и учениках.

¹⁰⁵ ЦИАМ ф. 203 о. 760 д. 642 л. 4.

¹⁰⁶ ЦИАМ ф. 203 о. 760 д. 642 л. 4об.—7об.

Даже с того момента, когда этот прекрасных качеств и праведной жизни иерарх оставил управление Московской епархией, он не переставал участвовать в жизни монастыря и духовной школы, вспоминая о них в дни захвата Москвы французами. До самой кончины приснопамятный митрополит через своего викария и настоятеля монастыря участвовал в судьбе обители, и только с его повеления были сохранены многие монастырские драгоценности.

Волей Божией Перервинский монастырь в 1812 г. не был уничтожен пожаром, благополучно пережив захват французскими войсками, которые не причинили его зданиям значительных повреждений. Хотя Перервинская обитель в столь тяжелый и грозный для России и Москвы год не ушла в вечность, но отошел в вечный покой ее возродитель. Да, Перервинский монастырь и основанная в нем семинария в этом году потеряли своего отца и благодетеля, но это не значит, что они остались сиротами. Именно под наблюдением и заботой преемников митрополита Платона по Московской епархии древняя обитель продолжила свое существование, перейдя в новый период своей истории.

Список сокращений

1. МЕВ — Московские епархиальные ведомости
2. ТППДС — Труды Перервинской православной духовной семинарии
3. ЦГАМО — Центральный государственный архив Московской области
4. ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы
5. ЧОИДР — Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете
6. ЧОЛДП — Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения

Источники и литература

Архивные материалы

1. ЦГАМО ф. 66 (Московский совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов), о. 18, д. 110: Договор с группой верующих о передаче им так называемой «Иверской» часовни Божией Матери с актами и описями церковного имущества, переписка по судебному делу об ограблении этой часовни. (29.01.1919 г.— 25.07.1923 г.).
2. ЦИАМ ф. 203 (Московская духовная консистория), о. 253, д. 97: О построении Перервинской семинарии, покупке материала. (02.1776 г.).

3. ЦИАМ ф. 203 (Московская духовная консистория), о. 760, д. 642: В Московскую духовную консисторию Николаевского Перервинского монастыря настоятеля архимандрита Лаврентия рапорт о состоянии монастыря после неприятеля. (1813 г.).
4. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 21: Указы Московской духовной консистории. (29.04.1767 г.—06.1768 г.).
5. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 30: Ведомость о церковнослужителях монастыря. (1772 г.).
6. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 40: Указы Синода. (7.07—9.10.1776 г.).
7. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 60: Указы Московской духовной консистории. (19.02—12.1786 г.).
8. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 76: Указы Московской духовной консистории. (15.01—15.07.1801 г.).
9. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 78: Книга для записи приходных и расходных сумм. (1801 г.).
10. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 290: Сведения о земельных владениях Николо-Перервинского монастыря. (1869 г.).
11. ЦИАМ ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 318: Описание Перервинского монастыря. (Б./д.)

Источники

1. Автобиография Платона, митрополита Московского / Предисловие и примечания прот. С. К. Смирнова. М.: Университетская типография, 1887. 86 с.
2. Духовный Регламент Всепресветлейшаго, Державнейшаго Государя, Петра Перваго, Императора и Самодержавца Всероссийского. М.: Синодальная типография, 1897. 196 с.
3. Заметки митрополита Платона на прокладных листах месяцеслова 1775 года // Русский архив. 1877. Кн. 3. С. 331.
4. [*Лаврентий (Бакшевский), архим.*] Записки очевидца о сохранении драгоценностей Николаевского Перервинского монастыря, и о достопамятных событиях в сей обители в 1812 году // Маяк. СПб., 1842. Т. 2. Кн. 4. С. 53—54.
5. Материалы для статистики Российской империи. Т. 1. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1841.
6. Описание достопамятных происшествий в Московских монастырях во время нашествия неприятелей в 1812 году // ЧОИДР. М., 1858. Кн. 4. С. 33—50.
7. Письма Филарета, митрополита Московского, к преосвященному Евлампию (Пятницкому) // ЧОЛДП. М., 1877. С. 1—23.
8. *Платон (Левшин), архиеп.* Поучительные слова, при высочайшем дворе ея императорского величества благочестивейшия великия государыни Екатерины Алексеевны, самодержицы Всероссийския, и в других местах сказыванныя его императорского высочества учителем и придворным проповедником, Св. Правительствующаго Синода членом преосвященнейшим Платоном, архиепископом

Московским и Калужским и Св.-Троице-Сергиевы Лавры священноархимандритом. Т. III. М., 1780.

9. *Платон (Левшин), митр.* Письма к духовным и светским лицам // «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М.: Паломник; Русский двор, 1996. С. 77—112.

10. *Платон (Левшин), митр.* Поучительные слова преосвященным Платоном, митрополитом Московским и Коломенским, и Свято-Троицкия Сергиевы Лавры священноархимандритом произнесенные в разным местах. Т. XVI. М., 1797.

11. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 20: 1775—1780. СПб.: Типография II отделения собственного его императорского величества канцелярии, 1830. 1034 с.

Литература

1. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М.: Синодальная типография, 1813. Ч. 5. 737 с.

2. *Беляев А., прот.* Историческая записка о Вифанской семинарии // Сборник, изданный по случаю столетия Вифанской духовной семинарии. (1800—1900 гг.). СТСЛ. 1900. С. 30—46.

3. *Беляев А., прот.* Митрополит Платон как строитель национальной духовной школы. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицей Сергиевой Лавры, 1913. 16 с.

4. *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. СПб.: Летний сад; Коло, 2001. 800 с.

5. Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. М., 1877. Ч. 3, октябрь. С. 91—120.

6. *Короткевич Р. М.* О внутреннем устройении Платона, митрополита Московского // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 32—43.

7. *Короткевич Р. М.* Монастырская политика митрополита Московского Платона (Левшина) // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2010. С. 45—58.

8. *Леонид (Толмачев), иером.* Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре. [Дипломная работа]. Сергиев Посад, 2012. 140 с.

9. *Мерзлюкин А.* История иконы «Иверской» Пресвятой Богородицы. Париж, 1967. 31 с.

10. *Н[едумов] В.* Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775—1890 годы // ЧОЛДП. М., 1890. Октябрь. С. 195—252.

11. *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., Типография Л. и А. Снегиревых, 1888. С. 296—385.

12. *Никифор [(Бажанов)], иером.* Из жизни Русской Церкви и духовенства в 1812 году // ЧОЛДП. М., 1878. Февраль. С. 256—295.

13. *Новаковский В.* Биографические очерки. III: Платон, митрополит Московский. СПб., Типография товарищества «Общественная польза», 1870. 65 с.
14. *Панин И. Е.* Иверская часовня у Воскресенских ворот Китай-города и ее святыня в жизни дореволюционной России // ТППДС. М., 2012. № 4 (1). С. 81—96.
15. *Радугин А., свящ.* Высокопреосвященный Лаврентий, архиепископ Черниговский и Нежинский // Странник. 1862. Т. 4. № 10. С. 441—487.
16. *Розанов Н.* История Московского епархиального управления. М., Типография Русских ведомостей, 1870. Ч. 3. Кн. 1. 281 с.
17. *Розанов Н.* История Московского епархиального управления. М., Типография Русских ведомостей, 1871. Ч. 3. Кн. 2. 298 с.
18. *Романюк С.* Иверские ворота и часовня // Москва. Утраты. М., Издательство Центр, 1992. 336 с.
19. *Сергий [(Спасский)], архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М., Типография и Литография И. Е. Ефимова, 1879. 113 с.
20. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери // МЕВ. 1869. № 20. С. 4—11.
21. *Смирнов С.* История Московской Славяно-греко-латинской академии. М., Типография В. Готье, 1855. 432 с.
22. *Смирнов С.* История Троицкой Лаврской семинарии. М., Типография В. Готье, 1867. 587 с.
23. *Снегирев И. М.* Воскресенские ворота в Москве // Русские достопамятности. Вып. 8. М., Издание А. М. Мартынова, 1863. 19 с.
24. *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона. М., Типография и Литография И. Ефимова, 1890. Ч. I. 136 с.
25. *Снегирев И. М.* Жизнь Московского митрополита Платона. М., Типография и Литография И. Ефимова, 1891. Ч. II. 266 с.
26. *Снегирев И. М.* Очерки жизни Московского архиепископа Августина. М., Полицейская типография, 1841. 130 с. Прил. 104 с.
27. *Снигирев Р., прот.* Митрополит Платон (Левшин) как учредитель и организатор Калужской духовной семинарии // Платоновские чтения, 1 декабря 2008: сб. матер. / Перервинская духовная семинария. М., 2009. С. 8—12.
28. *Толстой М.* Сказание о чудесах Иверской Божией Матери, почерпнутое из достоверных источников. М., 1843.
29. *Чувикин В., прот.* Митрополит Платон (Левшин) как основатель и благодетель Перервинской духовной семинарии // ТППДС. 2011. № 3. С. 4—13.

Н. А. Хандога

К ВОПРОСУ ОБ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КОММОДИАНА И СВТ. ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО

В статье автор сравнивает и анализирует на основе сохранившихся произведений Коммодиана и свт. Викторина Петавийского их эсхатологические воззрения в контексте доникейского богословия. Исходя из этого делается предположение о том, что Коммодиан, излагая учение о тысячелетнем Царстве Христовом, за основу взял высказывания еретика Керинфа, поэтому при истолковании трудных мест Священного Писания придерживался только буквальной экзегезы, в то время как свт. Викторин Петавийский — воззрений Папия, епископа Иерапольского, который соединял буквальное с духовно-аллегорическим толкованием, что явилось более полным следованием принципам иудейской экзегезы.

Ключевые слова: эсхатология, миллениаризм, хиляизм, Коммодиан, свт. Викторин Петавийский, миллениаристы, амиллениаристы, буквальное толкование, духовно-аллегорическое толкование, иудейская экзегеза.

Согласно Божественному домостроительству христианская эсхатология тесно связана с христианской космологией. Ибо, хотя эсхатология рассматривает конец мира и конец времен, а космология — преимущественно его начало и создание времени, тем не менее, космология не может совершенно устраниться от проблемы конца универсума¹. Поэтому для латинских христианских писателей III века Коммодиана и свт.

Николай Анатольевич Хандога — кандидат богословия, докторант Общечерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, преподаватель кафедры богословия и помощник проректора по учебной работе Перервинской православной духовной семинарии.

¹ Подобного мнения придерживается один западный исследователь: «Учение о творении *ex nihilo* подразумевает, что Вселенная сотворена как способная преобразиться. Бог сотворил ее так, чтобы затем ее преобразить. Творение *ex nihilo* подразумевает и творение *ex vetera*. В этом утверждении отражено радикальное расширение традиционной концепции творения, которая старалась разделить творение и искупление. Воскресение Иисуса дает нам усовершенствованную концепцию творения!» *Рассел Р.* Воскресение, эсхатология и космология: принципы их творческого взаимодействия / Под ред. А. Гриба // Научное и богословское осмысление предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 37.

Викторина Петавийского², как и для стойков, живших в этот период, истиной было то, что «мир разрешится в огне» (см.: 2 Петр 3:7)³. Но в отличие от последних они ожидали не нового космогонического цикла по принципу «конец и вновь начало», а «нового неба и новой земли», а также «нового Иерусалима в конце времен» (см.: Откр 21: 1—2). Вследствие этого в доникейский период решался следующий вопрос: произойдет ли немедленный переход от тленных стихий к новому нетленному миру или он случится через некий особый промежуток, в течение которого произойдет последний расцвет старого мира, праведники не будут умирать, но будут царствовать со Христом на протяжении тысячи лет?⁴

1. Виды милленаризма

Различные взгляды на способы толкования книг Священного Писания в доникейский и посленикейский период «привели к формированию двух больших групп (или видов — *Авт.*): милленаристов и амилленаристов»⁵.

² В данной работе мы ограничимся анализом трудов только двух этих писателей с той целью, чтобы более глубоко изучить «весьма любопытным мировоззренческий феномен» — милленаризм (или иначе — хилиазм), как о нем высказывается современный православный патролог. См.: *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 441. При этом нужно иметь в виду то, что у истоков милленаризма — текст из Апокалипсиса (Откр 20: 1—10), давший повод к самым различным толкованиям: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона <...> и сковал его на тысячу лет <...>, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время».

³ См., например, высказывание по данному вопросу Коммодиана: «Тогда семь месяцев земля будет очищаться огнем, и Того, Кто был уничижен, узрят грядущим с неба; с Ним сойдут ангелы вечной славы». *Commodianus. Carmen apologeticum* / Ed. B. Dombard // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (далее: CSEL). 1887. Vol. 15. P. 184—185.

⁴ Поэтому «основная мысль хилиазма — именно мысль, что христианство должно быть силой не только поборающей и воинствующей, но и всемирно-побеждающей и всемирно-господствующей, — верна в своей сущности и имеет глубокое и важное значение. В силу этой основной мысли хилиазма объясняется и особенная живучесть этого учения, в различные времена церковной истории являющаяся “то в плотском, то в духовном образе”. Кроме же основной мысли хилиазма, которая может найти себе выражение и помимо него, все остальное в хилиастическом учении противоречит духу и направлению всего Новозаветного Писания». *Виноградов Н.* Будущность Церкви Христовой и всего мира в их взаимном отношении. Догматико-экзегетическое исследование. М., 1884. С. 135.

⁵ *Кюэн А.* Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в различных христианских конфессиях. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 152.

Милленаризм, или «исторический премилленаризм»⁶, берет свое начало с апостольского века в учении еретика Керинфа и Папия, епископа Иерапольского, активно развивается во II и III вв. и приходит в упадок в первой четверти IV в.⁷ На Востоке этого течения придерживались св. мч. Иустин Философ и свт. Мефодий Патарский. В свою очередь, на Западе к милленаристам можно причислить свт. Иринея Лионского, свт. Ипполита Римского, среди латиноязычных писателей — Тертуллиана, Коммодиана, свт. Викторина Петавийского и Лактанция.

Но вместе с тем, уже в начале III в., за 100 лет до того, как милленаризм прекратил свое существование, на Востоке появляется первый противник этого течения Ориген Александрийский, который очень энергично выступал против буквальной экзегезы слов о тысячелетнем Царстве Христовом⁸. Только спустя более 50 лет после Миланского

⁶ Уинтерс Г. Комментарии по Книге Откровение Иоанна Богослова. Победа христиан — вечная жизнь на небесах. Приложение: «Милленаризм — массовый обман»: Учебно-методическое пособие / Пер. с англ. Л. Голубева. Киров, 1998. С. 307.

⁷ «С начала IV века приверженность к хилиазму начинает мало-помалу ослабевать. Принятие христианства императором Константином Великим (имеется ввиду Миланский эдикт 313 г. — *Авт.*) уничтожило среди верующих прежние страстные ожидания падения Римской империи и развеяло миф о близком разрушении всего мира и наступлении второго пришествия Христа для 1000-летнего царствования на земле. С этих пор хилиазм делается исключительным достоянием одних только мистиков и разного рода религиозных мечтателей, разочарованных окружающею их действительностью». Альфионов Я. Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875. С. 54. См. также: Евменов Д. Обетования Царства // Альфа и Омега. № 2 (20). М., 1999. С. 263. За исключением, возможно, некоторых «богословов», которые не хотели расставаться с «традицией»: на Востоке — Аполлинарий, епископ Лаодикийский (ок. 310—ок. 390) и на Западе — Амброзиастр, или Псевдо-Амвросий, о котором известно, что он жил в Риме в понтификат папы Дамаса (364—384). Кроме того, «если не господство, то широкая распространенность александрийского метода толкования Священного Писания выбили почву из под буквального толкования XX главы Апокалипсиса». Хандога Н. А. Латинский хилиазм III—IV вв. // Христианское чтение (далее: ХЧ). 2010. № 2 (33). С. 172. В результате чего «в IV столетии, когда окончательно стало ясно, что христианство, согласно обетованию Спасителя, должно прежде быть проповедано по всей земле, а христианское богословие вышло на иной, «посленикейский» уровень, хилиазм мог оставаться только как реликт, как частное мнение — причем не богословское (теологумен), а экзегетическое, так что соборного опровержения хилиазма вовсе не требовалось». Пануй Иерапольский. Предисловие // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 435.

⁸ В трактате «О началах» мы читаем: «Не нужно забывать, что в Писании есть места, в которых <...> не всегда сказывается то, что мы называем телом, т.е. не бывает последовательности исторического смысла, — есть такие места (например, XX глава Апокалипсиса — *Авт.*), где должно разуметь только вышеупомянутую душу и дух». Ориген. О началах [предисл. Р. Светлова]. СПб.: Амфора, 2007. С. 324. Таким образом, «Христос, по учению Оригена, придет во второй раз не с целью устройства земного царства, а для воскресения людей из мертвых и суда над ними». Макарий (Оксиюк),

эдикта (313 г.) на Западе также появляется первый амилленарист — блаж. Августин Иппонский, который в первые годы своей жизни склонялся к хилиастическим надеждам и ожиданиям⁹, но в последующем, под влиянием донатического епископа Тихония (ум. между 390—400 гг.), «принял чисто духовное понимание миллениума, которое потом блестяще развил в своих трудах»¹⁰. Как замечает проф. Н. Н. Глубоковский, «тут цифры, разумеется, условные и символические, и тысяча, по контрасту с малым числом, означает лишь великое множество в продолжении времени весьма и весьма длинного, но все-таки ограниченного предрешенным пределом. Поэтому и вообще нельзя говорить о каком-либо хронологическом тысячелетии, ибо речь идет просто о бессмертной протяженности»¹¹. Поэтому Церковь Христова вместе со свт. Фотием Константинопольским, давшим правильную оценку хилиазму, учит «с почтением относится к святым отцам, разделявшим это мнение, но не принимает данного ошибочного учения (фр. 17 и 22)»¹².

2. Милленаризм Коммодиана

В отличие от Тертуллиана¹³, который является одним из первых представителей милленаризма среди латиноязычных писателей, ни свт. Киприан Карфагенский, ни Новациан не были милленаристами. Это тем более важно и примечательно, что свт. Киприан, представлял собой

митр. Эсхатология св. Григория Нисского. К.: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2006. С. 162.

⁹ В трактате «О граде Божиим» мы читаем: «Когда исполнится шесть тысяч лет, равняющихся шести дням, последует как бы седьмой день субботы в виде последних тысячи лет, с воскресением, т.е. для празднования этой субботы святых. Мнение это могло бы быть до некоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что в эту субботу святые будут иметь некоторые духовные радости от присутствия Господа. Когда-то и мы думали так». *Августин Аврелий, блаж.* О граде Божиим. Т. 4. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 177.

¹⁰ *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя, 2003. С. 221. Именно экзегеза блаж. Августина XX главы Апокалипсиса стала «примирением» ветхозаветной эсхатологии с новозаветной эсхатологией. См.: *Фокин А. Р.* Августин Блаженный: учение // Православная энциклопедия (далее: ПЭ). 2000. Т. 1. С. 104.

¹¹ *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова: Краткий обзор / [Предисл. архиеп. Аверкия (Таушева)]. СПб.: Библиополис, 2002. С. 186.

¹² Цит. по: *Папий Иерапольский.* Предисловие... С. 435—436.

¹³ Из последних исследований относительно его милленаристических воззрений см., в частности: *Osborn E., prof.* Tertullian, first theologian of the West. Cambridge: University Press, 1997. P. 209—224.

своеобразное «правило веры» как для латинского Запада III—IV вв., так и для более поздней эпохи¹⁴, а Новациан при всех недостатках своего богословия пользовался репутацией выдающегося теолога¹⁵. Соответственно, можно предположить, что в какой-то момент для магистрального пути латинского богословия хилиазм не был актуален. Напротив, он был востребован первым латинским христианским поэтом — Коммодианом (первая половина III в.)¹⁶, чьи тексты, несмотря на грубость стиля, представляют несомненный интерес для истории эсхатологических воззрений¹⁷.

Будучи пессимистом по характеру и миллениаристом по убеждениям, Коммодиан считал, что грех, совершенный Адамом в раю, имеет необратимые последствия для Вселенной, и в том числе для человечества. Поэтому каждый христианин во время земной жизни подвержен постоянным страданиям, которые прекратятся лишь «в веке грядущем» (*in novo saeculo*)¹⁸. Все это Бог совершил с одной только целью, чтобы человек, как венец Его творения, был еще больше прославлен¹⁹. Кроме того, он считал, что человечество находится в преддверии седьмого

¹⁴ При этом он придерживался библейской и античной аритмологии: «А что сказать о семи братьях, упоминаемых в книгах Маккавейских (2 Мак 7), которые, будучи одноутробны и равнодоблестны, таинством совершенной кончины выражают полноту седмичного числа? В мучении семь братьев были соединены так, как в божественном домостроительстве семь первых дней, содержащих семь тысяч лет...». *Киприан Карфагенский, свщмч.* Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Библиотека творений западных св. отцов и учителей Церкви. 1879. Кн. 1. Ч. 1. С. 328.

¹⁵ Он характеризуется некоторой поврежденностью экклесиологических взглядов, а также неточностью христологических формулировок. Как считает А. Р. Фокин, у Новациана можно найти формулы, пригодные как для несторианской, так и аполинаристской ереси. См.: *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150—325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. С. 229.

¹⁶ О нем см.: *Садов А.* Коммодиан // Богословская энциклопедия. 1911. Т. 12. Кол. 519—528; *Martin J.* Commodianus // *Traditio*. 1957. Vol. 13. P. 1—71; *Вацл Л.* К вопросу о характере Коммодиана / Пер. с чешск. К. И. Козыриной // Вестник древней истории (далее: ВДИ). 1959. № 2 (68). С. 165—167; *Hoppenbrouwers H.* Commodien poete chretien. Nijmegen, 1964. 344 p.; *Baldwin B.* Some Aspects of Commodian // *Illinois classical studies*. 1989. Vol. 14. P. 331—346; *Пенькевич А., свщ.* Богословские аспекты раннехристианской латинской поэзии (Поэма Псевдо-Тертуллиана «Пять книг против Маркиона»): Дис. ... канд. богосл. СПб., 2003. 204 с.; *Фокин А. Р.* Латинская патрология... С. 238—259.

¹⁷ Его апокалиптические и миллениаристические взгляды раскрываются в поэме «Наставления» (*Instructionis*), но полностью они отражены в «Апологетической поэме» (*Carmen apologeticum*).

¹⁸ *Commodianus.* *Carmen apologeticum*... P. 135.

¹⁹ См.: *Ibidem*. P. 125.

тысячелетия, в котором случится всеобщее воскресение²⁰ и восстановление праведников в первозданном райском состоянии.

Коммодиан, вслед за св. Иустином Философом²¹ и Тертуллианом²², верил в существование тысячелетнего Царства Христова²³, но в отличие от них, он представлял его исключительно материалистически. Это связано с сильной зависимостью Коммодиана от иудейских мессианских чаяний²⁴. Эта зависимость обнаруживается в его апокалиптических и эсхатологических представлениях, в частности о двух антихристах: одном — для язычников и христиан, другом — для иудеев²⁵. Проб-

²⁰ Для подтверждения учения о всеобщем воскресении Коммодиан вслед за св. Климентом Римским (см.: *Климент Римский, св.* Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 152) и Тертуллианом (см.: *Тертуллиан. О воскресении плоти* / Пер. Н. Шабурова и А. Столярова // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 198—199) приводит мифологический рассказ о птице Феникс, описанный впервые Геродотом (см.: *Геродот. История в десяти книгах* / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Ленинград: Изд-во Наука, 1972. С. 102.). См.: *Commodianus. Carmen apologeticum...* P. 124.

²¹ См.: *Иустин Философ и мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем / Пер. П. Преображенского // Творения. М.: Паломник, 1995. С. 266. При этом нужно иметь в виду, что «с хилиастическими воззрениями он был знаком и они являлись для него элементом Предания, хотя и элементом скорее периферийного характера. Во всяком случае, хилиазм отнюдь не являлся для св. Иустина «догмой» и не определял существенным образом его эсхатологию». *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности... С. 236.

²² См.: *Тертуллиан. О зрелищах* / Пер. Э. Юнца // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 292—293. «Однако до конца не ясно, следует ли причислять Тертуллиана к премилленаристам или постмилленаристам, так как из его творений непонятно, произойдет ли Второе пришествие перед тысячелетним царством или же только в Судный день. Возможно, Тертуллиан в течение своей жизни склонялся то к одной, то к другой точке зрения и не пришел к окончательному выводу. Тем не менее, он утверждал, что святые будут царствовать со Христом на земле». *Хандога Н. А.* Латинский хилиазм III—IV вв... С. 162.

²³ Согласно эсхатологическим представлениям Коммодиана, основанным на доникейской хронологии, мир будет существовать семь тысяч лет: «После того как окончатся шесть тысяч лет, мы будем бессмертны (*inmortales erimus*)». *Commodianus. Instructionis* / Ed. B. Dombard // CSEL. 1887. Vol. 15. P. 46.

²⁴ Их суть заключается в следующем: «Концепция мессианского Царства, предшествующего последнему суду, и нового творения, преобладающая в позднем иудаизме, появляется уже у пророка Иезекииля. Она позволила распределить на два последовательных момента две серии эсхатологических пророчеств, представленных традицией: одни были отнесены к земному триумфу Мессии, другие к появлению нового творения. Эта концепция точно обрисована в неканонических Апокалипсисах. Она находится в 1 Еноха и 4 Ездры». *Daniélou J., prof.* Théologie du judéo-christianisme. Paris, 1991. P. 379. См. также: *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности... С. 441.

²⁵ «Для нас (т.е. язычников и христиан — *Авт.*) Нерон стал антихристом, а тот — для иудеев. Оба они суть два лжепророка последних времен. Нерон — это гибель для Города (т.е. Рима — *Авт.*), а тот — для земли всей». *Commodianus. Carmen*

раз воскресшего Нерона, как антихриста для язычников и жестокого гонителя христиан, скорее всего, также является иудео-христианским: императора Нерона ненавидели не только за казнь св. апостолов Петра и Павла, но и за то, что при нем началась иудейская война, приведшая к гибели Иерусалима. Иудейской чертой является и то, что обличителем антихриста становится пророк Илия, который претерпит мученическую смерть и воскреснет. Кроме того, явным иудейским влиянием обусловлено представление о том, что перед концом мира из неких сокровенных мест выйдут два с половиною колена израильских, чтобы принять Иисуса Христа как Господа Своего.

По мнению Коммодиана, это произойдет следующим образом: «Бог Вседержитель» (*Deus Omnipotens*), сокрывший когда-то в Персидском плену два с половиною колена израильских, со множеством чудес возвратит их в Иудею²⁶. Или, по другой версии, «Вседержитель Христос» (*Omnipotens Christus*), утаивший в некоем сокровенном месте избранных Своих, выведя их оттуда многотысячным народом, возвратится с ними в «родное отечество», совершая при этом бесчисленное количество чудес²⁷. Однако антихрист и его приверженцы, не желая признать во Христе Своего Спасителя, а в его последователях своих братьев, соберут на севере войско и попытаются нанести им удар, но безуспешно. На стороне праведников будут сражаться ангелы Божии, которые и победят нечестивцев «страхом небесным». Антихриста и его лжепророка схватят и бросят на мучения в озеро огненное. Что же касается нечестивых людей, то они будут разделены на две части: первая — те, кто будет наказан «огнем негасимым», и вторая — те, кто будет сохранен для служения праведным людям²⁸. Вот как описывает Коммодиан эту «новую» жизнь:

«С неба ведь город сойдет в воскресении первом.
 Что же мы скажем об этом небесном творенье?
 Все мы воскреснем, кто преданы были Ему.
 Будем нетленны, и жизнь пребудет без смерти,
 Там не будет болезни или вздыхания.
 В град сей войдут лишь те, кто при антихристе победили

apologeticum... P. 175. Однако в «Наставлениях» Коммодиан придерживается совсем противоположного мнения: в Иерусалиме будут поклоняться антихристу, т.е. воскресшему Нерону, а его лжепророк сотворит знамения и чудеса. См.: *Commodianus. Instructionis...* P. 54.

²⁶ См.: *Commodianus. Carmen apologeticum...* P. 176.

²⁷ См.: *Commodianus. Instructionis...* P. 59.

²⁸ См.: *Ibidem.* P. 60—62.

В подвигах мученических, и жизнь на все время стяжая,
 Блага воспримут, ибо скорби они претерпели,
 Будут вступать они в брак, рождая потомство
 Тысячу лет, и даны им будут земные дары.
 Ибо земля будет их изливать, без конца обновляясь.
 Ливень не хлынет, ни хлад не войдет в эту крепость златую,
 И не пребудет, как ныне, осад, грабежа же не будет.
 Город этот не будет желать светильников света, ибо
 Сам Творец его светом пребудет, там ночи не будет.
 Тысяч двенадцать он стадиев будет длиной, шириной, высотой,
 Корень пребудет в земле, а глава сравняется с небом.
 Пред воротами града солнце с луной воссияют,
 Злобный в скорбях заключен ради питания праведных будет,
 Бог же в течение тысячи лет сохранит все таковым»²⁹.

При буквальном понимании этого текста картина будущего блаженства мало чем отличается от картин мусульманского рая³⁰. Возникает вопрос: можно ли воспринимать ее в символично-аллегорическом ключе? Ответ будет скорее отрицательным, поскольку за исключением образов, непосредственно заимствованных из Откровения («И измерил он город тростью на двенадцать тысяч стадий; длина и широта и высота его равны» (Откр 21:16); «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец» (Откр 21:23)), прочие элементы текста не обладают должной символично-метафорической наполненностью, позволяющей символическую интерпретацию.

Буквальная иудейская экзегеза прослеживается, в первую очередь, в возможности в будущей жизни заключения брака и рождения детей. Судя по всему, здесь присутствует иудейское представление о браке и многодетности как о несомненном благословении Божиим, как об одном из признаков блаженства. Следовательно, этим отрицается новозаветное представление о духовном браке как о союзе между Христом и Церковью.

²⁹ Ibidem. P. 63—64.

³⁰ Вот что говорится в суре 44:51—57 о рае: «Воистину, богобоязненные пребудут в безопасном месте, в Райских садах и среди источников. Они будут облачены в атлас и парчу и будут восседать друг против друга. Вот так! Мы сочетаем их с черноокими, большеглазыми девами. Там они будут просить любые фрукты, будучи в безопасности. Там они не вкусят смерти после первой смерти. Он (т.е. Аллах — *Авт.*) защитил их от мучений в Аду по милости от твоего Господа. Это и есть великое преуспеяние». Коран / Пер. смыслов Э. Р. Кулиев. Изд. 4-е, испр. и дополн. М., 2004. С. 540. Отметим, что в Евангелии о рае говорится, что там «ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф 22:30). См. также: Максимов Ю. Образ рая в христианстве и исламе // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 271—279.

Чисто иудейской чертой является и построенное на буквальном понимании соответствующих пассажей из пророка Исаии (60:2—6) представление о том, что нечестивцы после первого воскресения будут служить праведникам. Возможно, что подобная мысль носит не религиозный, а социальный характер и связана с желанием переустроить общество. Поэтому, во многом справедливо суждение Л. Варцла: «Несомненно, в стихотворениях Коммодиана мы можем встретить мысли и образы, в которых отразилось осуждение существовавшего порядка вещей и стремление устранить его, хотя все это подано под хилиастической оболочкой»³¹.

В итоговой оценке миллениаризма Коммодиана считаем необходимым, прежде всего, привести высказывания А. Р. Фокина по данному вопросу: «В целом следует отметить, что хилиастическая эсхатология Коммодиана пронизана иудео-христианскими мотивами и очень близка к эсхатологии свт. Иринея Лионского; она характерна именно для западного богословия II—III вв. Ее следы мы встречаем далее у Викторина Петавского и Лактанция»³². Однако, не вступая в спор с уважаемым исследователем, полагаем, что Коммодиан в своих эсхатологических воззрениях гораздо ближе к еретику Керинфу³³, чем к свт. Иринею Лионскому³⁴.

3. Миллениаризм свт. Викторина Петавийского

Свт. Викторин Петавийский (ок. 230—303/304)³⁵ — первый латинский экзегет, судя по преобладанию библейских комментариев

³¹ Варцл Л. К вопросу о характере Коммодиана / Пер. с чешск. К. И. Козыриной // ВДИ. 1959. № 2 (68). С. 166.

³² Фокин А. Р. Латинская патрология... С. 259.

³³ Придерживаясь иудейской экзегезы, Керинф считал, что «после воскресения наступит земное царство Христово и люди во плоти, вновь поселившись в Иерусалиме, будут рабами желаний и наслаждений...». *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. С. 128.

³⁴ Для Лионский святителя тысячелетнее Царство Христово — «истинная суббота праведных, когда они не будут делать ничего земного, но будут иметь трапезу, уготованную Богом, доставляющую им всякие яства». *Иринея Лионский, св.* Против ересей / Пер. прот. П. Преображенского. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 526.

³⁵ О нем см.: *Curti C.* Il regno millenario in Vittorino di Petovio // *Augustinianum*. 1978. Vol. 18. P. 419—433; *Bratoz R.* Viktorin iz Petovione in njegova doba // *Živa antika*. 1984. Vol. 34. P. 119—125; *Dulaey M.* Jérôme, Victorinet le millénarisme / Ed. M. Duval // *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*. Paris, 1988. P. 83—98; *Dulaey M.* Victorin de Poetovio, premier exegete latin. Paris, 1993. Vol. 1. 373 p.; *Bratoz R.* Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // *Zalai múzeum*. 2002. Vol. 11. S. 7—20; *Фокин А. Р.* Латинская патрология... С. 260—270; *Хандога Н. А.* Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды Перервинской православной духовной семинарии (далее: Труды ППДС). 2010. № 1. С. 6—26.

в его наследии³⁶, а также преемник воззрений свт. Иринея Лионского³⁷ и свт. Ипполита Римского³⁸. Кроме того, «он сторонник восточного обряда и подражатель Папия, который часто говорит о тысячелетнем царствовании»³⁹.

³⁶ Его апокалиптические и миллениаристические взгляды раскрываются в трактате «О сотворении мира» (*De fabrica mundi*) и «Толковании на Апокалипсис» (*Commentarius in Apocalypsin*).

³⁷ См.: *Иринея Лионский, св.* Против ересей... С. 515. При этом нужно иметь в виду то, что «свт. Иринея воспринял хилиазм как элемент церковного Предания, но нельзя не отметить, что хилиастические взгляды запечатлелись лишь в некоторых главах «Против ересей» (V, 23, 29, 32, 33, 35). <...> Возможно, что восприятие хилиастических представлений у Лионского святителя было связано также с его антигностической полемикой, но можно констатировать, что в общем контексте его мирозерцания эти представления (т.е. хилиастические — *Авт.*) играли весьма скромную роль». *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности... С. 442—443.

³⁸ См.: *Ипполит, епископ Римский, св.* Толкования на книгу пророка Даниила. СПб.: Библиополис, 2008. С. 166. Возможно, «хилиастические представления св. Ипполита обнаруживаются в большей мере в том случае, когда он в благословении Исааком Якова находит указание на будущее царство, в котором святые вместе со Христом будут царствовать и праздновать истинную субботу. <...> Однако, несмотря на последние рассуждения (о шести тысячах лет — *Авт.*), св. Ипполит, по мнению одного западного исследователя (проф. Л. Атзбергера — *Авт.*), не может считаться хилиастом в собственном смысле. Дело в том, что он в своих творениях нигде не говорит, что будущая суббота покоя продолжится 1000 лет. Он не учит, что ожидающее праведников царство Божье будет состоять в том, что Христос с живущими на земле будет царствовать 1000 лет. Наоборот, в своих сочинениях, как мы видели, он не один раз называет царство Божье вечным». *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского... С. 90—92.

³⁹ *Gry L., pr.* Le millenarisme dans ses origins et son development. Paris, 1904. P. 114—115. Сущность учения Папия, епископа Иерапольского (ум. ок. 120 г.), ученика св. ап. Иоанна Богослова и товарища св. Поликарпа Смирнского, излагает его ученик — свт. Иринея Лионский: «Придут дни, когда будут расти виноградные деревья и на каждом будет по 10 тысяч лоз, на каждой лозе по 10 тысяч веток, на каждой ветке по 10 тысяч прутьев, на каждом пруте по 10 тысяч кистей, и на каждой кисти по 10 тысяч ягод и каждая выжатая ягода даст по 25 мер вина. И когда кто-либо из святых возьмется за кисть, то другая [кисть] возопиет: «Я лучшая кисть, возьми меня; через меня благослови Господа». Подобным образом и зерно пшеничное родит 10 тысяч колосьев, и каждый колос будет иметь по 10 тысяч зерен, и каждое зерно даст по 10 мер чистой муки; и прочие плодовые деревья, семена и травы будут производить в соответственной сему мере, и все животные, пользуясь пищей, получаемой от земли, будут мирны и согласны между собою и в совершенной покорности людям» (*Иринея Лионский, св.* Против ересей... С. 526—527.). Действительно, образ тысячи лоз, на каждой из которых находится по тысяче веток, является, скорее всего, древней арифметической загадкой, и, по-видимому, следует обратить внимание не на нее, а на сам образ виноградной лозы, который является христологическим: «Я есть лоза, а вы ветви; кто пребудет во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин 15:5). Возможно, значение этого образа состоит в том, что придет время, когда будет «все и во всем Христос» (Кол 3:11). Кроме того, здесь, как замечает один западный исследователь, «появляется новый элемент — обновление земли. Она будет сама производить, не будет нужды ее засеивать и обрабатывать. Она покажется необычайно плодородной и будет такой в продолжение

В трактате «О сотворении мира» свт. Викторин «соединяет экзегетические принципы Александрийской школы, прежде всего Оригена и его учеников, с хилиастическими представлениями. И поэтому библейский рассказ о сотворении мира, лежащий в его основе, он анализирует с помощью символично-арифмологической экзегезы»⁴⁰. В результате, «опираясь» на эту неделю, Петавийский святитель старается объяснить настоящее и сделать проекцию на будущее⁴¹.

Шестой день творения, в который Бог сотворил ангелов и Адама⁴², свт. Викторин называет «приготовлением царства» (*praeparatio regni*) для человека⁴³ как господина «всех вещей» (*omnium rerum*), которые Бог создал на земле и в воде⁴⁴. Кроме того, на это указывает и название шестого дня — «пятница» (*parasceue*), т.е. приготовление⁴⁵. Петавийский святитель этим хочет сказать, что в настоящее время человечество находится в состоянии ожидания Второго Пришествия Христа⁴⁶.

Седьмой день творения, в который «Бог почил от всех дел своих и благословил и освятил их» (см.: Быт 2:2—3), является прообразом «истинной субботы» (*verum sabbatum*), т.е. седьмой тысячи лет,

земного мессианского Царства, воскресшие будут продолжать питаться материально» (*Daniélou J., prof. Théologie du judéo-christianisme... P. 383—384.*). Следовательно, Папий, епископ Иерапольский, придерживался не только духовного понимания удовольствий, но и буквально-материального, что в свою очередь не противоречило иудейской экзегезе, в которой «сосуществовали эти два, казалось бы, несовместимых плана» (*Папий Иерапольский. Предисловие... С. 436.*).

⁴⁰ *Хандога Н. А. Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение... С. 14.*

⁴¹ См. наш перевод: *Викторин Петавийский, свт. О сотворении мира (De fabrica mundi) // ХЧ. 2011. № 2 (37). С. 10.*

⁴² «Подобная интерпретация имеет двойной смысл. Во-первых, подчеркнуть исключительное положение человека в мире и, во-вторых, показать, что он придерживается архаичной ангелологии, согласно которой ангелы были сотворены в конце творения». *Хандога Н. А. Космогония свт. Викторина Петавийского: пятый — седьмой дни // Труды ППДС. 2011. № 3. С. 45.*

⁴³ Вслед за современным богословом, под «человеком», мы имеем в виду и мужчин, и женщин, т.к. греческое слово «άνθρωπος» относится и к мужчинам, и к женщинам. См.: *Иоанн (Зизиулас), митр. Человек — священник творения (Ответ на проблемы экологии) // Православие в современном мире. СПб.: Алетейя, 2005. С. 156.*

⁴⁴ См.: *Викторин Петавийский, свт. О сотворении мира... С. 11. «С некоторой натяжкой и анахронизацией такой принцип можно назвать антропным». Хандога Н. А. Космогония свт. Викторина Петавийского: первые четыре дня // Труды ППДС. 2011. № 2. С. 76.*

⁴⁵ См.: *Викторин Петавийский, свт. О сотворении мира... С. 11.*

⁴⁶ Ср. мнения придерживался один западный исследователь: «Возможно, св. Викторин в свете своего хилиазма понимает это царство как будущее «тысячелетнее царство» Христово, которое наступит по прошествии шестого, подготовительного, тысячелетия». *Daniélou J., prof. Théologie du judéo-christianisme... P. 115.*

в которые Христос будет править с избранными⁴⁷. Ибо с помощью этих семи дней, которые «отражают структуру неба и земли; с их помощью Господь обозначил каждый из семи тысячелетних периодов мировой истории...»⁴⁸.

Для подтверждения этой мысли свт. Викторин прибегает к изящному экзегетическому ходу. С одной стороны, он приводит слова из молитвы св. прор. Моисея: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89:5; 2 Петр 3:8)⁴⁹. С другой стороны, он припоминает пророчество Захарии, согласно которому у Господа «семь очей» (см.: Зах 4:10)⁵⁰, а также Откровение св. ап. Иоанна Богослова — образ Агнца, у которого «семь рогов и семь очей» (Откр 5:6)⁵¹. Соединяя псалом и пророчество, свт. Викторин получает следующую символично-хронологическую конструкцию: в каждом глазе Господа по тысяче лет, а коль скоро их семь, то Господь определил семь тысяч лет для бытия мира.

Гораздо больше о тысячелетнем Царстве Христовом свт. Викторин Петавийский говорит в «Толковании на Апокалипсис». «В нем [Новом Иерусалиме] сохранится все творение и по повелению Бога [город] излиет (eructabit)⁵² сокрытые в нем блага. Там воспримут святые «вместо меди золото и вместо железа серебро» (Ис 60:17) и камни драгоценные. В то место перенесет Бог богатства моря и достояния народов (см.: Ис 60:5)»⁵³. Эти слова можно понимать как в чувственном, так и в духовном смысле: под медью и железом могут подразумеваться земная жизнь и страдания праведников, под золотом и серебром — небесные награды. Это толкование тем более справедливо, что перед этим свт. Викторин говорит о видении св. прор. Даниила — сокрушении «камнем нерукосечным» истукана, состоящего из четырех элементов — золота, серебра, меди и железа (см.: Дан 2:32—35)⁵⁴, которое символизирует земные царства и, соответственно, земную жизнь.

В том царствии «служители Божии назовутся священниками Божьими (см.: Ис 61:6), те самые, которые называются сейчас свято-

⁴⁷ См.: Викторин Петавийский, свт. О сотворении мира... С. 12.

⁴⁸ Фокин А. Р. Латинская патрология... С. 267.

⁴⁹ Викторин Петавийский, свт. О сотворении мира... С. 12.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 13.

⁵² Буквально: «изрыгнет» или «выплюнет».

⁵³ *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse* / Ed. M. Dulaey // Sources Chrétiennes (далее: SC). 1997. Vol. 423. P. 122.

⁵⁴ См.: Ibidem. P. 118.

татцами (*sacrilegi*)»⁵⁵. Эти слова можно понимать, как относящиеся прежде всего к духовному священству, а не к материальной власти над миром служителей Божиих⁵⁶. Но этому, как кажется, противоречит следующее утверждение свт. Викторина относительно судьбы грешников: «Конь белый и сидящий на нем (Откр 19:11) — это указывает на Господа нашего, грядущего с воинством небесным для царствования, с приходом Которого соберутся все языческие народы (*gentes*) и падут от меча. Прочие же, которые окажутся более благородными (*nobiliores*), сохраняться для служения святых (см.: Ис 60:10; 61:5), но, впрочем, и им подобает быть убитыми в конце времен, когда окончится царство святых, перед судом, когда опять будет выпущен диавол, чтобы убивать»⁵⁷.

Первое и наиболее вероятное объяснение: этими народами, имеющими сохраниться и послужить святым, явятся Гог и Магог, которые будут обольщены диаволом, отвратятся от служения святым и поэтому будут истреблены небесным огнем. Однако, народы Гог и Магог никогда не считались «более благородными», чем прочие, напротив, существовало предание, отраженное позднее у Псевдо-Мефодия Патарского (сер. VII в.) о том, что имп. Александр Македонский, ужаснувшись нечистоте этих народов, загнал их за северные горы, откуда они выйдут перед концом мира⁵⁸.

Мог ли свт. Викторин Петавийский считать, что эти «более благородные народы» как раз будут умерщвлены не небесным огнем, а Гогом и Магогом, и соответственно, пострадают ради святых? Если это так, то их служба святым должна способствовать прежде всего их очищению и спасению, а не комфорту святых.

Казалось бы, достаточно буквально звучат следующие строки из свт. Викторина: «в том царствии будут пить вино и намазываться

⁵⁵ Ibidem. P. 122. Имеется в виду обвинение христиан в безбожии со стороны римских властей.

⁵⁶ О чем говорится в соответственном пассаже св. прор. Исаии: «И придут иноземцы, и будут пасти стада ваши; и сыновья чужестранцев будут вашими земледельцами и вашими виноградарями. А вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас; будете пользоваться достоянием народов и славиться славою их» (Ис 61:5—6).

⁵⁷ *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse...* P. 112. Возможно, свт. Викторин имеет в виду следующие слова Апокалипсиса: «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их» (Откр 20:7—9).

⁵⁸ См.: *Виноградов А. Ю., Муравьев А. В., Турилов А. А.* Раннехристианская апокалиптика (I—VI вв.) // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 36.

мазьями (см.: Ис 25:6) и предадутся радостям»⁵⁹. Однако, нельзя забывать сакральный контекст вина и помазания для Ветхого и Нового Завета. Следующая цитата все расставляет по местам. «Об этом царствии упоминает Господь перед Своим страданием, через апостолов говоря: «Не буду пить от плода лозы сей, пока не буду пить с вами в будущем царствии» (см.: Мф 26:29), то есть в сто раз больше (см.: Мф 19:29), и в десять тысяч для большего и лучшего»⁶⁰. Метафоры, связанные с сотней, десятью тысячами и тысячей, выводят нас на одного из первых миллениаристов — Папия, епископа Иерапольского⁶¹.

В итоговой оценке миллениаризма свт. Викторина Петавийского считаем необходимым прежде всего привести высказывания Я. Алфионова: «Хилиастические воззрения св. Викторина отличаются более чистым характером; за недостатком источников вполне не известно, в чем именно св. Викторин поставлял высшее блаженство праведников в земном 1000-летнем царстве Христовом»⁶². С этим выводом, безусловно, следует согласиться, поскольку свт. Викторин не предусматривает возможность продолжения брачных отношений. Что же касается неясности относительно того, в чем он полагал высшее блаженство праведных, то, на наш взгляд, именно это и является доказательством того, что свт. Викторин видел его в Самом Боге, Который неопишуем по Своей природе, и соответственно не описуемо и не определяемо то, что Он дарует. Это подтверждает следующий достаточно красноречивый пассаж из свт. Викторина Петавского: «В этом царствии те, кто были лишены благ (*fraudati*)⁶³ ради имени Господа, а также многие убиенные всяческими злодейскими способами и во всех узилищах “воспримут утешение свое” (Мф 5:5), то есть небесные венцы и богатства»⁶⁴.

Подводя итог, можно отметить следующее: Коммодиан, представляя грубо материалистические воззрения на историю человечества, применяет буквальное толкование текстов Священного Писания. Согласно этому толкованию, праведники в тысячелетнем Царстве Христовом должны вступать в брак и рождать детей, а также есть, пить и веселиться (см.: Лк 15:23; 1Кор 15:32). В отличие от Коммодиана, свт. Викторин Петавийский органично сочетает буквальное толкование с духовно-аллегорическим. Хотя он упоминает о пиршестве святых

⁵⁹ *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse...* P. 122.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ См.: *Иринея Лионский, св. Против ересей...* С. 526—527.

⁶² *Алфионов Я. Хилиазм первых трех веков христианства...* С. 53.

⁶³ Буквально: «обманулись».

⁶⁴ *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse...* P. 120.

и умащении их мазями, но эта деталь носит скорее символический, чем реальный характер. Нигде свт. Викторин не говорит о возможности вступать в брак и рождать детей в тысячелетнем Царстве Христовом, так как понимает его преимущественно духовно.

Источники и литература

1. *Baldwin B.* Some Aspects of Commodian // Illinois classical studies. 1989. Vol. 14. P. 331—346.
2. *Bratoz R.* Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2. Hälfte des 3. Jahrhunderts) // Zalai múzeum. 2002. Vol. 11. S. 7—20.
3. *Bratoz R.* Viktorin iz Petovione in njegova doba // Živa antika. 1984. Vol. 34. P. 119—125;
4. *Curti C.* Il regno millenario in Vittorino di Petovio // Augustinianum. 1978. Vol. 18. P. 419—433.
5. *Commodianus.* Instructionis / Ed. B. Dombard // CSEL. 1887. Vol. 15. P. 1—112.
6. *Commodianus.* Carmen apologeticum / Ed. B. Dombard // CSEL. 1887. Vol. 15. P. 113—188.
7. *Daniélou J., prof.* Théologie du judéo-christianisme. Paris, 1991. 517 p.
8. *Dulaey M.* Jérôme, Victorin et le millénarisme / Ed. M. Duval // Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Paris, 1988. P. 83—98.
9. *Dulaey M.* Victorin de Poetovio, premier exegete latin. Paris, 1993. Vol. 1. 373 p.
10. *Gry L., pr.* Le millenarisme dans ses origines et son development. Paris, 1904. 144 p.
11. *Hoppenbrouwers H.* Commodien poete chretien. Nijmegen, 1964. 344 p.
12. *Martin J.* Commodianus // Traditio. 1957. Vol. 13. P. 1—71.
13. *Osborn E., prof.* Tertullian, first theologian of the West. Cambridge: University Press, 1997. XXI+285 p.
14. *Victorin de Poetovio.* Sur l'Apocalypse / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Vol. 423. P. 45—135.
15. *Августин Аврелий, блаж.* О граде Божиим. Т. 4. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 404 с.
16. *Альфионов Я.* Хилиазм первых трех веков христианства. Исторический очерк. Казань, 1875. 68 с.
17. *Виноградов А. Ю., Муравьев А. В., Турилов А. А.* Раннехристианская апокалиптика (I—VI вв.) // Православная энциклопедия. 2001. Т. 3. С. 33—39.
18. *Викторин Петавийский, свт.* О сотворении мира (De fabrica mundi) / Пер. с лат. Н. А. Хандоги // Христианское чтение. 2011. № 2 (37). С. 10—14.
19. *Варцл Л.* К вопросу о характере Коммодиана / Пер. с чешск. К. И. Козыриной // Вестник древней истории. 1959. № 2 (68). С. 165—167.

20. *Виноградов Н.* Будущность Церкви Христовой и всего мира в их взаимном отношении. Догматико-экзегетическое исследование. М., 1884. 215 с.
21. *Геродот.* История в десяти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. Ленинград: Изд-во Наука, 1972. С. 9—454.
22. *Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова: Краткий обзор / [Предисл. архиеп. Аверкия (Таушева)]. СПб.: Библиополис, 2002. 288 с.
23. *Евменов Д.* Обетования Царства // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 262—270.
24. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2001. 608 с.
25. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Человек — священник творения (Ответ на проблемы экологии) // Православие в современном мире. СПб.: Алетейя, 2005. С. 155—163.
26. *Ипполит, епископ Римский, св.* Толкования на книгу пророка Даниила. СПб.: Библиополис, 2008. С. 52—199.
27. *Иринеи Лионский, св.* Против ересей / Пер. прот. П. Преображенского. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 21—537.
28. *Иустин Философ и мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем / Пер. П. Преображенского // Творения. М.: Паломник, 1995. С. 132—358.
29. *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя, 2003. 331 с.
30. *Киприан Карфагенский, свцмч.* Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству // Библиотека творений западных св. отцов и учителей Церкви. 1879. Кн. 1. Ч. 1. С. 311—337.
31. *Климен Римский, св.* Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 135—172.
32. Коран / Пер. смыслов Э. Р. Кулиев. Изд. 4-е, испр. и дополн. М., 2004. 688 с.
33. *Кьюэн А.* Эсхатология евангельских христиан // Учение о спасении в различных христианских конфессиях. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. С. 138—162.
34. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. К.: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2006. XX+674 с.
35. *Максимов Ю.* Образ рая в христианстве и исламе // Альфа и Омега. 1999. № 2 (20). С. 271—279.
36. *Ориген.* О началах [предисл. Р. Светлова]. СПб.: Амфора, 2007. 458 с.
37. *Папий Иерапольский.* Предисловие // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 429—445.
38. *Пенькевич А., свящ.* Богословские аспекты раннехристианской латинской поэзии (Поэма Псевдо-Тертуллиана «Пять книг против Маркиона»): Дис. ... канд. богосл. СПб., 2003. 204 с.
39. *Рассел Р.* Воскресение, эсхатология и космология: принципы их творческого взаимодействия / Под ред. А. Гриба // Научное и богословское осмысление

предельных вопросов: космология, творение, эсхатология. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. XIV+222 с.

40. *Садов А.* Коммодиан // Богословская энциклопедия. 1911. Т. 12. Кол. 519—528.

41. *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 528 с.

42. *Тертуллиан.* О воскресении плоти / Пер. Н. Шабурова и А. Столярова // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 188—248.

43. *Тертуллиан.* О зрелищах / Пер. Э. Юнца // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 277—293.

44. *Уинтерс Г.* Комментарии по Книге Откровение Иоанна Богослова. Победа христиан — вечная жизнь на небесах. Приложение: «Милленаризм — массовый обман»: Учебно-методическое пособие / Пер. с англ. Л. Голубева. Киров, 1998. 368 с.

45. *Фокин А. Р.* Августин Блаженный: учение // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 98—106.

46. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1. Период первый: Доникийская латинская патрология (150—325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. 368 с.

47. *Хандога Н. А.* Космогония свт. Викторина Петавийского: первые четыре дня // Труды ППДС. 2011. № 2. С. 73—92.

48. *Хандога Н. А.* Космогония свт. Викторина Петавийского: пятый — седьмой дни // Труды ППДС. 2011. № 3. С. 25—47.

49. *Хандога Н. А.* Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение // Труды ППДС. 2010. № 1. С. 6—26.

50. *Хандога Н. А.* Латинский хилиазм III—IV вв. // Христианское чтение. 2010. № 2 (33). С. 158—177.

История Русской Православной Церкви

Д. А. Карпук

ДУХОВНАЯ ЦЕНзуРА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ДУХОВНОГО ЦЕНзуРНОГО КОМИТЕТА)

В статье кратко излагается историография дореволюционной цензуры, а также основные этапы институционализации духовной цензуры и ее взаимодействия со светским цензурным ведомством в XVIII—XIX вв. Более подробно на основании материалов фонда Санкт-Петербургского цензурного Комитета (РГИА. Ф. 807) рассматриваются основные методы и принципы деятельности членов столичного духовного цензурного Комитета в середине XIX века (1856—1857 гг.).

Ключевые слова: духовная цензура, Санкт-Петербургский духовный цензурный Комитет, Министерство народного просвещения, Коллегия по рецензированию и экспертной оценке, Издательский Совет Русской Православной Церкви, архимандрит Иоанн (Соколов), архимандрит Кирилл (Наумов), протоиерей Михаил Богословский, проф. В. Н. Карпов, А. Н. Котович.

Вопрос о духовной цензуре для Русской Православной Церкви в настоящее время не является больше достоянием прошлого. Указом Св. Синода от 25 декабря 2009 г. Издательскому совету Русской Православной Церкви было поручено рецензирование всех церковных изданий¹.

Решение это было продиктовано обстоятельствами времени, а именно необходимостью качественного повышения уровня редакционной подготовки православной литературы, общий объем которой ежегодно достигает нескольких тысяч наименований. К сожалению, в ассортименте епархиальных магазинов, монастырских и храмовых лавок часто имелась продукция, не получившая одобрения священноначалия, а порой и вообще весьма сомнительная с точки зрения православного вероучения. В отдельных случаях утверждение о получении

Карпук Дмитрий Андреевич — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, секретарь кафедры церковной истории и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Определение Священного Синода от 25 декабря 2009 года об издательской деятельности // URL: http://izdatsovet.ru/doc/index.php?ELEMENT_ID=801 (дата обращения: 31.05.2012).

на то или иное издание благословения Патриарха либо архиерея не соответствовало действительности².

В настоящее время при Издательском Совете Русской Православной Церкви образована Коллегия по рецензированию и экспертной оценке всей выпускаемой в Русской Церкви литературы³. Изданиям, которые проходят рецензирование в Издательском совете, присваиваются следующие грифы:

— «По благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла»;

— «Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви»;

— «Допущено к распространению Издательским Советом Русской Православной Церкви».

На конец мая 2012 г. первый гриф присвоен только 84 наименованиям книжной продукции. В основном это издания Священного Писания и богослужебные книги⁴. Второго грифа удостоены 5298 наименований⁵. Третий гриф присвоен 66 изданиям⁶.

На сайте Издательского Совета также имеется информация об изданиях, не рекомендованных к распространению через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книжной сети. На данный момент таких изданий насчитывается 11 наименований⁷.

Таким образом совершенно очевидно, что Коллегия по рецензированию при Издательском Совете в настоящее время осуществляет в рамках Русской Православной Церкви, по сути дела, цензуру как предварительную, так и карательную⁸.

² Там же.

³ Положение о Коллегии по рецензированию и экспертной оценке при Издательском Совете Русской Православной Церкви // URL: http://izdatsovet.ru/doc/polog_orez/index.php (дата обращения: 31.05.2012).

⁴ Гриф: «По благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=755> (дата обращения: 31.05.2012).

⁵ Гриф: «Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=873> (дата обращения: 31.05.2012).

⁶ Гриф: «Допущено к распространению Издательским Советом Русской Православной Церкви» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=37378> (дата обращения: 31.05.2012).

⁷ Наименование изданий, не рекомендованных к распространению через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книжной сети // URL: http://izdatsovet.ru/not_past_catalog/ (дата обращения: 31.05.2012).

⁸ О классификации цензуры см. здесь: *Гринченко Н. А., Патрушева Н. Г., Раскин Д. И.* Цензура в России XIX — начала XX вв. // Русские писатели, 1800—1917: биограф. слов. М., 2007. Т. 5. С. 775.

Еще в 2008 г., когда вопрос о необходимости рецензирования церковной продукции находился на стадии обсуждения, на портале «Богослов.ru» были опубликованы две небольшие обзорные статьи, посвященные истории духовной цензуры в дореволюционной России⁹. К сожалению, других исследований на эту тему больше не последовало.

Исследования по истории цензуры в России начали выходить еще в 60-е гг. XIX в. Современные исследователи дореволюционную историографию цензуры разделяют на две неравные части: «официозно-охранительную» и «буржуазно-либеральную»¹⁰. Принципиальное расхождение между авторами этих направлений заключается в том, что первые считали инициатором пересмотра законов о печати государственную власть¹¹, а вторые, критикуя первых, настаивали на том, что изменения правительственной политики в области печати происходили под усиливающимся давлением общественного мнения¹². В постсоветский период количество общих работ по истории цензуры, в сравнении с периодом советским¹³, значительно увеличилось¹⁴. В начале XXI в. к данной проблематике обращаются все больше и больше исследователей¹⁵.

⁹ *Задорнов А., прот.* Церковная цензура: прошлое и перспективы // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/305703.html> (дата обращения: 31.05.2012); *Антипов М.* Деятельность Санкт-Петербургского Комитета духовной цензуры как издательской структуры в XIX — начале XX вв. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/311692.html> (дата обращения: 31.05.2012).

¹⁰ *Григорьев С. И.* Придворная цензура и образ верховной власти (1831—1917). СПб.: Алетейя, 2007. С. 22.

¹¹ См.: *Щебальский П. К.* Исторические сведения о цензуре в России. СПб., 1862. 107 с.; *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного Просвещения (1802—1902). СПб., 1902. 787 с.; *Нотович О. К.* Исторический очерк нашего законодательства о печати. СПб., 1873. 63 с.; *Арсеньев К. К.* Законодательство о печати. СПб., 1903. 264 с.

¹² См.: *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры (1700—1863). СПб., 1892. 495 с.; *Энгельгард Н.* Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703—1903 гг.). СПб., 1904. 389 с.; *Лемке М. К.* Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб., 1904. 436 с.; *Джаншиев Г. А.* Эпоха великих реформ. СПб., 1907. 855 с.; *Розенберг В., Якушкин В.* Русская печать и цензура в прошлом и настоящем. М., 1905. 251 с.

¹³ *Чернуха В. Г.* Правительственная политика в отношении печати в 60—70-е годы XIX в. Л., 1989. 205 с. Библиографию по истории советской цензуры см. здесь: *Ерашова М. И.* История советской цензуры. Работы, опубликованные в 1988 — 2000 г. // Цензура в России: история и современность. Сб. научн. работ. Вып. 1. СПб., 2001. С. 258—263.

¹⁴ См.: *Патрушева Н. Г.* Цензурная политика в России 1865 г.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1990. 18 с.; *Жирков Г. В.* История цензуры в России XIX века. СПб., 2000. 220 с.; *Он же.* История цензуры в России XIX—XX вв. М., 2001. 368 с.

¹⁵ См.: *Гусман Л. Ю.* Проекты реформ цензуры иностранных изданий в России (1861—1881 гг.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 25 с.; *Потапова Е. В.* Влияние духовно-цензурных комитетов на развитие библиотечного дела в России во второй половине XIX века. Дис. ... канд. пед. наук. М., 1999. 143 с.; *Пшеничная М. А.*

Оглядываясь на существующие современные исследования и библиографические обзоры, приходится констатировать, что при всем обилии работ по истории светской или гражданской цензуры история духовной цензуры, если не считать нескольких обобщающих очерков¹⁶, до сих пор не становилась предметом отдельного исследования. Из дореволюционных работ, посвященных этой теме, можно назвать цикл статей профессора Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА) Т. В. Барсова, рассмотревшего историю духовной цензуры только до начала XIX в.¹⁷, а также монографию выпускника опять же столичной духовной академии А. Н. Котовича, который в своей работе охватил первую половину XIX в.¹⁸ Положение духовной цензуры во второй половине XIX в. — начале XX в. вообще осталось за рамками научного исследования. Вместе с тем духовная цензура в XIX в. считалась современниками одной из самых строгих¹⁹, поэтому процесс ее институ-

Государственная политика в области цензуры печати в России XIX — начала XX веков. Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2002. 205 с.; *Ячевский С. И.* Цензурная политика царского правительства в пореформенный период (вторая половина XIX — начало XX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002. 202 с.; *Полусмак Т. Л.* Цензурное законодательство дореволюционной России. Дис. ... канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2003. 194 с.; *Бурлакова Р. И.* Правовое регулирование цензуры печати в России в XVIII — начале XX века. Дис. ... канд. юрид. наук. М., 2004. 208 с.; *Марцоха И. Е.* Институт цензуры в информационной правовой политике России. Дисс. ... канд. юрид. наук. Ростов-на-Дону, 2007. 133 с.; *Осташевский А. А.* Цензурные уставы XIX века и их влияние на формирование системы российской прессы. Канд. ... филол. наук. Краснодар, 2009. 160 с. См. подробнее: *Патрушева Н. Г.* Исследования по истории дореволюционной цензуры в России, опубликованные в 1999 — 2009 гг.: библиогр. обзор // Цензура в России: история и современность. Сб. научн. работ. Вып. 5. СПб., 2011. С. 358—376.

¹⁶ *Лялина Г. С.* Цензурная политика церкви в XIX — начале XX в. // Русское православие: веки истории. М.: Политиздат, 1989. С. 463—500.

¹⁷ Барсов Т. В. О духовной цензуре в России // Христианское чтение. 1901. № 5. С. 691—719; № 6. С. 966—998; № 7. С. 110—130; № 8. С. 238—257; № 9. С. 390—404.

¹⁸ *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб.: Типография «Родник», 1909. XVI с., 608 с., XIII с.

¹⁹ И. С. Аксаков в газете «День» от 18 сентября 1865 г. духовную цензуру охарактеризовал следующим образом: «Известно, что нет ничего строже цензуры духовной. Нигде так не боятся правды, как в области духовного управления». Цит. по: *Потапова Е. В.* Влияние духовно-цензурных комитетов на развитие библиотечного дела в России во второй половине XIX века. Дис. ... канд. пед. наук. М., 1999. С. 22. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Д. И. Ростиславов в своем сочинении «О православном белом и черном духовенстве в России» в параграфе «О духовной цензуре» описывает деятельность Санкт-Петербургского цензурного комитета в середине 60-х гг. XIX в. исключительно в отрицательном ключе. Автор указывает на негативное влияние цензуры на духовную литературу, приводя соответствующие примеры, подтверждающие его позицию. Общий итог этого раздела можно было бы заключить словами самого автора: «Вы браните светскую цензуру? Эх! Познакомьтесь с духовной, тогда первая вам покажется чудом снисходительности». *Ростиславов Д. И.* О православном белом и черном духовенстве в России. В 2-х т. Т. 1. Рязань: Александ-

ционализации и взаимодействия со светской цензурой, а также ее влияние не только на собственно церковную, но и на светскую литературу, представляет особый интерес.

Вплоть до начала XVIII в. весь процесс контроля духовной литературы носил спорадический характер. Указы издавались по мере необходимости, а собственно цензурный контроль возлагался на книжных справщиков, чью деятельность, в свою очередь, контролировало священноначалие Русской Православной Церкви. 5 октября 1720 г. вышел указ Сената о запрете печатать церковные книги без предварительной цензуры. В 1721 г. был издан главный церковный законодательный документ всего синодального периода «Духовный регламент», согласно которому цензорские обязанности возлагались на членов Св. Синода²⁰.

На протяжении всего XVIII в. продолжали выходить императорские и синодальные указы, относящиеся к духовной цензуре²¹, которые, впрочем, носили частный характер и принципиально ситуацию в этой сфере не меняли. Существенные преобразования произошли при императоре Павле I, когда в 1799 г. в Москве был создан духовный цензурный Комитет, располагавшийся в Донском монастыре. В период правления императора Александра I разработка законодательной базы в области цензуры была продолжена. Первый цензурный устав 1804 г. включал в себя положения, относящиеся как к светской, так и к духовной цензуре. Собственно первый и, как выяснилось впоследствии, последний устав духовной цензуры был утвержден 22 апреля 1828 г.

Согласно уставу духовные цензурные комитеты учреждались при духовных академиях. Центральными Комитетами становились столичные: Санкт-Петербургский и Московский. Полномочия двух других, Киевского и Казанского, при соответствующих академиях, были незначительными²².

Светская цензура согласно своему уставу того же 1828 г. обязана была также представлять в духовную цензуру всякое сочинение, в котором был даже небольшой отрывок, относящийся «к догматам веры или

рия, 2011. С. 29. Такое же отрицательное отношение к институту духовной цензуры содержится в двух статьях, опубликованных на страницах «Церковно-общественного вестника»: «Епархиальная цензура» (Церковно-общественный вестник. 1880. № 54. 7 мая. С. 1—2; № 55. 9 мая. С. 1—2; № 60. 21 мая. С. 1—2.) и «Комиссия по пересмотру законов о печати и духовная цензура» (Церковно-общественный вестник. 1880. № 136. 14 ноября. С. 1—2; № 137. 16 ноября. С. 1—3; № 139. 21 ноября. С. 1—3; № 140. 23 ноября. С. 1—3).

²⁰ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг. СПб., 1870. С. 1, 9—10.

²¹ Там же. С. 6—21.

²² Там же. С. 54—55.

к священной истории»²³. Однако далеко не всегда в указанных уставом случаях светские цензоры обращались в Комитеты духовной цензуры. Это в свою очередь вызывало критику со стороны, как правило, высшей церковной иерархии. Так, например, известный историк литературы и цензор XIX в., профессор Петербургского университета и действительный член Академии наук Александр Васильевич Никитенко в своем дневнике от 16 марта 1834 г. записал со слов протоиерея Феодора Сидонского, что митрополит Московский «Филарет жаловался Бенкендорфу на один стих Пушкина в “Онегине”. Там, где он, описывая Москву, говорит: “и стая галок на крестах”. Здесь Филарет нашел оскорбление святых. Цензор, которого призывали к ответу по этому поводу, сказал, что “галки, сколько ему известно, действительно садятся на крестах московских церквей, но что, по его мнению, виноват здесь более всего московский полицмейстер, допускающий это, а не поэт и цензор”. Бенкендорф отвечал учтиво Филарету, что это дело не стоит того, чтобы в него вмешивалась такая почтенная духовная особа: “еже писах, писах”»²⁴.

Подобного рода конфликтов между цензурой духовной и светской во второй четверти XIX в. было достаточно. После очередного такого инцидента, когда с ведома только гражданской цензуры в 1854 г. была издана книга «О числе. Мысль Порфирия Гоствило-Карпиловича», в которой потом духовная цензура обнаружила крамольные суждения, император издал указ, предписывавший: «Учинить по цензурному ведомству распоряжение, чтобы светская цензура входила в сношение с цензурою духовною всякий раз, когда может возникнуть сомнение, не подлежит ли книга, в целости или отчасти, рассмотрению той цензуры, хотя бы по прямому закону, как в настоящем случае, она и должна была поступить на рассмотрение одной светской цензуры»²⁵.

Ситуация в ведомстве духовной цензуры, как, впрочем, и во всей империи, существенным образом начинает меняться с середины 50-х гг. XIX в. Так в некоторых епархиях с 1860 г. начинают издаваться «Епархиальные ведомости», цензура которых была поставлена под контроль правящего архиерея, который в свою очередь назначал особого цензора из числа духовенства. К концу 60-х гг. число таких особых цензоров

²³ Там же. С. 87.

²⁴ Никитенко А. В. Записки и дневник: В 3 т. Т. 1. М.: Захаров, 2005. С. 325.

²⁵ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг... С. 82—83.

доходило уже до 30 человек²⁶. В 1863 г. Синод издал указ, согласно которому Обществу восстановления православного христианства на Кавказе было предоставлено право печатать церковные книги на местных горских наречиях под собственную цензуру, которая возлагалась на особую Комиссию из лиц, владевшими местными языками и диалектами²⁷.

В результате в конце 50-х и на протяжении 60-х гг. XIX в. цензорские полномочия щедро раздавались как отдельным лицам, так и организациям. Монополия Санкт-Петербургского и Московского духовных цензурных Комитетов при духовных академиях оказалась существенно поколебленной. Ко всему прочему в 1869 г. был утвержден новый академический устав, согласно которому цензурные Комитеты выделялись из состава академий и становились отныне отдельными структурными подразделениями. Таким образом одно из главных положений устава о духовной цензуре 1828 г. превратилось в фикцию.

В 1869—1870 гг. была предпринята попытка осуществить преобразования в области духовной цензуры. Специальная комиссия под председательством архиепископа Макария (Булгакова) разработала и представила в Св. Синод проект изменений в сфере духовно-цензурного законодательства. Однако в конечном итоге, вследствие целого ряда причин, новый устав так и не был принят²⁸.

Устав 1828 г. остался главным законодательным документом для духовной цензуры с момента своего утверждения и вплоть до 1917 г. Главный цензурный Комитет располагался, как и положено, в столице. Поэтому изучение состояния духовной цензуры в России во второй половине XIX в. вполне логично начать с изучения деятельности именно Санкт-Петербургского духовного цензурного Комитета, материалы которого в настоящее время содержатся в 807 фонде Российского государственного исторического архива (РГИА).

В данной статье представляется анализ дел за два года — 1856 и 1857 гг. Изучение материалов цензурного Комитета за указанный двухлетний период представляет особый интерес по нескольким причи-

²⁶ Котович А. Н. Комитеты духовно-цензурные / Под ред. проф. Н. Н. Глубоковского // Православная энциклопедия. Т. XII. Книги символические. — Константинополь, СПб., 1911. Ст. 485.

²⁷ РГИА. Ф. 796. 1886 г. Оп. 167. Д. 2258. Л. 4. См. также: Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг... С. 110—112.

²⁸ См.: Карпук Д. А. Преобразования в сфере духовной цензуры в эпоху императора Александра II // Исторические документы и актуальные проблемы археографии отечественной и всеобщей истории нового и новейшего времени. Сборник тезисов докладов участников Второй международной конференции молодых ученых и специалистов «Слю-2012» / Отв. ред. С. А. Котов. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 86—90.

нам. Во-первых, это первые годы после смерти императора Николая I, правление которого было известно чрезмерной строгостью в области цензурного контроля за литературой и журналистикой. Кроме того, именно 1855 годом завершает свое исследование дореволюционный автор А. Н. Котович²⁹. Во-вторых, 1857 г. стал последним годом, когда столичный цензурный Комитет подчинялся непосредственно Конференции СПбДА. В марте 1858 г. столичный Комитет фактически превратился в отдельное структурное подразделение, подчиняющееся Св. Синоду непосредственно, а не через Конференцию академии.

Что касается содержания 807 фонда, то наибольший интерес и самую большую ценность и значимость представляют, конечно, Журналы заседаний Комитета. Именно там содержится информация обо всех делах, которые находились на рассмотрении. В другой, большей группе дел, сшитых по тематико-проблемному принципу, собраны прошения авторов, издателей, посредников, отношения различных светских и духовных цензурных Комитетов, причем не только петербургских.

Некоторые прошения иногда проливают свет на причины, побудившие того или иного автора к написанию сочинения. Так в марте 1857 г. к митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Григорию (Постникову) обратился священник села Ильеш Ямбургского уезда Константин Семенов. В письме было указано, что в церкви, где он является настоятелем, большим почитанием среди прихожан пользуется икона святой мученицы Параскевы Пятницы. Причем в храм приходят паломники не только из близлежащих сел, но и из дальних уголков России. Однажды храм посетил даже паломник из Киева. Многие верующие, по словам настоятеля, просят совершить молебен с пением акафиста святой, на что священник каждый раз вынужден был отвечать, что акафиста святой Параскеве не существует. Упомянутый паломник из Киева, услышав такой ответ, по словам священника, отчитал его: «Что же ты за поп, если у тебя и акафиста нет. Я шел сюда по усердию 2000 верст собственно затем, чтобы послужить молебен с акафистом матушке нашей Пятнице Параскеве»³⁰. После этого случая в 1856 г. священник вынужден был обложиться книгами с жизнеописанием святой и составил акафист святой Параскеве, взяв за образец для подражания существующий акафист святой великомученице Варваре.

²⁹ Котович А. Н. Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб.: Типография «Родник», 1909. XVI с., 608с., XIII с.

³⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1263. Л. 2. об. 3.

После чего текст новой службы вместе с сопроводительным письмом был отправлен митрополиту.

В своей ежедневной деятельности, как отмечалось выше, члены Комитета духовной цензуры руководствовались уставом 1828 г., в котором прописывалось, за что сочинения нельзя было пропускать к печати, в каких случаях их необходимо было отправлять на рассмотрение непосредственно в Св. Синод³¹. Однако никакой устав никогда не может предусмотреть все возможные ошибки, искажения и т.п. Поэтому в реальной жизни судьба автора и его сочинения во многом зависела от цензора, от его иерархического положения, интеллектуальных способностей, от его взгляда на литературу, периодическую печать и т.д. В этом смысле нам кажется вполне справедливым замечание Н. Г. Патрушевой, которое она сделала в отношении светских цензоров: «На практике личные качества того или иного цензора имели очень большое значение, так как от этих чиновников зависела подчас не только судьба литературного произведения, но и судьба автора, издателя, работников редакции и типографии. Одно и то же произведение разные цензоры могли оценить по-разному, потому что руководствовались они не столько законом, сколько личным усмотрением, секретными циркулярами и указаниями начальства»³².

В виду вышесказанного деятельность каждого отдельного члена духовного цензурного Комитета заслуживает особого внимания и даже отдельного очерка. В середине 50-х гг. XIX в. в Санкт-Петербургском духовном цензурном Комитете трудились архимандриты Иоанн (Соколов), Кирилл (Наумов), Нектарий (Надеждин), протоиереи Михаил Богословский, Иоанн Яхонтов, проф. В. Н. Карпов и др.

Многие из них стали впоследствии выдающимися церковными деятелями. Так архимандриты Иоанн и Кирилл занимали архиерейские кафедры. Причем епископ Иоанн возглавлял в течении некоторого времени СПбДА в качестве ректора и был известен своими крупными работами по каноническому праву. Профессор В. Н. Карпов уже в середине XIX столетия пользовался популярностью за свои лекции по философии, кроме того, именно в это время он осуществил перевод некоторых сочинений греческого философа Платона. Протоиерей Иоанн Яхонтов впоследствии был редактором журнала «Духовная беседа», основанного в 1858 г. митрополитом Санкт-Петербургским Григорием (Постни-

³¹ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг... С. 53—73.

³² Патрушева Н. Г. Цензура в России во второй половине XIX века в воспоминаниях современников // Цензура в России: история и современность. Сборник научных работ. Вып. 1. СПб., 2001. С. 95.

ковым). Протоиерей Михаил Богословский был известен своими работами по богословию³³.

Все они трудились в духовном цензурном Комитете по совместительству. Однако подобное положение дел не могло продолжаться долго. Количество поступающих на рецензию рукописей возрастало, что с каждым годом значительно затрудняло выполнение духовным цензорам других своих обязанностей.

В этой связи в октябре 1857 г. Конференция СПбДА по поручению митрополита Григория (Постникова) на одном из заседаний обсудила сложившуюся ситуацию и вынесла следующее суждение: «В члены Комитета духовной цензуры, существующего при здешней академии, обыкновенно избираются лица, занятые и другими должностями; между тем число поступающих на рассмотрение в сей комитет книг и рукописей ежегодно возрастает и, непрерывно увеличивая труды членов комитета, лишает их возможности при всем усердии совмещать успешные занятия по комитету с другими разнообразными занятиями по занимаемым ими должностям; от чего неизбежно происходит замедление в рассмотрении предоставляемых книг и рукописей и следовательно остановка в распространении духовной литературы в обществе»³⁴.

Через митрополита Григория Конференция академии обратилась в Св. Синод с предложением преобразовать духовно-цензурный Комитет таким образом, чтобы в него входили члены свободные от других должностей, «с сохранением прежних, определенных цензурным уставом, обязанностей и отношений его к академической конференции и к высшему духовно-училищному начальству»³⁵.

В качестве кандидатов на должности членов духовно-цензурного Комитета были представлены ректор Орловской семинарии архимандрит Фотий (Романовский), инспектор Казанской академии архимандрит Феодор (Бухарев), инспектор Калужской семинарии архимандрит Агапит и ректор Александро-Невского училища архимандрит Макарий (Малиновский). Практически все кандидатуры впоследствии и были утверждены Св. Синодом. Только вместо архимандрита Агапита был назначен ректор Саратовской семинарии архимандрит Сергей (Назаретский).

³³ Родосский А. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814—1869 гг. СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. С. 48—49.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1983. Л. 1.

³⁵ Там же. Л. 1. об.

Также Конференция не обошла такой важный вопрос, как оплата цензорского труда. До этого времени, с момента принятия духовного цензурного устава 1828 г. трем цензорам полагалось жалование по 800 руб., секретарю — 500 р. ассигнациями в год. Когда в 1855 г. согласно указу Св. Синода от 5 февраля была учреждена должность четвертого члена Санкт-Петербургского Комитета, то на оплату его труда ежегодно выделялось 228 р. 75 коп. серебром³⁶. Учитывая, что новый проект предполагал, что отныне члены Комитета будут заниматься только непосредственно цензурской деятельностью, возникла насущная необходимость пересмотреть существовавшие штаты. Конференция академии предложила следующий вариант: «Положить членам сего комитета необходимого для их содержания жалованья по крайней мере по 1,000 рублей серебром в год каждому, с назначением им приличной квартиры в каком-нибудь из казенных зданий духовного ведомства; <...> что касается канцелярии комитета, то оставить ее в прежнем виде, но также с увеличением окладов жалованья секретарю до 300 рублей серебром и двум письмоводителям до 100 рублей серебром каждому»³⁷.

Св. Синод рассмотрел проект преобразования духовного цензурного Комитета при СПбДА 23 декабря 1857 г. и принял решение в соответствии с предложениями академической Конференции. 15 января 1858 г. означенные преобразования были узаконены императорским указом³⁸.

Чтобы получить общее представление о деятельности Санкт-Петербургского духовного цензурного Комитета в 1856—1857 гг., можно обратиться к официальной статистике, которая была опубликована в ежегодных отчетах обер-прокурора о состоянии и положении Русской Православной Церкви. В 1856 г. в Санкт-Петербургском духовном цензурном Комитете было рассмотрено: 145 рукописей, 1 периодическое издание, 28 книг, 12 брошюр, 5 стихотворений, 123 статьи, 59 картин. Из них были одобрены: 95 рукописей, 27 книг, 12 брошюр, 1 повременное издание, 2 стихотворения, 114 статей и 53 картины³⁹. В 1857 г. в столичном Комитете на рассмотрении находилось: 190 рукописей, 70 книг, 38 брошюр, 101 статья, 1 периодическое издание, 27 листов, 1 атлас и 44 картины. Одобрено было: 122 рукописи,

³⁶ Чистович И. А. Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888 гг.). СПб., 1889. С. 92.

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1983. Л. 1. об.

³⁸ Там же. Л. 7.

³⁹ Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1856 год. СПб.: Синодальная тип., 1857. С. 55.

35 книг, 38 брошюр, 87 статей, 1 периодическое издание, 23 листа, 1 атлас и 9 картин⁴⁰.

В Комитет поступали рукописи, книги, статьи и т.д. от частных лиц, из организаций, типографий, учреждений как духовных, так и светских. Секретарь Комитета перераспределял поступающий материал между членами Комитета. Иногда авторы передавали рукописи, минуя секретаря, напрямую цензорам. Спустя некоторое время цензоры представляли в Комитет свои отзывы-рецензии, на основании которых Комитет выносил окончательное суждение-вердикт. Если сочинение запрещалось, то рукопись возвращали автору. Правда, иногда автору указывалось, что он может внести в свое сочинение исправления и предоставить работу повторно. Если рукопись получала разрешение, то ее также возвращали просителю с соответствующей резолюцией Комитета.

В большинстве случаев цензоры в своих кратких рецензиях ограничивались только общими словами. Если сочинение пропускалось, то тогда следовала самая радостная для автора фраза: «Такое-то сочинение не представляет ничего противного духовной цензуре и может быть одобрено к печатанию».

Если же сочинение не проходило отбор, то причины запрета могли варьироваться. Так, архимандрит Кирилл (Наумов), рассмотрев рукопись «Размышления при наступлении нового года», вынес вердикт, согласно которому данная статья «в настоящем виде не может быть одобрена к печатанию и требует пересмотра и исправления»⁴¹. Тот же отец Кирилл в отношении другой рукописи «Религиозные чувствования человека-Христианина к Богу, Государю и ближнему» был более строг: «статья <...> не может быть одобрена к печатанию, как бессвязный сбор фраз, не отличающихся ни особенною обдуманностью, ни точностью»⁴².

Протоиерей Иоанн Яхонтов в отношении сочинения законоучителя Владимирской гимназии священника Василия Богородицкого «О жизни и писаниях мужей апостольских» был строг, краток, но конкретен: «Сочинение <...>, как можно заключить из содержания рукописи, не имеет ни заглавия, ни правильности слога, ни отчетливости в мыслях и потому совершенно не заслуживает одобрения к напечатанию»⁴³. А вот его же рецензия на рукопись «Краткие поучения о подражании Иисусу Христу» наверняка вызвала большое недо-

⁴⁰ Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1857 год. СПб.: Синодальная тип., 1859. С. 58.

⁴¹ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 4.

⁴² Там же. Л. 4. об.

⁴³ Там же. Л. 173. об.

умение у автора: «Рукопись <...> заключает в себе мысли правильные и назидательные, но вообще изложено чрезвычайно вяло, школьно, без малейшего проблеска чувства, языком тяжелым и не везде правильным. Чтобы не унижить высокого предмета таким изложением, печатание этой рукописи цензор находит бесполезным и предлагает Комитету возвратить ее автору для исправления»⁴⁴.

Зачастую цензоры, пропуская ту или иную рукопись, указывали в своих рецензиях, что сочинение может быть опубликовано за исключением тех мест, которые зачеркнуты цензором. Но что именно зачеркнуто, исправлено и т.д. не указывалось или за многочисленностью исправлений или за обыкновенной ненадобностью, в виду того, что все пометки имелись непосредственно в тексте рукописи.

В отдельных случаях, которые прописаны в уставе духовной цензуры⁴⁵, рукописи вместе с отзывами цензоров направлялись на рассмотрение в Св. Синод, который и выносил окончательное решение. Учитывая то обстоятельство, что рукописи с отрицательными отзывами, как правило, практически всегда возвращались авторам, можно утверждать, что в Синод шли одобренные сочинения. Но случалось так, что рукопись, одобренная Комитетом, подвергалась критике в Синоде. И тогда член Комитета, пропустивший злополучную книгу, брошюру и т.д. мог «заслужить» внушение или выговор.

Так, согласно Синодальному указу от 31 декабря 1856 г. за № 13577, следовало, что архиепископ Ярославский Нил просмотрел и запретил печатать представленную Петербургским духовным цензурным Комитетом рукопись священника Василия Смарагдова: «Жизнь, деяния и писания св. Григория Двоеслова». Причиной запрета послужило наличие в сочинении существенных ошибок, которые могли «пред читателями наводить тень на самую чистоту и святость Церкви Вселенской, и потому подлежат строгому осуждению». Цензору протоиерею Михаилу Богословскому, одобвившему рукопись при наличии в ней серьезных недостатков было сделано замечание, а цензурному Комитету, «представившему рукопись без ближайшего, очевидно, знакомства с внутренним ее содержанием, поставить сие на вид и внушить в подобных случаях быть на будущее время осмотрительнее»⁴⁶.

Учитывая это обстоятельство, многие цензоры относились к представляемым сочинениям довольно строго. Доходило до того, что иногда

⁴⁴ Там же. Л. 179. об.

⁴⁵ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг... С. 68.

⁴⁶ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 16. об. 16.

цензоры запрещали сочинения, в том числе и представителей высшей иерархии. Так из протоколов Комитета, датированных 10 июня 1857 г. видно, что викарий Казанской епархии епископ Чебоксарский Никодим представил на рассмотрение сразу три акафиста святому царевичу Димитрию Иоанновичу Угличскому. Учитывая статус просителя, с одной стороны, и низкое качество рукописи, с другой, итоговое решение по этому вопросу было принято не на основании рецензии одного из членов цензурного Комитета, как это было принято, а после рассмотрения представленных акафистов на общем заседании всеми цензорами вместе. На основании § 45 устава духовной цензуры было принято решение вернуть акафисты «без одобрения к печатанию, так как они написаны стихотворным русским, а не употребительным для сочинений этого рода церковно-славянским языком и не возвышаются до духа церковных песнопений»⁴⁷.

Время от времени работа цензоров, судя по рецензиям, напоминала работу детективов, когда приходилось проводить небольшие расследования на основании, конечно, содержания, внешнего вида и т.п. представляемых рукописей.

Так, например, архимандрит Иоанн (Соколов) в своей записке от 17 июня 1856 г. сообщает, что он не может одобрить рукопись, представленную ему настоятелем Зеленецкого монастыря архимандритом Иаковом к печати по нескольким причинам. Во-первых, «потому, что она без головы и без имени», без всякого введения и объяснения, почему и к какой теме обращается автор. В самом начале рукописи ставится вопрос: «Каков должен быть сам пастырь?» — и сразу после этого начинается изложение ответа. Во-вторых, и этот пункт рецензента наиболее интересен, «можно по содержанию и изложению догадываться, что это отрывок из ученических уроков пастырского богословия»⁴⁸. Далее цензор указывает, что в рукописи встречается много неточностей, противоречий и т.д. Таким образом, получается, если цензор не ошибся в своих догадках, что настоятель монастыря не только представил на рецензию к печати отрывок из ученической тетрадки по пастырскому богословию (отрывок мог принадлежать как ему, так и кому-нибудь из братии монастыря), но даже не потрудился привести его в соответствующий вид, т.е. отредактировать, озаглавить и т.д.

⁴⁷ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 94.

⁴⁸ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1254. Л. 16. См. также: РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1356. Л. 117.

Нечто подобное произошло в следующем 1857 г. В феврале, 8-го числа, рассматривался отзыв протоиерея Иоанна Яхонтова о сочинении «История Православной Церкви». Рукопись, по словам цензора, состояла из «нескольких отдельных тетрадей, которые по всей вероятности, есть не иное что, как лекции умного наставника, записанные довольно рассеянными слушателями». Такой неожиданный вывод отец Иоанн делает на основании того, что в рукописи встречается большое количество фраз, «как бы оборванных, недосказанных», орфографических ошибок. Кроме того, «самый вид этих тетрадей, довольно засаленных и писанных небрежно, показывает, что они были употребляемы в школе». Цензор вполне справедливо делает предположение, что автор сам вряд ли подал бы свое сочинение в таком виде. Поэтому приговор рецензента однозначный: «особа, представившая эту рукопись в цензурный Комитет, должна доставить их самому автору для окончательной обработки сочинения и издания его в свет, если угодно будет сочинителю»⁴⁹.

На рассмотрение в духовную цензуру поступали в том числе и стихотворения на религиозную тематику. Цензоры, с одной стороны, рассматривали содержание стихов на предмет точного совпадения с библейскими сюжетами, как они зафиксированы в Библии, и на предмет соответствия православному вероучению. С другой стороны, цензоры зачастую делали оценки о стихах с литературоведческой точки зрения.

Профессор В. Н. Карпов 29 марта 1857 г. не одобрил рукопись в стихах «Три мироносицы у гроба Спасителя мира», «т.к. заключает в себе смысл, не имеющий основания ни в Евангельской истории, ни в свящ. Преданиях»⁵⁰. А протоиерей Иоанн Яхонтов в январе 1857 г. не разрешил публиковать поэму Иоанна Сафонова «Человек» на том основании, что «излагая столь важный и священный предмет, как сотворение мира, история Ветхого и Нового Заветов, она написана тем стихотворным размером, каким обыкновенно пишутся сказки, напр. “Илья Муромец” Карамзина»⁵¹.

Даже поверхностный обзор содержания журналов заседаний цензурного Комитета за означенный период позволяет сделать вывод, что большую часть представляемых сочинений можно отнести к области богослужебной (акафисты, молитвы), проповеднической (слова, поучения, проповеди архиереев, священнослужителей), назидательной (брошюры о поведении в храме, об основных вероучительных положениях

⁴⁹ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 22. об. 22.

⁵⁰ Там же. Л. 46.

⁵¹ Там же. Л. 11. об. 11.

и т.п.). Встречается довольно много упоминаний о стихотворениях на библейские сюжеты. Что же касается серьезных богословских и церковно-исторических трудов, то их количество было незначительным.

В 1857 г. на рассмотрении у архимандрита Кирилла находилась рукопись епископа Макария (Булгакова) «История русского раскола», которая естественно была им одобрена⁵². В январе того же года протоиерей Яхонтов представил рецензию на сочинение протоиерея Космы Чередеева «Биографии Тверских иерархов», которое охарактеризовал как «труд усердный, добросовестный и для истории Российской Церкви полезный и потому может быть одобрен к печатанию»⁵³.

Однако случаи положительных рецензий в отношении серьезных богословских сочинений — роскошь. Едва ли не половина таких работ отсеивалась. Причины были самые разные.

18 ноября 1857 г. Комитет рассмотрел отзыв священника Константина Добронравина на два исследования священника Вежекриптова «Православно-кафолическое учение о таинстве св. Евхаристии, изложенное сравнительно с учением Римско-Католическим, Лютеранским и Реформаторским по символическим и обрядовым книгам каждого вероисповедания» и «Учение о призывании Святых таким же образом изложенное». Затронутые в исследованиях вопросы были чрезвычайно сложными, но и одновременно очень важными и актуальными. Дать исчерпывающие ответы по поставленным вопросам автору было тем сложнее, что некоторые аспекты были еще слабо разработаны в отечественном православном богословии. Вердикт цензора для автора вроде не был отрицательным: «сочинения <...> не представляют ничего противного правилам духовной цензуры», а далее следовало роковое «но»:

«Но при этом Цензор находит, что гораздо лучше было бы,

1. если бы сочинитель места из книги: «Новая Скрижаль», вместо славянского языка для ясности привел в сочинении на русском языке;

2. если бы он православное учение изложил обстоятельно, а не отрывками только из разных православных книг, а неправославное учение везде сопровождал достаточным опровержением, тогда как у него некоторые статьи опровергнуты недостаточно, а иные даже вовсе оставлены без опровержения, что может привести в сомнение и колебание читателя, не довольно твердого и сведущего в православном учении.

И потому предлагает Комитету или представить рукопись на благоусмотрение Св. Синоду, или возвратить сочинителю для исправления

⁵² РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 42. об. Вопрос обсуждался на заседании Комитета 30 марта 1857 г.

⁵³ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 3.

по замечаниям цензора, если это будет ему угодно»⁵⁴. Автор сочинений благоразумно избрал второй вариант.

Часто запрету подвергались не только богословские сочинения, но и исторические, в которых камнем преткновения была «объективность», понимаемая авторами и цензорами нередко совершенно по-разному. Так в ноябре 1857 г. протоиерей Иоанн Яхонтов рассматривал по поручению канцелярии обер-прокурора Св. Синода рукопись «Исторические записки о Камчатской епархии». В сочинении излагалась история распространения христианской веры в пределах Камчатки, приводились сведения о деятельности русских миссионеров и гражданских чиновников.

Цензор уже в самом начале упрекнул автора в отсутствии ссылок на источники. В связи с этим протоиерей Яхонтов поставил под сомнение достоверность некоторых данных, помещенных в сочинении, сравнивая некоторые из них со сплетнями, а не с историческими сведениями. Главное, почему сочинение подверглось жесточайшей критике, заключалось в следующих словах: «Нельзя не заметить также, что почти все лица, упоминаемые в рукописи, изображаются преимущественно с невыгодной стороны, а о подвигах их сказано слишком мало. Такие лица, как священник Ермолай, архимандрит Иоасаф Хатунцевский и протоиерей Никифор, могли бы быть изображены с большею любовью, известия, бросающие тень на их славу, должно было принимать с большею осторожностью, а добрые их качества и подвиги описать с большею подробностью»⁵⁵. Исследование с отрицательным отзывом было возвращено в канцелярию обер-прокурора.

В сентябре 1856 г. протоиерей Михаил Богословский не пропустил рукопись «Преосвященный Михаил, архиепископ Рязанский и Муромский», поскольку там имелись некоторые места в пользу старообрядцев, а также в виду того, что «проповедническая деятельность Преосвященного Михаила среди Мордвы, Мещеряков и Татар выставлена не в таком благоприятном свете, как изображаются подвиги отечественных веро-проповедников, убажжаемых нашею Церковию»⁵⁶.

Довольно часто в цензурный Комитет поступали сочинения на иностранных языках. Если сочинения были написаны на европейских языках (немецком, французском, английском) или на греческом или латинском, то Комитет справлялся самостоятельно. Но были случаи, когда Комитет вынужден был обращаться за помощью к Конференции СПбДА, которая для рецензии того или иного сочинения назначала

⁵⁴ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 182—182. об.

⁵⁵ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 185. об.

⁵⁶ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1356. Л. 141. об. 141.

так называемых «временных членов», знатоков требуемого языка. Так 8 марта 1857 г. на заседании Комитета была рассмотрена записка временного члена профессора Левинсона о том, что подвергнутая им разбору рукопись — перевод на арабский язык «Разговора между испытующим и уверенным» не представляет ничего противного духовной цензуре и может быть одобрена к печати⁵⁷. В феврале 1857 г. для рассмотрения «двух рукописных тетрадей, содержащих в себе перевод на эстонский язык важнейших частей часослова и каноника» был назначен преподаватель духовной семинарии Фриман⁵⁸.

Однако иногда и Конференции было затруднительно найти знатоков некоторых языков. В таких случаях академия сообщала в духовный цензурный Комитет, что среди ее членов не находится соответствующих специалистов. Так в мае 1857 г. не нашлось знатока молдавского языка для рассмотрения переведенного на молдавский язык сочинения епископа Иннокентия Камчатского «Указание пути в царствие небесное»⁵⁹. В июне того же года Конференция вынуждена была отказаться от рецензии «Латышской грамматики на русском языке (в 2-х частях)», т.к. не нашлось знатока латышского языка⁶⁰. Комитет в подобных случаях, судя по косвенным упоминаниям, обращался с отношением непосредственно в Св. Синод.

Как уже отмечалось, согласно уставу духовной цензуры 1828 г. главными духовными цензурными Комитетами являлись комитеты в Санкт-Петербурге и в Москве. Духовные цензурные Комитеты в Киеве и Казани рассматривали небольшие сочинения авторов только из своего региона. В случае же если на рассмотрение представлялась серьезная научная работа или сочинение с весьма сомнительными выводами, тогда подобного рода труды отправляли на рецензию в столичные Комитеты. В августе 1857 г. на рассмотрение в Санкт-Петербургский Комитет из Киевского духовного цензурного Комитета поступило сочинение Аркадия Шамраевского «Опыт исторического обозрения мер, предпринимаемых правительством, к предупреждению и пресечению преступлений против веры в России». Рассмотрение было поручено профессору В. Н. Карпову, который к 28 сентября представил свой вердикт. Из отзыва явствует, что рецензент явно расположен к автору исследования: «Сочинение Аркадия Шамраевского включает в себе сведения справедливые и суждения основательные. Но встречаются выражения

⁵⁷ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 31.

⁵⁸ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1270. Л. 12.

⁵⁹ Там же. Л. 8.

⁶⁰ Там же. Л. 10.

неточные и сведения, не подтвержденные ссылками на источники. Так как сочинение это, по важности предмета, должно быть представлено на рассмотрение Св. Синода, то надобно просить автора, чтобы он сделал некоторые исправления и дополнения в своем сочинении, по крайней мере, в указанных цензором местах, и потом снова представил его в Комитет Духовной цензуры»⁶¹. Данный отзыв интересен и важен еще и в том отношении, что является свидетельством того, что иногда члены цензурного Комитета очень доброжелательно относились к авторам и делали многое от них зависящее для издания действительно важных и нужных исследований.

В отдельных случаях, когда сочинение возвращалось на доработку и для исправления, авторы вносили соответствующие изменения и повторно предлагали свои тексты на проверку. Как правило, в таких случаях автор получал разрешение на печать своего сочинения. Так в 1856 г. протоиерей Вершинский представил рукопись «Свод церковных и гражданских постановлений о браке». Тогда архимандрит Иоанн (Соколов) не пропустил сочинение к печати, «по недостатку точности и полноты в изложении многих узаконений, требует пересмотра и исправления»⁶². Автор их учел и спустя год вновь представил свою рукопись в Комитет. На этот раз ее рассматривал проф. В. Н. Карпов. Сочинение было одобрено⁶³.

Любопытно, но случались и обратное. Архимандрит Иоанн (Соколов), вторично рассмотрев сочинение священника Срединского «Богослужбное благочиние Западной Церкви» после внесенных туда исправлений, согласно указаниям цензора, раздраженно заметил, что рукопись «не только не исправлена, но еще сделана неисправнее, потому что многое прибавлено без надлежащей осмотрительности»⁶⁴.

Время рассмотрения сочинений четко нигде не регламентировалось. Предполагалось, что рукописи будут рассматриваться цензорами оперативно по мере поступления. Чаще всего именно так и происходило. Судя по данным, которые имеются в наличии, можно увидеть, что между поступлением рукописи и вынесением вердикта в среднем проходил один, порой два месяца. Иногда сочинение рассматривалось в течение одной недели. В случаях с материалами для периодических изданий время рассмотрения сокращалось до нескольких дней. Однако случались и серьезные задержки. На заседании Комитета 28 сентября

⁶¹ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 146. об.

⁶² РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1356. Л. 125.

⁶³ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 126.

⁶⁴ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1356. Л. 153.

1856 г. было рассмотрено отношение канцелярии обер-прокурора Св. Синода, в котором спрашивалось, в каком состоянии находилось дело о рассмотрении 6 документов, предназначенных для «Известий археографической комиссии», препровожденных в Комитет еще 10 апреля того же 1856 г. Архимандрит Кирилл, на рассмотрении у которого и находились данные документы, пообещал ответить в кратчайший срок⁶⁵. В самом деле, уже 12 октября статьи были возвращены с разрешением к печати⁶⁶.

Особый интерес в истории духовной цензуры представляют ее взаимоотношения со светским цензурным ведомством. Зачастую эти отношения омрачались серьезными межведомственными столкновениями и скандалами, о чем уже было сказано выше.

Одно из таких серьезных столкновений произошло между этими ведомствами на самом высоком уровне и в первой половине 1857 г. Сведения об этом конфликте мы почерпнули исключительно из указа Св. Синода. Поэтому вполне допускаем, что впоследствии могут быть обнаружены другие источники и конфликт можно будет представить несколько в ином ракурсе или более детально. В настоящее же время опираемся исключительно на текст синодального указа от 6 июня 1857 г. за № 5045, полностью приведенного в журналах заседаний Комитета духовной цензуры⁶⁷.

Началось все с того, что в связи с коронацией императора Александра II в Москве была издана некая картина, на которой среди прочего вверху была изображена женская фигура с религиозными символами — Евангелием и крестом. В центре же изображались три фигуры то ли античных божеств, то ли обыкновенных людей. Так как точно идентифицировать изображенные фигуры было сложно, то один из авторов «Санкт-Петербургских ведомостей» в № 217 за 1857 г. опубликовал фельетон, в котором женскую фигура вверху картины обозначил как изображение Божией Матери, а фигуры в центре идентифицировал как изображения Марса с орлом и Минервы. В № 236 того же издания появляется еще один фельетон, автор которого называет себя «легионом», т.е. именно так, как назвал себя известный бесноватый в беседе со Христом. Более того, автор даже сравнивает себя с бесом.

Эти фельетоны одного из главных изданий империи вызвали возмущение у некоего ревнителя православной веры, который остался неизвестным и в синодальном указе фигурирует как аноним. Он напи-

⁶⁵ Там же. Л. 146. об.

⁶⁶ Там же. Л. 165. об.

⁶⁷ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Л. 96—102.

сал текст, составивший собой небольшую брошюру, и озаглавил ее как «Современные идеи и православие». Автор обвинил Петербургскую современную периодическую литературу в «забвении православно-религиозных верований русского народа», в «дерзких выходках, оскорбляющих благочестивое чувство православных читателей», упоминает о «возмутителях общественного спокойствия», которые «усиливались прежде всего распространить в народе идеи, которые поколебывали бы в нем св. веру, это твердое основание царской силы и власти»⁶⁸. Главным предметом критики анонима стали два упомянутых выше фельетона.

Брошюра была представлена на рассмотрение в светский цензурный Санкт-Петербургский Комитет. Естественно, там автор не получил разрешения. Так как пропустить эту брошюру в печать для светской цензуры означало бы признание своей подрывной деятельности через публикацию указанных фельетонов в «Санкт-Петербургских ведомостях». Учитывая то обстоятельство, что аноним обвинял авторов фельетонов, а это означает и редакцию издания, и самих цензоров в распространении в народе идей, могущих поколебать православную веру как опору царской власти, можно было опасаться самой непредсказуемой реакции со стороны руководства.

Однако получив отрицательный отзыв от цензуры светской, автор не расстроился и направил свое сочинение на рассмотрение в цензуру духовную, которая отнеслась с сочувствием к добрым порывам души обеспокоенного христианина. И брошюра увидела свет, вызвав настоящий переполох в Министерстве народного просвещения, в чьем ведомстве и находилась гражданская цензура.

Страх перед возможными неприятными последствиями был, видимо, настолько велик, что Министр народного просвещения А. С. Норов лично обратился с соответствующим отношением на имя обер-прокурора Св. Синода к графу А. П. Толстому. В этом документе, полностью приведенном в синодальном указе, министр в резких словах раскритиковал духовный цензурный Комитет, который, по его мнению, не имел права даже принимать указанную брошюру на рассмотрение⁶⁹.

Вопрос был тщательно изучен в Синоде, были наведены справки, видимо, на заседание были принесены и рассмотрены, в том числе и упоминаемые в брошюре фельетоны. По итогам обсуждения члены Синода засвидетельствовали, что действительно духовная цензура в данном случае допустила ошибку. Но совсем не ту, на которую указывал министр. Согласно тексту указа, духовная цензура должна была направить это

⁶⁸ Там же. Л. 96. об.

⁶⁹ Там же. Л. 97—98.

дело на рассмотрение непосредственно в Синод, а не выносить решение самостоятельно. Кроме того, Синод определил, что светский цензор не должен был пропускать фельетоны к публикации. Эта недопустимая ошибка была поставлена на вид министру, который в своем отношении данный момент тактично обошел молчанием.

Но наибольший интерес вызывает пункт в указе, где Синод выражает свое мнение в отношении этой злополучной брошюры: «Брошюра: «Современные идеи и православие», без сомнения, подлежала рассмотрению светской цензуры, но, касаясь православной веры, ни в каком случае не должна бы быть рассматриваема без сношения с духовною цензурою, а потому и нельзя утверждать будто светская цензура одна имела право судить о сем сочинении. Напротив того, судить о сочинениях, касающихся веры православной, есть неотъемлемое, законное и исключительное право Церкви. <...> Святейший Синод, который равномерно не участвовал в пропуске напечатанной против сих статей брошюры, подвергнув оную ныне самому строгому разбору, находит, что есть в ней места резкие и выражения неумеренные, весьма понятным образом излившиеся из сердца, преисполненного негодования от оскорбительного для святыни соединения предметов веры с языческими вымыслами, что сии места и выражения надлежало бы смягчить, но что затем брошюра, в сущности своей, по духу и чистоте и верности взгляда на веру и на освященный верою Царский престол, заслуживает только одобрения, тем более, что ею заглаживается прискорбное впечатление, произведенное упомянутыми статьями на читателей православных»⁷⁰.

Содержание синодального указа позволяет предположить, что в рассматриваемый период времени отношения между Синодом и Министерством народного просвещения были весьма сложными и натянутыми. Причем Синод в лице иерархов или обер-прокурора чувствовал свою силу и превосходство, если посмел своим указом тактично, конечно, но совершенно четко и определенно указать на ослабление и недостатки светской цензуры.

Что же касается обычных будничных отношений между духовным и светским цензурными Комитетами, то здесь можно отметить, что значительная часть запросов по понятным причинам в духовную цензуру поступали из Санкт-Петербургского цензурного Комитета. Представляемые оттуда рукописи, как правило, сопровождалась указанием, какие именно страницы подлежат рассмотрению духовной цензуры⁷¹.

⁷⁰ Там же. Л. 100. об. 100.

⁷¹ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1259. Л. 18.

Иногда отношения с просьбой рецензировать сочинения приходили и из других цензурных Комитетов. Так в 1855 г. в Петербургский духовный цензурный Комитет поступило отношение из Одесского цензурного Комитета с просьбой рецензировать три стихотворения некоего Тарантаева. Стихи рассматривал архимандрит Кирилл, окончательный вердикт которого был строгим не только для автора, но и для сотрудников самого Одесского цензурного Комитета: «Три стихотворения Тарантаева лишены всякого смысла, размера и складу, почему ни под каким видом не могут быть одобрены к печатанию. При этом долгом почитаю поставить на вид комитету, что

1) сочинения таких малых объемов, как стихотворения Тарантаева, можно было бы отсылать в Киевский духовно-цензурный комитет, состоящий ближе к Одессе,

2) сочинения, по содержанию и изложению сходных с теми стихотворениями Тарантаева, поражающие с первого раза своим бессмыслием, было бы справедливо запрещать на первом шагу, не заводить переписку и не умножать дела, в отношении к подобным сочинениям совершенно бесполезных»⁷².

Опять же данный эпизод является свидетельством и подтверждением того, что члены столичного духовного цензурного Комитета чувствовали за собой правоту и силу, раз позволили себе в данном случае едва ли не прямым текстом обвинить своих светских коллег из Одесского цензурного Комитета в профессиональной некомпетентности.

Редакции всех светских журналов и газет также должны были предоставлять в духовную цензуру все статьи религиозного содержания, а также статьи, где хотя бы несколько абзацев или даже предложений имели отношение к религии и церкви. Из имеющихся данных за 1856—1857 гг. можно увидеть, что в духовную цензуру чаще всего обращались редакции «Северной пчелы», «Санкт-Петербургских известий», «Лучей», «Библиотеки для Чтения», «Русского педагогического вестника», «Журнала Министерства народного просвещения», «Отечественных записок»⁷³.

Разговор о связях между духовным и светским цензурными ведомствами за 1856—1857 гг. будет не полным, если не упомянуть о тех отношениях, которые прослеживаются между Санкт-Петербургским духовным цензурным Комитетом и Комитетом иностранной цензуры.

⁷² РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1260. Л. 9.

⁷³ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1265. Л. 2, 3, 6, 8, 10, 12 и др.

Все обращения в духовную цензуру направлялись за подписью председателя Комитета иностранной цензуры Алексея Красовского. В духовный цензурный Комитет поступило 12 книг, написанных на греческом языке. Они находились на рассмотрении у профессора В. Н. Карпова, блестящего знатока как древнегреческого, так и нового греческого языков. В ведомстве иностранной цензуры все эти сочинения рассматривались членом Одесского цензурного Комитета М. Палеологом. Любопытно, что в имеющемся деле сохранились довольно подробные и исчерпывающие отзывы Палеолога, завершающиеся — за единственным исключением — одной и той же фразой: «Это сочинение, написанное в духе и учении Православной Церкви, кажется нам, не содержит в себе ничего неодобрительного в отношении к гражданской цензуре и может быть в целостности, по моему мнению, дозволена для публики. Однако окончательное об нем решение зависит от духовной цензуры, на суждение которой мы и передаем оное»⁷⁴.

Однако несмотря на положительные оценочные суждения светского коллеги, проф. В. Н. Карпов всегда тщательно просматривал греческую литературу и иногда его отзывы были прямо противоположными. Так, например, М. Палеолог пропустил рукопись «Книга покаяния для детей»⁷⁵. Вердикт же Карпова был диаметрально противоположным: «Написана в духе лютеранского вероучения и легко может увлекать от учения православной церкви, а потому и не может быть допущена к обращению в русской публике»⁷⁶.

Очень важно еще отметить, что проф. В. Н. Карпов иногда позволял себе не только жестко критиковать рассматриваемые греческие книги, но и наоборот, хвалить и даже рекомендовать их к переводу на русский язык. Лестной похвалы заслужила книга «Поучения проповедника Евсевия Пана». Духовный цензор в полном восхищении заключает, что поучения «отличаются одушевленной ревностью по православию и прекрасно изображают современное страдание православия на востоке в Греции под влиянием лютеро-кальвинистской проповеди. Эта книга так хороша, что могла бы быть полезна для русской публики даже и в русском переводе»⁷⁷.

⁷⁴ РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1267. Л. 6. об.

⁷⁵ Там же. Л. 18. об.

⁷⁶ Там же. Л. 25.

⁷⁷ Там же. Л. 24. об.

* * *

Крайне негативное отношение к духовной цензуре, сформировавшееся в светской и духовной литературе XIX—XX вв., вполне понятно и объяснимо и отчасти оправданно. Вместе с тем, адекватное понимание роли духовного цензурного ведомства в деле развития церковной и светской литературы возможно не на основании нескольких личных, а значит субъективных высказываний, а только на основе полномасштабного и всеобъемлющего анализа имеющихся в наличии архивных источников.

Внимательное изучение архивных материалов фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного Комитета всего лишь за два года позволяет увидеть многогранную деятельность цензоров. С одной стороны, им необходимо было строго следовать уставу духовной цензуры и не пропускать сочинения, в которых бы искажалось православное вероучение. Здесь нужно было тем более сохранять осторожность, т.к. значительная часть рукописей отправлялась для окончательного утверждения непосредственно в Св. Синод. Невнимательное отношение к своим обязанностям могло стоить цензору очень и очень дорого, если говорить о карьерном росте. С другой стороны, обнаруженные материалы показывают, что цензоры зачастую выступали на стороне авторов и поэтому, если обнаруживали какие-либо недочеты и ошибки, указывали на них и при условии их исправления пропускали сочинения к публикации, способствуя тем самым развитию богословской и церковно-исторической литературы. И наконец, имеющийся в наличии материал показывает, что строгий подход цензоров к представляемым на рассмотрение рукописям был более чем оправдан в виду того, что многие сочинения действительно были очень низкого уровня. И увеличение подобного рода низкокачественной продукции ни в коем разе не принесло бы пользы ни Церкви, ни читателям.

Впрочем, все вышеприведенные суждения носят промежуточный характер. Для более масштабных выводов необходимо дальнейшее внимательное и тщательное изучение сохранившихся источников.

Источники и литература

Неопубликованные источники

1. РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1983. Об образовании Санкт-Петербургского Комитета Духовной Цензуры из лиц свободных от других занятий.
2. РГИА. Ф. 796. 1886 г. Оп. 167. Д. 2258. О пересмотре постановлений о цензуре и печати.
3. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1254. Дело о рассмотрении сочинений: «Беседа о семи спасительных таинствах» епископа Евсевия; Объявление о книге епископа Платона «Православно-нравственное богословие» и др.
4. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1259. Дела по сношениям с Санкт-Петербургским цензурным комитетом о книгах: «Стихотворения» И. Никитина, «Чин литургии Армянской Церкви» Лазарева и др.
5. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1260. Дела по сношению с Московским, Одесским цензурными комитетами о книгах «Верования и убеждения народа», «Святой Михаил князь Черниговский» и др.
6. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1265. Дела о рассмотрении статей для периодических изданий «Северной пчелы», «Сына Отечества» и др.
7. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1267. Дела по сообщениям Комитета иностранной цензуры за 1857 г. о рассмотрении сочинений: «Собрание поучений» В. Полисадова, «Введение в богословие» и др.
8. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1270. Дело о назначении лиц для рассмотрения сочинений на молдавском, латышском, эстонском языках; об утверждении членом комитета архимандрита Нектария (Надеждина) и по др. вопросам.
9. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1356. Журналы заседаний Комитета за 1856 г.
10. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1357. Журналы заседаний Комитета за 1857 г.

Опубликованные источники

1. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1856 год. СПб.: Синодальная тип., 1857.
2. Извлечение из отчета по Ведомству духовных дел православного исповедания за 1857 год. СПб.: Синодальная тип., 1859.
3. *Никитенко А. В.* Записки и дневник: в 3 т. Т. 1. М.: Захаров, 2005. 640 с.
4. Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре с 1720 по 1870 гг. СПб., 1870. 234 с.

Электронные источники

1. *Антипов М.* Деятельность Санкт-Петербургского Комитета духовной цензуры как издательской структуры в XIX — начале XX вв. // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/311692.html> (дата обращения: 31.05.2012).

2. Гриф: «Допущено к распространению Издательским Советом Русской Православной Церкви» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=37378> (дата обращения: 31.05.2012).

3. Гриф: «По благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=755> (дата обращения: 31.05.2012).

4. Гриф: «Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви» // URL: <http://izdatsovet.ru/catalog/stamps/detail.php?STAMP=873> (дата обращения: 31.05.2012).

5. *Задорнов А., прот.* Церковная цензура: прошлое и перспективы // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/305703.html> (дата обращения: 31.05.2012).

6. Наименование изданий, не рекомендованных к распространению через систему церковной (епархиальной, приходской, монастырской) книжной сети // URL: http://izdatsovet.ru/not_past_catalog/ (дата обращения: 31.05.2012).

7. Определение Священного Синода от 25 декабря 2009 года об издательской деятельности // URL: http://izdatsovet.ru/doc/index.php?ELEMENT_ID=801 (дата обращения: 31.05.2012).

8. Положение о Коллегии по рецензированию и экспертной оценке при Издательском Совете Русской Православной Церкви // URL: http://izdatsovet.ru/doc/polog_orez/index.php (дата обращения: 31.05.2012).

Исследования и литература

1. *Арсеньев К. К.* Законодательство о печати. СПб., 1903. 264 с.

2. *Барсов Т. В.* О духовной цензуре в России // Христианское чтение. 1901. № 5. С. 691—719; № 6. С. 966—998; № 7. С. 110—130; № 8. С. 238—257; № 9. С. 390—404.

3. *Бурлакова Р. И.* Правовое регулирование цензуры печати в России в XVIII — начале XX века. Дис. ... канд. юрид. наук. М., 2004. 208 с.

4. *Григорьев С. И.* Придворная цензура и образ верховной власти (1831—1917). СПб.: Алетейя, 2007. 480 с.

5. *Гринченко Н. А., Патрушева Н. Г., Раскин Д. И.* Цензура в России XIX—начала XX вв. // Русские писатели, 1800—1917: биограф. слов. М., 2007. Т. 5. С. 775—791.

6. *Гусман Л. Ю.* Проекты реформ цензуры иностранных изданий в России (1861—1881 гг.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1999. 25 с.

7. *Джаншиев Г. А.* Эпоха великих реформ. СПб., 1907. 855 с.

8. Епархиальная цензура // Церковно-общественный вестник. 1880. № 54. 7 мая. С. 1—2; № 55. 9 мая. С. 1—2; № 60. 21 мая. С. 1—2.

9. *Жирков Г. В.* История цензуры в России XIX века. СПб., 2000. 220 с.

10. *Жирков Г. В.* История цензуры в России XIX—XX вв. М., 2001. 368 с.

11. *Ерашова М. И.* История советской цензуры. Работы, опубликованные в 1988—2000 г. // Цензура в России: история и современность. Сб. научн. работ. Вып. 1. СПб., 2001. С. 258—263.

12. *Карпук Д. А.* Преобразования в сфере духовной цензуры в эпоху императора Александра II // Исторические документы и актуальные проблемы археографии отечественной и всеобщей истории нового и новейшего времени. Сборник тезисов докладов участников Второй международной конференции молодых ученых и специалистов «Сlio-2012» / Отв. ред. С. А. Котов. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 86—90.

13. Комиссия по пересмотру законов о печати и духовная цензура // Церковно-общественный вестник. 1880. № 136. 14 ноября. С. 1—2; № 137. 16 ноября. С. 1—3; № 139. 21 ноября. С. 1—3; № 140. 23 ноября. С. 1—3.

14. *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.). СПб.: Типография «Родник», 1909. XVI с., 608 с., XIII с.

15. *Котович А. Н.* Комитет для рассмотрения вредных книг / Под ред. проф. Н. Н. Глубоковского // Православная энциклопедия. Т. XII. Книги символические — Константинополь. СПб., 1911. Ст. 488—491.

16. *Лемке М. К.* Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб., 1904. 436 с.

17. *Лялина Г. С.* Цензурная политика церкви в XIX — начале XX в. // Русское православие: вехи истории. М.: Политиздат, 1989. С. 463—500.

18. *Марцоха И. Е.* Институт цензуры в информационной правовой политике России. Дисс. ... канд. юрид. наук. Ростов-на-Дону, 2007. 133 с.

19. *Нотович О. К.* Исторический очерк нашего законодательства о печати. СПб., 1873. 63 с.

20. *Осташевский А. А.* Цензурные уставы XIX века и их влияние на формирование системы российской прессы. Канд. ... филол. наук. Краснодар, 2009. 160 с.

21. *Патрушева Н. Г.* Исследования по истории дореволюционной цензуры в России, опубликованные в 1999—2009 гг.: библиогр. обзор // Цензура в России: история и современность. Сб. научн. работ. Вып. 5. СПб., 2011. С. 358—376.

22. *Патрушева Н. Г.* Цензура в России во второй половине XIX века в воспоминаниях современников // Цензура в России: история и современность. Сборник научных работ. Вып. 1. СПб., 2001.

23. *Патрушева Н. Г.* Цензурная политика в России 1865 г.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1990. 18 с.

24. *Т. Л.* Цензурное законодательство дореволюционной России. Дис. ... канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2003. 194 с.

25. *Потапова Е. К.* Влияние духовно-цензурных комитетов на развитие библиотечного дела в России во второй половине XIX века. Дисс. ... канд. пед. наук. М., 1999. 143 с.

26. *Пшеничная М. А.* Государственная политика в области цензуры печати в России XIX — начала XX веков. Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2002. 205 с.

27. *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814-1869 гг. СПб.: Тип. И.В. Леонтьева, 1907. LXXXIV с., 552с.

28. *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного Просвещения (1802—1902). СПб., 1902. 787 с.

29. *Розенберг В., Якушкин В.* Русская печать и цензура в прошлом и настоящем. М., 1905. 251 с.
30. *Ростиславов Д.И.* О православном белом и черном духовенстве в России. В 2-х т. Т. 1. Рязань: Александрия, 2011. 656 с.
31. *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры (1700—1863). СПб., 1892. 495 с.
32. Цензура в России: история и современность. Сборник научных работ. Вып.1. СПб., 2001. 272 с.
33. *Чернуха В. Г.* Правительственная политика в отношении печати в 60-70-е годы XIX в. Л., 1989. 205 с.
34. *И. А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858—1888гг.). СПб., 1889. II с., 232 с., 164 с., 2 с.
35. *Щебальский П. К.* Исторические сведения о цензуре в России. СПб., 1862. 107 с.
36. *Ячевский С. И.* Цензурная политика царского правительства в пореформенный период (вторая половина XIX — начало XX вв.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002. 202 с.
37. *Энгельгард Н.* Очерк истории русской цензуры в связи с развитием печати (1703—1903 гг.). СПб., 1904. 389 с.

История Русской Православной Церкви

А. П. Беляков

ВОСПИТАНИЕ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В ВООРУЖЕННЫХ СИЛАХ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

В русских Вооруженных силах до революции служили представители различных национальностей и конфессий, но основу армии составляли православные воины. Автор статьи рассматривает государственную политику в отношении воспитания веротерпимости в армии и на флоте со времен Петра I до 1917 года. Цель этой политики — не допустить в армейской и флотской среде межрелигиозных конфликтов. Автор предлагает всесторонне изучать и учитывать положительный дореволюционный опыт решения воспитания веротерпимости.

Ключевые слова: вера, духовность, межрелигиозные отношения, долг, присяга, дореволюционный опыт, Вооруженные силы.

Совершенно очевидно, что одной из основных причин падения дисциплины в Вооруженных силах нашего государства в последние десятилетия является игнорирование духовно-нравственной составляющей в системе воспитания военнослужащих. Важной частью духовно-нравственного становления личности является религиозное воспитание. Сегодня, в условиях трудно решаемых экономических и психологических проблем реформирования Вооруженных сил России (как и всей страны в целом), военнослужащие, несущие службу на кораблях и в частях, нуждаются в добром духовном наставнике не в меньшей, а даже в большей степени, чем в прежние времена. Именно длительное отсутствие религиозной составляющей в системе воспитания военнослужащих вызывает в армейских и флотских кругах (от рядовых до генералов и адмиралов включительно) тягу к церкви и церковной истории.

Александр Петрович Беляков — аспирант заочного отделения Санкт-Петербургской академии постдипломного педагогического образования, член Совета общественной организации «Собор православной интеллигенции», член правления Александро-Невского братства, координатор Межвузовской ассоциации «Покров», капитан 1 ранга запаса.

Этому способствуют пастырские посещения кораблей, частей, училищ, проведение индивидуальных и групповых бесед с солдатами и матросами, участие священников в воспитательном процессе. Опросы показывают, что не менее 70 % офицеров считают, что между Вооруженными Силами России и церковью должно налаживаться самое активное взаимодействие. Однако имеется немало противников этой идеи. Многие из них приводят аргумент, что в связи с многонациональным составом наших Вооруженных Сил одание предпочтения какой-либо одной вере может привести к религиозным конфликтам в армии и на флоте.

Чтобы не допустить ошибок в этом важном деле, необходимо переосмыслить богатейший исторический опыт межрелигиозных взаимоотношений между военнослужащими, накопленный в дореволюционной России.

О том, что священники находились в войсках во время военных действий, известно еще с ветхозаветных времен. Так в Книге Чисел читаем: «И послал их Моисей на войну, по тысяче из колена, их и Финееса, сына Елеазара, священника, на войну, и в руки его священные сосуды и трубы для тревоги» (Числ 31:6). В Ветхом Завете дано предписание, что делать священнику перед боем: «Когда приступаете к сражению, тогда пусть подойдет священник, и говорит народу, и скажет ему: “слушай, Израиль, вы сегодня вступаете в сражение с врагами вашими, да не ослабевает сердце ваше, не бойтесь, не смущайтесь и не ужасайтесь их; ибо Господь, Бог ваш, идет с вами, чтобы сразиться за вас с врагами вашими и спасти вас”» (Втор 20:2—4). Священники участвовали в покорении евреями Иерихона: «...сказал Господь Иисусу: вот, Я предаю в руки твои Иерихон и царя его. <...> И семь священников пусть несут семь труб юбилейных пред ковчегом; а в седьмой день обойдите вокруг города семь раз, и священники пусть трубят трубами» (Нав 6:1—3).

В Древней Руси великие князья и воеводы, совершая боевые походы, издревле брали с собой на войну своих духовников, монахов монастырей и клириков церковей княжества. Первым письменным упоминанием о наличии духовенства в войсках являются летописные рассказы о Куликовской битве 1380 г., из которых мы узнаем, что святой преподобный Сергий Радонежский не только благословил князя Дмитрия Донского на битву, но и дал ему в помощь двух монахов своего монастыря — Пересвета и Ослябю.

В дореволюционной России вся жизнь русского человека от рождения и до самой смерти была пронизана православным учением. Российс-

кие флот и армия по сути своей были православными. Они защищали интересы православного Отечества, во главе которого стоял православный государь. Подавляющее большинство военнослужащих были православными. Но в войсках и на кораблях еще со времен Петра I служили представители других религий и национальностей. Кроме военных специалистов, из-за границы приглашались судостроители, оружейники, военные инженеры. Особенно много было немцев и голландцев. В казачьих войсках служили мусульмане. Об этом говорит Указ от 17 декабря 1712 г., где при установлении жалования донским казакам указан и татарский мурза¹. Трезвый и воздержанный образ жизни, храбрость, честность и верность данному слову вызывали чувства уважение к мусульманам как у правительства, так и у простого русского народа.

Некоторые представления о конфессиональной принадлежности личного состава императорских армии и флота в начале XX в. дают следующие сведения: среди нижних чинов в 1901 г. в Сибирском военном округе под ружьем находилось 19282 человека. Из них 17077 православных, 157 католиков, 75 протестантов, 1 армяно-григорианин, 1330 мусульман, 100 иудеев, 449 старообрядцев и 91 идолопоклонник (северные и восточные народности). В Вильнюсском военном округе под ружьем находилось 126284 человек. Из них 97193 православных, 9030 католиков, 1224 протестанта, 8609 мусульман, 8050 иудеев, 1482 старообрядца, 552 идолопоклонника, 45 буддистов. В Казанском военном округе под ружьем стояло 27998 человек. Из них 21400 православных, 3115 католиков, 1184 мусульманина, 584 старообрядца, 65 идолопоклонников. На конец 1913 г. в армии и на флоте было 1229 генералов и адмиралов. В среднем, в тот период в Вооруженных силах России православные составляли 75 %, католики — 9 %, магометане — 2 %, лютеране — 1,5 %, другие — 12,5 % (в том числе и не заявившие о своей конфессиональной принадлежности)². Примерно такое же соотношение сохраняется и в наше время. Как отметил в своем докладе, сделанном на заседании секции «Аспекты военного образования армейского и флотского духовенства» XV Международных Рождественских образовательных чтений, заместитель начальника Главного управления воспитательной работы Вооруженных сил РФ контр-адмирал Юрий

¹ Полное собрание законов Российской империи. 1700—1712. Собр. 1-е. Т. 6. СПб., 1830. № 2613.

² Плеханов А. А. «Помни, что солдат Христов и Государев воин...»: Основы религиозно-нравственного воспитания в войсках Российской Империи // Военно-исторический журнал. 2003. № 2. С. 38.

Феликсович Нуждин, из числа верующих военнослужащих 83 % являются православными христианами, 6 % — мусульманами, 2 % — буддистами, по 1 % — баптистами, протестантами, католиками и иудеями, 3 % относят себя к другим религиям и верованиям³.

В Российской империи взаимоотношения между религиями решались законодательно. Православие было государственной религией. А остальные делились на терпимые и нетерпимые. К терпимым религиям относились традиционные религии, которые существовали в Российской империи. Это мусульмане, буддисты, иудеи, католики, лютеране, реформаторы, армяне-григориане. К нетерпимым религиям относились в основном секты, которые полностью запрещались.

Согласно гл. 9-й Воинского Устава 1716 г. предписывалось «Всем вообще к нашему Войску принадлежащим, несмотря на то, кто какой они есть веры или народа они суть, между собою христианскую любовь имети». То есть сразу всякие несогласия на религиозной почве пресекались законодательно. Устав обязывал терпимо и бережно относиться к местным вероисповеданиям как в районах дислокации, так и на территории противника. Ст. 114 того же Устава гласила: «...священников, церковных служителей, детей, и иных, которые противления чинити не могут, нашим воинским людям не обижать и не оскорблять, и церквей, больниц и школ весьма щадить и не касаться под жестоким телесным наказанием». Обер-священник армии и флота Г. И. Мансветов в «Сборнике кратких христианских поучений» писал: «К иноверческим храмам противника нужно относиться с уважением, ибо ничто так не ожесточает неприятеля, как презрение к народной вере»⁴.

Для инославных военнослужащих не препятствовалось сооружение храмов. Причем на их строительство немалые суммы выделялись Военным и Морским ведомствами. На флоте еще в 1708 г. в доме начальника обороны Котлина вице-адмирала Корнелия Крюйса была устроена лютеранская церковь, которая служила местом собрания не только для лютеран, но и для голландских реформаторов. В 1726 г. будучи уже полным адмиралом и вице-президентом Адмиралтейств-коллегии, Корне-

³ Выступление контр-адмирала Ю. Ф. Нуждина на заседании секции «Аспекты военного образования армейского и флотского духовенства» XV Международных Рождественских образовательных чтений 31 января 2007 г. // URL: <http://www.pobeda.ru/content/view/5678> (дата обращения: 08.09.2012).

⁴ Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории. Кн. 1. СПб.: Нестор, 2004. С. 155.

лий Крюйс хотел построить лютеранскую кирху, но болезнь и скорая кончина не позволили воплотить эти планы в жизнь⁵.

В Петербурге для служивших на флоте англичан была построена англиканская церковь. В этой церкви 21 августа 1768 г. будущий герой Чесмы, а еще позже адмирал и командующий Балтийским флотом Самуил Карлович Грейг обвенчался с двоюродной сестрой знаменитого английского мореплавателя Джеймса Кука, Сарой Кук⁶.

Инославные и иноверческие храмы устраивались и в других пунктах базирования флота и армии — в Кронштадте, Архангельске, Одессе, Николаеве и т.д. Некоторые из них строились непосредственно по инициативе Морского и Военного ведомств. Так в Кронштадте в 1719 г. в бывшем деревянном амбаре была оборудована евангелическо-лютеранская кирха св. Елизаветы, просуществовавшая до 1753 г. Новая лютеранская церковь была освящена 12 декабря 1753 г. (сгорела в 1833 г.). Взамен ее по проекту полковника К. К. Белля построена и освещена 20 декабря 1836 г. лютеранская церковь, которая была передана на баланс Кронштадтского порта. Рядом с храмом св. Елизаветы 28 июля 1868 г. освящена лютеранская кирха во имя св. Николая для эстонцев, финнов и шведов. В Морском кадетском корпусе в 1797 г. на средства Морского ведомства построена католическая церковь во имя св. апостола Павла. Недалеко от эстонско-финско-шведской кирхи была устроена мечеть.

Устав о полевой и кавалерийской службе 1797 г. определял порядок следования военнослужащих на богослужение. В соответствии с 25-й гл. этого Устава в воскресные и праздничные дни все христиане (и православные, и не православные) должны были идти в церковь строем под руководством одного из офицеров. При подходе к православной церкви осуществлялось перестроение. Православные военнослужащие заходили в свою церковь, а католики и протестанты продолжали следовать строем в свой костел и кирху.

Следует заметить, что известные инославные военачальники заботились не только о своих единоверцах, но, имея государственное мышление, понимали важность укрепления Православия. Например, главный командир Кронштадтского порта адмирал Фаддей Фаддеевич Беллинсгаузен, будучи лютеранином по вероисповеданию, 15 мая 1814 г. ходатайствовал перед обер-прокурором Святейшего Синода

⁵ Адмиралы Российского Флота: Россия поднимает паруса / Сост. В. Д. Доценко. СПб.: Лениздат, 1995. С. 123.

⁶ Крючков Ю. С. Самуил Карлович Грейг. М.: Наука, 1988. С. 18—19.

Н. А. Протасовым о скорейшем освящении новой каменной церкви Успения Пресвятой Богородицы в городе Кронштадте: «Просим оказать зависящее с Вашей Стороны содействие о ускорении разрешением на освящение указанной церкви, чем изволите одолжить как меня, так и все общество здешних граждан»⁷. Мусульманин генерал Хан Нахичеванский на свои собственные средства построил для воинов в Красном Селе православную церковь. Было немало случаев, когда ктиторм православной церкви избирался не православный офицер.

Общее руководство взаимоотношений с иноверцами и контроль за деятельностью иноверческого духовенства в государстве с 25 июля 1810 г. осуществляло Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, которое 24 октября 1817 г. было соединено с Министерством народного просвещения. Высочайшим Указом от 2 февраля 1832 г. оно переподчинено Министерству внутренних дел⁸.

Русская Православная Церковь издавна считала, что исход войны, сражения зависит в основном от воли Божьей. Всем известны суворовские призывы: «Вперед, с нами Бог», «Всякое дело начинай с благословения Божьего», «Без молитвы оружия не обнажай», «Бог нас водит. Он наш генерал». Поэтому в обязанности военного духовенства любых конфессий во время войны входило непрестанно молиться о даровании победы русскому оружию. Первым пастырским долгом в Вооруженных силах было богослужение.

На кораблях богослужения проводились на самом почетном месте, которым являлись шканцы. В парусном флоте со времен Петра I правило совершения ежедневных молитв были определены в особой «Книжице корабельной молитвенной». В соответствии с этой «книжицей» было заведено утром, сразу после подъема, совершать краткую молитву. Затем в девятом часу утра совершалась дневная молитва, которая была уже более продолжительной и напоминала по своему составу богослужение. На богослужебном столе стояла дароносица и несколько икон. Свечей во избежание пожара, зажигать не разрешалось. Корабли были деревянные, кроме того, все швы и щели заделывались легковоспламеняющейся просмоленной паклей. Свечи стали использоваться во время богослужений на флоте лишь только с появлением стальных кораблей.

⁷ Исакова Е. В., Шкаровский М. В. Храмы Кронштадта. СПб.: Паритет, 2004. С. 110.

⁸ Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории... Кн. 1. С. 279—280.

Последний протопресвитер армии и флота Г. И. Шавельский отмечал: «Слишком великое дело — богослужение на войне»⁹. Постоянные опасности, близость смерти, огромная напряженность ратного труда требовали духовной поддержки для воинов со стороны пастыря Церкви. Молебны, а то и Божественная Литургия служились перед тем, как корабль шел в бой. При этом весь экипаж, как правило, исповедовался. Причем исповедовались не только перед священником, но и просили прощения друг у друга, прощаясь друг с другом, причащались, надевали чистое белье. Люди понимали, что идут на смерть и сами себя готовили к погребению.

По случаю побед, праздников, закладки храмов, кораблей, госпиталей, памятников и т.д. совершались торжественные богослужения. Так 22-го февраля 1799 г. после взятия крепости Корфу адмирал Федор Федорович Ушаков со всеми высшими чинами своего флота отправился на берег, для торжественного молебствия¹⁰.

Кроме обязанности совершать богослужение по воскресным и праздничным дням, священник еще должен был присутствовать на вечерних и утренних молитвах команды. Вечерняя молитва бывала в 8 часов вечера и состояла из пения молитв «Отче наш», «Богородице Дево» и «Спаси, Господи, люди Твоя», а по субботам прибавлялось еще «Воскресенье Христово видевшие». Утренняя молитва бывала в 5 часов утра и ограничивалась пением одной молитвы Господней.

Кроме совершения воскресных и праздничных богослужений, священник совершал с разрешения командира требы по частной просьбе кого-либо из военнослужащих: молебен по случаю Дня Ангела или панихиду по умершему родственнику. Все это совершалось в тот отрезок времени, который сообразовался с распорядком воинской службы. Священник выбирал подходящее для этого время с тем условием, чтобы не было отказа со стороны начальства.

Набожность русских солдат и матросов определяла их милосердие по отношению к врагу независимо от его вероисповедания. Это являлось одной из черт русского национального характера. Как отмечал в своей работе П. П. Яковлев, «наши войны показывают нам замечательно незлобивое отношение русского солдата (матроса) к его врагу, даже

⁹ Шавельский Г. И., протопресв. Служение священника на войне // Христоробивое воинство: Православные традиции русской Армии. Вып.12. М.: Военный университет: Независимый военно-научный центр «Отечество и Воин»: Русский путь, 1997. С. 298.

¹⁰ Адмиралы Российского Флота: Россия поднимает паруса... С. 272.

нехристианину, против которого он шел с бесповоротной решимостью погибнуть, если Богу угодно, и с которым он готов разделить последний сухарь, если акт боя приостановлен, или враг попал к нему в плен. Очевидно, здесь мы имеем дело, с одной стороны, с полной покорностью Богу в вопросах о личной жизни, а с другой — с наиболее характерными чертами именно «христоролюбивого» воина»¹¹.

Во время боя в 1799 г. за крепость Корфу русские офицеры и матросы спасали своих врагов-французов от изуверства турецких солдат: «Наши офицеры и матросы кинулись за турками, и так как мусульманам за каждую голову выдавалось по червонцу, то наши, видя все свои убеждения не действительными, начали собственными деньгами выкупать пленных. Заметив, что несколько турок окружили молодого француза, один из наших офицеров поспешил к нему в то самое время, когда несчастный развязывал уже галстук, имея перед глазами открытый мешок с отрезанными головами соотечественников. Узнав, что за выкуп требовалось несколько червонцев, но, не имея столько при себе, наш офицер отдал туркам свои часы — и голова француза осталась на плечах...»¹². «Русские и здесь доказали, что истинная храбрость сопряжена всегда с человеколюбием, а не жестокостью, и что звание воина и христианина должны быть неразлучны»¹³.

Во время Наваринского сражения 8 октября 1827 г. один из офицеров, находившийся при командире русской эскадры контр-адмирале Логине Петровиче Гейдене с рупором в руках, обратил внимание его на то, что русские матросы бросали концы утопавшим туркам. Растроганный человеколюбием Гейден бросился обнимать офицера и воскликнул: «Да! Да! Это славно! Прекрасно! Молодцы наши матросы: они столь же добры, сколько и храбры!»¹⁴.

Инструкции всех «заморских» экспедиций предписывали самое ласковое обращение с встречающимися племенами и народами. Так указание Морского министерства начальнику экспедиции к Антарктиде Фаддею Фаддеевичу Беллинсгаузену строго предписывало, чтобы «во всех землях, к коим будут приставать и в которых будут находиться жители, поступать с ними с величайшей приязнью и человеколюбием,

¹¹ Яковлев П. П. Влияние веры на военное дело в нашей и в иностранных армиях. М.: Типолитография т-ва И. Н. Кушнеров и К., 1900. С. 12.

¹² Святой флотоводец России: Жизнь и деяния святого праведного воина Феодора Ушакова, адмирала непобедимого. СПб.: Сатис, Держава. 2004. С. 28.

¹³ Овчинников В. Д. Святой праведный адмирал Федор Ушаков. М.: МГФ «Ветеран Москвы», 2001. С. 140.

¹⁴ Адмиралы Российского Флота: Россия поднимает паруса... С. 346.

избегая, сколько возможно, всех случаев к нанесению обид или неудовольствий, а, напротив того, стараясь всемерно привлечь их лаской и не доходить никогда до строгих мер»¹⁵.

Одной из флотских традиций было почитание памятных дней. В сентябре 1896 г. протопресвитером военного и морского духовенства А. А. Желобовским был поставлен вопрос об упорядочении системы праздников в Вооруженных силах. Святейший Синод поддержал его в этом вопросе. 26 июня 1902 г. было высочайше утверждено «Расписание табельным и праздничным дням», которое определяло даты свободные от учений и занятий в Вооруженных силах¹⁶, в том числе и для инославных военнослужащих.

Помимо уставных двенадцатых праздников особо чтили моряки день Покровителя Российского морского флота Андрея Первозванного и дни памяти заступника их Николая Чудотворца. Отмечались также дни великих побед при Чесме, Гангуте и Синопе.

Давней традицией на флоте являлось ежегодное празднование Дня рождения корабля. Экипаж всей семьей особо праздновал это событие.

Каждый род войск и каждый корабль имел своего Небесного Покровителя и свой почитаемый образ святого.

В начале XX в. Российский флот модернизировался и пополнялся новыми кораблями и новыми видами вооружения. Благодаря русским конструкторам И. Г. Бубнову и М. Н. Беклемишеву на вооружение стали поступать боевые подводные лодки. Небесным покровителем подводников был св. пророк Иона.

Военнослужащие неправославных исповеданий имели право исполнять обряды согласно своей вере. Это положение было закреплено в уставе. В Морских Уставах 1901 и 1914 гг. имелся 4-й раздел: «О порядке службы на корабле». В соответствии с его требованиями (ст. 930) «иноверцы христианских исповеданий совершают общественные молитвы по правилам своей веры, с разрешения командира, в назначенном им месте, и по возможности одновременно с православным богослужением. Во время продолжительных плаваний они увольняются, по возможности, в свою церковь для молитвы и говения»¹⁷. Статья 931

¹⁵ *Никульченков К. И.* Адмирал Лазарев. М.: Военное издательство Министерства обороны СССР, 1956. С. 23.

¹⁶ *Котков В. М.* Военное духовенство России: Страницы истории... Кн. 2. С. 53.

¹⁷ Свод морских постановлений. Кн. 10: Морской Устав. (Изд. 1901 г.). СПб.: Типогр. Морского Министерства в Главном Адмиралтействе, 1902. С. 228. См. также: Свод морских постановлений. Кн. 10: Морской Устав. (Изд. 1914 г.)... С. 123.

Морского Устава разрешала давать молиться мусульманам по пятницам, а евреям по субботам: «Если на корабле находятся мусульмане или евреи, им дозволяется читать общественные молитвы, по правилам своей веры и в назначенных командиром местах: мусульманам — по пятницам, а евреям — по субботам»¹⁸. Эта статья строго соблюдалась. Известен случай, когда в Морской департамент пришло ходатайство о разрешении «в субботние дни высылать в работу евреев в случае экстренных работ по адмиралтейству». Вице-адмирал Ф. Ф. Беллинсгаузен на этот запрос дал решительный отказ. Та же 931 ст. шла навстречу мусульманам и иудеям «в главные их праздники, на время которых они, по возможности, освобождаются от службы и увольняются на берег»¹⁹. К уставам прилагались списки наиболее значимых праздников каждой веры и религии — не только христиан, мусульман и иудеев, но даже буддистов и караимов. В эти праздники представители этих исповеданий освобождались от несения воинских повинностей, и командиры обязательно предоставляли иноверцам увольнение для посещения своих храмов. Ст. 388 Устава внутренней службы гласила: «Военнослужащие евреи, магометане и прочие не христиане, в дни совершаемого по их вере и обрядам особого богослужения, могут быть освобождаемы от служебных занятий и, по возможности, от нарядов в части. Расписание праздников смотри в Приложении». В эти дни командиры обязательно предоставляли иноверцам увольнение за пределы части для посещения своих храмов.

Статья 92-я Устава внутренней службы гласила: «Хотя Православная вера господствующая, но иноверцы, инославцы пользуются повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной».

Таким образом, представителям терпимых религий, как христианских, так и иноверных, разрешалось совершать молитвы по правилам своей веры. Для этого командиры выделяли им определенное место и время. Организация проведения богослужений и молитв иноверцами закреплялась в организационных приказах по части или кораблю. При наличии в пункте дислокации части или корабля соответствующей церкви, мечети или синагоги командиры по возможности, отпускали туда иноверцев для молитв. Кроме того, каждое исповедание имело

¹⁸ Там же.

¹⁹ Свод морских постановлений. Кн. 10: Морской Устав. (Изд. 1901 г.). СПб.: Типогр. Морского Министерства в Главном Адмиралтействе, 1902. С. 228. См. также: Свод морских постановлений. Кн. 10: Морской Устав. (Изд. 1914 г.)... С. 123.

право совершать свои большие религиозные праздники и в этот день быть свободными от несения своих обычных воинских повинностей.

В 1828 г. Святейший Синод утвердил новую инструкцию благочинным. Эта инструкция уполномочивала флотского или армейского благочинного разрешать присоединение желающих к православной церкви из евреев, магометан и язычников и совершать над ними таинство Крещения на кораблях и в частях. Но учитывая, что присоединение к Православию в те годы давало преимущества в служебных отношениях, а для отдельных народов даже освобождение от воинской службы²⁰, инструкция обязывала приступать к этому не иначе, как по письменному предложению командира, испытав при этом бескорыстие и твердость обращения крещаемых ко Христу и наставив их в догматах православной веры и христианской жизни.

Если же кто-нибудь из инославных перед своей кончиной желал принять Православие, то предписывалось присоединять их через возложение рук священнослужителя и исповедь, а кто не помазан миром, через миропомазание, удостоив святого Причастия. Униаты же во время войны, как пишет Шавельский, негласно принимались в Православие даже без совершения вышеуказанных таинств²¹. Такие новообращенные погребались по всему чиноположению Православной Церкви²².

Во второй половине XIX века в России проводилась военная реформа, в соответствии с которой введена всесословная воинская повинность. Спектр призываемых с различным вероисповеданием лиц значительно расширился. Перед флотским и армейским духовенством стояла сложная задача — более внимательно относиться к межрелигиозным отношениям и не допустить, чтобы религиозные различия переросли в противоречия. Военнослужащим разных вероисповеданий говорилось буквально следующее: «...все мы христиане, магометане, евреи вместе одновременно молимся Богу нашему, потому Господь Вседержитель, сотворивший небо, землю и все, что на земле, есть для нас единый,

²⁰ Устав о воинских повинностях. Ст. 42 // Полный свод законов Российской империи / Под ред. А. А. Добровольского. Кн. 1. СПб.: Издание книжного магазина «Законоведение», 1911. С. 1723. Положение об управлении областей Акмолинской, Семипалатинской, Уральской и Тургайской. Ст. 12 // Полный свод законов Российской империи... С. 979.

²¹ Барсов Т. Об управлении русским военным духовенством. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского и К^о, 1879. С. 114.

²² Там же.

истинный Бог»²³. И это не просто декларации. Такая принципиально важная позиция являлась уставной нормой.

Священник должен был не допускать никаких споров о вере с иноверцами. Свод военных постановлений 1838 г. гласил: «Полковые священники, отнюдь не должны вступать в прения о вере с людьми другого исповедания». В 1870 г. в Гельсингфорсе издана книга благочинного штаба войск Финляндского военного округа протоиерея Павла Львова «Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства». В частности, в гл. 34 этого документа был специальный отдел, который назывался — «О предупреждении и пресечении преступлений против правил веротерпимости». И военное духовенство прикладывало все силы во все времена, чтобы не допустить в войсках конфликтов на религиозной почве, какого-либо ущемления прав и достоинства приверженцев других конфессий.

Во время Первой мировой войны, в связи с наличием в Вооруженных силах представителей других религий, протопресвитер военного и морского духовенства Георгий Шавельский в циркуляре № 737 от 3 ноября 1914 г. обратился к православным военным священникам со следующим призывом: «...Усердно прошу духовенство действующей армии избегать по возможности всяких религиозных споров и обличений иных вероисповеданий, а равным образом заодно следить, чтобы в походные и госпитальные библиотеки для воинских чинов не попадали брошюры и листки со встречающимися в них резкими выражениями по адресу католичества, протестантства и других исповеданий, так как подобные литературные произведения могут оскорбить религиозное чувство принадлежащих к этим исповеданиям и ожесточить их против Православной Церкви, а в воинских частях сеять пагубную для дела вражду. Подвизающееся на бранном поле духовенство имеет возможность подтверждать величие и правоту Православной Церкви не словом обличения, а делом христианского самоотверженного служения как православным, так и инославным, памятуя, что и последние проливают кровь за Веру, Царя и Отечество и что у нас с ними один Христос, одно Евангелие и одно крещение, и не упуская случая, чтобы послужить уврачеванию и их духовных и телесных ран»²⁴. Говоря о необходимости

²³ Лебедев А. Армия и Церковь: История и современность // Страж Балтики. 2000. № 24. С. 7.

²⁴ Рыжов Л. Г. Институт военных священников: Опыт отечественной истории и современной практика / Религиозно-этические аспекты воспитания военнослужащих: Материалы международного семинара, состоявшегося в Международном незави-

душеспасительной работы среди инославных Шавельский указывал на условия проведения этой работы: 1) Пастырь не должен подражать примеру инославных пропагандистов, нередко хулящих и поносящих православную веру и Церковь. Во всяком христианском поведении, пусть и криво, и несовершенно, но все же чтится имя Христа Спасителя и проявляется религиозное чувство. 2) Насмешки, ругательства и издевательства не должны входить в приемы пастырской полемики. Они могут возмущать, оскорблять и ожесточать противника, но не убеждать и привлекать. 3) Пастырь должен избегать публичных споров и решаться на них только в крайней необходимости (1 Тим 6:4—5; Тит 3:9). 4) Прежде чем вступить в борьбу или защиту, пастырь должен тщательно изучить природу, приемы, методы противника и собрать материал, достаточный для предполагаемых действий. 5) Пастырю полезно признать все доброе, что он заметит у своих противников и не бояться подражать доброму примеру. 6) Не полагаясь лишь на свои собственные силы, пастырь обязан привлечь к защите православной веры и наиболее просвещенных, идейных и одушевленных прихожан. 7) Пастырю необходимо всегда помнить, что лучший способ борьбы — это не словом и приказом, а делом и показом. Если пастырь верен Богу и своему делу, если он любит своих овец и спешит накормить голодную, перевязать израненную, отыскать заблудшую овцу своего стада, если он в своем суждении ищет не своей выгоды, а славы Божией и спасения вверенных ему душ, — тогда никакая пропаганда для его паствы не опасна²⁵.

Подобная благожелательность не распространялась на евангельских христиан-баптистов, которые были в то время самой известной и чуть ли не единственной сектой. В 1879 г. баптисты и штундисты добились принятия закона, который уравнивал их права с инославными исповеданиями. Таким образом, юридически они стали терпимой религией.

Следует заметить, что баптисты как в те времена, так и сейчас в вопросах воинской службы и патриотизма в корне отличаются от баптистов Соединенных Штатов Америки и Западной Европы. Там баптисты являются явными патриотами своего государства и свято соблюдают все государственные законы. Многие президенты США были баптистами, что не мешало им быть верховными главнокомандующими Вооруженных сил США и принимать решения о применении военной силы за пределами своей страны. У нас в России деятельность баптистов,

симом Эколога-политологическом университете (МНЭПУ) в июне 1997 года. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. С. 47.

²⁵ Шавельский Г., протопресв. Православное пастырство. СПб., 1996. С. 382.

а также многих других нетрадиционных конфессий (иеговистов, новоапостольцев, адвентистов седьмого дня и т. д.), традиционно направлена на дискредитацию не только воинской службы, но любой власти в Российском государстве. Верные своей традиции выдергивать из общего контекста Священного Писания отдельных положений сектанты умалчивают тот факт, что в ряде мест Нового Завета мы встречаем воинов, и нигде несение воинской службы не осуждается. Наиболее существенное значение имеет то место в Евангелии от Луки (7:1—10), в котором описывается исцеление Иисусом Христом слуги римского сотника. Апостол Павел в послании к Римлянам отмечает, что «начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: Он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим 13:3—4).

Баптисты после принятия закона 1879 г. стали проводить активную пропаганду среди военнослужащих. Противодействие баптистской пропаганде лежало исключительно на плечах военного духовенства, которое имело помощь от государства лишь в том случае, если эта пропаганда шла явно вразрез с государственными законами.

Известен рапорт Командующего Балтийским флотом Главнокомандующему 6-й армией: «За последнее время на некоторых судах наблюдаются признаки пропаганды религиозного вероучения так называемых евангельских христиан. Развиваемые ими тенденции под видом религиозных истин несут идею, разлагающую воинский дух и извращающую понятие о присяге и долге». И дальше приводится следующий пример: «19 июня 1915 г. минный корабль «Слава» был вызван на подмогу крейсерам. Когда на горизонте появились суда, и была пробита боевая тревога, пять нижних чинов не заняли своих мест по боевому расписанию и совершенно сознательно отказались выйти по тревоге, ссылаясь на то, что по своим религиозным убеждениям они являются евангельскими христианами». К счастью, в данном случае корабли оказались своими. На корабле каждый человек на счету, и отказ выполнять воинский долг в самый критический момент, являлся не только преступлением закона, но и нарушением библейской заповеди.

Циркуляр протопресвитера армии и флота Г. Шавельского № 2647 от 29 июля 1915 г. требовал от священников противодействовать баптистам и штундистам: «Распространению в районе военных действий среди христоролюбивого Российского воинства столь вредной секты, представляющей собой, по свидетельству исследователей сектантского

движения в России проповедь гуманизма, необходимо противопоставить должный отпор со стороны пастырей воинских частей. Усердно прошу военное духовенство принять все возможные меры к пресечению в войсках пропаганды сектантства и иметь неослабное попечение об ограждении наших воинов от этой зловредной пропаганды»²⁶. О сектантстве Шавельский говорит как об агрессивной и вместе с тем опасной для Православной Церкви пропаганде. Если инославие — это уклонение от истинной Церкви, то сектантство — есть полное отпадение от Церкви. По инициативе протопресвитера в 1916 г. Главный штаб запретил баптистские собрания в Армии. Летом 1917 г., при Временном правительстве Шавельскому эту инициативу припомнили. Он был посажен в тюрьму. Одно из обвинений при этом было якобы ограничение им в армии и на флоте вероисповедных свобод.

До 1905 г. к сектантам приравнивались и старообрядцы. «Инструкция благочинному» в ст. 53 обязывала «Со всякою ревностью, но разбавленною благоразумием и кротостью Евангельскою, старание прилагать о обращении ко святой Церкви прибывающих в расколе, прочитывать им с толкованием на то сочиненные книги. Изъяснять им вред душевный, причиняемый отторжением от собора православных, и ожидать духовного плода со всяким благодушием и терпением. О чем прилагать старание, и приходским священникам при всяком случае подтверждать. Ежели кто из раскольников обратится, о таковом немедленно представлять»²⁷. В 1905 г. был принят закон «О веротерпимости», в соответствии с которым, старообрядчество официально получило право на легальное существование. На основании этого закона военнотружущие-старообрядцы могли совершать богослужения по своим обрядам.

Весьма внимательно подходило командование к принятию воинами присяги, ритуал которой имел большое воспитательное значение. В петровские времена текст ее гласил: «Божью милостию Петру Первому, царю России и пр., пр. Обещаем и присягаем мы верными быть и Его царского величества указы, и под властью Его величества, генералов, адмиралов, адмиралтейских советников, вице-адмиралов, контр-адмиралов, комендантов, капитанов и иных глав (то есть начальников), высокопомянутого Его величества над нами поставляемых, указы и приказы почитать и послушно и верно исполнять, как честным и добрым людям надлежит, и в прочем поступать по артикулам и учреждениям,

²⁶ Золотарев О. В. Христоролюбивое воинство русское. М.: Граница, 1994. С. 69.

²⁷ Инструкция благочинному нижеозначенных церквей. М.: Синодальная типография, 1886. С. 19—20.

для нашей службы сочиненным или впредь сочиняемым. В чем да поможет нам Господь Бог Всемогущий»²⁸.

Русские ратники всегда считали воинскую присягу святыней. Присяга — это клятва. Многие сектанты, ссылаясь на слова апостола Иакова: «Прежде же всего, братия мои, не клянитесь ни небом, ни землею, и никакою другою клятвою; но да будет у вас: да, да и нет, нет, дабы вам не подпасть осуждению» (Иак 5:12) утверждают о недопустимости присяги. Здесь опять обычная ошибка сектантов, которые не воспринимают Святое Писание в целом, а вырывают цитаты из контекста. Если мы возьмем Ветхий Завет, то там клятвы давались и довольно часто, например, в книге Бытия клялся Авраам: «И было в то время, Авимелех с Филохом, военачальником своим, сказал Аврааму: с тобою Бог во всем, что ты ни делаешь; и теперь поклянись мне здесь Богом, что ты не обидишь ни меня, ни сына моего, ни внука моего; и как я хорошо поступал с тобою, так и ты будешь поступать со мною и землею, в которой ты гостишь. И сказал Авраам: я клянусь» (Быт 21:22—24). Или в другом месте говорится: «И сказал Авраам рабу своему, старшему в доме его, управлявшему всем, что у него было: положи руку твою под стегно мое и клянись мне Господом Богом неба и Богом земли, что ты не возьмешь сыну моему жены из дочерей Хананеев, среди которых я живу» (Быт 24:2—3).

В Новом Завете, во 2-м послании Коринфянам апостол Павел клянется: «Бога призываю во свидетеля на душу мою, что, щадя вас, я доселе не приходил в Коринф...» (2 Кор 1:23). В Откровении Иоанна Богослова также говорится о клятве: «И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет» (Откр 10:5—6). Следовательно, Святое Писание не только не отрицает клятву перед законом, но и утверждает ее.

Присяга в Русском Флоте и Армии — это религиозный обряд — обещание перед Богом. Матрос или солдат давал присягу, прежде всего, не людям, не государству, а объекту своей веры, то есть, своему Богу — тому, Кому он поклонялся, тому, от Кого он ждал помощи для себя. Поэтому клятвопреступление в Вооруженных силах было связано не только с государственными законами, но еще и с вероисповедными моментами. Такая присяга имела большее значение и большую силу, чем нынеш-

²⁸ Адмиралы Российского Флота: Россия поднимает паруса... С. 44—45.

няя присяга, которая имеет исключительно светский государственный смысл.

Поскольку присяга была религиозная, то для православного человека она принималась перед Крестом и Евангелием. Принятие присяги сопровождалось крестным целованием, которое, по сути, и означает клятву. Текст присяги заканчивался словами: «Во ознаменование сих слов, целую Крест и Евангелие Спасителя моего Иисуса Христа».

В дореволюционной России в принятии присяги вместе с командованием участвовало духовенство. Если человек был православного исповедания, то значит, он давал присягу в присутствии православного священника. Если он был мусульманином, то вызывали имама из штаба флота или армии, который приезжал и принимал присягу от мусульман. Раввин принимал присягу от иудеев. Католический пастор — от католиков. И только если по каким-либо причинам не было соответствующего священнослужителя, то принимал присягу командир при участии корабельного или полкового священника. Но мусульмане клялись на Коране, а иудеи — на Торе. Католики и протестанты также как и православные принимали присягу перед крестом и Евангелием.

Текст присяги у мусульман был на их родном языке. Присягавший держал два пальца правой руки на коране и повторял вслед за имамом слова клятвы. В конце ритуала он целовал Коран²⁹.

Евреи приносили присягу на русском языке или на идише. Причем даже на русском языке текст писался, как правило, еврейским шрифтом. Прием присяги осуществлялся в любой день, кроме субботы или религиозного праздника. Ритуал старались проводить в синагогах или в молитвенных школах перед открытым кивотом (Арон га коде) в присутствии двух свидетелей из иудеев³⁰.

Были случаи, когда на флот и в армии попадали представители языческих народов Сибири и Севера. При принятии ими присяги нашивался амулет, который имел значение для этих язычников, и на нем эти новобранцы приносили присягу.

Противоречивым в дореволюционных Вооруженных силах было отношение к евреям. Постановление о военной службе евреев было утверждено 27 августа 1827 г. В традиции еврейских общин, проживающих в России, было раннее вступление в брак. К 18-ти годам еврейский

²⁹ См.: *Котков В. М.* Религиозно-нравственное воспитание и досуг военнослужащих в русской армии. СПб.: Санкт-Петербургский университет культуры и искусства, 1999. С. 36.

³⁰ Там же. С. 35.

молодой человек был не только женат, но уже имел детей. Если его забирала по рекрутскому набору в Вооруженные силы, то содержание семьи должна была брать на себя община. Кроме того, у евреев действовал закон левирата, который в случае смерти призванного на службу иудея вменял брату погибшего брать себе в жены его вдову, что противоречило российским моральным устоям. Отсутствие в семье в течении 25 лет рекрутской службы в некоторых общинах приравнивалось к смерти. В связи с этим еврейским общинам разрешалось отдавать на воинскую службу исключительно неженатых молодых людей. Практичные евреи всеми силами старались отправить по рекрутскому набору тех единоверцев, которые меньше всего приносили пользы общине или же тех, у которых была неблагоприятная генетическая наследственность. Очень часто на воинскую службу отправлялись новобранцы, имевшие врожденные хронические болезни и даже подростки 12-ти лет. В связи с этим, как отмечал Г. И. Шавельский, «евреи многими считались <...> для строя непригодными».³¹ Генерал-адъютант А. Н. Куропаткин также полагал, что евреи «совершенно непригодны к военной службе. <...> Они доставляют массу хлопот на их подготовку к военной службе, но успеха в большинстве случаев не достигается. Напротив того, в музыкальном хоре, в шквальне они на месте»³². Это, пожалуй, единственный момент, где можно отметить некие ограничения по религиозной и национальной принадлежности. Те же евреи, которые честно исполняли свой воинский долг, никаких ограничений не испытывали. Тот же А.Н. Куропаткин замечает: «Поведение евреев часто очень хорошее. <...> Несомненно, что в отдельных случаях и между евреями находятся очень храбрые люди. Я лично знал таких и в туркестанских походах, и в турецкую войну»³³. А. А. Игнатъев в своих мемуарах вспоминает, как хоронили фельдфебеля — еврея по национальности, который около 30 лет прослужил в кавалергардском полку, добросовестно выполняя свои обязанности: «...После речи раввина гроб старого кантониста подняли шесть бывших командиров полка, а на улице отдавал воинские почести почетный взвод под командой вахмистра — как равного по званию с покойным — при хоре полковых трубачей»³⁴. В армии и военном флоте дореволюционной России главным было — отношение к делу

³¹ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания протопресвитера русской армии и флота. Т. 1. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. С. 272.

³² Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории... Кн.1. С. 300.

³³ Там же.

³⁴ Игнатъев А. А. 50 лет в строю. М.: Художественная литература, 1948. С. 72.

и лишь потом вероисповедание и национальность. Даже нынешние еврейские исследователи отмечают, что положение евреев в Российской империи, «было лучше, чем где бы то ни было в Европе»³⁵.

Параграф 94-й гласил Устава, что «Если евреев более 300 человек, для них может быть определен раввин с жалованием от казны, что делается по представлению от военного начальства». Уже в августе 1828 г. к евреям-морякам, служившим в Кронштадте, морским ведомством для отправления богослужения был допущен некто Илия Ромм.³⁶ В отдельных случаях военнослужащим, исповедующим иудаизм разрешалось из своей среды самим выбирать раввинов.

В 1845 г., в бытность обер-священником армии и флота Василия Иоанновича Кутневича на Черноморском и Балтийском флотах были учреждены должности имамов. В портах Кронштадте и Севастополе было по одному имаму и его помощнику, а в прочих портах — по одному имаму, который избирался из нижних чинов с государственным жалованием. Причем православное духовенство поднимало вопрос, почему инославным платят больше, чем православным. То есть, финансирование шло совершенно разными путями, и часто у инославных служителей культа жалование было выше.

К началу XX в. во всех портах и крупных гарнизонах наряду с православным духовенством, раввинами и имамами имелось военное духовенство других исповеданий. Это, прежде всего, католические капелланы, лютеранские проповедники, евангельские проповедники, а с 1905 г. и старообрядческие священники. Они вводились там, где это было необходимо вследствие специфики контингента экипажей, частей и районов дислокации кораблей. В штабе флота по штату полагался один имам, один раввин, один католический и один лютеранский капеллан. Надо сказать, что представители этих религий в духовных вопросах практически не соприкасались друг с другом. Каждый по своей церковной линии подчинялся своему непосредственному духовному начальству. Православные подчинялись протопресвитеру армии и флота (так с 1890 г. стал называться глава военного духовного ведомства). Католические капелланы находились в ведении административного декана на местах. Лютеранские проповедники — адъютантов. Мусульмане подчинялись своим мусульманским центрам. Раввины — своим раввинам.

³⁵ Миллер А. Империя Романовых и евреи // URL: <http://www.polit.ru/article/2006/06/06/miller3/> (дата обращения: 08.09.2012).

³⁶ Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории... Кн. 1. С. 299.

Особое внимание уделялось памяти павших защитников Отечества вне зависимости от национальности и вероисповедания. Эта традиция передавалась от старших к младшим и всеми блюлась как святая обязанность. В дни памяти сражений или на вселенских панихидах всегда поминались имена погибших в боях офицеров, солдат и матросов.

Погребение погибших являлось особой традицией. «Русский солдат, — писал протопресвитер Г. Шавельский, — не страшится смерти, но боится умереть без причастия, быть зарытым без церковного погребения».³⁷ Поэтому для православных воинов было очень важно наличие священника, который утешал раненых, напутствовал умирающих, отпевал убитых. При нахождении кораблей в море тело зашивалось в парусину, к ногам прикреплялся тяжелый груз. Покойник помещался на специальной чисто оструганной доске. Затем он выносился на шканцы. На церемонии обязаны были присутствовать все офицеры и матросы, не занятые службой. Доска с покойником ставилась на небольшое возвышение, и тело, зашитое в парусину, покрывалось Андреевским флагом. Зачитывался приказ командира корабля о подвиге погибшего. После этого священник отпевал погибшего. Если священник на корабле отсутствовал, то его обязанности исполнял командир корабля. С началом отпевания корабельный флаг приспускался до половины. На рангоутных судах существовал обычай в этих случаях скрещивать реи. По окончании отпевания под пение «Со святыми упокой» доска с телом подносилась к борту ногами вперед и клалась концом на планширь. Два специально назначенных матроса вставали у изголовья и брали края флага в руки. По сигналу горниста доска приподнималась, и тело выскальзывало из-под флага за борт. Звук горна обозначал последнее прости-прощай и предвестие величайшего трубного звука Архангела Гавриила в момент всеобщего воскресения из мертвых. В это же время производился трехкратный залп корабельным караулом. После чего флаг поднимался до места³⁸.

Военное православное духовенство относилось с чувством такта и должного уважения к представителям других вер при погребении павших за Отечество иноверцев. Еще 24 августа 1797г. Святейший Синод издал указ, в соответствии с которым их похороны, при отсутствии служителя веры необходимо было сопровождать пением «Святой Боже».

³⁷ Цит. по: Мельникова Л. В. Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002. С. 32.

³⁸ Горденев М. Морские обычаи, традиции и торжественные церемонии Русского Императорского Флота. М.: Андреевский флаг, 1992. С. 55—56.

Это положение было закреплено и в Инструкции благочинным, утвержденной Святейшим Синодом в 1828 г.

Статья 392 Устава внутренней службы обязывала совершать отпевание инославных и иноверцев «по обрядам их религий с подобающими почестями». Однако если по близости не было служителя соответствующего культа, в некоторых случаях, отпевание производил православный священник. Среди епархиального духовенства такая практика вызвала непонимание. Военные священники вступали в некие прения с представителями епархиального духовенства по вопросам отпевания не православных христиан — католиков, лютеран, старообрядцев, а также о присоединении к православию униатов. На страницах журнала «Вестник военного духовенства» по этому вопросу разгорелась дискуссия³⁹. В итоге Святейший Синод вынужден был выпустить циркуляр о допустимости по желанию родственников и близких воина, принадлежащего к не православной христианской конфессии, служения панихид во время погребения. Поскольку человек отдал жизнь за православного Государя, за православное Отечество, то в случае отсутствия священнослужителя своей веры, он должен быть похоронен по православным обычаям.

Не было разграничений и при почитании павших в бою неправославных воинов. Так комитет по строительству Кронштадтского Морского Николаевского собора 27 октября 1909 г. утвердил условия по созданию памятных досок о погибших в боях моряках, в которых говорилось, что на досках должны быть написаны имена всех отдавших жизнь за Россию и «вероисповедания безразличны, как христианские, так и не христианские»⁴⁰.

Каждая религия имела право в войсках совершать службы и выполнять обряды, но не имела право вести миссионерскую деятельность. Это требование распространялось и на православную церковь.

³⁹ *Малыхин П.* Панихида над иноверцами // Вестник военного духовенства. 1906. № 2. С. 42—45. *Соколов В.* Можно-ли и должно-ли молиться в церкви за усопших-инославцев? // Вестник военного духовенства. 1906. № 6. С. 172—179; № 7. С. 201—207; № 8. С. 249—255; № 9. С. 273—279. *Аквилонов Е.* О недозволенности служения православным духовенством панихид в храмах по усопшим иноверцам // Вестник военного духовенства. 1906. № 12. С. 363—370; № 13. С. 395—405; № 14. С. 425—429. *Грюневич А., свящ.* Еще о панихидах над иноверцами // Вестник военного духовенства. 1906. № 19. С. 583—592. *Успенский П., свящ.* К молитве за умерших иноверцев // Вестник военного духовенства. 1906. № 20. С. 618—621. *Малыхин В.* В ответ профессору Е. Аквилонову // Вестник военного духовенства. 1906. № 20. С. 637—638. *Виноградов А.* К вопросу о молитвах за умерших иноверцев // Вестник военного духовенства. 1906. № 23. С. 720—722.

⁴⁰ *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Храмы Кронштадта... С. 42.

В 97-й статье отмечалось: «Но, сия вера порождается благодатью Господнею, поучением, кротостью и более всего добрыми примерами. По сему, господствующая Церковь не дозволяет себе ни малейших понудительных средств при обращении последователей иных исповеданий и верк Православию и тем из них, кои приступить к нему не желают, отнюдь ничем не угрожать, поступая по образу проповеди апостольской». ⁴¹ То есть государством было установлено, что только исключительно добрым пастырским словом, только любовью, можно приводить человека к Православию. Статья 98-я определяла, что «никто без ведома и благословения епархиального Архиеерея проповедовать иноверным православие да не дерзает». ⁴²

Бывали случаи, когда не православные воины изъявляли желание посещать занятия по изучению Закона Божия. Главный священник армии и флота П. Е. Покровский в связи этим дал указание не запрещать лицам иноверческого вероисповедания слушание лекций, если они сами того желают. При этом он настоятельно рекомендовал во время занятий не задавать таких вопросов, которые могли бы оскорбить их религиозные чувства или же неправильно истолкованы с их стороны ⁴³.

Иноверцы иногда желали присутствовать и при православном богослужении. В связи с этим Святейший Синод 20 февраля 1901 г. вынес постановление, которое гласило, что «не принявшим святое крещение инородцам <...> не следует возбранять присутствовать при православных богослужениях — вечернях, утренях и молебнах и даже возможно допускать их к слушанию всей литургии...» ⁴⁴.

Особые предписания давались католикам по поводу запрещения им заниматься миссионерской деятельностью (прозелитизмом). Связано это было с тем, что католики всегда использовали любой шанс, чтобы перетянуть православных в лоно католичества.

Уния много зла натворила в Западной Украине. Не смотря на это во время Первой мировой войны миссионерская деятельность со стороны православных священников была запрещена на оккупированных землях. Первоначально, назначенный управляющим церковными делами на этих территориях архиепископ Волынский и Житомирский Евлогий

⁴¹ Львов П., прот. Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства. Гельсингфорс, 1870. С. 135.

⁴² Там же.

⁴³ Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории... Кн. 2. С. 74.

⁴⁴ Там же. С. 167.

(Георгиевский) по утверждению Шавельского взялся рьяно обращать униатов в православие (хотя сам владыка Евлогий в своих воспоминаниях это отрицает). В ответ австрийские власти стали притеснять православных на своей территории. Протопресвитер Георгий Шавельский обратился к Николаю II приостановить миссионерскую деятельность архиепископа Евлогий и добился передачи дел галицких униатов в свое ведомство⁴⁵. Помощником о. Георгию на правах главного священника фронта был назначен профессор Киевской Духовной академии, доктор церковной истории, протоиерей Ф. Пастов. В записке, составленной по поводу церковной деятельности в районах Галиции и Буковине, занятых русскими войсками, Шавельский обращал внимание на необходимость идти навстречу нуждам униатов, на исключение принятия от них вознаграждений за требы. И никогда в своих циркулярах он не говорил о надобности проведения работы по воссоединению их с православными. К концу 1916 г. около 50 православных священников служили в униатских приходах, руководствуясь инструкциями Шавельского.

В обязанность священника входила проповедь Евангелия. Проповедь в основном строилась в отношении тех, которые не входили в число так называемых терпимых вер. Поэтому во многих частях и кораблях священники строили миссионерскую работу, направленную, прежде всего, на язычников, идолопоклонников, на штундистов, баптистов, других сектантов. Надо сказать, что священники именно в Армии и на Флоте приводили очень многих к христианской вере из числа таковых людей. Хотя в отношении терпимых вер была очень четкая граница. Штатное, профессиональное военное духовенство подходило к этому вопросу с большим чувством ответственности и доброжелательности к другим вероисповеданиям.

История не знает ни одного факта, когда какие-нибудь конфликты в русской Армии или Флоте возникали на религиозной почве. И во время войны с Японией и в войне с Германией успешно сотрудничали и православный батюшка, и мулла, и раввин. Протопресвитер Г. Шавельский в своих «Воспоминаниях» рассказывает, как в ноябре 1914 г. в Кишиневе по инициативе архиепископа Платона было создано Трудовое православное братство портных. Целью братства было шитье теплой одежды для воинов. В братство входили портные православные монахи

⁴⁵ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания протопресвитера русской армии и флота... Т. 2. С. 167—168.

и городские портные. Причем, как отмечает Шавельский, почти все входящие в братство городские портные были евреями⁴⁶.

Заканчивая анализ межрелигиозных взаимоотношений в дореволюционных Вооруженных силах России, следует подчеркнуть, что в наше время у Русской Православной Церкви нет серьезных разногласий в вопросе духовно-нравственного воспитания военнослужащих с представителями других традиционных религиозных конфессий России. Так 25 декабря 2006 г. Федерация еврейских общин (ФЕОР) и Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) России озвучили свое общее положительное отношение к введению в армии института военного духовенства⁴⁷. Представитель Ватикана в России архиепископ Антонио Меннини, курирующий все католические церкви на территории нашего государства, также поддержал идеи введения в российской армии института военных священников и преподавания в школах «Основ православной культуры». В интервью агентству «Интерфакс» он отметил: «Традиция христианского образования в школе и пастырского служения в армии имеет долгую историю в Католической церкви, поэтому мы не можем не сочувствовать планам развития того и другого в России»⁴⁸.

Ситуация получила развитие только 21 июля 2009 г., когда в Бархиве (Московская область) Президент РФ Дмитрий Анатольевич Медведев провел по данным вопросам совещание, на котором он сообщил о двух обращениях от руководителей ведущих российских конфессий (т.е. православия и ислама — *Авт.*). В одном из них поднимается вопрос о преподавании в школах дисциплин, которые направлены на духовно-нравственное просвещение подрастающего поколения, а во втором говорится о введении в Вооруженных силах отдельного института воинских и флотских священнослужителей. Президент заявил, что он принял решение поддержать оба эти обращения»⁴⁹.

⁴⁶ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания протопресвитера русской армии и флота... Т. 1. С. 203 — 204.

⁴⁷ Конигина Н. Вера в едином строю: Иудеи и мусульмане выступили за создание института военного духовенства // Российская газета. № 4257 от 26 декабря 2006 г.

⁴⁸ Архиепископ Меннини желает Русской Православной Церкви успеха в деле введения института военного духовенства и основ православия в школах // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/104787.html> (дата обращения: 08.09.2012).

⁴⁹ Мозговой С. А. К вопросу о введении института военного духовенства в Российской армии // URL: http://www.juristlib.ru/book_7714.html (дата обращения: 08.09.2012).

С тех пор прошло более трех лет... «В реформированной армии для священнослужителей было введено 242 должности. Однако заполнить все штатные «клетки» за это время не удалось. Сегодня в армии на постоянной основе трудятся 21 православный священник и один имам. 22 человека, назначенные на должность, стали своего рода первопроходцами. Ежедневным трудом, путем проб и ошибок, успехов и неудач они выстраивают принципиально новую модель работы священника в Вооруженных силах»⁵⁰.

Конечно же, весь накопленный дореволюционный опыт нельзя слепо переносить в нынешние наши Вооруженные силы. Главное, чтобы эта работа не была заорганизована, как это нередко случается в нашем государстве с всякими благими начинаниями. Как писал в свое время участник Цусимского сражения, командир крейсера «Олег» капитан 1 ранга Л. Ф. Добротворский, мы «всякое дело умеем как-то так запутать, так удалить от здравого смысла, что просто страшно становится за судьбу России и всех нас»⁵¹.

Источники и литература

1. Адмиралы Российского Флота: Россия поднимает паруса / Сост. В. Д. Доценко. СПб.: Лениздат, 1995. 492 с.: ил.
2. Аквилонев Е. О недозволенности служения православным духовенством панихид в храмах по усопшим иноверцам // Вестник военного духовенства. 1906. № 12. С. 363—370; № 13. С. 395—405; № 14; С. 425—429.
3. Архиепископ Меннини желает Русской Православной Церкви успеха в деле введения института военного духовенства и основ православия в школах // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/104787.html> (дата обращения: 08.09.2012).
4. Барсов Т. Об управлении русским военным духовенством. СПб.: Типография Ф. Г. Елеонского и К^о, 1879. 168 с.
5. Виноградов А. К вопросу о молитвах за умерших иноверцев // Вестник военного духовенства. 1906. № 23. С. 720—722.
6. Выступление контр-адмирала Ю. Ф. Нуждина на заседании секции «Аспекты военного образования армейского и флотского духовенства» XV Международных Рождественских образовательных чтений 31 января 2007 г. // URL: <http://www.pobeda.ru/content/view/5678> (дата обращения: 08.09.2012).

⁵⁰ Мурзин Е. Военные священники: трудности роста // Журнал Московской Патриархии. 2012. Сентябрь [9]. С. 53—55.

⁵¹ Добротворский Л. Ф. Уроки морской войны // Морской сборник. Первый внеочередной выпуск, посвященный 300-летию российского флота. 1996. С. 84.

7. *Горденев М.* Морские обычаи, традиции и торжественные церемонии Русского Императорского Флота. М.: Андреевский флаг, 1992. 80 с.
8. *Грюневич А., свящ.* Еще о панихидах над иноверцами // Вестник военного духовенства. 1906. № 19. С. 583—592.
9. *Добротворский Л. Ф.* Уроки морской войны // Морской сборник. Первый внеочередной выпуск, посвященный 300-летию российского флота. 1996. С. 83—87.
10. *Золотарев О. В.* Христоролюбивое воинство русское. М.: Граница, 1994. 110 с.
11. *Игнатьев А. А.* 50 лет в строю. М.: Художественная литература, 1948. 726 с.
12. Инструкция благочинному нижеозначенных церквей. М.: Синодальная типография, 1886. 25 с.
13. *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Храмы Кронштадта. СПб.: Паритет, 2004. 384 с.: ил.
14. *Коньгина Н.* Вера в едином строю: Иудеи и мусульмане выступили за создание института военного духовенства // Российская газета. № 4257 от 26 декабря 2006 г.
15. *Котков В. М.* Военное духовенство России: Страницы истории. Кн. 1—2. СПб.: Нестор, 2004. 320 с., 318 с.
16. *Котков В. М.* Религиозно-нравственное воспитание и досуг военнослужащих в русской армии. СПб.: Санкт-Петербургский университет культуры и искусства, 1999. 345 с.
17. *Крючков Ю. С.* Самуил Карлович Грейг. М.: Наука, 1988. 94 с.
18. *Лебедев А.* Армия и Церковь: История и современность // Страж Балтики. 2000. № 24. С. 6—8.
19. *Львов П., прот.* Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства. Гельсингфорс, 1870. 162 с.
20. *Малыхин В.* В ответ профессору Е. Аквилону // Вестник военного духовенства. 1906. № 20. С. 637—638.
21. *Малыхин П.* Панихида над иноверцами // Вестник военного духовенства. 1906. № 2. С. 42—45.
22. *Мельникова Л. В.* Русская Православная Церковь в Отечественной войне 1812 года. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002. 237 с.
23. *Миллер А.* Империя Романовых и евреи // URL: <http://www.polit.ru/article/2006/06/06/miller3/> (дата обращения: 08.09.2012).
24. *Мозговой С. А.* К вопросу о введении института военного духовенства в Российской армии // URL: http://www.juristlib.ru/book_7714.html (дата обращения: 08.09.2012).
25. *Мурзин Е.* Военные священники: трудности роста // Журнал Московской Патриархии. 2012. Сентябрь [9]. С. 53-55.
26. *Никульченков К. И.* Адмирал Лазарев. М.: Военное издательство Министерства обороны СССР, 1956. 200 с.
27. *Овчинников В. Д.* Святой праведный адмирал Федор Ушаков. М.: МГФ «Ветеран Москвы», 2001. 376 с.: ил.

28. *Плеханов А. А.* «Помни, что солдат Христов и Государев воин...»: Основы религиозно-нравственного воспитания в войсках Российской Империи // Военно-исторический журнал. 2003. № 2. С. 35—38.

29. Полное собрание законов Российской империи. 1700—1712. Собр. 1-е. Т. 6. СПб., 1830. № 2613.

30. Положение об управлении областей Акмолинской, Семипалатинской, Уральской и Тургайской. Ст. 12 // Полный свод законов Российской империи / Под ред. А. А. Добровольского. Кн. 1 СПб.: Издание книжного магазина «Законоведение», 1911. С. 977—994.

31. *Рыжов Л. Г.* Институт военных священников: Опыт отечественной истории и современная практика / Религиозно-этические аспекты воспитания военнослужащих: Материалы международного семинара, состоявшегося в Международном независимом Эколого-политологическом университете (МНЭПУ) в июне 1997 года. М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. С. 46—49.

32. Свод морских постановлений. Кн. 10: Морской Устав. (Изд. 1901 г., 1914 г.). СПб.: Типогр. Морского Министерства в Главном Адмиралтействе, 1902. 427 с., 275 с.

33. Святой флотоводец России: Жизнь и деяния святого праведного воина Феодора Ушакова, адмирала непобедимого. СПб.: Сатис, Держава. 2004. 64 с.

34. *Соколов В.* Можно-ли и должно-ли молиться в церкви за усопших-инославцев? // Вестник военного духовенства. 1906. № 6. С. 172—179; № 7. С. 201—207; № 8. С. 249-255; № 9. С. 273-279.

35. *Успенский П., свящ.* К молитве за умерших иноверцев // Вестник военного духовенства. 1906. № 20. С. 618—621.

36. Устав о воинских повинностях. Ст. 42 // Полный свод законов Российской империи / Под ред. А. А. Добровольского. Кн. 1. СПб.: Издание книжного магазина «Законоведение», 1911. С. 1715—1850.

37. *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания протопресвитера русской армии и флота. Т. 1—2. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 415 с., 413 с.

38. *Шавельский Г., протопресв.* Православное пастырство. СПб., 1996. 684 с.

39. *Шавельский Г., протопресв.* Служение священника на войне // Христоролюбивое воинство: Православные традиции русской Армии. Вып. 12. М.: Военный университет: Независимый военно-научный центр «Отечество и Воин»: Русский путь, 1997. С. 297—324.

40. *Яковлев П. П.* Влияние веры на военное дело в нашей и в иностранных армиях. М.: Типолиитография т-ва И. Н. Кушнеров и К^о, 1900. 68 с.

Церковное искусство

Священник Владимир Стасюк

КАРОЛИНГСКИЕ КНИГИ: РЕЛИГИОЗНАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Статья посвящена раскрытию религиозной концепции средневекового полемического латинского трактата — «Труда Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), или «Каролингских книг» (*Libri Carolini*), написанных в королевстве Карла Великого в конце VIII века в опровержение решений VII Вселенского (II Никейского) собора, а также рассмотрению корней отступления западного христианства в области богословия иконы. С помощью системного анализа предпринимается попытка оценить богословие иконы Франкской церкви и выявить причины франкского иконоборчества. Отдельно раскрывается второй характерный пункт франкского богословия — учение о *Filioque*.

Ключевые слова: «Труд Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), «Каролингские книги» (*Libri Carolini*), Карл Великий, Седьмой Вселенский собор, иконоборчество, папа Римский, франки, никейские отцы, западное религиозное искусство.

В данной статье продолжается исследование средневекового полемического трактата «Труд Карла царя против собора», написанного по прямому указанию Карла Великого в самом конце VIII века. И прежде всего необходимо сказать, что изучение «Каролингских книг» представляется в наше время не каким-то отвлеченным досужим делом — оно весьма актуально, ибо эти книги оказали сильнейшее влияние на формирование западного религиозного искусства, а искусство как такое во все времена несло назидательную и воспитательную функции. Известно, что Римская церковь формально приняла Седьмой Вселенский собор, но на практике уже много сотен лет она придерживается тех принципов церковного искусства, которые были заложены именно в «*Libri Carolini*» (далее — LC). Эти принципы показали сильнейшее влияние на выразительный язык западного религиозного образа в эпоху Ренессанса и пагубно отразились на русской иконе XVIII—XIX веков.

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

По мнению ряда исследователей, которые занимались данным вопросом, «Каролингские книги» отравили западное церковное искусство в самом его корне. Впоследствии это привело к вырождению канонической иконы на Западе и возникновению приземленной и чувственной религиозной картины.

Более того, неутвержденность западного христианства в православном богословии иконы (догмате иконопочитания) привела к тому, что Римско-католическая церковь не смогла убедительно возразить и ответить иконоборцам возникшего в XVI веке протестантизма. Вот почему так важно увидеть корни отступления западного христианства в области богословия иконы. В данной статье предпринята попытка с помощью системного анализа оценить богословие иконы Франкской церкви, хотя надо отметить, что этот материал уже подвергался общему анализу в трудах В. В. Болотова¹, А. В. Карташева², Л. А. Успенского³ и некоторых других русских ученых.

Прежде раскрытия заявленной темы представляется целесообразным кратко передать основное богословское содержание ЛС. Оно таково:

1. Оба восточных собора 754 г. и 787 г. года являются «бесславными и глупейшими»; оба они перешли границы истины; против первого собора следует возразить, что иконы не идолы, против второго — что им не следует поклоняться (*adorare*).

2. Поклонения (*adoratio*) и культа заслуживает только Бог, но не созданное кем-то.

3. Святым должно оказывать только почитание (*veneratio*).

4. Однако встречаются случаи поклонения (*adoratio*) людям, когда перед ними делают поклоны и целуют их. Это бывает только ради приветливости, а также из любви и смирения.

5. Иконам нельзя поклоняться (*adorare*), так как они безжизненны и являются делом рук человеческих; их можно иметь для украшения церквей и для напоминания о минувших событиях.

6. Иконы можно иметь и можно не иметь; Никейский собор был несправедлив, когда анафематствовал всех, не почитающих иконы.

¹ См.: Болотов В. В., проф. Лекции по истории Древней Церкви / Посм. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. Репринт: М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 4. История Церкви в период Вселенских соборов. Ч. 3. История богословской мысли. XV+600 с.

² См.: Карташев А. В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.

³ См.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Б. м.: Изд-во Зап.-Европ. Экзархата Моск. Патриархата, 1989. 476 с.

7. Иконы нельзя приравнять к Кресту Господню или Священному Писанию, к священным сосудам и мощам и реликвиям святых, которые мы можем почитать (*venerare*) по древней традиции, в отличие от икон.

8. Неразумно и не следует возжигать свечи и воскуривать ладан перед иконами.

9. Но все же, как предметы священные, иконы нельзя помещать в нечистых, грязных местах, например, при дорогах, как это делают греки⁴.

При этом в ЛС ошибочным является самое главное — они ничего не говорят о разнице между понятиями *cultus latraie* и *προσκύνησις*, что было подчеркнуто в Никее, и твердо держатся ошибочного мнения, что латинский перевод из никейских актов слова *προσκύνησις* всегда означает *adoratio*⁵.

Автор «Каролингских книг» довольно полно и обстоятельно критикует многие доводы VII Вселенского собора относительно иконопочитания. К сожалению, эта критика несостоятельна, во-первых, из-за досадной ошибки в терминах и, во-вторых, из-за непонимания богословия иконы никейских отцов.

Франкам все время кажется, что их заставляют обожать иконы, поклоняться им тем поклонением, которое приличествует только одному Богу. Все это приоткрывает их очевидное невежество, выраженное высокоумие и, возможно, своего рода политическую корысть, а ЛС превращаются в некий предмет для осмеивания латинствующих богословов. К ним вполне приложимо такое определение, как еретический Трактат. Это подтверждает в своем письме и папа Адриан, из которого следует, что «ЛС составлены еретиками»⁶.

10. Наконец в Книгах однозначно исповедуется доктрина *Filioque*.

В настоящей статье мы намерены рассмотреть два положения франкского богословия: учение об иконопочитании и доктрину *Filioque*. В данном случае эти вопросы не являются такими удаленными друг от друга, как это может показаться на первый взгляд. Борьба с арианством в лице испанской ереси адопционизма привела к тому, что франкское богословие во всех богословских вопросах подчеркивало достоинство Христа как могущественного Бога. Это выразилось и в учении об изведении Святого Духа, и в учении о месте и смысле священного изображе-

⁴ *Hefele C. J., prof. Conciliengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1858. Bd. 3. S. 707—708.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Bastgen H. Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. 1912. № 37. S. 461.*

ния в церковной жизни. «Каролингские книги», указывая на известный евангельский принцип о поклонении к Богу в духе и истине (Ин 4:23—24), утверждают, что Христос как могущественный Бог, «через Которого и в Котором Он [Бог-Отец] все сотворил»⁷, не нуждается в почитании и поклонении посредством каких-то материальных мертвых предметов, но спасает всех тех, кто ищет Его в чистом сердце через веру, надежду, любовь. Кроме того, на доктрину франков несомненно повлияли те особенности учения блаженного Августина, которые можно охарактеризовать как августиновский спиритуализм.

1. Вопрос иконопочитания

«Каролингские книги» называют «суммой каролингского богословия». Круг вопросов, поднятых Книгами настолько широк, что может послужить источником еще для многих научных исследований.

Мы ставим своей задачей рассмотрение учения об иконе VII Вселенского собора и отношение франкского богословия к этой доктрине.

Согласно учению преподобного Иоанна Дамаскина икона в церковной жизни имеет четыре основных функции: дидактически-информативную; коммеморативную; декоративную, или эстетическую, и религиозно-сакральную. Последняя в свою очередь подразделяется на следующие: анагогическую функцию, или функцию передачи возвышенного, харизматическую и культовую, при которой «икона является поклонным образом»⁸. С точки зрения сотериологической, все выше перечисленные функции имеют важное значение, о чем особо говорилось на VII Вселенском соборе⁹. Никейские отцы подтвердили и узаконили основные положения богословия иконы, сформулированные преподобным Иоанном, а также разработали целый ряд новых идей на основании церковного Предания и художественной практики христианских живописцев. Вот, что пишет известный российский исследователь В. В. Бычков по этому поводу: «Из уже приведенных положений Собор подтвердил, что невидимого Бога изобразить невозможно и никто из иконопочитателей не пытается делать такие образы, изображается же на иконах лишь воплотившийся Христос; изображения узаконены христианской традицией, согласно которой они берут начало от созданного

⁷ Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus / Ed. H. Bastgen // Monumenta Germaniae Historica. Hannover — Leipzig, 1924. T. 2. Suppl. P. 175.

⁸ Данная классификация предлагается в книге: Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. К.: Путь к истине, 1991. С. 170.

⁹ Там же. С. 171—178; Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 100—107. При этом Л. А. Успенский именует религиозно-сакральную функцию литургической.

Самим Иисусом Своего «нерукотворного изображения», посланного Им эдесскому правителю Авгарю; иконы выполняют коммеморативную функцию, т. е. напоминают нам о тех, кого мы почитаем, и анагогическую — «пробуждают и возносят наш ленивый, неискусный и грубый ум в горный мир»; созерцая иконы, верующий становится «соучастником какого-либо священного акта»; иконы являются объектом поклонения, однако «честь, воздаваемая иконе, относится к первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется лицу, изображенному на ней». Все эти положения содержатся и в учении об образе Иоанна Дамаскина. На соборе они были дополнены целым рядом новых или только слабо намеченных у автора апологетических «Слов»¹⁰.

Святой Иоанн Дамаскин и святые отцы VII Вселенского собора особенно подчеркивали дидактически-информативную и декоративную функции церковного образа.

С точки зрения информативной живописное изображение адекватно словесному тексту: «Что повествование выражает письмом, то же самое живопись выражает красками»¹¹. Кроме того, II Никейский собор подчеркнул важнейшее дидактическое назначение священного образа. Действительно, если книги доступны очень немногим, а чтение далеко не всегда звучит в храме, то «живописные изображения и вечером, и утром, и в полдень постоянно повествуют и проповедают нам об истинных событиях»¹².

Никейские отцы проводят полное равенство между словесными текстами и соответствующими живописными изображениями, называя и то, и другое «чувственными символами»¹³. В актах Собора святые отцы утверждают, что мы «посредством чувственных символов возносимся мысленно к духовному. Будучи чувственными, как иначе стали бы мы устремляться к духовному, если не посредством чувственных символов — письменной передачи и иконных изображений, которые служат напоминанием о первообразах и возводят к ним. Одно мы выслушиваем при помощи слуха, а другое постигаем при помощи зрения. Познаваемое тем и другим способом не имеет между собою никакого противоречия, взаимно уясняется и заслуживает одинакового уважения»¹⁴. Живописная картина, по мнению святых отцов, дополняет и разъяс-

¹⁰ См.: Бычков В. В. Малая история... С. 172.

¹¹ Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Собор Никейский 2-й, Вселенский седьмой. Казань, 1873. Т. 7. С. 339.

¹² Деяния Вселенских соборов... С. 576.

¹³ Бычков В. В. Малая история... С. 173.

¹⁴ Деяния Вселенских соборов... С. 689.

няет евангельский текст: «изображение во всем следует за евангельским повествованием и разъясняет его. И то, и другое прекрасно и достойно почитания. Ибо они взаимно дополняют и несомненно объясняют друг друга»¹⁵. Л. А. Успенский, создавший фундаментальный труд по богословию иконы, считает, что «икона содержит и проповедует ту же истину, что и Евангелие, и является, также как и Евангелие, и святой крест, одним из видов божественного Откровения и нашего общения с Богом, формой, в которой совершается сочетание действия божественного и действия человеческого»¹⁶.

Для нас, христиан, икона не является всего лишь иллюстрацией Священного Писания, но — языком, который ему полностью соответствует — «соответствует не букве его, а его проповеди, то есть содержанию Евангелия, его смыслу, так же как соответствуют ему богослужебные тексты. Поэтому, — заключает Успенский, — икона играет в Церкви ту же роль, что и Евангелие, имеет то же значение литургическое, догматическое, воспитательное»¹⁷.

Созерцая икону святого или какого-либо праздника, мы восходим умом к самой идее (духовному смыслу) святого и его жития или праздника: «может быть, кто-либо скажет, что изображаемое на иконе повествование о делах (святых) кратко и обще; но для тех, кто смотрит на него, оно служит достойным изображением самой идеи (изображенного на ней) святого. <...> Кто через слух узнал дела, совершенные святыми, того это созерцание будет побуждать к припоминанию услышанного...»¹⁸.

На VII Вселенском соборе было подтверждено, что иконопись установлена святыми отцами, самим же художникам «принадлежит только техническая сторона дела»¹⁹.

Никейские отцы также указывали на то, что изображение может быть признано священным только при условии, если оно написано с благочестивыми намерениями: «если оно для благочестия, то оно должно быть принято, если же чего-нибудь позорного, то оно ненавистно и должно быть отвергнуто»²⁰.

Преподобный Иоанн Дамаскин, которому никейские отцы провозгласили многолетие, указывал и на декоративную функцию иконного изображения: иконы украшают храм. Характерная красота, доступ-

¹⁵ Там же. С. 487.

¹⁶ Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 105.

¹⁷ Там же. С. 105—106.

¹⁸ Деяния Вселенских соборов... С. 340.

¹⁹ Цит. по: Бычков В. В. Малая история... С. 174.

²⁰ Там же.

ность и наглядность иконных изображений выгодно отличают их от словесных образов, выдвигая их часто на первое место²¹. Красота иконных изображений в церкви доставляет зрителю особое духовное наслаждение: «У меня нет множества книг. Я не имею досуга для чтения. Вхожу в общую врачебницу душ — церковь терзаемый заботами, как терниями. Цвет живописи влечет меня к созерцанию и, как луг, услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию»²².

Святые отцы VII Вселенского собора отстаивают так называемые миметические изображения, то есть имеющие лишь внешнее сходство с прототипом, а общность только по имени, а не по сущности: «икона, конечно, только по имени имеет общение с первообразом, а не по самой сущности»²³. Однако это отнюдь не означает, что икона безблагодатна и лишена святости. Во-первых, уже само именование иконы именем святого (и, тем более именем Христа) придает и обуславливает ее святость. Во-вторых, по установлению никейских отцов, на иконе Христовой изображается не Его человеческая природа как таковая, а Его Личность в единстве двух природ — божественной и человеческой.

Возражая иконоборцам, VII Вселенский собор утверждает, что «хотя католическая церковь и изображает живописно Христа в человеческом образе, но она не отделяет плоти Его от соединившегося с нею Божества; напротив, она верует, что плоть обоготворена и исповедует ее единою с Божеством, согласно учению великого Григория Богослова и с истиною, а не делает чрез это плоти Господней небоготворенною, как говорят эти еретики...»²⁴.

Защитники икон приложили «большие усилия для доказательства в те времена отнюдь не очевидного утверждения, что живописный образ, не имея онтологически ничего общего с сущностью прообраза, но передавая лишь его внешний вид, самой передачей этого внешнего облика выражает его духовную сущность»²⁵. В этом, по утверждению собора, иконописец подобен портретисту, который «живописно изображая человека, не делает его чрез это бездушным, а напротив, человек этот остается одухотворенным, и картина называется его портретом из-за ее сходства»²⁶. Никейские отцы говорят, что именно благодаря «подо-

²¹ Там же. С. 169.

²² *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 29—30.

²³ Деяния Вселенских соборов... С. 557.

²⁴ Там же. С. 559.

²⁵ *Бычков В. В.* Малая история... С. 175.

²⁶ Деяния Вселенских соборов... С. 559—560.

бию» иконы первообразу она и получает его имя, а потому «находится в общении с ним, достойна почитания и свята»²⁷. Вот почему мы любим иконы, целуем их (как объект любви) и поклоняемся им²⁸.

Согласно установлению II Никейского собора любовь, целование и поклонение через посредство иконы переходят к небесному прообразу и, таким образом, осуществляется акт общения. «И власть не рассекается, и слава не разделяется, но слава, воздаваемая изображению, становится принадлежащей тому, кто изображен»²⁹.

Основанием догмата иконопочитания, по мысли святых отцов VII Вселенского собора, является догмат христологический. «Смотря на икону Спасителя и поклоняясь ей, мы духовными очами и взором сердца обращаемся к Владыке всех Богу, и приносим Ему благодарение за то, что Он благоволил, облекшись во образ раба, принять человека, спасти мир и уподобиться нам во всем, исключая всякого греха. Итак, мы поклоняемся и приносим почитание не деревянной иконе или живописи, но прославляем Владыку всего Христа Бога»³⁰. Согласно учению Церкви, Бог положил начало спасения человечества своим воплощением, при котором Он освятил, исцелил, ожил в Себе человеческое естество. С этого момента материя стала причастна нетварной божественной благодати, стала ее носительницей. Преподобный Иоанн Дамаскин писал: «Я не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему вселиться в вещество и через посредство вещества соделавшему мое спасение»³¹.

Икона причастна Божеству по благодати: «икона — изображение человека обоготворенного — досточтима и свята именно тем, что передает обоженное состояние своего первообраза и носит его имя; поэтому освящающая благодать Духа Святого, присущая первообразу, присутствует и в его изображении. Другими словами, именно благодать есть причина святости и изображенного лица, и его иконы. Икона, так сказать, участвует в его святости, а через икону приобщаемся к этой святости и мы в нашем с ним молитвенном общении»³². Святые отцы VII Вселенского собора в своих деяниях совершенно четко указали, что, почитая икону, мы приобщаемся божественной благодати и таким образом освящаемся: «Иконы мы почитаем и почтительно поклоняемся им, а именно

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 617.

²⁹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова... С. 26.

³⁰ Деяния Вселенских соборов... С. 390—391.

³¹ *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова... С. 12.

³² *Успенский Л. А.* Богословие иконы... С. 129.

иконы Спасителя, Божией Матери и всех святых, чтобы при помощи живописных изображений можно было приходить к воспоминанию и напоминанию о первообразе и стать участником некоего освящения»³³.

Таким образом, икона для нас, православных христиан, является благодатным средством богообщения. Через нее мы поклоняемся Творцу и прославляем Его. Вот так об этом говорят никейские отцы, упоминая слова святителя Василия Великого: «Поэтому поклоняющийся изображению Христову и говорящий, что это есть Христос Сын Божий, не грешит. Очевидно, что Христос есть Сын Божий, и сопрестолен Отцу на небесах и находится там вместе со своей плотью. Но могуществу Его воздается поклонение и прославление посредством видимого изображения, сделанного красками. При помощи его [изображения] мы вспоминаем также о земной жизни Христа. Поэтому отец и показал, что не два поклонения, но одно, относящееся вместе и к изображению, и к первообразу, который изображен на нем»³⁴.

В Православной Церкви икона почитается следующими способами: поклонением (относительным), лобызанием, молитвенным возношением ума, возжиганием свечей, воскурением фимиама, осенением рипидами, украшением цветами. Все это является выражением нашей любви к первообразам. Святые отцы-никейцы объяснили смысл почитания икон через возжигание свечей и каждение фимиамом: «Пусть не соблазняет кого-либо и то, что пред иконами святых мы делаем освещение и благовонное курение. Совершать это в честь святых придумано в символическом смысле; потому что они упокоение свое имеют во Христе, и честь, оказываемая им, относится к Нему. Премудрый Василий [Великий] говорит, что честь, оказываемая святым их сорабами, служит доказательством любви нашей к общему Владыке. Чувственные огни суть символ невестственного и божественного светодаения, а ароматическое курение символ чистейшего всецелого вдохновения и преисполнения Духа Святого»³⁵. Именно облагодатствованность икон Духом Святым является причиной того, что они чудотворят, исцеляют от болезней и избавляют от соблазнов³⁶.

На VII Вселенском соборе было также подчеркнуто важное значение для христианского искусства 82-го правила VI Вселенского собора. Оно было прокомментировано следующим образом: «Мы посредством

³³ Деяния Вселенских соборов... С. 357—358.

³⁴ Там же. С. 298.

³⁵ Там же. С. 349.

³⁶ Там же. С. 350—351.

честных икон приходим к воспоминанию о жизни Иисуса Христа во плоти и о спасительной Его смерти»³⁷.

Вышеупомянутое правило оттеняет мысль, что икона Христа в первую очередь показывает нам Личность Христа, Слова и Образа Отчего. И это принципиально важно для богословия иконы, так как «именно на конкретной Личности Единого от Святой Троицы воплощенного зиждется догмат иконопочитания»³⁸. По мнению Л. А. Успенского, «только личный образ есть путь к своему первообразу, будь то к Личности Бога, ставшего Человеком, или к личности человека, обоженного нетварной благодатью Духа Святого»³⁹.

82-ое правило, предписывая заменять символы Ветхого Завета и первых веков прямым изображением того, что они предображали, подчеркивает таким образом «все значение исторического реализма и признает реалистический образ, сделанный определенной манерой, указывающей на реальность духовную, как единственный, выражающий православное учение»⁴⁰.

В то же время, подчеркивая важное сотериологическое значение святого образа, святые отцы II Никейского собора четко определяют, что почитание иконы не является абсолютным и достаточным условием нашего спасения: «Далее, мы не считаем иконы достаточною опорой богопознания и ради них не презираем собраний, бывающих в церквах Божиих, а равно и славословия в них Бога днем и ночью <...> и особенно во время божественного тайнодействия и литургии. Но так как мы хорошо знаем, что нет надежды на получение спасения более ниоткуда, как только от благочестивой веры и исповедания единого истинного Бога в Троице поклоняемого, <...> то поэтому постоянно возносим своими устами славословие Ему, как сотворившему нас Богу и величие Его носим в сосуде [сердца]»⁴¹.

По учению святых отцов VII Вселенского собора, святая икона есть средство общения, прославления и поклонения Богу; ее молитвенное почитание ведет к приобщению благодати небесного прототипа — благодати Святого Духа и имеет великое сотериологическое значение в духовной жизни православного христианина.

В данной работе мы не ставим задачу полномасштабного раскрытия богословия иконы VII Вселенского собора. Оно необходимо нам

³⁷ Деяния Вселенских соборов... С. 268.

³⁸ Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 385.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 64, 66.

⁴¹ Деяния Вселенских соборов... С. 348—349.

лишь в той мере, в какой может послужить делу рассмотрения богословия иконы «Каролингских книг».

Франкское богословие выработало свое собственное отношение к вопросу иконопочитания. Оно практически отказывается от христологического аргумента при обосновании богословия образа. Автор ЛС неоднократно говорит о том, что невидимого и бестелесного Бога невозможно изображать и описывать на иконах⁴².

Создается впечатление, что для франкского богослова главная истина христианства о Боговоплощении или вообще не существует, или отодвигается куда-то на задний план. В этом вопросе составитель Книг стоит на позиции иконоборцев 754 г.

По-видимому, именно это обстоятельство и послужило основной причиной отвержения франкским богословием религиозно-сакрального назначения иконы.

Весь пафос борьбы франки направили против поклонения [adoratio] иконам как Богу, которое, по их мнению, установили греки на II Никейском соборе⁴³. Выше уже было сказано о том, что это произошло вследствие ошибки папского переводчика деяний VII Вселенского собора. На протяжении всех ЛС франки продолжают опровергать греков в том, о чем они никогда не учили и даже, более того, неоднократно подчеркивали разницу между поклонением Богу и иконе⁴⁴.

Автор ЛС особенно подчеркивает дидактическое и декоративное назначение иконы в церкви. Иконы необходимы как украшение и память о былом⁴⁵. Допуская эти две функции и в то же время исключая догматическое и литургическое значение иконы, франки опирались на предание Западной церкви, которое было выражено еще в 598—600 гг. папой Григорием Великим. В своих письмах к епископу Марсельскому Серену, который повелел вынести из храмов своей епархии все иконы и уничтожить их, папа Григорий особенно подчеркивал дидактическое назначение святых образов в храме. Он писал: «Ибо обожать (adore) образ — это одно, но изучать через сюжет образа, что следует почитать (to be adored), это совсем другое. Но то, что написанное представляет читателю, изображение представляет неученому, который созерцает. Ибо в этом изображении даже неграмотные видят то, чему они должны

⁴² См.: Libri Carolini... Кн. I, гл. 7, гл. 11; Кн. II, гл. 17; Кн. III, гл. 15.

⁴³ «Святые отцы наши (т.е. франкские богословы — Авт.) всячески отвергли и презрели и поклонение, и служение (servitio — adoratio) и согласно осудили самый собор (т.е. II Никейский — Авт.)». Цит. по: *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 259.

⁴⁴ См.: Деяния Вселенских Соборов... С. 134, 446, 593, 616—617, 618—619.

⁴⁵ См.: Libri Carolini... Кн. II, гл. 22, гл. 29.

следовать. В нем [изображении] неграмотные читают. Следовательно, и в основном для жителей Римской республики, изображение заменяет книгу»⁴⁶.

Таким образом, запрещая божественное поклонение иконам, папа подчеркнул их дидактическое значение. Франки целиком приняли это положения папы Григория. Однако из этого письма совсем не следует, что папа запрещал почитать (*venerare*) иконы. Почитание икон на Западе было древней традицией. Общепринятым было возжигать свечи и воскуривать фимиам перед иконами⁴⁷. Папа Адриан в своем послании к императору Константину и его матери Ирине писал, что «священные иконы остаются везде, где только есть христиане, и все окружающие воздают им почитание»⁴⁸.

Возможно, в большей степени это наблюдалось в самом Риме, в котором «существовал целый греческий квартал, где было несколько византийских монастырей; Рим VII и VIII веков представлял собой полу-византийский город, <...> там еще долго оставалось в силе греческое влияние»⁴⁹. Мы можем с большой долей уверенности сказать, что папа Григорий Великий не только почитал иконы, но и даже исповедовал, что изображения могут служить средствами нашего поклонения небесному Прототипу. В письме к одному отшельнику он писал: «Я вполне осознаю, что ты желаешь не изображение нашего Спасителя, чтобы ты мог поклоняться ему как Богу, но [желаешь] возгревать в себе любовь к Нему, икону Которого ты хотел бы видеть. Мы не падаем ниц перед образом, как перед неким божеством, но мы поклоняемся (*adore*) Тому, Чей символ он представляет нашей памяти как родившегося или страдающего, или сидящего на троне; и в соответствии с этим изображением в нашей груди возникают соответствующие чувства радостного восторга или болезнующего сочувствия»⁵⁰. Этим выражением папа един с древней традицией, выраженной еще в четвертом веке по Р.Х. святителем

⁴⁶ *Gregory the Great. Epistle XIII // A select Library of nicene and post-nicene fathers of The Christian Church. Michigan, 1976. Vol. 13. Part 2. P. 53.*

⁴⁷ «В отношении к внешней форме чествования икон воскурение фимиама имело в прежние времена гораздо большее и обширнейшее применение, нежели в настоящее время. Теперь не в обычае, чтобы миряне воскуривали фимиам; тогда же было наоборот. Изображения, относящиеся к VI—IX вв. и сохранившиеся до настоящего времени (конец XIX в. — *Авт.*), содержат фигуры христиан, входящих в храм Воскресения (в Палестине) и воскуряющих фимиам в большом количестве». Цит. По *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви... С. 560.

⁴⁸ Деяния Вселенских Соборов... С. 134.

⁴⁹ *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории / Пер. с франц. М.: Госиздат иностранной литературы, 1947. С. 31.

⁵⁰ Цит. по: *Torrey J., prof.* General history of the Christian religion and Church / Trans. dr. A. Neander. London, 1851. Vol. 3. P. 199.

Василием Великим, согласно которой «честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз»⁵¹.

Интересно, что франки, ссылаясь на авторитет папы Римского, совершенно умалчивают об этой стороне дела. И это не случайно, ведь им нужно было оправдать свое богословие ссылкой на римского первосвященника. (А как они поступили с папой Адрианом нам уже известно...) Автор ЛС, сообщив о содержании письма папы Григория Серену, епископу Марсельскому, восклицает: «Смотри, опираясь на какое учение и на какой документ глубокоуважаемого папы, мы не отказываемся иметь иконы в храмах, но ни при каких условиях не поклоняемся (adorationem) им. Каждый, кто разрушает (frangit) или поклоняется (adorat) иконам, должен знать, что он противопоставляет себя папе»⁵².

Современный итальянский исследователь К. Валенциано считает, что с Каролингскими книгами непосредственно связан тот процесс, который привел к постепенному выхолащиванию богословского понимания иконы как средства общения с Небом и превращению ее в простую иллюстрацию Священного Писания: «И мне представляется, что по “среднему пути” Каролингских книг стал развиваться процесс распространения на Западе ложной идеи, которая оправдывает иконизм исключительно с точки зрения дидактической функции, поддержанной авторитетом Григория, несмотря на то, что в дальнейшем последовало определение Никейского Собора о способе поклонения (culto), которого достойно изображение, а риск идолопоклонства, который в своё время учитывал папа Григорий, был преодолен»⁵³.

Франкский богослов категорически отвергает существование религиозно-сакрального назначения иконы.

Во-первых, в этом отрицается реальное соответствие и связь образа и его прототипа. Тексты ЛС ярко показывают, что их автор не знает и не верит в то, что иконописание установлено святыми отцами, а иконописцу принадлежит техническая сторона дела. Возношение ума от образа к первообразу представляется составителю проблематичным: к этому способны только образованные люди. Никакого соответствия и связи между образом и прототипом не существует, и поэтому икона является лишь только произведением художника, она не содержит

⁵¹ *Василий Великий, свт.* Творения иже со святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 3. С. 300.

⁵² *Libri Carolini...* Кн. II, гл. 23. Р. 82.

⁵³ *Valenziano C. Iconismo e aniconismo occidentale postniceno. Dai Libri Carolini al secolo XIII // Ecclesia Orans.* 1996. № 13. Р. 17—18.

никакой тайны. Икона не может передавать никакого духовного содержания, так как она материальна, хотя и может указывать на духовное.

Во-вторых, франки отрицают благодатность иконы, сомневаются в истинности чудес, происшедших от икон, утверждают, что икона мертва.

И потому, если икона является всего лишь произведением художника и не несет никакой духовной реальности, если образ никак не связан со своим небесным прототипом, если икона безблагодатна и мертва, то нет и смысла воздавать ей какое-либо почитание (*veneratio*). Возжигание свечей и каждение фимиамом перед иконами, по мнению автора ЛС, является пережитком язычества. Ни Священное Писание, ни жизнь какого-либо святого не содержит указания на то, чтобы разрушать иконы или почитать их свечами и каждением. Таким образом, иконам нет места среди вспомогательных средств христианской религии⁵⁴. Дерзко, как говорит франкский богослов, видеть в живописи намерения религиозного контакта верующих со святыми. Только тогда нет опасности для веры, когда иконы используются для украшения или в память о событиях, и в этом случае они выполняют свое художественное назначение⁵⁵.

Составитель ЛС явно недооценивает коммеморативное значение иконы. Он считает, что материя иконы мертва и не может передавать нематериальные добродетели святых. Подражать святым можно только делами, а не созерцанием безжизненных предметов. В подобном, по меньшей мере, странном заявлении автора ЛС чувствуется строгая внутренняя религиозная установка на разделение духовного мира и мира материального. Это приводит к принижению нравственного, воспитательного значения иконы.

Автор считает, что греки, которые рассматривали иконы как важные вспомогательные средства на пути духовного совершенствования, были не в состоянии «поднять глаза духа над созданным творением, чтобы увидеть вечный свет»⁵⁶. Ведь одно дело смотреть на иконы, чтобы не забыть Бога и святых (как делают греки), и совсем другое дело смотреть на них, чтобы они напоминали о минувшем (по обычаю франков). По мнению составителя ЛС, человек может духовно состояться, не видя икон, но не может этого сделать без знания о Боге. Но ведь этого и не отрицали греки⁵⁷! Но франкский богослов как будто не замечает этого

⁵⁴ См.: *Libri Carolini...* Кн. II, гл. 21. Р. 80.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* Р. 81.

⁵⁷ См.: Деяния Вселенских соборов... С. 348—349.

обстоятельства. Кстати, именно данная установка франков может быть основанием того предпочтения Священного Писания иконописи, которое очень ярко проявляется в Книгах.

В 1990-е гг. на Западе вышло несколько статей, посвященных учению ЛС о месте и роли Священного Писания в духовной жизни христианина⁵⁸. Скажем также и мы несколько слов по этой теме.

Автор «Каролингских книг», безусловно, предпочитает Священное Писание в деле Богопознания: «Ибо это сокровище, в котором нет недостатка и обильно имеющее все, что хорошо. Кто бы ни приходил к этому сокровищу с благоговейной душой и искал чего-либо доброй надеждой или верой, получит пользу от этого знания и обогатит себя» (ЛС II, 30)⁵⁹.

Живопись, которая не застрахована от злоупотреблений художника, может лишь указывать и напоминать о каких-либо персонах и событиях священной истории. Подлинную же пищу для ума может дать только чтение Писания. Рассматривание красивых икон не приводит к познанию скрытого, прообразовательного смысла. Поэтому иконы не могут быть почитаемы так же, как Писание.

Таким образом, мы видим, что святая икона не является для франков одним из видов Откровения наравне с Писанием. Они совершенно забывают, что она является равноправным свидетельством о главной истине христианства: Бог-Слово, вторая ипостась Святой Троицы, воплотился, вочеловечился нас ради и нашего ради спасения. Именно это и показывает святой образ своим характерным языком — священной возвышенностью, лаконичностью, доступностью и простотою, наконец, духовностью. При чтении ЛС возникает впечатление, что франки в своем преувеличенном искании таинственного и прообразовательного смысла отодвигают эту важнейшую истину куда-то на задний план.

Франкский богослов знает 82-ое правило Шестого Вселенского собора. Он приводит его начало в обличение мнимой ошибки греков: «На некоторых изображениях почитаемых (*venerabilium*) образов находится показуемый перстом Предтечи агнец, который принят во образ

⁵⁸ См.: *Freeman A.* Scripture and Images in the Libri Carolini // *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*. Spoleto, 1994. P. 162—193; *Chazelle C.* Not in Painting but in Writing. Augustin and the Supremacy of the Word in the LC // *Reading and Wisdom. The Doctrina Christiana of Augustine in the Middle Age*. Notre Dame, 1995. P. 1—22; *Valenziano C.* Iconismo e aniconismo... P. 11—42.

⁵⁹ Цит. по: *Ullmann W.* The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship. London, 1969. P. 18.

благодати, через закон показуя нам истинного Агнца, Христа Бога нашего»⁶⁰.

Автор ЛС в II, 18 говорит только о том, что это правило не может быть основанием поклонения (*adorationis*) иконам, и никак далее не комментирует его. В то же время известно, что на Западе особенно употреблялся образ агнца как прообраз будущего Искупителя⁶¹. Характерный интерес западного богословия к «образам и сеням» Ветхого Завета привел к неприятию или хотя бы к ослаблению понимания важности 82-го правила для свидетельства Церкви о воплотившейся Истине. «Сохранив ветхозаветный символ, — пишет Л. А. Успенский, — Запад умалил значение христианского образа откровения — Личности Христа, Слова и Образа Отчего. Это неувоение значения личного образа становится основным дефектом римокатолического искусства и находит впоследствии свое утверждение в схоластическом богословии»⁶². Интересно, что многие западные иконы Христа не имеют надписание имени, что свидетельствует о неразвитости богословия священного образа. В отличие от Запада, по мнению современного западного исследователя, на II Никейском и Константинопольском соборах VIII — IX вв. «Восток определённо систематизировал свое богословие иконы»⁶³.

2. Вопрос о Filioque

«Каролингские книги» являются одним из первых средневековых полемических трактатов, где содержится доктрина Filioque.

Это учение появляется в ЛС неоднократно (I, 16; III, 3; III, 8), что свидетельствует о принципиальной позиции автора по этому вопросу. В ЛС III, 3 автор пытается доказать, что Святой Дух исходит не «от Отца через Сына», как исповедуют никейцы, но от Отца и Сына «согласно установлению истиннейшей святой веры»⁶⁴. В своих аргументах автор приводит свидетельства из творений блаженного Августина, Исидора Севильского, Вигилия Тапсия и Дидима Александрийского в переводе блаженного Иеронима Стридонского, а также свои рассудочные размышления.

Франкский богослов так исповедует свою веру в Бога Духа Святого: Он единосущен Отцу и Сыну, равен Им, совечен, имеет одну

⁶⁰ Libri Carolini... Кн. II, гл. 18. Р. 77.

⁶¹ См.: Успенский Л. А. Богословие иконы... С. 62, 69.

⁶² Там же. С. 384.

⁶³ Valenziano C. Iconismo e aniconismo... // Ecclesia Orans. 1996. № 13. Р. 12.

⁶⁴ Libri Carolini... Кн. III, гл. 3. Р. 110.

с Ними славу и могущество, одно с Ними божественное существование. Он исходит от Отца и Сына не в какие-то более поздние времена или меньшей силой, или из какой-то другой сущности, Дух Святой не создан, но Сам является Создателем творения. Он является третьей личностью Святой Троицы.

Составитель «Каролингских книг» критикует греческое выражение «через Сына» на примере рождения Иисуса Христа. Это выражение неверно, как считает автор, так как франки веруют, что Сын Божий родился из человека, а не через человека, то есть родился не через соитие, не через человеческое действие, но из Девы, приняв плоть. По мнению франкского богослова, «вся католическая Церковь верует, что Святой Дух исходит от Отца и Сына»⁶⁵.

Тем не менее, он признает, что как Никейский, так и Халкидонский Символы веры не содержат ни выражения «от Отца через Сына», ни выражения «от Отца и Сына». Истолковывая в пользу Filioque многие цитаты из Ветхого и Нового Заветов, франкский богослов останавливается перед свидетельством из евангелиста Иоанна Богослова и говорит: «Святой Дух исходит также от Отца, как учил учеников Господь наш Иисус Христос, говоря: “Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне” (Ин 15:26)»⁶⁶. Ясно, что автор ЛС не может истолковать это евангельское выражение в духе Filioque и вынужден признать правильность православного учения об исхождении Святого Духа только от Бога-Отца. Тем не менее, автор пытается выйти из трудного положения. Он напоминает слова, которые сказал воскресший Христос своим ученикам: «примите Духа Святого» (Ин 20:22). Следовательно, заключает богослов, «если бы [Святой Дух] от Него не исходил, то [Он] никаким образом не мог бы дать Того, вдохнув ученикам»⁶⁷. Тенденциозность и рационалистичность подобного подхода автора ЛС совершенно очевидны, ведь здесь допускается неправильное отождествление вневременных внутритроичных отношений (Святой Дух исходит только от Бога Отца) и временного послания Сыном Божиим Духа Святого в мир. В конце главы франкский богослов вообще заявляет, что мы не можем понять тайну Божественной природы, а только от сердца признаем, что Отец не рожден, Сын рожден, Святой Дух поистине и не сотворен и не рожден, но исходит от Отца и Сына.

⁶⁵ Ibid. P. 112.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid. P. 113.

Первая капитула Карла Великого, посланная вместе с остальными в Рим папе Адриану, была по содержанию аналогичной заглавию LC III, 3. Это означало, что исповедание *Filioque* стояло во главе угла всего франкского богословия. Неожиданно для франков папа ответил отрицательно и отверг включение этой доктрины в Символ веры: «учение всегда гласило, что Святой Дух исходил от Господа нашего Иисуса Христа, несмотря на это, в тексте никейского вероисповедания не следует что-либо менять»⁶⁸. Карл смирился и принял мнение папы. Именно поэтому глава с *Filioque* в LC была отодвинута на задний план, а в начале третьей книги была включена глава, содержащая символ веры Карла Великого без учения об исхождении «и от Сына». Манускрипт Vat. lat. 7207 показывает, что LC III, 1 перерабатывалась неоднократно. Первоначальный текст был частично переписан, частично переработан. Если принять гипотезу о том, что LC начали составляться еще во время ожидания ответа на капитулы из Рима, то можно предположить, что первоначальный символ веры Карла содержал исповедание *Filioque* и впоследствии был исправлен в согласии с мнением папы. Тиронские пометки LC III, 3, которые, по всей вероятности, являются записью на полях устных редакторских замечаний короля при заслушивании текста, показывают нам, что франки целиком принимали и исповедовали учение «и от Сына».

Например, рядом со словами, что Святой Дух исходит не «из какой-либо другой сущности, но из Отца и Сына, так что совечен, единосущен и равен...»⁶⁹, стоит слово «*catholice*» (т.е. католически, правоверно)⁷⁰.

Почему же франки так ревностно исповедовали это лжеучение? Современный немецкий исследователь считает, что доктрина *Filioque* особенно подчеркивала достоинство Христа как могущественного Бога. Она была им необходима в борьбе с распространенной тогда ересью адопцианизма, христология которой унижала достоинство Христа Сына Божьего. Именно поэтому Христос как могущественный Бог «должен был участвовать в изведении Святого Духа»⁷¹.

Этой же точки зрения придерживается русский исследователь Л. Карсавин. Он считает, что франки, принимая *Filioque*, руководствовались благими намерениями: «И здесь проведшие осуждение адопцианства франкские богословы выказали не только верность преданию,

⁶⁸ Цит. по: *Haendler G. Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. S. 96.*

⁶⁹ *Libri Carolini...* Кн. III, гл. 3. P. 110.

⁷⁰ *Freeman A. Further studies in The Libri Carolini. III. The marginal notes in Vaticanus Latinus 7207 // Speculum. 1971. Vol. 46. P. 611.*

⁷¹ *Haendler G. Die lateinische Kirche... S. 97.*

а и большую чуткость, сосредоточив свои возражения на доказательстве того, что человечество спасено Богом и что второе лицо Троицы Бог и Человек»⁷². Во всех богословских спорах Карл Великий желал, видимо, проявить себя защитником Церкви и ее Предания. Кроме того, в вопросе принятия учения «и от Сына» могли быть замешаны и политические причины: Карл-император в своем противодействии Византии хотел иметь у себя в государстве и соответствующее его внешней силе богословие, чтобы ни в чем не уступить грекам.

Усилия Карла Великого увенчались успехом: «Его символ веры с *Filioque* распространился по всей Западной Европе, и папы, следовавшие за Львом III, приняли его в качестве догмата»⁷³.

Итак «Каролингские книги» явились своеобразной реакцией Запада на решения II Никейского собора по поводу догмата иконопочитания. Доверившись неудовлетворительному переводу Деяний Седьмого Вселенского собора с греческого языка на латинский, богословы Карла Великого отозвались уничижающей критикой на никейских отцов и обозначили свои вполне иконоборческие взгляды. Несмотря на то, что франки отвергли решения как православного Собора 787 г., так и иконоборческого 754 г., они тем не менее встали на выражено иконоборческую позицию, отрицая за иконой ее главную религиозно-сакральную, или литургическую функцию. В отличие от противников икон 754 г., франкский богослов признает за иконой не только декоративную, но и информационно-дидактическую функцию, а также, частично, коммеморативное назначение. Все это говорит о том, что общецерковное предание об иконопочитании, выраженное такими святыми отцами, как святитель Василий Великий, преподобный Иоанн Дамаскин, святитель Григорий Двоеслов и др., было еще живо во Франкской церкви. Именно поэтому икона не была отвергнута франками полностью. В то же время существовали объективные и даже субъективные причины каролингского иконоборчества.

В нашем исследовании мы попытались раскрыть религиозную концепцию ЛС. Идя путем сопоставления с богословием иконы Православной Церкви, мы оценили качество западного богословия священного образа. В результате стало очевидно, что последнее не смогло адекватно ответить на вызов своего времени. На то были вероучительные, исторические и политические причины.

⁷² Карсавин Л. П. Культура средних веков. К.: Символ, 1995. С. 74.

⁷³ Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М.: Соратник, 1995. С. 134.

Прежде всего отметим, что для Запада вопрос иконопочитания был вопросом не догматическим, но второстепенным, можно сказать, дисциплинарного порядка. Кроме того, и это очень важно, догмат о Боговоплощении в качестве основания иконопочитания там просто не рассматривался. Поэтому идея связи проблемы иконопочитания с христологическим доводом не нашла на Западе почвы; она осталась Западу чуждой и непонятной. Иконопочитание на Западе не имело глубокого религиозного значения.

Из других причин догматического характера отметим те особенности учения блаженного Августина, которые в своем последующем развитии привели к догматическим отклонениям Западной церкви. Среди них не последнее место занимает учение о *Filioque*, отвергнутое Православной Церковью. Умаление личностного начала во франкском троическом богословии привело и к отвержению свидетельства о воплощении Второго Лица Святой Троицы — иконы Христовой, которая была заменена Теодульфом, наиболее вероятным автором Книг, аллегорическим изображением в алтаре храма Жерминьи-де-Пре в Орлеане.

Эти и другие причины привели к тому, что православное богословие иконы на Западе не было окончательно выявлено и утверждено, а иконопочитание оказалось отвергнутым. Более того, Франкфуртский и Парижский поместные Соборы, лишив икону ее религиозно-сакральной функции, тем самым «отравили» западное иконопочитание, что впоследствии привело к изменению почитания образов в Римско-католической церкви (появление трехмерных статуй) и к полному его отвержению в протестантизме. По мнению современной российской исследовательницы, иконоборчество на Востоке, как это ни странно, способствовало развитию богословия иконы, заставляя в этой борьбе оттачивать мысль, искать более веские аргументы, отчего само Православие обретало все большую глубину. На Западе же не было столь серьезной необходимости защиты иконопочитания, поэтому и богословская мысль не спешила развиваться в этом направлении.

Источники и литература

1. Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus / Ed. H. Bastgen // Monumenta Germaniae Historica. Hannover; Leipzig, 1924. Т. 2. Suppl. 231 p.
2. *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви / Посм. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. Петроград, 1918. Репринт: М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 4. История Церкви в период Вселенских соборов. Ч. 3. История богословской мысли. XV+600 с.
3. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. К.: Путь к истине, 1991. 407 с.
4. *Василий Великий, свт.* Творения иже со святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 3. 496 с.+VIII.
5. Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Собор Никейский 2-й, Вселенский седьмой. Казань, 1873. Т. 7. 701 с.
6. *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории / Пер. с франц. М.: Госиздат иностранной литературы, 1947. 181 с.
7. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. XXXVIII+168 с.
8. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. К.: Символ, 1995. 208 с.
9. *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.
10. *Левандовский А. П.* Карл Великий. Через Империю к Европе. М.: Соратник, 1995. 272 с.
11. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Б. м.: Изд-во Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата, 1989. 476 с.
12. *Bastgen H.* Das Capitulare Karls der Grosse uber Bilder oder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. 1912. № 37. S. 15—51, 455—533.
13. *Chazelle C.* Not in Painting but in Writing. Augustin and the Supremacy of the Word in the LC // Reading and Wisdom. The Doctrina Christiana of Augustine in the Middle Age. Notre Dame, 1995. P. 1—22.
14. *Gregory the Great.* Epistle XIII // A select Library of nicene and post-nicene fathers of The Christian Church. Michigan, 1976. Vol. 13. Part 2. P. 53—54.
15. *Freeman A.* Further studies in The Libri Carolini. III. The marginal notes in Vaticanus Latinus 7207 // Speculum. 1971. Vol. 46. P. 597—612.
16. *Freeman A.* Scripture and Images in the Libri Carolini // Testo e immagine nell'Alto Medioevo. Spoleto, 1994. P. 162—193.
17. *Haendler G.* Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. S. 84—97.
18. *Hefele C. J., prof.* Conciliengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1858. Bd. 3. VIII+735 s.
19. *Torrey J., prof.* General history of the Christian religion and Church / Trans. dr. A. Neander. London, 1851. Vol. 3. 510 p.
20. *Ullmann W.* The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship. London, 1969. 201 p.
21. *Valenziano C.* Iconismo e aniconismo occidentale postniceno. Dai Libri Carolini al secolo XIII // Ecclesia Orans. 1996. № 13. P. 11—42.

Православное социальное учение

Диакон Константин Голубев

ОБ ОСНОВАХ ПОЗИЦИНИРОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ О ЧАСТНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

Святые отцы подчеркивают приоритетное значение совместного пользования материальными благами, то есть общественной собственности. Этот подход опирается на библейское понимание Бога, как Создателя, Которому принадлежит абсолютное право владения всеми благами.

Ключевые слова: имущественные блага, собственность, богатство, человек, христианин, распорядитель, управление.

Библия утверждает безусловное обладание Богом всем миром. Первые слова Священного Писания свидетельствуют: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1). В конце создания мира Господь заповедал в раю человеку плодиться и размножаться, наполнять землю, обладать ею (см.: Быт 1:28), повторив это обетование после потопа Ноем (Быт 9:1—4). Следовательно, вопрос об имущественных благах следует рассматривать в свете согласия с волей истинного Собственника. Эта истина, означающая относительный характер собственности человека, нашла отражение как в Ветхом и Новом Заветах, так и в трудах святых отцов.

Насколько значительную роль играет материальное богатство можно понять и из слов Спасителя, и судить по тому воздействию, которое они произвели на Его учеников: «Истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие. Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человекуам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф 19:23—26).

Диакон Константин Голубев — доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор Белорусского государственного экономического университета (г. Минск).

Подход к собственности и пользованию ею также можно видеть из слов Спасителя: «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф 12:35). При этом в Евангелии неоднократно можно встретить нормальное отношение к деловой активности, включая участие в совместном труде всей семьи (см.: Мф 21:28), внимание к эффективности хозяйствования (например, при строительстве башни (см.: Лк 14:28)), отмечается важность непосредственного участия собственника в управлении своим делом (т.к. наемник не радит об овцах (см.: Ин 10:13) или окажется неверным (см.: Лк 16:1)), упоминается о разделе собственности между наследниками (см.: Лк 15:12), и об особенности беспроцентного кредита (см.: Мф 6:12, Лк 11:4; 16:5—7). Для признания возможности участия в хозяйственной деятельности, последняя должна соответствовать ряду требований, главное из которых — чтобы она не стала препятствием ко спасению души. Так, необходимым требованием является и общественная полезность хозяйственной активности, и использование богатства на личное потребление, не предполагающее роскошь. Еще один важный момент — трудовой характер и праведное происхождение источников собственности. Кроме того, обязательной признается благотворительность как показатель общественной эффективности хозяйства и как одно из основных условий спасения души (особенно богатого собственника)¹.

В писаниях мужей апостольских нет досконального разбора вопроса об отношении к социально-экономическим проблемам. В то же время они однозначно видят в Боге единственного настоящего Собственника, а человеку отводится роль распорядителя порученных Им благ. Наиболее адекватной для таких условий признается именно общественная собственность. Весьма ярко описывается этот подход в «Учении двенадцати апостолов»: «Не отвергай нуждающегося, но во всем будь общник с братом твоим и [ничего] не называй своим. Ибо если вы общники в бессмертном, то тем более в смертном!»².

Св. Климент Римский в 1-м послании к Коринфянам особо подчеркивает роль Бога как Творца и Создателя, введшего «нас в мир

¹ Об этом см.: Лукин С. В. Святоотеческое учение как основа православного взгляда на социальную ответственность бизнеса // Проблемы современной экономики. 2007. № 4 (24) // URL: <http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=1720> (дата обращения: 31.08.2010). Симонов Ф., игумен. Церковь — общество — хозяйство. М., 2005. С. 52—54. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. М., 1913. 333 с. Экземплярский В. Учение древней Церкви о собственности и милости. К., 1910. 166 с. Ульгорн Г. Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900. 350 с.

² Учение двенадцати апостолов // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 48.

Свой, наперед приготовив нам Свои благодеяния прежде рождения нашего»³. Об этом же говорит Ерм в «Пастыре», указывая на важность общественного пользования материальными благами. Особое внимание здесь обращено на необходимость использования собственности на материальные блага с целью практического воплощения Евангельских заповедей в жизни христиан: «Итак теперь послушайте меня, имейте мир между собою, надзирайте друг за другом, поддерживайте себя взаимно и не пользуйтесь одни творениями Божиими, но щедро раздавайте нуждающимся»⁴.

Климент Александрийский, продолжая линию, обозначенную другими отцами Церкви, посвятил проблемам собственности на материальные блага труд «Кто из богатых спасется». По его мнению, богатство «есть орудие». Если его правильно использовать, то оно служит к оправданию; в противном случае становится орудием несправедности. Назначение же любых благ «служить, а не господствовать». Человек призван распоряжаться ему доверенным «вследствие разума и рассудка», которые обуславливают «собой свободу и самоопределение». То есть прежде всего отрешаться следует не от богатства, а освобождать душу от страстей, которые затрудняют правильное пользование богатством⁵.

Огромный вклад в христианское учение о собственности принадлежит каппадокийским отцам. В целом их воззрения подобны взглядам других отцов Церкви. При этом, считая необходимым организацию социально-экономической жизни на основе братской любви, они признавали общественную форму собственности наиболее соответствующей данным требованиям. В то же время они не призывали к немедленному или насильственному обобществлению.

Соответственно, по словам свт. Григорий Богослова, мы ничем не можем распоряжаться, «что не принадлежало бы Богу»⁶. При этом он подчеркивает равенство людей и показывает, что экономическое расслоение связано с проблемами межчеловеческих отношений: «С того времени как появилась зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, с того времени расторглось родство между людьми,

³ *Климент Римский, св.* Первое послание к Коринфянам // М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 160.

⁴ «Пастырь» Ерма // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 236.

⁵ *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. Калуга, 2000. С. 20—21.

⁶ *Григорий Богослов, свт.* Слово 14. О любви к бедным // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. В 2-х т. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, б.г. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 219.

отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий». Причем появилось такое явление как использование и законодательства в корыстных целях. В результате, «любостяжание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, не на закон властителя, а на закон Создателя»⁷. Принимая во внимание это положение, свт. Григорий признает необходимым пользоваться полученными от Бога благами согласно с волей их Собственника, то есть волей Божией⁸.

Свт. Григорий Нисский также подчеркивал тот факт, что единственным настоящим Собственником является Бог, которому принадлежит абсолютно все. Так как Бог является общим Отцом, мы есть «как бы братья родные». Таким образом, исходя из идеального принципа организации семейных отношений, свт. Григорий признает лучшим и справедливым «разделять наследство поровну»⁹.

Говоря на эту тему, свт. Василий Великий особое внимание обращает на существование Божьего промысла о человеке. «Откуда же у тебя, что имеешь теперь? Если скажешь, что это от случая: то ты безбожник, не признаешь Творца, не имеешь благодарности к Даровавшему. А если признаешь, что это от Бога; то скажи причину, ради которой получил ты? Ужели несправедлив Бог, неравно разделяющий нам потребное для жизни? Для чего ты богатеешь, а тот пребывает в бедности? Не для того ли, конечно, чтоб и ты получил свою мзду за доброту и верное домостроительство, и он почтен был великими наградами за терпение»¹⁰. Не выступая напрямую против частной собственности, святитель показывает несоответствие ее христианскому идеалу. «Скажешь: кому делаю обиду, удерживая свою собственность? — Скажи же мне, что у тебя собственного? Откуда ты взял и принес с собою в жизнь? <...> Не наг ли ты вышел из матерняго чрева? Не наг ли и опять возвратишься в землю?»¹¹.

В этом отношении следует подчеркнуть особое внимание, которое свт. Василий обращал на несоответствие частной собственности в хрис-

⁷ Там же. С. 221.

⁸ См.: там же. С. 219—224.

⁹ *Григорий Нисский, свт.* Слово 1. О нищелюбии и благотворительности // Что значит имя христианин. М., 2000. С. 199.

¹⁰ *Василий Великий, свт.* Беседа 6. На слова из Евангелия от Луки: «Разорю житницы моя, и большая созижду» (Лк 12:18); и о любостяжательности // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4. С. 96—97.

¹¹ Там же. С. 96

тианском обществе и заповеди братской любви во Христе. «Поэтому, кто любит ближнего, как самого себя, тот ничего не имеет у себя излишнего перед ближним. <...> Потому чем больше у тебя богатства, тем меньше в тебе любви»¹². Подчеркивая факт «равночестия при вшествии в мир», он делает вывод о достаточности этого, чтобы изгнать «неровность кичения в общественной жизни». «У тебя не было ни золота, потому что оно вырывается из земли; ни серебра, потому что не с тобой посеяно; ни одежд, потому что они — промышленности искусства ткачей; ни поместьев, которые возделало богатство и обстроили руки; ни достоинства, кроме одного — образа Божию...»¹³.

Обращая внимание на смысл порядков, существующих в природе, свт. Василий подчеркивал, что, изучая их, можно понять ряд законов Божиих, чтобы следовать им. Будучи словесными тварями, следует не оказаться «жестокосерднее бессловесных», ибо они «как чем-то общим, пользуются тем, что естественным образом производит земля. <...> А мы общее достояние прячем себе за пазуху, и собственностью многих владеем одни»¹⁴.

Напоминая жизнь первых христиан, описанную в Деяниях святых апостолов (см.: Деян 2:41), свт. Василий Великий говорит о ней, как о наиболее ярком и убедительном образце отношения к собственности¹⁵. Тогда как в настоящее время, по его утверждению, многим христианам следует постыдиться, учитывая, то «что повествуется о человеколюбии язычников». «У некоторых из них человеколюбивый закон учреждает один стол и общую пищу, и многочисленный народ делается почти одной семьей»¹⁶. При всем том свт. Василий здраво оценивал существующую ситуацию, видел неготовность современных ему христиан в полной мере воплотить идеальные требования организации жизни и не призывал их полностью отказаться от частной собственности¹⁷. В то же

¹² *Василий Великий, свт.* Беседа 7. К обогащающимся // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4. С. 101.

¹³ *Василий Великий, свт.* Беседа 26. Утешение больному // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4. С. 402.

¹⁴ *Василий Великий, свт.* Беседа 8. Говоренная во время голода и засухи // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4. С. 138.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 139.

время для стремящихся к христианскому совершенству и избравших монашескую жизнь, по его мнению, отказ от собственности должен быть обязательным¹⁸.

У свт. Григория Нисского также нет призывов к немедленному обобществлению материальной собственности. При этом он говорит о важности, по крайней мере, коллективной помощи неимущим, признавая необходимость участия в этом абсолютно всех, включая и считающих себя недостаточно богатыми для этого. «Давай что имеешь; ибо Бог не требует сверх сил. Ты дашь хлеб, другой — чашу вина, иной — одежду, и таким образом общим сбором уничтожается несчастье одного»¹⁹. Говоря о пользе для каждого человека от участия в благотворительной деятельности, он напоминает, «кодрант вдовицы превзошел вклады богатых. Ибо она высыпала все, что имела, у тех же не многое выпало»²⁰. Заметим, что это показало и несовпадение количественной оценки благ Богом и человеком, и относительность земного богатства в очах Божиих.

Вособенности каппадокийские отцы выступали категорически против приобретения собственности и ее прироста за счет несчастья ближних, и в том числе против ростовщичества, предполагающего использование права собственности для получения прибыли. Свт. Григорий Нисский увещевал христиан дарить нуждающимся, допуская давать займы без процента («даяние займы есть второй вид дарения»²¹). Принимая во внимание тот факт, что на таких основаниях некоторые «обещают совершенно прекратить даяние», он указывает, что «одинаково повинен наказанию и не дающий займы, и дающий с лихвою»²². Об этом же высказывается и свт. Василий Великий, выступавший против идеи, что в ходе экономических процессов «золото само себя рождает, размножаясь через рост»²³.

Свт. Иоанн Златоуст также говорит о Боге, как истинном Собственнике. «Не думай, чтобы то, что по человеколюбию Божию велено тебе

¹⁸ *Василий Великий, свт.* Правила кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 85, 86 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 5. С. 218.

¹⁹ *Григорий Нисский, свт.* О нищелюбии и благотворительности... С. 193.

²⁰ Ср. Мк 12:43—44. *Григорий Нисский, свт.* О нищелюбии и благотворительности... С. 193.

²¹ *Григорий Нисский, свт.* Против ростовщиков // Что значит имя христианин. М., 2000. С. 264—265.

²² Там же.

²³ *Василий Великий, свт.* Беседа 6. На слова из Евангелия от Луки: «Разорю житницы моя, и большия созижду» (Лк 12:18); и о любостыжательности... С. 92.

раздавать как бы свою собственность, было и действительно твое». Соответственно, имеющие материальную собственность призваны распоряжаться ею в соответствии с волей Божией. «Тебе Бог дал заимообразно для того, чтобы ты мог употреблять с пользою. Итак, не почитай своим, когда даешь Ему то, что Ему же принадлежит. Ты когда кому-нибудь даешь заимообразно денег с тем, чтобы он воспользовался ими для приобретения какой-либо выгоды, никогда не скажешь, чтобы эти деньги были его. Так и Бог дал тебе богатство с тем, чтобы ты им купил небо»²⁴.

Таким образом, святые отцы обращали особое внимание на реальное отношение к собственности в жизни христианского общества. Указывая, что Библия говорит исключительно о Боге как действительном единственном Собственнике, они подчеркивали преимущества общественной формы собственности, как в наибольшей степени соответствующей христианскому идеалу.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свт.* Беседа 6. На слова из Евангелия от Луки: «Разорю житницы моя, и большия созижду» (Лк 12:18); и о любостыжательности // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4.

2. *Василий Великий, свт.* Беседа 7. К обогащающимся // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4.

3. *Василий Великий, свт.* Беседа 8. Говоренная во время голода и засухи // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4.

4. *Василий Великий, свт.* Беседа 26. Утешение больному // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 4.

5. *Василий Великий, свт.* Правила кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 85, 86 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. В 5-ти ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. Репринт: М.: Паломник, 1993. Ч. 5.

²⁴ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12-ти т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии, 1901. Т. 7. Кн. 2. Репринт: М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2. Кн. 2. С. 780.

6. Григорий Богослов. Слово 14. О любви к бедным // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. В 2-х т. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, б.г. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1.

7. Григорий Нисский, свт. Против ростовщиков // Что значит имя христианин. М., 2000.

8. Григорий Нисский, свт. Слово 1. О нищелюбии и благотворительности // Что значит имя христианин. М., 2000.

9. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви. М., 1913.

10. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. В 12-ти т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии, 1901. Т. 7. Кн. 2. Репринт: М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 2. Кн. 2.

11. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется. Калуга, 2000.

12. Климент Римский, св. Первое послание к Коринфянам // М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

13. Лукин С. В. Святоотеческое учение как основа православного взгляда на социальную ответственность бизнеса // Проблемы современной экономики. 2007. № 4 (24) // URL: <http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=1720> (дата обращения: 31.08.2010).

14. «Пастырь» Ерма // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

15. Симонов Ф., игум. Церковь — общество — хозяйство. М., 2005.

16. Ульгорн Г. Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1900.

17. Учение двенадцати апостолов // Писание мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008.

18. Экземпларский В. Учение древней Церкви о собственности и милости. К., 1910.

ANNOTATIONS

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Pererva Monastery During the Period of Metropolitan Platon (Levshin) Ruling the Moscow Diocese

This paper describes the state of St. Nicholas's Monastery at Pererva in the period of Metropolitan Platon (Levshin) ruling the Moscow Diocese. It highlights the process of the rebirth of the monastery and the reasons for the foundation of a theological school — the Perervinskaya Theological Seminary — in its territory. The author considers the reasons for the increase in monetary profits from the Iberian Chapel and the Pererva Monastery as well as the betterment of the external grandeur of the buildings. Finally, the paper concludes with a description of the state of the Pererva Monastery and the Iberian Chapel during the period of the occupation of Moscow and its outskirts by the French in 1812.

Key words: Pererva Monastery, Metropolitan Platon (Levshin), Perervinskaya Theological Seminary, monastery profits, Iberian Chapel, Iberian icon, the French, Bishop Augustin (Vinogradsky), Archimandrite Lavrentius (Bakshevsky).

Hieromonk Leonides (Tolmachiov) — inhabitant of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary and Moscow Orthodox Theological Academy.

N. A. Khandoga. On the Eschatologies of Commodian and St. Victorinus of Pettau

On the base of the remaining works of Commodian and St. Victorinus of Pettau, the author makes an attempt to analyse and compare their eschatological views in the context of ante-Nicene theology. It is assumed that Commodian, expounding his doctrine of a Thousand-year reign of Christ, based his conception on the ideas of a heretic Cerinthus; therefore, interpreting complicated verses of the Sacred Scripture, he was engaged in the literal exegesis of the Bible. Whereas, St Victorinus of Pettau following Papias, Bishop of Hierapolis, combined the literal interpretation of the Bible with the allegorical and spiritual one, which agreed with the principles of the Judaic exegesis in a fuller way.

Key words: eschatology, millennialism, chiliasm, Commodian, St Victorinus of Pettau, millennialists, amillennialists, literal interpretation, spiritual and allegorical interpretation, Judaic exegesis.

Nicholay Anatolievich Khandoga — Candidate of Theology, doctoral candidate of the Church Postgraduate and Doctoral School named after SS. Cyril and Methodius, lecturer at the Department of Theology, Assistant Vice-President for Academic Affairs at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

D. A. Karpuk. Spiritual Censorship in the Russian Empire in the Middle of the 19th Century (on the Example of the Activity of the Saint Petersburg Spiritual Censorship Committee)

This paper gives a brief account of the historiography of the pre-revolutionary censorship and the main stages of the institutionalisation of spiritual censorship and its interaction with the secular censorship departments in the 18th — 19th centuries. On the base of the materials from the funds of the Saint Petersburg Censorship Committee, a more detailed consideration is given to the main methods

and principles of the activity of the members of the Censorship Committee in the middle of the 19th century (1856—1857).

Key words: spiritual censorship, Saint Petersburg Spiritual Censorship Committee, Ministry of National Enlightenment, Collegium of Review and Expert Evaluation, Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Archimandrite John (Sokolov), Archimandrite Cyril (Naumov), Protopriest Michael Bogoslovsky, Prof. V. N. Karpov, A. N. Kotovich.

Karpuk Dmitry Andreyevich — Candidate of Theology, Lecturer at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, Secretary of the Department of Church History, Managing Director of the Archives of the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

A. P. Belyakov. Education in Religious Tolerance in the Armed Forces of the pre-revolutionary Russia

Representatives of various nationalities and confessions had served in the Russian Armed Forces before the revolution, but the overwhelming majority and the basis of the army were formed by Orthodox warriors. The author considers the state policy in education for religious tolerance in the army and fleet from Peter I till 1917. The aim of this policy was to avoid interreligious conflicts in the army and fleet. A suggestion is made to thoroughly study and take into account the experience in such education in the pre-revolutionary Russia.

Key words: faith, spirituality, interreligious relationships, duty, oath of allegiance, pre-revolutionary experience, Armed Forces.

Alexander Petrovich Belyakov — postgraduate student at Extramural Department of the Further Pedagogical Department, member of the board of directors of the Alexander Nevsky Brotherhood, coordinator of the Interuniversity Association «Pokrov», Reserve captain first rank.

Priest Vladimir Stasiuk. The Carolingian Books: Religious Conception

The paper is devoted to the religious conception of the medieval polemic Latin tractate «The work of King Charles against the Synod» (*Opus Caroli regis contra synodum*), or «The Carolingian Books» (*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, and to the consideration of the roots of the deviation of Western Christianity from the theology of the icon. With the help of the systematic analysis an attempt is made to estimate the theology of the icon in the Frankish Church and define the reasons for Frankish iconoclasm. A special discussion is given to the second significant point of the Frankish theology — the doctrine of *Filioque*.

Key words: «The work of King Charles against the Synod», (*Opus Caroli regis contra synodum*), «The Carolingian Books» (*Libri Carolini*), Charles the Great (Charlemagne), Seventh Oecumenical (Nikaea II) Council, iconoclasm, the Pope of Rome, Franks, Nicene Fathers, Western religious art.

Priest Vladimir Stasiuk — Candidate of Theology, Vice President for Academic Affairs, Head of the Department of Theology at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Deacon Constantine Golubev. Christian Position in the Respect of Private Property

Holy Fathers stress the priority of the common use of material goods, i.e. of public property. This approach is based on the Biblical concept of God as a Creator, Who has the absolute right of the possession of all wealth.

Key words: property benefits, property, riches, wealth, man, Christians, manager, management.

Deacon Constantine Golubev — Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor of the Belarusian State University (Minsk).

CONTENTS

History of the St. Nicholas's Monastery at Pererva

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Pererva Monastery
During the Period of Metropolitan Platon (Levshin) Ruling
the Moscow Diocese 4

Latin Patrology

N. A. Khandoga. On the Eschatologies of Commodian
and St. Victorinus of Pettau 29

History of the Russian Orthodox Church

D. A. Karpuk. Spiritual Censorship in the Russian Empire
in the Middle of the 19th Century (on the Example of the Activity
of the Saint Petersburg Spiritual Censorship Committee) 46

A. P. Belyakov. Education in Religious Tolerance
in the Armed Forces of the pre-revolutionary Russia 75

Church art

Priest Vladimir Stasiuk. The Carolingian Books:
Religious Conception 102

Orthodox social doctrine

Deacon Constantine Golubev. Christian Position
in the Respect of Private Property 123

Annotations 131

Contents 134

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 которой 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

№ 6 (3)

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 25.12.2012

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 8,5 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

ISSN 2220–9530