

Когда Сын Божий явился на земли, и когда Его неповинности, безпримерныя добродетели и обличительной свободы развратный мир снести не мог, и, осудив сие святейшее Лице на поносную смерть, пригвоздил ко кресту, тогда уже крест принял новое знаменование. А что? Стал он жертвенник, ибо на нем принесена великая жертва избавления нашего; стал Божественный алтарь, ибо окропился он безценною кровию Агнца непорочнаго; стал престол, ибо на нем опочил от всех дел Своих великий Посланник Божий; стал пресветлое знамя Господа сил, ибо воззрят нань, Егоже прободоша (Ин 19:37; ср. Зах 12:10). И сии прободшии не по-иному чему Его узнают, как что увидят сие знамение Сына человеческого.

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Труды ППДС №7 2013

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

7



Москва
2013

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

7

Выходит три раза в год

Основан в 2010 г.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Москва
2013

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 Стратилат,

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

Пастырское богословие

Иеромонах Мефодий (Зинковский). Духовное руководство и богословское понятие личности 4

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев). Деятельность в Перервинском монастыре ближайших преемников митрополита Платона (Левшина) 27

Основное богословие

А. А. Тумин. К проблеме изучения психологии религии в США в конце XIX – первой половине XX вв. 49

1025-летие Крещения Руси

А. В. Циркунов. Вклад святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в дело утверждения Христовой веры на Руси 66

Греческая патрология

Иеромонах Кирилл (Зинковский). Учение Климента Александрийского о материи: обзор литературы и постановка задачи 92

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратилат. Православная Церковь в Молдавии в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг. 110

Догматическое богословие

Диакон Владислав Федоров. Сотериология воскресных служб Октоиха 128

Annotations 139

Contents 142

Пастырское богословие

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

ДУХОВНОЕ РУКОВОДСТВО И БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ

В статье показывается исключительная важность богословского понятия человеческой личности для осмысления практики духовного руководства. Именно благодаря личностной природе и цели выстраиваемых в процессе духовного руководства взаимоотношений человека с его наставником, с другими людьми и с самим Богом возникает возможность говорить об уникальных характеристиках этого процесса, отличающих его от других видов передачи человеческого опыта.

Ключевые слова: личность, старчество, послушание, отношения, динамика, свобода, любовь, уникальность, ипостасные свойства.

Пошли мне человека, знающего Тебя¹.

Прп. Симеон Новый Богослов

Введение

Богословская база наших рассуждений следующая: если мы видим задачу духовной жизни в том, чтобы установить через Личность Христа непрерывные и глубокие личные взаимоотношения со всеми тремя Лицами Троицы, то подобные отношения, очевидно, могут быть правильно выстроены и сохранены нами лишь посредством определенного научения от человека, уже имеющего непосредственный опыт личного общения с Богом. Только через построение личных отношений с подобным нам человеком-духовником, и с подобными нам братьями и сестрами во Христе, выходя из само-замкнутости в плоскость отношений, напо-

Иеромонах Мефодий (Зинковский) – кандидат богословия, кандидат технических наук, докторант 3-го года обучения кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, клирик Санкт-Петербургской митрополии.

¹ *Симеон Новый Богослов, прп. Слово 78 / Пер. еп. Феофана (Говорова) // Творения. М.: Изд. второе Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1890. Т. 2. С. 308–309.*

минающих внутри-троичные отношения Лиц, мы оказываемся способными построить наши вертикальные личные отношения с Творцом. Не случайно, митр. Каллист (Уэр) отмечает, что «православная традиция настаивает на необходимости прямого духовного руководства личности личностью»².

Как сказано у митр. Каллиста, «личность есть начало абсолютно своеобразия» и одновременно «ее особенность не есть замкнутость», а наоборот, она «открыта всему»³, не утрачивая своей идентичности и не сливаясь ни с чем. И то подлинное духовное руководство должно быть направлено на развитие в руководимом этих двух, по-видимости противоречащих друг другу составляющих: абсолютно своеобразия, уникальности, с одной стороны, и всеохватывающего сознания, с другой.

Важно отметить, что богословский персонализм, описывая человека как живой образ Бога, рассматривает его как бытийное единство нескольких начал: ипостасно-персонального, природно-сущностного и энергийно-деятельного. В этой «треугольной» онтологической модели соблюдается баланс переплетенных начал так, что ни одно из начал не должно предаваться пренебрежению по отношению к остальным двум. Однако поскольку именно ипостасное, личное начало является «носителем» бытия и ему принадлежит определенная внутри-бытийная «монархия» в рассматриваемом нами «онтологическом треугольнике», то именно личностный аспект будет в основном привлекать наше внимание и в анализе становления личности в процессе христианского духовного руководства.

По слову архим. Софрония (Сахарова) «положения “персоналистического” послушания тесно связаны с нашим богословским понятием о Персоне-Ипостаси»⁴. К этому нужно добавить мысль митр. Каллиста (Уэра), что духовный путь связан с понятием «имени»⁵. Личное имя

² *Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. J. S. Cutsinger. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2004. P. 18 // URL: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East> (дата обращения: 11.07.12).

³ *Верховской С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете православия. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956. С. 281.

⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник, 2000. С. 177.

⁵ *Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart?.. P. 18 // URL: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East> (дата обращения: 11.07.12).

одновременно выражает неповторимость каждой личности⁶ и ее призывание к открытости, диалогу, общению с другими личностями. Ведь именно именование личности, призывание ее позволяет вступить в общение в ней. Личный диалог духовного руководителя и руководимого приобретает уникальную окраску, как только будут определены имена участников этого диалога.

Именование позволяет нам приблизиться к явлению, образу той личности, которую мы именуем. Вне богословского понятия личности «имя» и призываемый именем «образ» угрожают «обрушиться» на призывающего их, подавить собою. Только в царстве личностного бытия призывание имени, общение могут происходить без потери или вреда для личностной уникальности, но даже наоборот – с обогащением этой уникальности!

1. Целевые установки духовного наставничества

«Идея духовного наставничества является необходимым элементом всякой религиозно-аскетической традиции»⁷. Однако понимание цели наставничества качественно разнится в зависимости от богословских установок о Боге и человеке. Так, в пантеистических духовных практиках, «ярким примером которых является классическая йога, описывающая продвижение к телосу» как к состоянию, в котором самосознание «проявляется лишь как форма созерцаемого»⁸, в «финале процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь», «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы»⁹. В иудаистических и мусульманских «узких» монотеизмах возникает понятие отождествления человека с духовным наставником¹⁰ или даже самим Богом «согласно формуле «он есть Он» (знаме-

⁶ См.: Верховской С. Бог и человек... С. 282.

⁷ Николай (Сахаров), иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) / Пер. Мельникова А. А. // Начало. 2001. № 10. С. 84–85.

⁸ Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 27.

⁹ Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 20.11.12).

¹⁰ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004. С. 187–188.

нитая формула радикального мусульманского пантеизма)»¹¹, а также неожиданно начинает звучать тема забвения, утраты, отрыва, отторжения от собственного «я»¹².

В православной христианской традиции послушание нужно «не для того, чтобы нивелироваться, но чтобы умертвить зло в себе», и «чтобы изобразился в нас Христос»¹³. То есть личность духовного руководителя дается для активизации в человеке его личного начала, обучения его управлять своим образом существования, согласовывая его с образом бытия Богочеловека Христа. «Аскетический подвиг послушания в его негативном аспекте (отсечение собственной воли)» позволяет разорвать жесткую связь «между природой и образом действий человека», ибо природа не должна предопределять наше поведение¹⁴. Таким образом, вместо определения модуса существования испорченной грехом природой, происходит переориентация на определение модуса бытия ипостасным началом, причем первоначально не своим, тоже поврежденным грехом, но иной персоной, обладающей освященной волей и умеющей согласовывать свои действия с Творцом. Вот откуда вытекают идея повиновения духовнику, как «Самому Господу»¹⁵ и значимость примера образа жизни, чем слова наставника¹⁶.

Как Христос, Сын Божий, ипостасно преклонил свою человеческую природную волю в послушание Богу Отцу, так послушание Христу Его святых учеников, и по образу этому бывающее послушание христиан своим духовным наставникам¹⁷ – имеют значение воспитания личного начала в них.

¹¹ Там же. С. 188.

¹² Там же. С. 189–190.

¹³ *Иерофей (Влахос), митр.* Одна ночь в пустыне Святой Горы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997. С. 148–149.

¹⁴ *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 111–112.

¹⁵ Преп. Симеон Новый Богослов, называя своего духовного наставника апостолом Христа, пишет о нем так: «моего сотрудника и помощника <...> я почитал, как Тебя Самого, создавшего меня». Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 82; см. также: *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 93.

¹⁶ *Софроний (Сахаров), архим.* Наша монастырская жизнь // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 46.

¹⁷ [*Паисий Величковский, прп.*]. Письмо архим. Паисия Величковского пречестной госпоже Марии с богособранными сестрами // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и сподвижником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М.: Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1892. С. 244.

2. Старчество как идеал руководства

Еще Климент Александрийский в своем *Педагоге* называл Самого Бога «Вечным Старцем» (αἰδῖος γέρων)¹⁸. Подобный образ Бога и наименование Его «Старцем» указывают на мудрое учительство Творца по отношению к Его творению. Духовный руководитель называется в традиции Церкви «старцем», когда, достигнув определенной «прозрачности»¹⁹, он не только не «заслоняет собою Бога»²⁰, но наоборот, ведет к Нему руководимых им. Настоящий «старец невольно притягивает к себе всякую душу, ищущую Бога, так как в нем самом ощущается присутствие Божие»²¹. Старец становится образом Христа²², как Христос есть образ Отца Небесного, и в таком случае «образ взаимоотношений ученика и учителя строится по подобию отношения апостолов с Господом Иисусом Христом»²³.

Однако, при христо-подобии подлинного старца, его собственная личность переживает кенозис, истощание, подобное персональному истощанию Духа, ведущего нас к личности Христа и остающегося в личной сокровенности. Истинный духовник радуется преуспеянию духовного чада, радуется его личной встрече с Богом, сам предпочитая оставаться «за кадром» этого торжества. Через себя он делает возможным именно Духу Божьему руководить людьми, испрашивая от Него «нужное для каждого слово»²⁴. Не случайно великий русский старец преп. Серафим Саровский замечал, что случалось и ему говорить «от себя», от своего ума, и тогда бывали ошибки²⁵. Лишь находясь в согласованности с Духом, личность старца достигает способности, посредством своих чело-

¹⁸ *Климент Александрийский. Педагог 3* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8. Col. 580 А.

¹⁹ *Каллист (Уэр), митр.* Личный опыт общения со Святым Духом по греческим отцам // URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения: 24.05.12).

²⁰ *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. 2-е изд. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 45.

²¹ *Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории русской святости. Siracusa: Istina, 1991. С. 347.

²² *Житие иеромонаха Никона.* М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1996. С. 317.

²³ *Кирилл (Зинковский), иером.* Старческое служение в учении и жизни Церкви: Дис. ... канд. богосл. СПбДА, 2002. С. 185.

²⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. Изд. 3-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 101.

²⁵ *Лосский Н. О.* Преподобный Сергей Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // *Путь*. 1926. № 2 (январь). С. 123.

веческих природных энергий, гармонизированных с энергиями Творца, передавать подлинную волю Божию и помогать в труде покаяния²⁶ тому, кто слушает его.

Подчеркнем здесь, что «работа Духа первоначально настолько незаметна» в человеке, что он фактически «остаётся в неведении о Его действии». Цель духовного окормления состоит в пробуждении личной осознанности присутствия Духа в нас²⁷. Достижение этой цели зависит как от руководящего, так и от руководимого им, т. е. одновременно как от личного духовного труда каждого, так и от их взаимного личного сотрудничества.

Дух Святой посылает и показывает христианину духовного отца²⁸, который, чем ближе сам к Богу, тем больше способен различить в каждом приходящем к нему «неповторимую личность, созданную по образу и подобию Божию»²⁹ и стимулировать динамический процесс личного становления и «соединения со Христом»³⁰.

Мы хотим показать, что христианская традиция духовного руководства является не просто одной из многих технических методик для передачи духовного, как бы он ни понимался, опыта от одного человека к другому, не просто копированием внутреннего образа жизни души, но средством пробуждения дарованного Богом ипостасного начала через тонкое, Боговдохновенное общение человеческих личностей, осуществляемое ради познания Бога и самопознания. С этой целью нам предстоит проанализировать духовное руководство на присутствие в нем именно личностных свойств, таких как: личностная динамическая соотнесенность, кафоличность и способность личности включать в себя других личностей, несводимость к природно-энергийным началам и мета-рациональность, свобода, творчество и уникальность, нравственность и любовь, целостность и логосность.

²⁶ «Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ συνεργεῖ εἰς μετάνοιαν» (ибо человек человеку со-работничает в покаянии). Анастасий Синаит, свт. Вопрос 6 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1863. Т. 89. Col. 373 D.

²⁷ *Kallistos Ware, bish*. Personal Experience of the Holy Spirit According to the Greek Fathers // URL: <http://www.kallistosware.blogspot.com/> (дата обращения: 06.06.12).

²⁸ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 88.

²⁹ *Каллист (Уэр), еп.* Духовный отец в православии // *Внутреннее Царство*. К.: Дух и литера, 2003. С. 170.

³⁰ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 89.

3. Личные отношения в духовном руководстве и их динамичность

Митр. Каллист указывает, что «первейшей задачей мудрого и опытного наставника является создание между ним и учеником взаимных межличностных отношений, основанных на любви. <...> Здесь мы соприкасаемся с наиболее важным моментом во всем вопросе, что есть *личностное начало*, без которого нет контакта между учеником и духовным наставником. Этот личностный контакт защищает ученика от жесткого законничества, рабского подчинения букве закона. Он научается не посредством внешнего подчинения писаным правилам, а посредством видения человеческого лица и слышания человеческого голоса»³¹.

«Личное измерение»³² чрезвычайно важно в процессе духовного руководства. «Старчество состоит в максимальной индивидуализации духовного участия и в минимальном его обобщении»³³. Одновременно важным представляется для человека найти именно своего духовного отца³⁴, который поможет (на протяжении по возможности всей жизни) динамично и методично стремиться к осуществлению цели христианской жизни – «стяжания Духа Святого»³⁵.

Личные отношения между духовником и его пасомым являются «прямым отражением и выражением богоподобия человека в его динамическом измерении, то есть динамики в жизни личности и личностных отношений»³⁶. В рамках этих отношений «авва растет и изменяется так же, как и его ученик»³⁷. По слову архим. Софрония (Сахарова) «без культуры истинного христианского послушания человек неизбежно пребудет “замкнутым кругом”. <...> Отсутствие послушания в расположении человека есть верный признак душевной болезни, удерживаю-

³¹ Харрисон Н. В. Единственность человека и человеческое единство // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html> (дата обращения: 01.12.10).

³² Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. С. 87.

³³ Лосский Н. О. Преподобный Сергий Радонежский и Серафим Саровский... С. 122–123.

³⁴ Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иоакима и схиархимандрита Макария в трех книгах / Авт.-сост. Иоаким (Сабельников), иером. М.: Изд. Московской патриархии, 2001. Кн. 1. С. 300.

³⁵ Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного подвижничества // Житие, учение и писания. Минск: Лучи Софии, 1998. С. 492.

³⁶ Николай (Сахаров), иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 102.

³⁷ Kallistos (Ware), bish. The Spiritual Father in Orthodox Christianity // URL: <http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/> (дата обращения: 09.06.12).

щей его в тисках эгоистической индивидуальности, противоположной началу Ипостаси»³⁸.

Характерным примером удивительно чутких личных отношений старца и его послушника, причем таких, которые не исключают и других людей из сферы их внимания, может послужить рассказ о кончине святого Георгия Хозевита. Когда приблизилось время кончины св. Георгия от старости и болезни, он послал за своим любимым учеником Антонием, чтобы проститься с ним, но тот был занят заботой о многочисленных паломниках, которых монастырь кормил в тот день. Преподобный, однако, не оторвал своего ученика от служения людям, но обещал дожидаться его прихода по окончании служения его. Уже ночью, освободившийся Антоний поспешил к своему любимому старцу, который, дождавшись ученика, обнял его и облобызал и, благословив, только тогда предал душу свою Богу³⁹.

4. Кафоличность и включение личностью других личностей в себя

В своем «Уставе о скитской жизни» преп. Нил Сорский, приводя слова Христа о двух или трех собранных во Имя Его (см.: Мф 18:20), замечает, что «благо отцу с сыном [духовным], при содействии Божьего Духа, совместно подвизаться»⁴⁰. Через духовника, при правильном построении отношений между ним и Богом, а также между ним и его духовными детьми, «действует Дух Святой»⁴¹. При всем величии тайны личного со-присутствия Христа и Духа Святого в отношениях между духовным руководителем и его паствой это со-присутствие является необходимым, но еще не достаточным условием кафоличности, соборности опыта духовного руководства.

Еще одним условием кафоличности этого продленного во времени духовного диалога является верная личностная ориентация самих его участников с человеческой стороны. Так, например, великие Оптинские старцы говорили о важности в этом процессе доверия во-

³⁸ *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 105.

³⁹ Память преподобного Георгия Хозевита, 8 января (21 января). По житиям святителя Димитрия Ростовского // URL: http://www.ispovednik.ru/zhitij/jan/jan_08_georgiy_hozevit1.htm (дата обращения: 28.01.13).

⁴⁰ *Нил Сорский, прп.* Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991. С. 68–69.

⁴¹ *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Житие, учение и писания... С. 386.

прошающих: «вера с упованием вопрошающих благодать Божию на нас привлекают»⁴². Значит даже само католическое собрание, присутствие Личности Духа «внутри» человеческих отношений оказывается не механическим явлением. Духовное усилие, направленное на реализацию принципа католичности, ожидается и от духовника. Так, св. Симеон Новый Богослов подчеркивает, что истинный духовник не захочет быть спасенным без своих духовных чад⁴³. «Утонченное сердце» духовника и послушника становятся «восприимчивыми к тонкому голосу Бога внутри нас»⁴⁴, и тогда их духовный диалог приобретает все более католические черты.

Тогда возникает возможность говорить о «взаимосвязанном и гармоничном троическом организме: Бог – старец – послушник»⁴⁵, который отражает троичную структуру отношений Отец – Дух – Христос. В этих «органических» отношениях становится возможным «глубже воспринять мысль и волю другого лица и затем в акте духовной любви осуществить воспринятую идею или волю» иной личности. «Через подобный акт послушания расширяется сердце»⁴⁶, т.е. расширяются личностные способности, включившегося в процесс о-католичивания.

Способность персонального начала включать, усваивать в свое бытие бытие других личностей⁴⁷, причем без подавления их, а наоборот, предоставляя им расширенную свободу действия, является одним из ключевых свойств, отличающих персональное начало от природного. Если одна природа соединяется с другой, то она имеет тенденцию изменяться и изменять ту, с которой соединяется, тогда, как личность сохраняет свою уникальность и обогащает ее за счет включения в себя другого бытия. Вот почему в духовном руководстве возникает задача отсечения своей воли и своего рассуждения не только перед старцем, но и перед братом во Христе⁴⁸, и постепенно о-католичивается сознание вплоть до молитвы за всех⁴⁹.

⁴² Житие иеросхимонаха Льва. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1994. С. 342.

⁴³ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 83.

⁴⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое... С. 175.

⁴⁵ *Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity, Word out of Silence (A Symposium on World Spiritualities) / Ed. J.-D. Robinson // Cross Currents. 1974. № XXIV, 2–3. P. 308.

⁴⁶ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое... С. 174.

⁴⁷ *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 108.

⁴⁸ Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 48.

⁴⁹ *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве... С. 136–137.

5. Несводимость к природному началу и элемент мета-рациональности в духовном руководстве

Рассуждая о несводимости личного, ипостасного начала к природному в сфере духовного наставничества, прежде всего нужно отметить, что согласно христианскому опыту духовное руководство, наряду с аскетическими методами, не может быть полностью выражено определенным комплексом внешних методик. Бог Откровения «неудержим» никакими техническими средствами, даже если сами эти средства верны по своей сути. Никто и никому не может дать «гарантий» успеха лишь при условии выполнения определенного набора действий и послушаний. Правильные духовные институты могут даже стать на определенном этапе «препятствием для духовного возрастания до полной реализации Образа Божия»⁵⁰. «Истинное послушание возможно только по отношению к персоне, а не к правилу»⁵¹, а персона всегда может поставить нас перед новой, неожиданной гранью своей уникальности. Многие вещи не могут даже быть выражены словами, но могут быть «переданы лишь через прямое личное соприкосновение»⁵², реализуемое, впрочем, посредством общения личных природных энергий.

Кроме того, несводимость к природному аспекту состоит еще в том, что хотя целью духовного пути является, как указано выше, стяжание благодати Духа, т. е. нетварной энергии Бога, однако даже благодать священства или аскетическая высота духовника не становятся безусловными гарантами успеха в достижении этой цели. Лишь личность, находящаяся в ипостасной связи с Богом, получает полноценную способность руководства другими личностями в духовном возрастании. Так, в истории Церкви «исповедь у старцев отличалась от сакраментальной, поскольку основывалась не на благодати священства, а на личных благодатных дарах подвижника»⁵³. Духовные «старцы» далеко не обязательно носили священный или монашеский сан. «Это показала история русской Церкви XVIII-го и XIX-го веков, когда целые ряды подвижников благочестия, носителей великой благодати, уклонялись от священства и монашества, чтобы сохранить за собою свободу подвига, вне контроля официально установленных органов»⁵⁴.

⁵⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Наша монастырская жизнь... С. 53–54.

⁵¹ *Софроний (Сахаров), архим.* О послушании / Ed. N. Sakharov // Рождение в Царстве Непокоримое. Essex, 1999. С. 175.

⁵² *Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity // URL: <http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/> (дата обращения: 09.06.12).

⁵³ *Ткаченко А. А.* Духовник // Православная энциклопедия. 2007. Т. 16. С. 418.

⁵⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве... С. 114.

Эта несводимость личного начала к природному приводит также к наличию некоего иррационального или мета-рационального «остатка» в духовном наставничестве. Природа нашего ума, при всей ее потенциальной силе, не может вместить и объяснить всех особенностей и тонкостей духовного пути под руководством опытной в Духе личности. Так, св. Амвросий Оптинский, говорил, что хотя он был келейником своего старца Макария более 4-х лет и пользовался его руководством, но так и «не разгадал его»⁵⁵, т. е. не смог познать тайны его личности.

Вот откуда возникает идея недопустимости «критики или логического анализа приказаний старца»⁵⁶, «даже тогда, когда мы видим, что повеления их противны нашим ожиданиям»⁵⁷, и если «приказываемое кажется тебе, согласно с твоим представлением, противным и вредным»⁵⁸. Причем, вопреки вполне возможным, с точки зрения православия, ошибкам со стороны старца-духовника, благодаря присутствию внутри человеческих отношений неизреченно действующего Бога⁵⁹, несмотря на несовершенство духовнического указания, оно, будучи воспринято с верой и действительно исполнено, парадоксально приведет к возрастанию в добре. Ибо даже при некотором «техническом» уроне, который может потерпеть пасомый, он, не доверяя своей интуиции, своему сердцу⁶⁰, воспринимает энергии, «исходящие из сердца», из глубины личности наставника⁶¹, несводимые к логике естественного мышления.

⁵⁵ *Поселянин Е.* Старец Амвросий. Праведник нашего времени. М.: Никея, 2012. С. 85.

⁵⁶ *Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Michigan, 1990. P. 197; ср. Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. М.: Дар, Издательский совет РПЦ, 2006. С. 31; Варсануфий Великий, прп. Ответ 552 // Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М.: Благовест, 2001. С. 474–475.

⁵⁷ *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо... С. 107.

⁵⁸ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов... С. 88.

⁵⁹ *Софроний (Сахаров), иером.* Старец Силуан. Житие, учение и писания... С. 385–386.

⁶⁰ *Дорофей, авва Палестинский, прп.* Душеполезные поучения и послания с присокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: изд. Московского подворья Свято-Троицкой-Сергиевой лавры, 2005. С. 225.

⁶¹ Краткое описание жизни и подвигов старца Глинской пустыни иеросхимонаха Макария. Одесса, 1901. С. 12.

6. Свобода в духовном руководстве

Свобода личности является начальным условием и конечной целью духовного пути и духовного руководства. В исходном состоянии наша «личность практически слепа и бессильна», «она не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха»⁶². Однако, даже в самом начале пути, для Бога значимо «свободное склонение нашей воли»⁶³ к Его произволению. Еще преп. Макарий Египетский указывал на то, что воля человеческая есть существенное условие какого-либо духовного продвижения. Если ее нет, то и Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей⁶⁴. Послушание есть поиск воли Божией, а значит «религиозный акт», который, «как таковой, непременно должен быть свободным, иначе он теряет свое религиозное значение»⁶⁵. Вот почему о лучших духовниках свидетельствуется, что они избегали даже навязчивых «поучений», хотя это не означало, что они отказывались от руководства или соглашались со всяким возможным ошибочным проявлением воли человека⁶⁶.

Хотя воля принадлежит природе и из нее проистекает, контролируется она, тем не менее, ипостасью. Свобода воли контролируется личностью, а не природой, хотя свобода, в достигнутую меру, и «пронизывает» природу личности. Само «старчество в своих высших степенях, получает полноту свободы в своих проявлениях и действиях, не ограниченных никакими рамками», так как уже живет в старце Христос⁶⁷. Преодолев «конфликты между личностью в ее самоопределении и позывами падшей природы, которые возникли в результате грехопадения», сведя «два «полюса» человека – ипостась и природу – в «тождество бытия» и «гармонию вечной жизни»⁶⁸, подлинный духовник помогает христианину начать путь преодоления «состояния падения» и восста-

⁶² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. К., 1991. С. 176–177.

⁶³ Горение ко Христу. Духовный преемник прав. Иоанна Кронштадтского новгородский прот. Александр Ильин. М., 2001. С. 161–162.

⁶⁴ «Ибо усовершенние посредством Духа в воле человека содержится» (Н οὖν τελειοουργία τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου κείται). Макарий Египетский, прп. Гомилия 37 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1903. Т. 34. Col. 757 A.

⁶⁵ Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного подвижничества... С. 495.

⁶⁶ Силуана, мон. В каждом человеке он видел Христа // Ученик преподобного Силуана Афонского. СПб: Искусство России, 2010. С. 226.

⁶⁷ Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси... С. 42.

⁶⁸ Софроний Сахаров, архим. Видеть Бога, как Он есть. Stavropegic monastery of St. John the Baptist. Essex, 1985. С. 196.

новления истинной свободы⁶⁹. Однако, подчеркнем еще раз, что на этом пути исключительно важно свободное пробуждение персональной свободы. Бог и духовник ищут «не формального исполнения сказанного, но внутреннего смиренного согласия»⁷⁰.

Поэтому духовник «спускается», проходит личный кенозис в снисхождении до «уровня» обращающегося к нему, чтобы максимально оставляя свободу за его личностью, одновременно показать ему путь восхождения. В свою очередь «послушливый предался воле Божией, и за это даруется ему свобода и покой в Боге»⁷¹, душа его свободна⁷² от своего собственного эгоизма⁷³. «Задача духовного отца не уничтожить свободу человека, но помочь ему узреть истину о себе; не подавить личность, но дать ей возможность открыть себя, достичь полной зрелости и стать тем, что она в действительности есть»⁷⁴ и призвана быть.

Обучаясь ипостасной свободе, человек вначале учится предпочитать своей испорченной воле волю духовника, дорожить «нитью чистого предания» и «открытостью души учителя»⁷⁵ к Богу. Затем, «отсекая свою волю» уже и перед простым собратом, он еще далее «расширяет» горизонт своего личного сознания по образу внутри-троичных личных отношений в Боге⁷⁶.

К сожалению, по разным причинам в истории Церкви было достаточно примеров нарушения принципа личной свободы в духовном руководстве. Так, например, в эпоху Петра I в России проводилась политика прикрепления христиан к приходам и ограничения для них возможности свободного выбора духовника⁷⁷. А в до-петровский период христиан, если хотел сменить духовника, если не получал от него «отпуска, не имел права его оставить». И никто «не мог помочь верующему, имев-

⁶⁹ Николай (Сахаров), иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 90–91.

⁷⁰ Кирилл (Зинковский), иером. Старческое служение в учении и жизни Церкви... С. 28.

⁷¹ Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Житие, учение и писания... С. 399.

⁷² Там же. С. 400.

⁷³ Николай (Сахаров), иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 93.

⁷⁴ Каллист (Уэр), еп. Диоклийский. Духовный отец в православии... С. 182.

⁷⁵ Софроний (Сахаров), иером. Старец Силуан. Житие, учение и писания... С. 82.

⁷⁶ Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного подвижничества... С. 493; Софроний (Сахаров), архим. Мысли о молитве // Тайнство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 20.

⁷⁷ Ткаченко А. А. Духовник... С. 420.

шему несчастью выбрать плохого или неподходящего духовника себе»⁷⁸. Такой «законнический» подход к делу духовного руководства, напрямую связан с отказом от творческого и ответственного отношения к духовному пути, от чего предостерегал прот. Г. Флоровский, рассуждая о сути грехопадения, как желании подчинения «душевной жизни физическому закону механической причинности»⁷⁹.

7. Творчество и уникальность в духовном руководстве

Поскольку духовное руководство направлено на развитие личного подобию христианина Творцу, то, очевидно, что оно должно стимулировать творческий потенциал, который еще более выпукло выявляет личную неповторимость и уникальность личности всякого человека. А поскольку средства достижения цели предопределяют и сам результат, то и реализация личного руководства требует творческого отношения со стороны всех участников этого процесса.

Примеров личного творческого подхода к духовному наставничеству достаточно много, хотя их и не всегда легко вычленишь из привычных схем духовных взаимоотношений. Внимательный анализ опыта Церкви открывает нам достаточно широкий спектр разнообразных креативных подходов духовников к решению различных духовных и житейских проблем.

Некоторые решения и приемы святых духовных наставников, сохранные для нас преданием Церкви, могут не только быть названы творческими, но и совершенно неожиданными в их изобретательности, а иногда, даже могут показаться провокационными. Так, например, св. Феодосий Великий, проверяя личную верность и доверие, предложил одному из своих духовных детей умереть прежде срока и начал совершать заупокойные молитвы по нему, еще живому, готовя его к переходу в вечность.

Порой духовники могли прибегнуть и к юмору, чтобы рассеять уныние подопечных, причем целительная сила их, как правило, мягкого юмора состояла не столько в шутке как таковой, сколько в отношении к жизни и ее трудностям, раскрываемом посредством шутки. Так, по рассказу одного из монахов Глинской обители, в период скорбей он

⁷⁸ Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М., 1913. Репр. изд.: М.: ПСТГУ, 2004. С. 111.

⁷⁹ Флоровский Г., прот. Хитрость разума // Христианство и цивилизация / Сост. Евлампиев И. И. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 59.

пошел к духовнику отцу Архипу «с непременным желанием высказать ему все». Тот же, очень просто встретив унывающего монаха, усадив его пить чай, стал читать ему вслух зауспокойное чтение из Посланий Апостольских. Необъяснимым образом, вместо слез на монаха «напал неудержимый смех», с которым «вышло все горе», и он «пошел от старца совершенно успокоенный»⁸⁰. Один из выдающихся старцев Оптиной пустыни, преп. Амвросий Оптинский, тоже часто мог народной поговоркой или парой по-детски простых и смешных слов облегчить обремененный дух приходивших к нему⁸¹, что, впрочем, вызывало у иных упреки в его духовной несерьезности и т.п.

8. Смирение и нравственность в духовном наставничестве

Поскольку гордость, будучи болезнью ипостасного начала в человеке, «составляет ядро духовного падения»⁸², то лишь смиренная личность может «разумно и со смирением сердца <...> врачевать и исправлять брата»⁸³. Смиренное слово наставника «удобоприемлемо и сильнее убеждает и успокаивает ближнего»⁸⁴. Подлинный духовник в православии всегда «уважает личность другого человека»⁸⁵, опасается поранить его душу, смиренно и терпеливо, «годами ждет, что человек поймет свои промахи, недостатки и покается»⁸⁶.

Осознанное, добровольное послушание другому человеку является одним лучших путей умерщвления личных гордости и эгоизма. «Если мы не смиряемся пред братом и не творим послушания ему в делах всегда более или менее малых, то как смиримся пред Богом и послушаемся в исполнении Его великой вечной воли»⁸⁷. От послушания рождается смирение⁸⁸ личности. «Ни один подвиг не умерщвляет страстей с таким удобством и силою»⁸⁹, как послушание перед другим человеком,

⁸⁰ Жизнеописание Глинского подвижника старца Архиппа. Одесса, 1902. С. 50.

⁸¹ *Поселянин Е.* Старец Амвросий. Праведник нашего времени... С. 87.

⁸² *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве... С. 101.

⁸³ *Дорофей, авва Палестинский, прп.* Душеполезные поучения и послания... С. 224–25.

⁸⁴ Там же. С. 223.

⁸⁵ *Силуана, мон.* В каждом человеке он видел Христа... С. 221.

⁸⁶ *Серафим (Барадель), схиигумен.* Ученик и келейник Старца // Ученик преподобного Силуана Афонского. СПб.: Искусство России, 2010. С. 99–100.

⁸⁷ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое... С. 175.

⁸⁸ *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо... С. 107–108, 97–98, 56–57.

⁸⁹ *Игнатий Брянчанинов, свт.* Сочинения. СПб., 1865. Т. 1. С. 545.

особенно, если ты хотел бы иметь одного в добрых, близких личных отношениях. И по мере того, как растет личное смирение христианина, всё более полным и глубоким становится послушание его как Церкви, так и своему духовному отцу.

Зная цену добродетели смирения, истинный пастырь-подвижник сам старается «всю жизнь пребывать в послушании, несмотря на то, что покрылся сединами духовного опыта»⁹⁰. «Великий Антоний, будучи 95 лет, ходил к Павлу Фивейскому, которому было 115 лет»⁹¹. Близкие к нам по времени Оптинские старцы окормлялись друг у друга до глубокой старости. Об афонских русских старцах Макарии и Иерониме говорится, что «Макарий, будучи уже убеленным сединами старцем, кланялся в ноги, как провинившийся ребенок, великому своему духовному руководителю, прося у него прощения». При этом отец Макарий был архимандритом и игуменом обители, ему подчинялись сотни монахов, а отец Иероним до смерти удерживал за собой лишь скромный титул иеросхимонаха-духовника. Именуя старца Иеронима единственным своим «сокровищем на земле», отец Макарий «безусловно повиновался отцу Иерониму и нередко получал от него выговоры». Причем выговоры эти делались даже и при посторонних, и поводы к ним «с обычной точки зрения, не только не заслуживали порицания, а, напротив, были достойны одобрения и награды»⁹².

Не случайно на Руси стремились к тому, чтобы личные отношения духовных отцов и детей носили «нравственно-семейный характер»⁹³. Предполагалось послушание «с первого слова»⁹⁴, но не по причине страха, а из-за смирения пред личностью духовного отца. При подобном подходе к духовному руководству даже исповедь грехов и немощей человеческих «не разрывала, а сильнее закрепляла цепь нравственных отношений» между духовным отцом и кающимся чадом⁹⁵.

Впрочем, нужно отметить, что жизненные реалии далеко не всегда соответствуют идеалу, и не понимающие смысла духовничества люди

⁹⁰ *Софроний (Сахаров), архим.* Мысли о молитве... С. 19.

⁹¹ *Анатолий Оптинский, прп.* Письмо 27 января 1889 // *Житие и поучения иеросхимонаха Анатолия (Зерцалова)*. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1994. С. 211–212.

⁹² Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иоакима и схиархимандрита Макария в трех книгах... Кн. 1. С. 155.

⁹³ *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник... С. 111.

⁹⁴ *Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1900. Ч. 1. С. 149; *Житие иеромонаха Никона*... С. 325.

⁹⁵ *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси... С. 38.

зачастую относятся к личности священника «так же, как к Богу: отвергают его со страшной легкостью, как нечто непотребное, с уверенностью, что как только Он им понадобится, они позовут Его, и Он не откажется придти»⁹⁶.

9. Любовь, целостность и рассудительность в духовничестве

Поскольку вершиной нравственности является христо-подражательная любовь, то христианское духовное руководство предполагает непрерывное возрастание личностной любви, как к Богу, так и к человеку. Великие духовники всегда горели огненной любовью, которой, «как магнит железо», привлекали к себе людей⁹⁷. Они черпали именно в личной Божественной любви силы и терпение для непростого процесса духовного окормления христиан. Примеров тому не счесть. В частности, преподобный Даниил Переяславский (+1540), согласно его житию, «человеческие греховные страсти и язвы душевные как премудрый и искусный врач, исцелял милостивыми словами», и многие оттого тянулись к нему⁹⁸. «Сердце мое», говорил другой выдающийся русский духовник, «исполнено любви ко всем. <...> Всех желал бы утешить. Если бы можно было, самого себя растерзал бы всем по кусочку, и, всех собрав, обнял бы разом»⁹⁹.

«Таинство союза старца и ученика по образу союза Божественного Учителя и Воспитателя с Его ближайшими учениками является таинством Божественной любви»¹⁰⁰. Христос, как воплощение ипостасной Божественной любви, является образцом и примером для духовника. В этой перспективе, как руководство, так и послушание становятся «выражением Божественной любви»¹⁰¹ и все более теряют свою аскетическую напряженность, напитываясь энергией любви между личностями участников.

Любовь, будучи личностным свойством, существуя между Лицами Троицы в вечности, является такой объединяющей силой, которая позволяет свести во-едино личности людей без вреда для их уникальности.

⁹⁶ Софроний (Сахаров), архим. О молитве... С. 105–106.

⁹⁷ Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского... С. 70–71.

⁹⁸ Смирнов С. И. Древнерусский духовник... С. 246–247.

⁹⁹ Антоний (Путилов), игум. Письма к разным лицам. М., 1969. С. 267, 323.

¹⁰⁰ Кирилл (Зинковский), иером. Старческое служение в учении и жизни Церкви... С. 29.

¹⁰¹ Николай (Сахаров), иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве... С. 104.

И истинные старцы суть такие собиратели и «живые прообразы целостности духа»¹⁰². Их личная молитва принимает «космические измерения»¹⁰³, обнимая весь мир и всякого человека.

Эта целостность и простота их личности «не безрассудная и бессмысленная»¹⁰⁴, но принимающая во внимание все разнообразие и иерархию состояний человеческого духа. Поэтому ей свойственно «познание всей последовательности духовного возрастания, последовательности восхождения от низшего и меньшего к высшему и большему, чтобы тем обеспечить непреткновенное преуспеяние»¹⁰⁵. Эта мудрость любви называется даром рассудительности. «Искусство – половина святости», – говорил старец Лев Оптинский. «Подлинный старец должен обладать даром рассуждения»¹⁰⁶. Сам различая и понимая «логосы» явлений в духовной жизни подопечных, духовник становится способным постепенно обучить их не только подобному видению, но и подготовить их личности к разумному действию в заданном Богом смысловом поле «логосов». При этом отметим, что духовная рассудительность далеко не всегда вписывается в рамки естественной логики. Будучи питаема личной любовью Бога и одухотворенного человека, эта рассудительность превосходит законы человеческой рациональности.

10. Логосность-словесность в духовном руководстве

Различая и проникая в суть творческих логосов-замыслов вещей и явлений, духовный наставник находит те человеческие слова, которые позволяют передать его опыт своим подопечным. Поскольку логосы-замыслы Бога неразрывно связаны с Ипостасями трех Лиц Троицы, то и постижение их и деление постигнутым предполагают динамическое развитие отношений с Автором этих замыслов. Вне живых личных отношений с Творцом, которые воспитывают чуткое отношение ко всякому слову и его смысловому и эмоциональному наполнению, невозможно механическое раскрытие божественных тайн, вложенных Богом в те или иные феномены. Отсюда то внимательное и даже трепетное отношение, которое возникает ко всякому слову, которое звучит в отношении-

¹⁰² Лосский Н. О. Преподобный Сергей Радонежский и Серафим Саровский... С. 122.

¹⁰³ Софроний (Сахаров), архим. О молитве... С. 128.

¹⁰⁴ Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо... С. 67–68.

¹⁰⁵ Софроний (Сахаров), архим. Мысли о молитве... С. 13–14.

¹⁰⁶ Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси... С. 40.

ях духовника и его чада. Слово становится осознанным и насыщенным энергетическим носителем и передатчиком личной позиции, отношения, образа мышления и реагирования.

Не случайно, что именно исихазм, особенно внимательно относящийся к имени и слову, как средствам молитвы и общения между личностями человека и Бога, также с особым почтением и ревностью относился всегда к духовному наставничеству, в котором слово между духовником и учеником становится гибким инструментом личного общения и воспитания.

Заключение

«Зерно личности-ипостаси в человеке» находится «под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего»¹⁰⁷. Задуманное Богом динамичное и позитивное развитие человеческой личности практически задыхается и блокируется без помощи таинств Церкви и помощи более духовно опытной личности, позволяющих человеку правильно сориентироваться в безбрежном море событий и явлений, впечатлений и слов, проблем и задач, которыми насыщена наша жизнь.

Христианская традиция на протяжении истории сохраняла и развивала принципы духовного руководства, которые, обладая существенными личностными характеристиками, дают возможность, при условии правильного воплощения их на практике, стимулировать личностный рост человека в русле его земного существования. Не удивительно потому, что в книге «Сын церковный», одном из первых русских катехизисов (XVII в.), говорится, что если человек умрет, не имея отца духовного, то «лучше бы ему было не родиться». А по слову всемирно известного ныне великого светильника земли Русской святого Серафима Саровского в духовной жизни «ничего нет выше послушания»¹⁰⁸. Однако вне богословия человеческой личности невозможно верно интерпретировать и воплотить принципы сложнейшего процесса духовного руководства и послушания одной человеческой личности другой.

¹⁰⁷ Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон – уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 г. С. 4 // URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения: 28.01.13).

¹⁰⁸ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. Серафим (Чичагов), архим. М.: Паломник, 2002. С. 324.

Источники и литература

Источники

1. *Анастасий Синаит, свт.* Вопрос 6 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1863. Т. 89. Col. 369–386.
2. *Антоний (Путилов), игум.* Письма к разным лицам. М., 1969.
3. *Брянчанинов И., свт.* Сочинения. СПб., 1865. Т. 1.
4. *Варсануфий Великий, прп.* Ответ 552 // *Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М.: Благовест, 2001. С. 474–475.
5. *Дорофей, авва Палестинский, прп.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Изд. Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005.
6. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М.: Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1892.
7. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. М.: Дар, Издательский совет РПЦ, 2006.
8. *Климент Александрийский.* Педагог / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8. Col. 247–684.
9. *Макарий Египетский, прп.* Гомилия 37 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1903. Т. 34. Col. 749–758.
10. *Нил Сорский, прп.* Устав о скитской жизни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1991.
11. [*Паисий Величковский, прп.*]. Письмо архимандрита Паисия Величковского пречестной госпоже Марии с богособорными сестрами // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М.: Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1892. С. 239–247.
12. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 78 / Пер. еп. Феофана (Говорова) // Творения. М.: Изд. второе Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1890. Т. 2. С. 293–315.

Литература

1. *Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1900. Ч. 1.
2. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995.

3. Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхимонаха Иоакима и схиархимандрита Макария в трех книгах / Автор-составитель *Иоаким (Сабельников)*, иеромон. М.: РПЦ, Изд. Московской патриархии, 2001. Кн. 1.
4. *Верховской С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете православия. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956.
5. Горение ко Христу. Духовный преемник прав. Иоанна Кронштадтского новгородский прот. Александр Ильин. М., 2001.
6. Жизнеописание Глинского подвижника старца Архиппа. Одесса, 1902.
7. Житие иеромонаха Никона. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1996.
8. Житие иеросхимонаха Льва. М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1994.
9. Житие и поучения иеросхимонаха Анатолия (Зерцалова). М.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1994.
10. *Иерофей (Влахос)*, митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997.
11. *Иоанн (Кологривов)*, иеромон. Очерки по истории русской святости. Siracusa: Ed. ISTINA, 1991.
12. *Каллист (Уэр)*, еп. Диоклийский. Духовный отец в православии // Внутреннее Царство. Киев: Дух и литера, 2003. С. 161–188.
13. Каллист (Уэр), митр. Личный опыт общения со Святым Духом по греческим отцам // URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения: 24.05.12).
14. *Кирилл (Зинковский)*, иером. Старческое служение в учении и жизни Церкви: Дис. ... канд. богосл. СПбДА, 2002.
15. *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. 2-е изд. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
16. Краткое описание жизни и подвигов старца Глинской пустыни иеросхимонаха Макария. Одесса, 1901.
17. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. Серафим (Чичагов), архим. М.: Паломник, 2002.
18. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. К., 1991.
19. *Лосский Н. О.* Преподобный Сергей Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 122–124.
20. *Николай (Сахаров)*, иерод. Учение архимандрита Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) / Пер. Мельникова А. А. // Начало. 2001. № 10. С. 84–112.
21. Память преподобного Георгия Хозевита, 8 января (21 января). По житиям святителя Димитрия Ростовского // URL: http://www.ispovednik.ru/zhitij/jan/jan_08_georgiy_hozevit1.htm (дата обращения: 28.01.13).
22. *Поселянин Е.* Старец Амвросий. Праведник нашего времени. М.: Никея, 2012.

23. *Серафим (Барадель), схиигумен*. Ученик и келейник Старца // Ученик преподобного Силуана Афонского. СПб.: Искусство России, 2010. С. 98–104.
24. *Силуана, монах*. В каждом человеке он видел Христа // Ученик преподобного Силуана Афонского. СПб.: Искусство России, 2010. С. 220–228.
25. *Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 1913. Репр. изд.: М.: ПСТГУ, 2004.
26. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. Stavropegic monastery of St. John the Baptist. Essex, 1985.
27. *Софроний (Сахаров), архим.* Мысли о молитве // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 13–44.
28. *Софроний (Сахаров), архим.* Наша монастырская жизнь // Таинство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 45–68.
29. *Софроний (Сахаров), иером.* Об основах православного подвижничества // Старец Силуан. Житие, учение и писания. Минск: Лучи Софии, 1998. С. 472–511.
30. *Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. 3-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
31. *Софроний (Сахаров), архим.* О послушании // Рождение в Царство Непоколебимое / Ed. N. Sakharov. Essex, 1999. С. 168–176.
32. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Паломник, 2000.
33. *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Житие, учение и писания. Минск: Лучи Софии, 1998.
34. *Ткаченко А. А.* Духовник // Православная энциклопедия. 2007. Т. 16. С. 418–420.
35. *Флоровский Г., прот.* Хитрость разума // Христианство и цивилизация / Сост. Евлампиев И. И. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 49–60.
36. Харрисон Н. В. Единственность человека и человеческое единство // <http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html> (дата обращения: 01.12.10).
37. *Хоружий С. С.* Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон – уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 г. С. 4 // URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения: 28.01.13).
38. *Хоружий С. С.* Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения: 20.11.12).
39. *Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы (Пленарный доклад на Симпозиуме: SYNERGIE: Konzepte – Techniken – Perspektiven. Берлин, июнь 2011) // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–36.
40. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004.

41. *Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993.
42. *Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Michigan, 1990.
43. *Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. J. S. Cutsinger. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2004 // URL: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East> (дата обращения: 11.07.12).
44. *Kallistos (Ware), bish.* Personal Experience of the Holy Spirit According to the Greek Fathers // URL: <http://www.kallistosware.blogspot.com/> (дата обращения: 06.06.12).
45. *Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity // URL: <http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/> (дата обращения: 09.06.12).
46. *Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity, Word out of Silence (A Symposium on World Spiritualities) / Ed. J.-D. Robinson // Cross Currents. 1974. № XXIV, 2–3. P. 296–313.

История Николо-Перервинского монастыря

Иеромонах Леонид (Толмачев)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ПЕРЕРВИНСКОМ МОНАСТЫРЕ БЛИЖАЙШИХ ПРЕЕМНИКОВ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА)

В статье представлена деятельность в Перервинском монастыре трех Московских иерархов в период с 1812 по 1867 годы. В хронологическом порядке приводится обзор деяний каждого архипастыря. Выявляется несколько направлений этих трудов: благоустройство самого монастыря, его духовной школы и Иверской часовни, а также финансовая помощь из средств обители различным учреждениям. Проводится сравнение с подобной деятельностью митрополита Платона (Левшина).

Ключевые слова: Перервинский монастырь, Перервинская духовная школа, Иверская часовня, митрополит Платон (Левшин), архиепископ Августин (Виноградский), митрополит Серафим (Глаголевский), святитель Филарет (Дроздов).

О всесторонней личности митрополита Платона (Левшина) было написано немало. Значительное количество исследований, конечно, составляли работы, посвященные многогранной и разнообразной деятельности этого Московского иерарха. Некоторые из историков предпринимали попытки сравнения трудов и жизненного пути святителя с трудами и жизнью его воспитанников по духовным школам. Действительно, почти в каждой области деятельности этого архипастыря у него находились подражатели, с благоговением относившиеся к тому, что они видели в его жизненном примере.

Известно, что благодаря усилиям митрополита Платона были возвращены к монашеской жизни некоторые заштатные монастыри и открыты духовные школы. Именно этот талантливый администратор и заботливый архипастырь Московской епархии «ввел в практику “перебрасывание” средств из монастырей, приведенных им в благополучное состояние, на нужды своих семинарий»¹. Источником этих средств

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

явилась Перервинская обитель с приписанной к ней Иверской часовней, потому что доход последней с каждым годом возрастал. Благодаря этому монастырь получил статус училищного, став источником финансовой помощи митрополита и другим духовным школам Московской епархии. Почти 37-летняя деятельность митрополита Платона, связанная с Перервинским монастырем и Иверской часовней, уже была достаточно освещена². Кончина иерарха в 1812 г. не стала концом его деяний, так как нашлись их продолжатели – преемники по Московской кафедре, волей Божией вышедшие из учеников Перервинской и Троицкой семинарий, о развитии которых так много заботился этот архипастырь.

Деятельность трех преемников митрополита Платона была описана в историческом очерке Перервинского монастыря, но, по большей части, это было лишь перечисление различных «перемен и улучшений», произведенных ими в обители³. Однако имеющиеся на сегодняшний день исторические материалы являют ее более полно и обстоятельно и представляют немалый интерес как для исследователей, так и для интересующихся историей этого монастыря. Во-первых, введение в научный оборот малоизученных исторических документов служит дополнением к биографиям иерархов, последователей митрополита Платона⁴. Во-вторых, сопоставление трудов архипастыря в Перервинском монастыре с деятельностью его преемников позволяет провести некоторые важные параллели и выявляет закономерную взаимосвязь. Истоки этой взаимосвязи – не только в практических потребностях обители в то или иное время, но и в сохранении и в соблюдении определенных традиций, заложенных некогда митрополитом Платоном.

Как известно, митрополит Платон ушел из жизни 11 ноября 1812 г., и уже 28 декабря епископу Дмитровскому Августину (Виноградскому), викарию Московскому, указом императора Александра I было вверено управление Московской епархией «впредь до назначения местного

¹ *Короткевич Р. М.* Об источниках материального обеспечения духовных школ Московской епархии в конце XVIII в. // Вестник РГГУ. 2012. № 6 (86). С. 105.

² *Леонид (Толмачев), иером.* Перервинский монастырь в период управления Московской епархией митрополита Платона // ТППДС. 2012. № 6 (3). С. 4–28.

³ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 345–356.

⁴ *Козлов В. Ф.* Московская топография первосвятителей московских XVIII – начала XX в. (синодальный период). Церковно-краеведческий аспект // «Иди и ты твори такожде...». Сборник опубликованных статей Платоновских чтений с 2004 по 2012 годы. М., 2012. С. 151.

архиерея»⁵. Однако только 30 августа 1814 г. этот викарий стал архиепископом Дмитровским и 19 февраля 1818 г. – архиепископом Московским. Управление его Московской епархией было недолгим, так как он скончался от туберкулеза 3 марта 1819 г.⁶ Но и за этот краткий период архиепископ Августин много сделал и для Перервинского монастыря, и для его духовной школы. Его покровительство последней было связано не только с тем, что он сам учился в ней с 1775 по 1783 годы, получив в ней фамилию «Виноградов»⁷, но и с тем, что впоследствии некоторое время был в ней учителем. Те добрые чувства, которые возникли у него к Перерве в годы обучения и учительства в ней, не могли, конечно, исчезнуть, и когда он приступил к управлению Московской епархией. Кроме того, до своего самостоятельного управления он с 1804 г. был викарием при митрополите Московском и видел его отношение к этой обители⁸.

Итак, епископ Августин вступил в управление Московской епархией почти сразу после ухода французских войск из Москвы, еще в то время, когда она и ее окрестности были разорены. Несмотря на отмечаемое современниками повсеместное осквернение святынь французскими солдатами, настрой у епископа Августина было оптимистическим, что видно из записок архимандрита Лаврентия (Бакшевского), который в то время управлял Перервинским монастырем, занимая при этом и должность префекта семинарии. Когда этот архимандрит 1 декабря 1812 г. явился к епископу Августину, то тот, увидев его, сказал твердым голосом: «Христос воскрес!» . «Воистину воскрес»,⁹ – отвечал архимандрит Лаврентий.

После ухода французов из Перервинского монастыря, последний, хотя и сохранился в целости, но имел незначительные повреждения. Они были восстановлены архимандритом Лаврентием – настоятелем Перервинского монастыря, избранным на эту должность еще митрополитом Платоном¹⁰. Архимандрит Лаврентий под руководством епископа

⁵ *Снегирев И. М.* Очерки жизни Московского архиепископа Августина. М., 1841. С. 53.

⁶ *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. С. 132.

⁷ *Розанов Н.* История Московского епархиального управления. М., 1871. Ч. 3. Кн. 2. Прил. С. 2.

⁸ *Снегирев И. М.* Очерки жизни Московского архиепископа Августина... С. 12.

⁹ [Лаврентий (Бакшевский), архим.] Записки очевидца о сохранении драгоценностей Николаевского Перервинского монастыря, и о достопамятных событиях в сей обители в 1812 году // Маяк. 1842. Т. 2. Кн. 4. С. 63.

¹⁰ *Леонид (Толмачев), иером.* Влияние митрополита Платона (Левшина) на выбор жизненного пути некоторых известных иерархов, связанных с Перервинским

Августина столь деятельно принялся за восстановление Перервинского монастыря, что к концу января 1813 г. смог уже переселиться на Перерву и писал оттуда к своему зятю: «Теперь я живу почти по-старому: что было на Перерве испорченного в корпусах (настоятельском, братском и семинарском), все исправил; накупил хлеба и собрал более ста учеников, которые ходят в классы по звонку. Только церкви еще остаются неотделанными: впрочем, теплую (Сергиевский нижний храм – *Авт.*) уже освятил»¹¹. Несколько позже архимандрит Лаврентий освятил и другие храмы в обители: «6 апреля 1813 года, в неделю ваий, он окончил и освятил в Перервинском монастыре церковь Толгской Божией Матери над св. вратами; ко дню свят. Николая к 9 мая у него поспела последняя постройка на Перерве – холодный храм монастыря»¹².

Более того, в это трудное время после ухода французов Перервинская семинария наряду с прочими семинариями, близкими к Москве, принимала участие в размещении бедных студентов Московской славяно-греко-латинской академии. По этому поводу епископ Августин 3 марта 1813 г. просил разрешения Святейшего Синода, чтобы в семинарию поместить 50 учеников и «содержать их на монастырском доходе»¹³. На это прошение Святейший Синод дал свое согласие, и уже 31 марта ученики были размещены, после чего возобновилось обучение и в академии¹⁴.

Также имеется косвенное сведение, что архиепископ Августин служил в Перервинской обители в день ее престольного праздника. Известно, что 9 мая 1816 г. во время литургии в Перерве он посвятил в архимандрита Серпуховского монастыря иеромонаха Гермогена (Сперанского), бывшего уже инспектором Московской академии¹⁵.

Но более важным событием в жизни Перервинской обители при этом архипастыре было открытие Московской духовной семинарии. В результате реформы духовного образования 1808–1814 гг. Перервинская семинария была закрыта и на ее месте возникла новая семинария

монастырем // «Иди и ты твори такожде...». Сборник опубликованных статей Платоновских чтений с 2004 по 2012 годы. М., 2012. С. 145.

¹¹ Цит. по: *Радугин Алексей, свящ.* Высокопреосвященный Лаврентий, архиепископ Черниговский и Нежинский // Странник. 1862. Т. 4. № 10. С. 456.

¹² Там же. С. 457–458.

¹³ *Виноградов В. П.* Наследие митрополита Платона в истории Московской духовной академии // БВ. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 708.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Григоријѣ [(Воинов)], а[рхим.]*. Архимандрит Гермоген, настоятель Московского Спасо-Андроникова монастыря // ДЧ. 1866. Ч. III. С. 217–218.

Московской епархии. Это новое учебное заведение стало преемником Троицкой Лаврской семинарии как в педагогическом, так и в экономическом отношении, хотя студенты для нее были набраны из двух закрытых духовных школ Московской епархии – Московской славяно-греко-латинской академии и Перервинской семинарии¹⁶. Открытие Московской семинарии в стенах Перервинского монастыря состоялось при непосредственном участии архиепископа Августина 1 ноября 1814 г.¹⁷

Как и у всякого новооткрытого учреждения, у Московской семинарии в первые годы ее существования возникало немало трудностей. Они касались не процесса обучения, а в большей степени воспитательных и экономических сторон. Известно, что в Перервинской семинарии количество учащихся достигало 200 человек, и соответственно только на такое число были рассчитаны помещения в монастыре. Для новой же семинарии студентов было набрано почти в два раза больше, поэтому и возникли трудности с их размещением, а также нехватка средств на их содержание. Разрешение этих проблем удалось найти только благодаря помощи настоятеля обители архимандрита Лаврентия. Ректором семинарии архимандритом Евгением (Казанцевым) было подано архиепископу Августину прошение с просьбой о «соделании какого ни на есть пособия»¹⁸. В ответ на это Московский иерарх поступил так, как поступал митрополит Платон, взяв для этого средства из самого Перервинского монастыря, в результате чего в семинарии был произведен ремонт и некоторые перепланировки в помещениях, а на ее содержание монастырь стал ежегодно выделять из доходов Иверской часовни по 9600 рублей¹⁹.

Кроме того, Перервинский монастырь взял на себя содержание 150 учеников, внося в правление семинарии по 60 рублей на каждого²⁰. Для размещения этих учеников около монастыря под присмотром архимандрита Лаврентия был построен в 1815 г. деревянный дом, на что было израсходовано до 45000 рублей²¹. Также архиепископ Августин раз-

¹⁶ Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре. [Дипломная работа]. Сергиев Посад, 2012. С. 39–43.

¹⁷ Там же. С. 43.

¹⁸ Цит. по: [Кедров Н.]. Московская духовная семинария 1814–1889 годы (краткий исторический очерк). М., 1889. С. 34.

¹⁹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 320 л. 5.

²⁰ Беляев И. Историческая записка о Московской духовной семинарии // ЧОЛДП. 1874. Июль. С. 29.

²¹ ЦИАМ ф. 234 о. 1 д. 352 л. 9.

решил еще взять из монастырских средств 3000 рублей «на устройство железных кроватей для семинаристов»²². Причем оправдывая растрату данных средств, Московский архипастырь писал члену «Комиссии духовных училищ» при Святейшем Синоде митрополиту Амвросию (Подобедову) следующее: «Бедность не терпит медленности, да и не нахожу указов, то сделать мне воспреещающих»²³. А митрополит в ответном письме от 31 января 1815 г. говорил, что «Комиссия с удовольствием приемлет распоряжения Его Преосвященства»²⁴.

Однако архиепископ Августин проявлял заботы не только об учениках новой семинарии, но и об ее учителях. Именно по его указанию были выделены для них квартиры в новоустроенном деревянном доме и куплена мебель²⁵. Так, в результате его забот и благодаря финансовой помощи Перервинского монастыря воспитательно-учебный процесс в Московской семинарии наладился, и уже не имел экономических препятствий. При всем этом монастырь продолжал содержать и бедных учеников низших классов, которые раньше учились в Перервинской семинарии, но после открытия Московской были переведены в Заиконоспасский монастырь²⁶.

Подводя итоги почти 7-летнего управления Московской епархией архиепископа Августина, можно сказать, что его деятельность заключалась прежде всего в активном содействии после отступления французов восстановлению как самого Перервинского монастыря, так и его духовной семинарии. При этом он не забывал и о помощи другим духовным школам Московской епархии, давая возможность их учащимся продолжать обучение в стенах Перервинской семинарии. Главной же его заслугой было благоустройство и оказание экономической помощи новооткрытой Московской семинарии из средств того монастыря, где она находилась в первые годы своего становления. Причем, помощником архипастыря во всех его деяниях, а иногда и их исполнителем, был настоятель обители архимандрит Лаврентий, так что они вместе старались сохранить те направления монастырской деятельности, которые были заложены еще митрополитом Платоном.

²² *Беляев И.* Историческая записка о Московской духовной семинарии... С. 29.

²³ Цит. по: *Розанов Н.* История Московского епархиального управления. М., 1871. Ч. 3. Кн. 2. Прил. С. 64.

²⁴ Там же.

²⁵ *Леонид (Толмачев), иером.* Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 48.

²⁶ *Беляев А. А.* К истории Московской Славяно-греко-латинской академии и Спасо-Вифанской семинарии // БВ. 1897. Т. 1. № 2. С. 312.

После кончины архиепископа Августина, с 15 марта 1819 г. Московским архипастырем стал митрополит Серафим (Глаголевский). По тому, что он с 16 января 1776 г. обучался в Перервинской семинарии²⁷, можно было бы также предположить о его благосклонном отношении к Перервинскому монастырю и его духовной школе. Но по причине краткости периода управления им Московской епархией (с 1819 по 1821 г.) сведений об этом имеется очень мало. Так, именно благодаря митрополиту Серафиму были начаты работы по пристройке здания к флигелю, находившемуся на левой стороне Иверской часовни. На прошении настоятеля Перервинского монастыря иеромонаха Аарона он 7 мая 1820 г. написал: «Сделать пристройку к флигелю при Иверской часовне признается за нужное»²⁸. Поэтому план предполагавшегося здания был препровожден в комиссию для строений в Москве, которая в 1823 г. решила постройку, окончившуюся лишь в 1826 г.²⁹

Однако в первой половине XIX в. Перервинский монастырь и его духовная школа более всего были обязаны своим внешним благолепием и внутренним устройством другому известному иерарху, который являлся учеником митрополита Платона по Троицкой семинарии³⁰. Этим Московским архипастырем был святитель Филарет (Дроздов), управлявший Московской епархией с 1821 по 1867 г. О том, что будущий Московский иерарх был одним из любимых Платоновых учеников, говорит тот факт, что в архиве Троицкой Лавры на деле о постриге Василия Дроздова митрополитом Платоном была написана следующая резолюция: «Сшить ему нанковый кафтан и камлотную рясу на мой кошт»³¹.

В период долговременного служения на Московской кафедре святителя Филарета в Перервинском монастыре неоднократно обновлялись храмы и корпуса, были сделаны многие хозяйственные исправления и постройки, касающиеся часовен и строений вне обители. Особо же следует отметить то, что было сделано им для духовной школы. Еще во время ревизии Московской семинарии в 1818 г. он, будучи тогда ректором Петербургской академии, заметил тесноту и неудобства ее помеще-

²⁷ Розанов Н. История Московского епархиального управления. М., 1871. Ч. 3. Кн. 2. С. 137.

²⁸ ЦИАМ ф. 203 о. 752 д. 8599 л. 5.

²⁹ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 349.

³⁰ Виноградов В. П. Платон [Левшин] и Филарет [Дроздов], митр. Московские: (Сравнительная характеристика их нравственного облика) // БВ. 1913. Т. 1. № 1. С. 32.

³¹ Цит. по: Леонид (Краснопевков), архиеп. Записки московского викария. М., 2012. С. 78.

ний³², которые постепенно возрастали с каждым годом. Когда же архипастырь вступил в управление Московской епархией, то благодаря его содействию в 1823 г. Московская семинария была переведена в здания Заиконоспасского монастыря, а в Перервинский монастырь были переведены казеннокоштные ученики Московских и Волоколамских училищ³³, где обучалось почти в половину меньшее число учащихся. Эта новая духовная школа получила название Перервинских приходского и уездного духовных училищ³⁴. Такое действие святителя Филарета можно объяснить возвращением к традициям, заложенным митрополитом Платоном, потому что задачей духовной школы на Перерве было именно обеспечение духовным образованием именно малообеспеченных учеников Московской епархии.

Тот же архипастырь в 1828 г. был инициатором открытия Правления Перервинских училищ, хотя по уставу училища должны были управляться лишь только смотрителем. Но Московский иерарх аргументировал открытие тем, что в данных училищах, в сравнении с другими, обучалось на казенном содержании больше учеников (примерно 200 человек), а потому при значительном обороте сумм управление одним лицом было затруднительно³⁵. В такое Правление, кроме смотрителя, вошел инспектор училищ и настоятель обители. По мысли святителя Филарета, настоятелю Перервинского монастыря было удобнее участвовать в контроле над сохранностью и исправностью училищных вещей и зданий³⁶. Через это распоряжение Московского митрополита настоятель монастыря снова стал принимать участие в хозяйственных делах духовной школы, как и в платоновские времена. Именно благодаря этому за все время существования этих училищ в стенах Перервинского монастыря они могли продолжать свое функционирование, обучая значительное число воспитанников на казенном содержании.

Через год после создания Правления и до середины 30-х годов XIX в. в Перервинском монастыре проводились обширные строитель-

³² Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 49.

³³ Григорий [(Воинов)], архим. О переводе Московской духовной семинарии из Перервы в Заиконоспасский монастырь // ЧОИДР. М., 1873. Кн. 4. С. 239.

³⁴ Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 57.

³⁵ Там же. С. 58.

³⁶ [Филарет (Дроздов), митр.]. Резолюции Московского митрополита Филарета по делам училищным, 1821–1830 года / Сообщ. архим. Григорий [(Воинов)] // ЧОИДР. 1876. Кн. 3. С. 88.

ные и ремонтные работы. Почти все они совершались на монастырские средства и под руководством архитектора М. И. Бове, брата известного московского зодчего О. И. Бове. В эти годы М. И. Бове придал фасадам монастырских корпусов единый стилистический облик³⁷. О непосредственном участии Московского иерарха в этих перестройках становится известно из его писем, которые раскрывают некоторые исторические факты, позволяющие полнее увидеть картину того времени. В переписке со своим викарием он поднимает вопросы, например, о подборе более деятельного архитектора для Перервы³⁸ и о регулярном осмотре построек³⁹. В письме от 17 июля 1831 г. к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры, святитель Филарет просит у него казначея Вифанского монастыря в настоятели для Перервы именно с той целью, чтобы постройки в последней совершались под опытным надзором и быстрее⁴⁰.

Действительно, этот архипастырь очень внимательно выбирал настоятелей для Перервинского монастыря, проявляя таким образом заботу не только об обители, но и об ее духовной школе. Если за время управления святителем Московской епархией в монастыре сменилось пять настоятелей, то смотрителей Перервинских училищ поменялось в три раза больше⁴¹. Следовательно, введение настоятелей в Правление училищ было оправданным. Ведь частая смена смотрителей не давала им возможности узнать училища достаточно хорошо, вникнуть во все их недостатки и потребности, поэтому многие экономические трудности, решение которых невозможно было устранить за краткий срок пребывания смотрителя в училищах, приходилось решать именно настоятелям Перервинского монастыря.

Необходимо отметить, что святитель Филарет не оставлял без внимания и учебный процесс в Перервинских училищах. Его резолюции свидетельствуют не только о тщательном подборе и смене смотрите-

³⁷ *Одинец Е. Г.* О реставрационных работах в Николо-Перервинском монастыре (на примере старых настоятельских келий) // Реставрация и исследования памятников культуры. Вып. 3. М., 1990. С. 136.

³⁸ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Филарета, митрополита Московского, к викарию Московской епархии, еп. Дмитровскому Иннокентию (Сельнокривину-Коровину) (1827–1831 гг.) // Прибавление к творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 322.

³⁹ Там же. С. 329, 359.

⁴⁰ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию. Ч. I. С. 12.

⁴¹ *Леонид (Толмачев), иером.* Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 71.

лей для училищ⁴², но и о назначении регулярных ревизий училищ для устранения недостатков⁴³. Кроме того, в начале своего архипастырского служения он часто приезжал в училища на публичные экзамены, а позже, по причине преклонных лет и слабого здоровья не имея возможности приехать в Перервинский монастырь, регулярно посылал туда своих vikариев. Известно, что в 1857 г. на публичных экзаменах в училищах присутствовал епископ Алексей (Ржаницын), в 1858 г. – епископ Евгений (Сахаров-Платонов)⁴⁴, а в 1859 г. – епископ Леонид (Краснопевков)⁴⁵. Если вспомнить отношение к Перервинской семинарии митрополита Платона, то можно увидеть в таких действиях двух известных иерархов, учителя и ученика, некоторую параллель, свидетельствующую о соблюдении традиции, которая была заложена первым.

Нельзя оставить без внимания и значение Иверской часовни для Перервинского монастыря и его духовной школы во времена святителя Филарета. Именно благодаря средствам от Иверской часовни обитель имела возможность выстраивать новые корпуса и производить ремонт в существующих зданиях⁴⁶. Эта часовня не переставала приносить немалый доход монастырю, от чего рождались и различные слухи в народе. Так, Д. И. Ростиславов, приводя один из таких слухов, ходивших в XIX в., писал: «Не очень давно один казначей, прослуживший при Иверской часовне несколько лет, нажил громадный капитал (нам его определяли в 40000 р.)», поэтому «покойный митрополит Филарет Дроздов будто бы любил очень часто переменять братию и послушников при часовне, чтобы предотвратить накопление больших денег в одних руках»⁴⁷. Доход часовни действительно был настолько значительным, что позволял монастырю оказывать финансовую помощь повсюду, где в ней была необходимость. В историческом очерке монастыря приводится подробный перечень тех учреждений и лиц, которым она была

⁴² [Филарет (Дроздов), митр.]. Резолюции Московского митрополита Филарета по делам училищным, 1821–1830 года... С. 70, 87.

⁴³ Там же. С. 78, 93.

⁴⁴ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 351.

⁴⁵ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2. (1851–1862 гг.) // БВ. 1899. Т. 1. № 3. С. 475.

⁴⁶ Леонид (Толмачев), иером. Духовная школа при Николаевском Перервинском мужском монастыре... С. 81.

⁴⁷ [Ростиславов Д. И.]. Опыт исследования об имуществе и доходах наших монастырей. СПб., 1876. С. 148.

оказана за время управления Московской епархией этим иерархом⁴⁸. Они были очень разнообразны: значительные средства выделялись монастырем как на духовно-учебные заведения, так и на общественно-государственные нужды.

Так как средства, поступающие от Перервинского монастыря, составляли «избытки Московской кафедры»⁴⁹, то святитель Филарет, конечно, один из первых находил нуждающихся в этой помощи. В его послужном списке имеется следующая запись: «За верноподданническое приношение от Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, от кафедрального Чудова монастыря и приписного к нему Николо-Перервинского монастыря 50000 руб. сер. для употребления на настоящие потребности православных воинов и войны, объявлена высочайшая благодарность 10 января 1854 года»⁵⁰. Кроме того, нередко на донесениях просителей о своих нуждах этот мудрый иерарх давал следующую резолюцию: «изыскать средства из капитала Перервинского монастыря»⁵¹.

Упоминания о выдаче таких средств находятся и в воспоминаниях его викария. Например, 1 января 1862 г. святитель Филарет «без всякой просьбы с нашей стороны (ректора Вифанской семинарии архимандрита Игнатия – *Авт.*) изволил обещать на семинарию 25000 р. с тем, чтобы деньги положить в билетах, а проценты ежегодно брать в пользу семинарии»⁵². Эти средства действительно были даны, потому что 3 мая того же года перервинский игумен Венедикт был с докладом у святителя Московского, после чего тот «приказал ему сообщить академии и Вифанской семинарии, чтобы они прислали доверенных лиц и с доверенностью академического правления для получения означенной жертвенной суммы 10 тысяч р. с. академии от о. игумена Перервинского»⁵³.

Однако Перервинский монастырь по решению Московского иерарха не только оказывал финансовую помощь безвозмездно, но нередко

⁴⁸ *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 354–355.

⁴⁹ *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 3. (1862–1867 гг.)... С. 372.

⁵⁰ Послужной список митрополита Филарета Московской епархии // Сушков Н. В. Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М., 1868. Прил. С. 44.

⁵¹ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 328 л. 1–6.

⁵² *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2. (1851–1862 гг.)... С. 679.

⁵³ Там же. № 8. С. 725.

выдавал некоторым монастырям и храмам в долг без процентов, о чем также имеются свидетельства. Например, летом 1865 г. святитель Филарет согласился выдать епископу Савве «взаимообразно из сумм Николю-Перервинского монастыря 5000 р. без процентов»⁵⁴ на реставрацию Покровской церкви Высоко-Петровского монастыря, в котором данный викарий был настоятелем. Иногда этот архипастырь даже убеждал должников особо не торопиться с отдачей долга, показывая этим, что для Перервинского монастыря эти средства являются не необходимостью, а избытком. Таким образом, во времена святителя Филарета эта обитель благодаря доходам Иверской часовни с большой щедростью выделяла значительные финансовые средства, направляя их по распоряжению Московского митрополита.

Однако этот мудрый архипастырь не просто пользовался доходами от Иверской часовни, но был озабочен и ее состоянием. Он беспокоился не только о подыскании для этой часовни хорошего казначея, но даже о достойных певчих и сторожах⁵⁵. Анализируя вышеописанное, можно увидеть красноречивое сходство в деяниях двух архипастырей, потому что святитель Филарет, сообразно нуждам и потребностям своего времени, старался развивать и совершенствовать лишь то, чему положил начало митрополит Платон. Ведь именно последний стал заниматься тщательным подбором казначеев монастыря и служителей Иверской часовни⁵⁶ для разумного приобретения и расходования средств обители, что и давало возможность оказывать различную финансовую помощь духовным школам⁵⁷.

В 1860-х годах по причине увеличения количества богомольцев, посещавших Иверскую часовню, вновь встал вопрос о расширении часовни. Вместе с жителями Москвы активно поддерживал предложение о перестройке Иверской часовни и святитель Филарет. Кроме возведения новой часовни, он считал необходимым выстроить заново и Иверские ворота, объясняя это так: «В 1702 году здание над Воскресенскими во-

⁵⁴ *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 3. (1862–1867 гг.)... С. 286.

⁵⁵ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Филарета, митрополита Московского, к викарию Московской епархии, еп. Дмитровскому Иннокентию (Сельнокривину-Коровину) (1827–1831 гг.) // Прибавление к творениям св. Отцов. 1872. Ч. 25. Кн. 2. С. 199, 205; Кн. 4. С. 551, 557; 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 307, 319–320, 326, 335.

⁵⁶ *Короткевич Р. М.* Об источниках материального обеспечения духовных школ Московской епархии в конце XVIII в... С. 105.

⁵⁷ Там же. С. 106.

ротами, так близкое к чудотворной иконе, оскорблено было неблагочинным празднованием в оною свадьбы многоутешного шута и смехотворца в присутствии Петра I», поэтому оно «заслуживает уничтожения»⁵⁸. Святитель Московский предлагал здание это разобрать, а на его месте построить предполагаемую часовню так, чтобы проездные ворота по сторонам были устроены с бóльшим удобством. Доклад с планом и фасадом предполагаемой часовни, представленный святителем на Высочайшее утверждение, получил положительную, но не окончательную резолюцию. Надпись на нем от 17 июня 1866 г. гласила: «Высочайше разрешено, но с тем, чтоб о здании Воскресенских ворот сделано было предварительное сношение с гражданским начальством»⁵⁹. Конечно, добиться разрешения на этот проект у гражданских властей было не просто, а скорая кончина митрополита Филарета воспрепятствовала его осуществлению.

Наконец, следует сказать, что в течение долголетнего своего архипастырского служения на Московской кафедре святитель Филарет очень часто посещал Перервинский монастырь. Конечно, не все такие посещения Перервы остались зафиксированы в документах и свидетельствах очевидцев, но и их вполне достаточно, чтобы почувствовать то особое благосклонное расположение, каким пользовалась у него обитель.

Прежде всего, следует отметить, что он неоднократно бывал в обители 9 мая, в дни памяти Святителя Николая – на престольный праздник. В этот день из Москвы на литургию приезжало множество паломников-богомольцев, живших около монастыря по три дня. О таких посещениях Московским иерархом Перервинского монастыря становится известно из его проповедей, произнесенных на Перерве. Сохранилось три его проповеди на 9 мая: 1822⁶⁰, 1824⁶¹ и 1825⁶² годов. Кроме того, еще одно слово им было сказано 7 октября 1841 года⁶³, когда он приезжал в монастырь на освящение иконостаса после его обновления и росписи стен в Никольском храме, произведенной под руководством архитектора

⁵⁸ *Симанский Вл.* Иверская часовня и митрополит Филарет // МВ. 1902. 18 августа. № 226. С. 3.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ [Филарет (Дроздов), митр.]. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. II: 1821–1826 гг. М., 1874. С. 82–88.

⁶¹ Там же. С. 156–161.

⁶² Там же. С. 201–206.

⁶³ [Филарет (Дроздов), митр.]. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. IV: 1836–1848 гг. М., 1882. С. 153–162.

М. Д. Быковского⁶⁴. Однако было бы несправедливо говорить об особом отношении архипастыря к Перервинской обители, исходя только из этих нескольких его приездов, ибо их можно отнести к обыкновенному посещению архиереем своего епархиального монастыря. Но вывод об особой любви этого иерарха к Перервинской обители позволяют сделать многочисленные свидетельства, оставленные им в письмах. Вообще обзор эпистолярного наследия святителя Московского Филарета по отношению к Перерве – эта тема отдельного исследования.

Действительно в его письмах, написанных к разным духовным и светским лицам, сохранилось немало указаний, говорящих о посещении им Перервы. На основании этих писем можно также утверждать, что посещения Московским архипастырем Перервинского монастыря, где он жил иногда по нескольку дней, были довольно частыми. Так, например, в июле 1831 г. святитель Филарет жил на Перерве, спасаясь от эпидемии холеры, которая распространилась в то время как в Москве, так и в Троицкой Лавре, и просил «сюда присылать кого следует к посвящению»⁶⁵. Другое письмо за 1846 г. говорит о пребывании его в обители 9 мая: «Что я занят обязанностью писать к Вам, извольте приметить из того, что пишу сие в Перервинском монастыре, отпраздновав святителю Николаю и пользуясь остатком дня, и в праздник более свободный здесь, нежели дни мои в Москве»⁶⁶. Из этого можно сделать вывод, что посещения эти имели целью и отдых иерарха от шумной московской жизни.

Еще одно письмо от 1 декабря 1834 г. не только подтверждает это, но и дает понятие о том, с каким удовольствием митрополит Филарет проводил в Перервинском монастыре день своего ангела (праведного Филарета Милостивого – 1 декабря): «Последние три дня прошедшего месяца и нынешний до вечера провел я в Перервинском монастыре. Там дело делается беспрепятственнее и тишина слышится с некоторою приятностью»⁶⁷. Дополнительные подробности проведения дня ангела

⁶⁴ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 260.

⁶⁵ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию. Ч. I. М., 1877. С. 14.

⁶⁶ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Московского и Коломенского митрополита Филарета к Гавриилу, архиепископу Рязанского и Зарайскому / Сообщ. свящ. Н. Гумилев. // ЧОИДР. 1868. Кн. 2. С. 184.

⁶⁷ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию... Ч. I. С. 123.

архипастыря становятся известны из исторического очерка Перервинской обители, в котором указывается, что обычно он не служил в этот день, но молился во время всеобщего бдения, совершаемого в архиерейском доме накануне одним из иеромонахов. Также он молился и на следующий день за соборной литургией, совершаемой в Никольском храме, где собирались не только братья монастыря и преподаватели с учащимися духовной школы, но и множество приезжего народа, почетные лица, желавшие поздравить своего святителя⁶⁸.

Другое письмо освещает, как этот иерарх относился к Перервинскому монастырю, считая его своим домом. «На Перерве у меня цел дом патриарха Адриана: но он уже был тесен для митрополита Платона, и сей построил для себя другой: мне нравится дом патриарший; но и я не уничтожил дома Платонова»⁶⁹, – писал он 8 сентября 1834 г. архиепископу Евлампии (Пятницкому). Эти строки могут отчасти дать понятие и о том благоговейном отношении святителя Филарета к памяти митрополита Платона, которое проявлялось в сохранении созданных им строений, потому что владыка Филарет в подобных случаях считал себя и своих преемников охранителями вековых памятников, чему находит подтверждение в его письмах⁷⁰.

В последние годы жизни по преклонности лет и болезненному состоянию сам Московский архипастырь почти не приезжал на Перерву. Объяснение этому он приводил в одном из писем от 2 марта 1855 г.: «Нынешнюю зимою имел я нужду быть в Перервинском монастыре, верстах в десяти от Москвы, но не решился, чувствуя, что приеду туда совершенно больной. После каждого выезда на служение мне нужно несколько часов, а иногда и сутки, чтобы себя восстановить»⁷¹.

Действительно, последние годы жизни святитель Филарет ограничивался служением большей частью только на Троицком подворье. Однако известны и редкие случаи его приезда на Перерву. Так 11 июля 1856 г. он посетил монастырь с намерением в тишине заняться епархиальными делами, но нежилое и запущенное состояние архиерейского

⁶⁸ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 349.

⁶⁹ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Филарета, митрополита Московского, к пресвященному Евлампии (Пятницкому) // ЧОЛДП. 1877. Кн. 1. (С. 1–23) С. 4.

⁷⁰ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма московского митрополита Филарета // ДЧ. 1882. Ч. 3. С. 253.

⁷¹ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Филарета, митрополита Московского к А. Н. Муравьеву (1832–1867). К., 1869. С. 465–466.

дома помещало этому⁷², что, конечно, также говорило о редком посещении им обители в те годы. За период с 1855 по 1865 годы он лишь один раз служил в Перервинском монастыре в день его престольного праздника – 9 мая 1861 г.⁷³ Об этом дне сохранилось воспоминание его викария, описывающее состояние маститого архипастыря в его 79 лет: «Сегодня в 7 часов утра владыка уехал на Перерву, чтобы испытать свои силы, решить, может ли он ехать в лавру для приема царской фамилии. <...> Он был необыкновенно утомлен переездом и служением, говорил, что ночь провел хорошо, а утро худо. <...> В половине пятого владыка выехал в Москву...»⁷⁴ Но, несмотря на болезненность своего любимого иерарха, перервинские настоятели продолжали приглашать его в обитель, почти до дня его кончины. Так, когда в ноябре 1867 г. архимандрит Никодим (Руднев) пришел к нему с обычным вопросом: «Угодно ли будет Вашему Высокопреосвященству пожаловать на Перерву 1-го декабря? – Владыка как бы с некоторою грустью ответил на это: куда мне? Я и здесь еле двигаюсь»⁷⁵.

Если сам святитель Филарет в последние годы жизни редко бывал в Перервинском монастыре, то известно, что в это время обитель посещали его викарии. Так, 9 мая 1859 г. в престольный праздник обители служил в ней епископ Дмитровский Леонид⁷⁶. А когда в 1863 г. в нижнем теплом Сергиевском храме был обновлен иконостас художником Д. А. Шером, то малое освящение этого храма 1-го декабря совершал епископ Можайский Савва⁷⁷. Следует отметить, что это было третье обновление иконостаса за время существования храма, когда иконы в этом двухъярусном резном иконостасе были написаны (кроме храмовой) художником Борисовым и украшены серебряными венцами⁷⁸.

⁷² Леонид (Краснопевков), архиеп. Записки московского викария... С. 190.

⁷³ Записки П. С. Грозова, бывшего диакона при Филарете, митрополите Московском, о служениях последнего в Москве и Московской епархии. Издано свящ. Д. Ромашковым. М., 1904. С. 81.

⁷⁴ Леонид (Краснопевков), архиеп. Записки московского викария... С. 420–421.

⁷⁵ Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 350.

⁷⁶ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2. (1851–1862 гг.)... С. 463.

⁷⁷ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 3. (1862–1867 гг.)... С. 111.

⁷⁸ ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 318 л. 3 об.–7.

Хотя то по делам, то по нездоровью Московский архипастырь не мог посещать Перервы, он все же не забывал ее, настоятельно советуя отдыхать и восстанавливать силы в ней своему викарию, когда тот был еще ректором Московской семинарии⁷⁹. Известно, что почти все лето 1857 г. архимандрит Леонид «по своему болезненному состоянию»⁸⁰ провел в Перервинском монастыре, возвратясь в Москву лишь 27 августа. Также и в письме за июнь 1862 г. святитель, будучи в Петербурге, уговаривал епископа Леонида поправлять свое расстроенное здоровье на Перерве, при этом описывая некоторые особенности вида монастырских окрестностей, благоприятствующие его выздоровлению: «Для чего вы берете на себя ненужное? Мне кажется, вы с пользою можете проводить четыре или пять дней недели на Перерве. Можете в воскресенье и литургию там совершить, призвав из Москвы, кого нужно. Сад, кроме дальнего, есть при самом монастыре. Хотя он не велик, но короткая дорога может сделаться длиною повторением хождения. В кельях моих обратите внимание на ту, которая служит столовою. В ней можно пользоваться утренним солнцем и вечером скрываться от солнца, которое чрезмерно нагревает западную сторону келий»⁸¹.

Таким образом, за длительный период управления Московской епархией деятельность святителя Филарета в Перервинском монастыре имела очень разнообразный характер. Благодаря ему с ростом почитания Иверской иконы в народе и, соответственно, с увеличением дохода от Иверской часовни стал приобретать особую известность и сам монастырь как источник финансовой помощи для нуждающихся в ней. Подобно своим предшественникам по московской кафедре – митрополиту Платону и архиепископу Августину, – святитель Филарет заботился и о Перервинском монастыре, и о его духовной школе; как и они, он сам часто вникал во все процессы, совершавшиеся в обители. С этим отчасти можно связать и частое посещение обители Московским иерархом, который, кроме контроля за происходящими там работами и учебным процессом в училищах, находил в ней отдых от шумной Москвы с ее

⁷⁹ Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2. (1851–1862 гг.)... С. 772.

⁸⁰ Там же. С. 325–326.

⁸¹ [Филарет (Дроздов), митр.]. Письма Филарета, митрополита Московского, к Леониду, епископу Дмитровскому, впоследствии архиепископу Ярославскому. М., 1883. С. 26–27.

епархиальными делами. И в последнем обстоятельстве также нельзя не заметить параллели с отношением к Перерве митрополита Платона.

Конечно, заботы митрополита Филарета об обители можно формально объяснить тем, что монастырь являлся приписным к кафедральному Чудову монастырю, а следовательно Московский иерарх в нем являлся настоятелем. Но вышеприведенные отрывки из писем и воспоминаний современников свидетельствуют, что святитель Филарет особенно любил эту обитель, поэтому и приезжал в нее из Москвы для отдыха.

* * *

Подводя итоги краткого обзора деятельности трех преемников и учеников митрополита Платона в Перервинском монастыре, можно с уверенностью сказать, что в основном она имела некоторые параллели с трудами их предшественника и учителя. Правда, имеющиеся факты дают бесспорное основание утверждать это в отношении только двух иерархов: архиепископа Августина и святителя Филарета, митрополита Московского, а о митрополите Серафиме по краткости управления им Московской епархией и за отсутствием таких сведений сказать это затруднительно.

Из вышеописанного выявляется несколько сходных особенностей в деятельности митрополита Платона, архиепископа Августина и свт. Филарета, митрополита Московского. Во-первых, это контролирование процесса функционирования и материального обеспечения духовной школы, которая находилась в Перервинском монастыре. Проявлялось это, прежде всего, в пристальном внимании, как к процессу учебы, так и к материальным потребностям этой школы. Во-вторых, эти иерархи по примеру митрополита Платона не забывали и о нуждах других духовных школ Московской епархии, что проявлялось либо в размещении на Перерве их учеников, либо выделением финансовых средств из Перервинской обители.

Особенно явны еще две параллели, но уже в деяниях митрополита Платона и святителя Филарета. Первая – это особое попечение об Иверской часовне, связанное, конечно, с накоплением тех средств, которые она приносила. И второе – это теплое отношение этих иерархов к самой обители как к родному дому, проявлявшееся в регулярном ее посещении и длительном в ней пребывании не столько в целях контроля над

различными процессами, в ней происходившими, сколько для отдыха от епархиальных дел.

Намеченные параллели в деятельности митрополита Платона и его преемников можно, конечно, внешне объяснить потребностями и обстоятельствами своего времени. Но с некоторой долей вероятности следует допустить, что здесь влияли не только эти внешние факторы, но и желание сохранить те традиции, которые заложил их учитель и предшественник по Московской кафедре богомудрый архипастырь Платон.

Список сокращений

- БВ – Богословский вестник
 ДЧ – Душеполезное чтение
 МВ – Московские ведомости
 РГГУ – Российский государственный гуманитарный университет
 ТППДС – Труды Перервинской православной духовной семинарии
 ЦИАМ – Центральный исторический архив Москвы
 ЧОИДР – Чтения в императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете
 ЧОЛДП – Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения

Источники и литература

Архивные материалы

1. ЦИАМ ф. 203 (Московская духовная консистория) о. 752 д. 8599: О разрешении настоятелю Николаевского Перервинского монастыря в Московском уезде Аарону сделать пристройку к флигелю часовни Иверской Божией Матери и передаче иеромонаху Аарону плана и фасада пристройки. (7.05.1820 г. – 8.12.1821 г.).
2. ЦИАМ ф. 234 (Московская духовная семинария) о. 1 д. 352: Дело 352: О дозволении взять от Перервинского монастыря для семинарии комнаты в ограде от святых ворот и до боковых находящиеся. И об отстройке флигеля на конном дворе. (1815 г.).
3. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 260: Договора, заключенные на реставрацию соборной церкви монастыря. (1840 г.).
4. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 318: Описание Перервинского монастыря. (Б/д).

5. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 320: Переписка настоятеля Перервинского монастыря с митрополитом Московским и с правлением Духовной семинарии об отпуске денег на содержание духовной семинарии и училищ. (1814–1820 г.).

6. ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 328: Переписка настоятеля Перервинского монастыря с митрополитом Московским и с правлением Духовной семинарии об отпуске денег на содержание духовной семинарии и училищ. (1864 г.).

Источники

1. *Записки П. С. Грозова*, бывшего диакона при Филарете, митрополите Московском, о служениях последнего в Москве и Московской епархии. Издано свящ. Д. Ромашковым. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1904. 138, 9 с.

2. [*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. 53–67.

3. *Леонид (Краснопевков), архиеп.* Записки Московского vicария. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2012. 606 с.

4. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 20: 1775–1780. СПб.: Типография II отделения собственного его императорского величества канцелярии, 1830. 1034, 7 с.

5. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма митрополита Московского Филарета к А[ндрею] Н[иколаевичу] М[уравьеву]. Киев: Типография И. и А. Давиденко, 1869. 692 с.

6. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкия Сергиевы Лавры архимандриту Антонию. Ч. I: 1831–1841 гг. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1877. 435 с.; Ч. IV: 1857–1867 гг. М.: Типография Э. Лесснер и Ю. Роман, 1883.

7. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма Московского и Коломенского митрополита Филарета к Гавриилу, архиепископу Рязанского и Зарайскому / Сообщ. свящ. Н. Гумилев. М.: Университетская типография (Катков и К°). 1868. 94 с.

8. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма московского митрополита Филарета // ДЧ. 1882. Ч. 3. С. 252–253.

9. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма Филарета, митрополита Московского, к vicарию Московской епархии, еп. Дмитровскому Иннокентию (Сельно-кривину-Коровину) (1827–1831 гг.) // Прибавление к творениям св. Отцов. 1872. Ч. 25. Кн. 2, 4. 1886. Ч. 37. Кн. 1.

10. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма Филарета, митрополита Московского, к Леониду, епископу Дмитровскому, впоследствии архиепископу Ярославскому. М.: Типография Московского университета, 1883. 115 с.

11. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Письма Филарета, митрополита Московского, к преосвященному Евлампию (Пятницкому) // ЧОЛДП. М., 1877. С. 1–23.

12. [*Филарет (Дроздов), митр.*]. Резолюции Московского митрополита Филарета по делам училищным, 1821–1830 года / Сообщ. архим. Григорий [(Воинов)] // ЧОИДР. 1876. Кн. 3. С. 60–99.

13. [Филарет (Дроздов), митр.]. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. II: 1821–1826 гг. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1874. 426, IV с.

14. [Филарет (Дроздов), митр.]. Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. IV: 1836–1848 гг. М.: Типография А. И. Мамонтова и К°, 1882. 636, VII с.

15. Савва (Тихомиров), архиеп. [Хроника моей жизни]: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского. Т. 2, 3 // БВ. 1898–1900.

Литература

1. Беляев А. А. К истории Московской Славяно-греко-латинской академии и Спасо-Вифанской семинарии // БВ. 1897. Т. 1. № 2. С. 306–319.

2. Беляев И. Историческая записка о Московской духовной семинарии // ЧОЛДП. 1874. Июль. С. 23–35.

3. Виноградов В. П. Наследие митр. Платона в истории Московской духовной академии // БВ. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 701–724.

4. Виноградов В. П. Платон [Левшин] и Филарет [Дроздов], митр. Московские: (Сравнительная характеристика их нравственного облика) // БВ. 1913. Т. 1. № 1. С. 10–34; № 2. С. 311–347.

5. Г[ригори]й [(Воинов)], а[рхим.]. Архимандрит Гермоген, настоятель Московского Спасо-Андроникова монастыря // ДЧ. 1866. Ч. III. С. 208–239.

6. Григорий [(Воинов)], архим. О переводе Московской духовной семинарии из Перервы в Заиконоспасский монастырь // ЧОИДР. М., 1873. Кн. 4. С. 239–245.

7. [Кедров Н.]. Московская духовная семинария 1814–1889 годы (краткий исторический очерк). М.: Типо-литография высочайше утр. т-ва И. Н. Кушкоров и К°, 1889. 162, 158 с.

8. Козлов В. Ф. Московская топография первосвятителей московских XVIII – начала XX века (синодальный период). Церковно-краеведческий аспект // «Иди и ты твори такожде...». Сборник опубликованных статей Платоновских чтений с 2004 по 2012 годы. М., 2012. С. 149–156.

9. Короткевич Р. М. Об источниках материального обеспечения духовных школ Московской епархии в конце XVIII в. // Вестник РГГУ. 2012. № 6 (86). С. 101–115.

10. Леонид (Толмачев), иером. Влияние митрополита Платона (Левшина) на выбор жизненного пути некоторых известных иерархов, связанных с Перервинским монастырем // «Иди и ты твори такожде...». Сборник опубликованных статей Платоновских чтений с 2004 по 2012 годы. М., 2012. С. 137–148.

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

12. Леонид (Толмачев), иером. Перервинский монастырь в период управления Московской епархией митрополита Платона // ТППДС. 2012. № 6 (3). С. 4–28.

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

14. *Одинец Е. Г.* О реставрационных работах в Николо-Перервинском монастыре (на примере старых настоятельских келий) // Реставрация и исследования памятников культуры. Вып. 3. М., 1990. С. 136–139.

15. *Радугин Алексей, 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», 1871. Ч. 3. Кн. 2.

17. [*Ростиславов Д. И.*]. Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. СПб.: Типография Морского министерства при Главном Адмиралтействе, 1876. 397 с.

18. *Симанский Вл.* Иверская часовня и митрополит Филарет // МВ. 1902. 18 августа. № 226. С. 3.

19. *Снегирев И. М.* Очерки жизни Московского архиепископа Августина. М.: Полицейская типография, 1841. 130 с. Прил. 104 с.

20. *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1877. 1056, 68 с.

21. *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского. М.: Типография А. Н. Мамонтова, 1868. 294, 164 с.

Основное богословие

А. А. Тумин

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ В США В КОНЦЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВВ.

В статье на примере возникновения и становления в Соединенных Штатах Америки (конец XIX – первая половина XX вв.) психологии религии как отрасли научного знания обоснована принципиальная проблема зависимости предмета изучения от его доктринального содержания.

Ключевые слова: психология религии, религиозное сознание, вера, опыт, метод, феномен, психоанализ, индивид, элемент.

Психология религии как самостоятельная отрасль научного знания появляется во второй половине XIX в. почти одновременно в ряде западных стран – США, Германии, Франции и Англии. Тем не менее, для исследователя, чья цель – рассмотрение процесса зарождения, становления и современного состояния психологии религии, самой удобной моделью процесса становления науки может послужить психология религии в Соединенных Штатах Америки, т.к. именно здесь отчетливо прослеживаются и причины возникновения, и этапы развития. Кроме того, в США представлены практически все главные школы этой области религиоведения.

1. Проблема в вопросе истории науки

Исследования в области психологии религии отечественные исследователи обычно условно делят на две неравные части¹:

Андрей Александрович Тумин – преподаватель кафедр библеистики Перервинской православной духовной семинарии и Национального гуманитарного современного института управления (г. Сергиев Посад), кафедры теологии Российского государственного социального университета.

¹ К примеру, по мнению некоторых отечественных исследователей: *Косова Н. А.* Критический очерк психологии религии в США // Вопросы психологии. 1981. № 3. С. 158–162; *Попова, М. А.* Критика психологической апологии религии. М.: Мысль, 1973. 263 с.

1. «Первая, меньшая, относится к направлению, которое мы обозначим как теологическое, ибо в качестве исследователей здесь выступают профессиональные богословы и практикующие священники, выделяя психологов-неотомистов (В. Хэпп, К. Стерн) и психологов лютеранско-евангелического толка (А. Бойзен, Г. Уимен, П. Джонсон)».² Отечественные исследователи проблемы (в частности, М. А. Попова, Н. А. Косова) до недавнего времени полагали, что апологетические устремления психологов-теологов делают это направление, по сути, единым, и его чаще всего рассматривают как целое.

2. Значительно большее количество по числу работ, разнообразию тематики и применяемых методов представляет нетеологическое направление. Состав исследователей довольно пестр – от профессиональных психологов, которые из-за личной религиозности часто занимали позиции, сближающие их с теологами (В. Джеймс, Э. Старбэк, Дж. Коу и др.) – до ученых, работы которых имели атеистическую направленность (Дж. Льюба, З. Фрейд).

При всей пестроте этого направления в нем можно выделить две ветви: психологов, ориентирующихся на общую психологию, и тех, кто психологические феномены религии рассматривает с точки зрения социальной психологии. Психология религии как самостоятельная наука зародилась в недрах именно общей психологии, и естественно, что первая ветвь была хронологически более ранней и дала наибольшее число исследований.

Н. А. Косова в истории развития американской психологии религии условно выделяет три периода: 1) 80-е годы XIX в. – начало 30-х годов XX в.; 2) 30–40-е годы XX в.; 3) с 50-х годов XX в.³

Первый этап – период становления психологии религии как науки (80-е годы XIX в. – начало 30-х годов XX в.) дал плеяду блестящих теоретиков и экспериментаторов (Дж. Коу, Дж. Льюба, Э. Старбек, В. Джеймс). Философской основой изучения религии стали позитивизм и прагматизм. На их базе сформировалось функциональное направление в психологии, с позиции которого в конце XIX – начале XX в. западные религиоведы и подходили к психологии религии. Один из основоположников этой школы, В. Вундт⁴ считал, что религия является

² Косова, Н. А. Психология религии в США: состояние и перспективы развития // Религии мира. История и современность. М., 1986. С. 24.

³ Там же. См. также: Попова М. А. Критика психологической апологии религии. М., 1973. С. 53.

⁴ Вильгельм Вундт (1832–1920) – немецкий психолог, физиолог, философ XIX–XX вв.

результатом приспособления человека к окружающей среде, что, следовательно, помогает ему в борьбе за жизнь.

Итак, возникновение психологии религии в США обычно связывается с именем ученика В. Вундта – Г. Холла⁵. Еще в начале 80-х годов XIX в. он начал писать статьи и читать лекции о моральном и религиозном воспитании детей и подростков. Г. Холл посвятил свои фундаментальные труды вопросу об эффективных средствах религиозного воспитания, полагая, что религия необходима для развития ребенка. Позднее он основал «школу Кларка», ставшую в конце XIX в. самым продуктивным центром исследований по психологии религии.

Первый систематический труд в этой области был написан Э. Старбэком⁶. Основной труд автора – «Психология религии» (1899) был создан на базе обобщения большого эмпирического материала, собранного путем анкетного опроса. Развивая идеи Г. Холла, Э. Старбэк утверждал, что религия имеет инстинктивную природу и будет существовать постоянно, пока человек вынужден приспособливаться к изменяющимся условиям окружающей среды.

С точки зрения функционализма подходил к изучению психологии религии другой исследователь дисциплины – Дж. Коу⁷. В наиболее известных своих работах «Духовная жизнь» (1900) и «Психология религии» (1916) он рассматривал религиозный опыт как функцию темперамента индивида. Исследователь хотя и стремился утвердить психологию религии как отдельную дисциплину, тем не менее, вписывал ее в контекст религиозного мировоззрения.

Самым влиятельным из тех, кто стоял у истоков нового научного направления, был В. Джеймс⁸. Его идеи на десятилетия вперед определили развитие западной психологии. Получившая мировую известность книга исследователя «Многообразие религиозного опыта» (1902) отличается глубиной психологического анализа индивидуального религиозного сознания, особенно мистических его состояний, богатством собранного в ней эмпирического материала. Западные психологи и в настоящее время воспринимают ее как хрестоматию по психологии религии. Для В. Джеймса ценность религии заключалась в способности помочь людям обрести позитивное и уверенное отношение к жизни. По

⁵ Грэнвилл Стэнли Холл (1846–1924) – американский психолог XIX–XX вв.

⁶ Эдвин Старбек (1866–1947) – американский психолог и религиовед XIX–XX вв.

⁷ Джордж Коу (1861–1951) – американский психолог и религиовед XIX–XX вв.

⁸ Вильям Джеймс (1842–1910) – американский философ и психолог XIX–XX вв., один из основателей и ведущих представителей прагматизма и функционализма.

мнению ученого, религия способствует утверждению в человека верных представлений о самом себе и окружающих условиях для того, чтобы люди не стали жертвой несовершенства жизни и общества⁹. Именно в этом увидели заслугу В. Джеймса позднейшие западные исследователи. Так, С. Хилтнер отмечал, что «главная заслуга В. Джеймса состояла в том, что ученый по-новому подошел к пониманию религиозной веры и поведения, к оценке их с позиции не только объективной истинности или ложности, но и реального значения для каждого конкретного человека – способствуют они его душевному здоровью или нет»¹⁰.

Особое место в истории психологии религии в США принадлежит Дж. Льюба¹¹. Его ранние работы, особенно «Психологическое исследование религии, ее источников, функций и будущего» (1912), «Вера в Бога и бессмертие» (1916), «Психология религиозного мистицизма» (1925), показали стремление автора подойти к религии с естественнонаучных позиций. По мнению автора, религиозный опыт индивидов вовсе не свидетельствует о наличии потусторонних сил, а причины мистических состояний объясняются психо-физиологическими процессами природы человека. Исследователь попытался впервые экспериментально показать, что такие состояния принципиально не отличаются от тех, которые возникают под действием наркотиков. Однако, не сумев выйти за рамки философии позитивизма, Дж. Льюба не стал последовательным атеистом. Он предполагал, что человечество постепенно придет к новой, гуманистической религии, не противоречащей научным знаниям. В первый период развития психологии религии он был единственным ученым, который в рамках функционализма противопоставил субъективистскому подходу к изучению религии подход, не претендующий на независимость от теологии. Однако, такая традиция в США не закрепилась и дальнейшее развитие этой научной дисциплины совершалось под влиянием Дж. Коу, В. Джеймса и других.

Трудно однозначно оценить роль функционализма в возникновении и развитии психологии религии. Его значение в том, что в него были перенесены принципы и методы научного исследования, которые

⁹ Как замечает Н. А. Косова: «в этой работе постоянно борются две линии: В. Джеймса – психолога-эмпирика, стремящегося к объективному рассмотрению феноменов религиозного сознания, и Джеймса-прагматиста, верующего человека, преследующего цель обосновать психологическую ценность религии». *Косова Н. А. Психология религии в США... С. 26.*

¹⁰ *Hiltner S. The psychological understanding of religion // Crower Quarterly. 1947. Vol. 24. P. 17.*

¹¹ Джеймс Генри Льюба (1867–1946) – американский психолог XIX–XX вв.

к тому времени сложились в психологии. Впервые была проведена научная систематизация знаний по психологии религии, накопленных человечеством за этот период. Однако вместе с тем следует отметить, что представители функционализма в рассмотрении религии как естественного явления, определили ее лишь только как результат приспособления людей к постоянно изменяющимся условиям жизни. Исследователь Н. А. Косова полагает, что «психологии религии, выросшей на основе функционализма, так и не удалось при анализе религиозного сознания выйти за пределы дуализма», соглашаясь с тем фактом, что «виднейшие ее представители единодушно признавали необходимость религии, и даже самые радикальные из них (Дж. Льюба) соглашались, что она в том или ином виде будет существовать вечно»¹².

Таким образом, функционализм как направление в развитии науки психологии религии стал как раз тем историческим примером, когда при анализе религии как феномена ее качество стало рассматриваться лишь как функция психического процесса сознания в приспособлении к окружающей среде.

Второй этап развития американской психологии религии (30–40-е годы XX в.) характеризуется как «кризисный»¹³. Это стало в истории науки закономерным явлением, если учитывать уже имевшуюся проблему в определении задачи при выборе методов исследования в этой области, а также факты игнорирования возникших к тому времени новых корректив и трудностей. Признаки этого феномена становятся вполне отчетливыми к началу 30-х годов. Исследователи отмечали, что «уже в 1928–1933 годах не было помещено ни одного ежегодного обзора по данной проблеме, хотя ранее они печатались регулярно»¹⁴. Вместе с тем, нельзя сказать, что в это время публикации по рассматриваемой проблеме не появлялась вовсе. Однако в этих работах лишь развивались идеи предшественников¹⁵.

Примечательно, что подобным образом оценивался этот период развития психологии религии в США в ангажировано-научной, по

¹² Косова Н. А. Психология религии в США... С. 27.

¹³ Там же.

¹⁴ Само название «психология религии» очень редко встречалось на страницах психологических журналов, а из 154 колледжей, где ранее читался специальный курс, лишь 24 учебных заведения предлагали его. См.: *Beit-Hallahmi B. Psychology of Religion. 1880–1930: The Rise and Fall of a Psychological Movement // Current Perspectives in the Psychology of Religion. Grand Rapids, 1977. P. 21.*

¹⁵ В 1933 г. в «Психологическом бюллетене» была опубликована статья А. Кронбаха «Психология религии», в 1936 г. выходит работа А. Бойзена «Исследование внутреннего мира», в 1942 г. – статья Г. Оллпорта «Использование личностных документов в психологии», а в 1945 г. издается «Психология религии» П. Джонсона.

понятным причинам, отечественной литературе того времени¹⁶. Одновременно с этим периодом в изучении психологии религии сформировалось и крупное теоретическое направление – психоаналитическое, оказавшее чрезвычайно мощное влияние на становление науки.

Итак, характеризуя особенности развития психологии религии в 30–40-е годы XX в., можно сделать два основных вывода:

1. Позитивистский подход к данной научной дисциплине оказался несостоятельным¹⁷. По мнению Н. А. Косовой, «накопление эмпирических данных в ущерб развитию общей теории создало тупиковую ситуацию, выйти из которой можно было, лишь пересмотрев принципы построения психологии как науки»¹⁸.

2. Главной причиной упадка психологии религии на этом этапе развития стало стремление дать исключительно «научное» обоснование самому существованию религии при прежнем подходе отмежевания от теологии¹⁹. «Мотивы, побудившие их заняться изучением этих

¹⁶ К примеру, исследователь В. И. Майский писал: «необходимо отметить чрезвычайно поверхностный, а подчас и прямо ненаучный характер исследований огромного большинства американских авторов. Не говоря уже о никчемности попытки исчерпать содержание религии в тех или иных психологических переживаниях; само изучение отдельных психических явлений, которые, с марксистской точки зрения, сопровождают религию, <...> носит в американской литературе по психологии религии описательный характер, а если и встречается объяснение, то оно сводится к чрезвычайно натянутым обобщениям психологического порядка». *Майский В. И.* Фрейдизм и религия. Критический очерк. М., 1930. С. 4. Среди причин создавшегося положения, констатируемых Н. А. Косовой, и исходя из идей О. Странка в его статье «Сегодняшний статус психологии религии» (журнал «Путь религии и психологии» за 1957 г.), пожалуй, можно лишь согласиться с тезисом о «влиянии бихевиоризма на психологию религии, который, по мнению О. Странка, привел к тому, что сложным формам человеческой деятельности стало уделяться меньше внимания». Цит. по: *Косова Н. А.* Психология религии в США... С. 27.

¹⁷ Накопление эмпирических данных, в подобной ситуации, скорее, процесс неизбежный и т.н. «ущерб общей теории» – зависимость не прямо пропорциональная. Более того, подобное накопление эмпирического материала происходило как раз на фоне частой смены одной теории взамен предыдущей, что привело к тому, что к концу первого периода наиболее «приемлемой», т.н. «общей теории» и вовсе не оказалось. Там же. С. 29.

¹⁸ «Несостоятельность позитивизма выразилась и во внимании к чисто внешним проявлениям религиозности, – как считала Н. А. Косова, – в недостаточном учете, а зачастую полном игнорировании сложных социальных и психологических факторов, <...> точнее, объективно существующих, согласно религиозной доктрине, проявляющихся в психике человека и <...> оказывающих влияние на религиозность людей». Там же. С. 28.

¹⁹ Также В. Дуглас, согласно комментарию Н. А. Косовой, констатировал, что «одна из главных причин упадка психологии религии – неспособность ее отмежеваться от теологии, философии религии, от догматических задач религиозных учреждений». Там же.

проблем, – пишет Н. А. Косова, – демонстрировали стремление дать «научное» обоснование самому существованию религии, т.е. психология религии воспринималась ими как дисциплина, призванная оправдать религиозную веру. Такая ориентация психологов резко сузила перспективы дальнейшего развития данной дисциплины»²⁰. Однако здесь Н. А. Косова сама себе противоречит, поскольку большинство исследователей этой области были людьми либо индифферентными к религии, либо считавшими себя атеистами. Эту проблему в области религиозной психологии предсказал еще в 1913 г. профессор Т. Флурнуа²¹, способствовавший становлению психологии религии как научной дисциплины и сыгравший особую роль в предыстории возникновения психоанализа²².

Таким образом, характеризуя данный период религии, можно сказать, что научная ориентация исследователей обнаружила возврат к ранним перспективам в области психологии религии. Как видно, психологам религии понадобилось время, чтобы вновь вернуться в область собственной методологии к проблеме соотношения теологии и психологии религии, точнее, зависимости последней от первой.

Третий этап (с 50-х годов XX в.) оказался характерным в отношении неизбежного возврата к этой проблеме в методологии в вопросе изучения психологии религии, в частности, в психоаналитическом направлении²³, например, проблемой адаптации теологии к психоанализу пришлось заниматься К. Юнгу²⁴ и в последствии развивавшему идеи К. Юнга²⁵ Э. Фромму, а также А. Бойзену, К. Штольцу

²⁰ Там же. С. 29.

²¹ Теодор Флурнуа (1854–1920) – французский психолог и религиовед XIX–XX вв.

²² «Я готов сказать о несходстве характера, разделяющем научные умы и религиозные души: первые вовсе не расположены интересоваться областью, мало говорящей им за недостатком личного сознательно пережитого опыта; вторые же чувствуют только скрытое отвращение к подобного рода исследованиям, кажушимся им профанацией того, что для них является самым драгоценным сокровищем». *Флурнуа Т., проф. Принципы религиозной психологии. К., 1913. С. 6.*

²³ Некоторое оживление отмечалось в послевоенное время, однако, о начале нового периода в американской психологии религии можно говорить, пожалуй, с 50-х годов. См.: *Warren N. C. Empirical Studies in the Psychology of Religion: An Assessment of the Period 1960–1970 // Journal of Psychology and Theology. 1976. № 4. P. 93.*

²⁴ Карл Густав Юнг (1875–1961) – швейцарский психиатр, психолог, культуролог XIX–XX вв.

²⁵ В отличие от З. Фрейда взгляды К. Юнга с самого начала получили широкое признание в клерикальных кругах, так как он прямо обосновывал необходимость религии как для отдельного индивида, так и для общества в целом. На уровне индивида религиозные переживания, по Юнгу, дают возможность наибольшего приближения к идеальному «я», на уровне общества религии. См.: *Косова Н. А. Критический очерк психологии религии в США... С. 158.*

и Р. Мэю²⁶. Иными словами, психоаналитическое направление в психологии религии в этом случае стало не просто «весьма неоднородным», но и прошло некий путь: «от крайне биологизированной концептуальной схемы З. Фрейда оно постепенно эволюционировало до социального психоанализа Э. Фромма и религиозной психотерапии Р. Мэя»²⁷. И хотя анализ подобной тенденции в психоанализе и не входит в задачу раскрытия предмета данной работы, по мнению исследователей, «результаты исследований этих психологов в области психологии религии не дали ничего нового в понимании природы собственно самой религии, и, в целом с точки зрения религиозной доктрины, их нужно признать неудачными»²⁸.

Таким образом, краткий экскурс в историю развития психологии религии в США и странах Европы позволяет сделать вывод о том, что, «несмотря на почти вековой опыт поисков в этой области, в процессе которого накоплен большой эмпирический материал, достигнутые научные результаты оказались более чем скромными»²⁹. Понимая, что

²⁶ Адаптация теологии к психоанализу была значительно облегчена трудами К. Г. Юнга, для которого религия – важное условие человеческой жизнедеятельности, источник целостности и психической стабильности личности, а психические нарушения – результат утраты человеком веры. Идеи К. Юнга о психотерапевтическом значении религии были развиты Э. Фроммом (1900–1971). Он полагал, что религиозная вера смягчает внутренний разлад, переживаемый человеком в современном обществе. В отличие от последователей традиционного психоанализа Э. Фромм пытался рассмотреть религию на фоне таких факторов, как экономическое развитие, научно-технический прогресс и др. Однако эти факторы не определяют у него социальной сущности религии, а в значительной степени остаются фоном, внешними условиями, в которых совершается развитие религиозных феноменов. Концепция религии Э. Фромма – еще один шаг в сторону соединения теологии и психоанализа. По его мнению, и психоанализ, и новые, гуманистические формы религии призваны выполнять сходные функции обеспечивать психическое здоровье личности. Соединение теологии и современного психоанализа органически завершилось в религиозной психотерапии, основные принципы которой в США разрабатывали А. Бойзен, К. Штольд, Р. Мэй. См.: *Косова Н. А. Психология религии в США...* С. 28–29.

²⁷ Там же. С. 29. В своеобразном положении с точки зрения психологии религии оказался фрейдизм. Как известно, первоначально теория З. Фрейда встретила крайне враждебное отношение со стороны клерикальных кругов. Рассматривая религиозность как форму невроза, как одно из проявлений антагонизма между влечениями «Ид» и запретами общества, реализующимися через функции «Супер-Эго», Фрейд как бы подрывал идеалистические и мистические концепции религиозной веры. См.: *Косова Н. А. Критический очерк психологии религии в США...* С. 158.

²⁸ В то же время психоанализ не помог продвинуться вперед и в понимании природы религии и роли ее в обществе. Будучи мистической по своей философской сути теорией, он способствовал переключению внимания исследователей с этих проблем на внутренние психические переживания индивида, его бессознательные влечения и стремления. *Косова Н. А. Психология религии в США...* С. 29.

²⁹ Как и в начале своего развития, психология религии в США сегодня сохраняет в значительной степени как теологическую, так и социально-прагматическую направленность. Как и прежде, отсутствует единая цельная теория, которая позволила бы

в вопросе о причинах возникшего явления, который сам по себе является отдельным и дискуссионным, главным выводом является констатация самого прецедента, факта неизбежного возврата исследователей к проблеме зависимости в методологии изучения предмета психологии религии от религиозной доктрины. «Парадоксальный» итог проблемы в истории развития науки с христианской точки зрения представляется отнюдь не случайным, а напротив, концептуально закономерным.

2. Проблема в вопросе становлении науки

Оформление психологии религии в самостоятельную научную дисциплину в конце XIX в. имело объективные предпосылки, среди которых можно выделить как исторические, так и научные.

Появление психологии религии было закономерным следствием общего развития науки. Во-первых, к концу XIX в. психология, овладев экспериментальным методом, становится самостоятельной областью знания. Во-вторых, под давлением уже сложившихся запросов практики начинается стремительный процесс ее дифференциации. В-третьих, западное религиоведение сформулировало ряд проблем, которые не могли быть решены историей, философией или социологией религии и требовали рассмотрения с точки зрения психологии.

США не случайно стали родиной психологии религии. Исследователи выделяют две причины возникновения подобного явления в области психологии:

1. «Социально-исторические особенности развития этой страны привели к тому, что в ней не сложилось официальной государственной религии, а приверженность тем или иным конфессиональным течениям не была столь жесткой, как в странах Западной Европы. В результате ни одно из этих течений, несмотря на известную настороженность и даже прямую оппозицию психологии религии, не смогло наложить вето на ее развитие. В то же время господство объективистского метода в науке на первых порах помогало новой дисциплине сохранять некоторую независимость от церкви и отстаивать право на научное исследование данной сферы человеческого бытия»³⁰.

интегрировать различные исследования на базе общей концептуальной и методологической основы. Главная причина такого состояния заключается в неспособности американской психологии подойти к проблемам религии с научных позиций в контексте ее общественно-исторического развития и ее объективных социальных функций. См.: Косова Н. А. Критический очерк психологии религии в США... С. 158.

³⁰ Косова Н. А. Психология религии в США... С. 23.

С данным мнением исследователей можно согласиться только отчасти. На самом деле, в такой поликонфессиональной стране как США различные христианские деноминации в силу известных догматических разногласий между собой не смогли оказать действенного влияния на процесс становления психологии религии как науки в диалоге с различными развивающимися и дифференцирующимися другими областями знания эпохи. Сама же область научного знания, в свою очередь, уже находилась в состоянии реальной опасности воздействия на нее новой волны секуляризационных процессов, происходящих в западно-европейской культуре во второй половине XIX в. Более того, ни одна из этих христианских деноминаций и не хотела накладывать какое-либо вето на развитие новой науки, поскольку состав исследователей в этой области был не только атеистическим, но даже и при нейтральном отношении – неоднородным³¹.

2. Еще один интересный факт невольно признают и сами исследователи, когда говорят о второй причине возникновения этой области знания: «Нужно отметить также, что при общем росте авторитета науки в конце XIX в. богословы в поисках «научных» доказательств существования Бога, в свою очередь, старались опереться именно на психологию». ³² Отсюда следует, что изначально никакого «объективного метода в науке», помогающего «сохранять некоторую независимость от церкви и отстаивать право на научное исследование данной сферы человеческого бытия»³³, почему-то определяемого как единственно верный, применительно ко всей области психологии не было и не могло существовать.

³¹ Парадокс ситуации заключался в следующем: Т. Флурнуа, западноевропейский профессор этой эпохи, кратко обобщая список монографий американских исследователей в области психологии религии рубежа XIX–XX вв., в своих «Принципах религиозной психологии» отмечал: «Упомянутые мною труды по религиозной психологии очень немногочисленны. Все они сводятся к каким-нибудь двум десяткам новейших работ, в большинстве случаев появившихся в Америке, о которых вы не найдете никакого упоминания в самых распространенных учебниках и трактатах современной психологии. Хорошо еще, если чтение последних даст вам возможность заподозрить, что существует в душе человека такая вещь, как религия; некоторые из них посвящают ей самое большее пару страниц, тогда как остальные вполне игнорируют ее или упоминают мимоходом, так что совершенно напрасно ищешь упоминания о ней в оглавлении или в аналитическом указателе содержания. Например: *Höfding L. C. Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience / Trad. Poitevin // Revue néo-scholastique. 1901. Vol. 8. Num. 29. P. 88–89; Sergi: Psychologie Physiologique. Paris, 1888. P. 189; Wundt W. M. Grunzttge der physiologic Psychologic. Leipzig, 1893. T. II. P. 220*». Цит по: *Флурнуа Т., проф.* Принципы религиозной психологии... С. 2.

³² *Косова Н. А.* Психология религии в США... С. 23.

³³ Там же.

3. Проблема в вопросе предмета изучения

Собственно говоря, и сами западные богословы воспринимали психологию религии в научном плане как некую новую реальность. Однако, исследователи сразу же столкнулись с проблемой: «Несмотря на то, что обращение к психологическому изучению религии было следствием потребностей социальной практики, и необходимость его осознавалась как учеными-психологами, так и теологами, реальная организация такого изучения оказалась делом далеко не простым. Уже пионеры нового направления отдавали себе отчет в том, насколько сложна область, к исследованию которой они приступали»³⁴. Так, например, в 1899 году Э. Старбэк уже во введении своей книги «Психология религии» написал: «наука овладевает одной отраслью за другой, а теперь она вторгается в самую сложную, самую недоступную и самую священную область – область религии»³⁵.

К примеру, Н. А. Косова называет ряд причин, по которым исследования в этой области особенно сложны, условно разделяя их следующим образом:

1. Объективные:

а) «Исследования касаются глубоких интимных переживаний человека, о которых он обычно не любит говорить»³⁶;

б) «Религиозное сознание и поведение плохо поддаются анализу, особенно лабораторным экспериментам»³⁷;

в) «Религиозные организации и правительство США подходили к исследованиям весьма осторожно»³⁸.

Таким образом, многие, даже весьма известные ученые, обращавшиеся к этим проблемам, сравнительно быстро испытывали разочарование и оставляли их.

2. Субъективные:

а) «Отрицательное влияние позитивизма и операционализма, которые в качестве принципа научного исследования предполагали отказ от анализа ценностного содержания каких бы то ни было явлений»³⁹;

³⁴ Там же.

³⁵ *Starbuck E. D.* The Psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness. 4-th ed. London and Melbourne, 1914. P. 1.

³⁶ *Косова Н. А.* Психология религии в США... С. 23.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

б) «Большинство ученых сами были людьми религиозными и потому не могли полностью избавиться от дуализма, а зачастую прямо стояли на позициях теологии»⁴⁰.

Не вдаваясь в подробный разбор приводимых Н. А. Косовой причин, видя их поверхностный и тенденциозный характер, обратим внимание на особенность, которую подмечает исследователь: «Для современных западных ученых характерно соблюдение философского «нейтралитета»⁴¹. «Мы заявляем, – писал профессор отделения экспериментальной психологии Оксфордского университета Д. М. Арджайл⁴², – что психологическое исследование не может ничего нам сказать об истинности, ценности или полезности религиозных феноменов»⁴³.

Таким образом, возникновение такой области знания как психология религии стало как раз тем характерным примером в диалоге между религией и наукой, когда с неизбежной необходимостью пришлось принципиально определить методы и задачи каждой из этих двух областей с целью избежать, по крайней мере, ложной трактовки тех или иных фактов и явлений интересующего нас предмета изучения.

4. Проблема в постановке задач и методов изучения

Трудности разрешения наукой постановки задач и методов изучения оказались обусловлены следующими принципами:

1. Психология стремилась не только описать душевную жизнь, но дать и объяснение ее явлений. Эта задача, к примеру, с точки зрения исследователя В. С. Серебренникова⁴⁴ состояла в том, чтобы «определить, при каких условиях душевные явления возникают, изменяются и исчезают»⁴⁵. Более того, размышлял автор: «ничто так не выражает природы предмета, как условия его происхождения. Поэтому нельзя сделать надлежащего разделения на роды и виды, не зная способа их происхождения. С другой стороны, выяснение причины отношений между какими-либо явлениями немислимо без отождествления явлений однородных, но имеющих различный вид вследствие различия

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 24.

⁴² Джон Майкл Арджайл (1925–2002) – английский психолог XX в.

⁴³ Цит. по: Косова Н. А. Психология религии в США... С. 24.

⁴⁴ Виталий Степанович Серебренников (1862–1942) – писатель, профессор кафедры психологии Санкт-Петербургской духовной академии конца XIX века.

⁴⁵ Серебренников В. С., проф. Лекции по психологии. СПб., 1904. С. 3.

внешних условий, при которых они происходят»⁴⁶. Другими словами, задача психологии религии по выяснению природы собственно феноменов самой религии, ее сущности, представляется невыполнимой без выяснения вопроса об их происхождении, который уже прямо имеет отношение к области религии.

В психологии религии, таким образом, исследователь не может оставаться безучастным по отношению к предмету своего исследования, оставаясь атеистом, либо в личном плане индифферентным к религии. Например, наблюдение как метод ознакомления с единичными фактами душевной жизни и непосредственное восприятие, которое лежит в основе первого, являются разными по природе процессами. Профессор В. С. Серебряников отмечал: «Чтобы провести наблюдение над каким-либо явлением, для того необходимо, чтобы оно отразилось в нашем сознании и самосознании, было воспринято нами. Между восприятием и наблюдением нередко не полагают никакого различия и употребляют эти термины в качестве синонимов. На самом деле – это совершенно различные процессы. Воспринять какое-либо явление, значит непосредственно осознать его как явление известного рода. Провести же наблюдение над каким-либо явлением – значит активно устремить внимание на это явление, различить его моменты и мысленно построить из них образ целого»⁴⁷. Следовательно, наблюдатель над религиозными явлениями в других, не может быть незнаком с ними непосредственно, не испытывав их, помимо наблюдения, т.е. не может быть нерелигиозным человеком.

2. Если исследователь в области психологии религии не только не может, но и не должен оставаться безучастным к религиозным вопросам, то тем более не может быть атеистом. Другими словами, степень научности в деле изучения религии у наблюдателя становится напрямую зависимой от степени интенсивности восприятия и осознания религиозных феноменов самим наблюдателем. Профессор В. С. Серебряников размышлял, проводя аналогию между внешним и внутренним наблюдением: «Как известно, восприятие взаимного отношения частей наблюдаемого материального предмета или моментов наблюдаемого физического явления от повторного случая становится обыкновенно яснее и раздольнее. Точно также и восприятие какого-либо душевного явления со всеми его моментами становится тем яснее, чем чаще возникает это явление в нашем сознании и чем больше мы знакомимся с ним»⁴⁸.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 4–5.

⁴⁸ Там же. С. 12.

3. Вследствие особого характера душевных явлений самонаблюдение наталкивается на трудности, которых, не знает наблюдение над внешними событиями.

Эти трудности следующие:

а) неопределенность, как по содержанию, так и по характеру: «Самонаблюдение не имеет дело с непосредственными отражениями душевных явлений в самосознании. Часто эти отражения, в сравнении с отражениями внешних событий в сознании, отличаются темнотою»⁴⁹;

б) неповторяемость: «Всякое последующее состояние [души] определяется всеми предшествующими», поэтому «в ней нет совершенно тождественных явлений. Душевные явления, раз исчезнувшие, никогда не возвращаются в том же самом виде. Этот необычайный индивидуализм душевных состояний и процессов должен сильно затруднять отождествление явлений однородных; а без отождествления не может обойтись никакое наблюдение»⁵⁰;

в) сложность: «Нет ничего удивительного, если в психологической литературе сплошь и рядом однородные факты описываются совершенно различно»⁵¹;

г) динамичность: «Душевная жизнь во время бодрствования представляет собою постоянную смену одного состояния другим, остановить которую мы не в силах. Даже при обыкновенных условиях смена душевных явлений происходит очень быстро и принимает самые разнообразные направления. В состоянии сильного волнения, или аффекта, она приобретает такую быстроту, что заметить или запомнить все последовательные моменты не бывает никакой возможности»⁵²;

д) невозможность воспроизведения: «При такой быстроте прямое наблюдение над душевными явлениями во время их совершения часто бывает невозможно. Когда моменты явления мало знакомы, наблюдать над явлением можно только по воспоминаниям. Наблюдение же через воспоминание встречает для себя две помехи: а) не все моменты наблюдаемого явления могут быть восприняты, и б) из множества воспринятых моментов не все могут быть удержаны в памяти и воспроизведены в том порядке, в каком они следовали»⁵³.

Однако здесь может возникнуть вопрос: может быть вообще уместно в свете вышеуказанных трудностей в плане определения задач и вы-

⁴⁹ Там же. С. 13.

⁵⁰ Там же. С. 14–15.

⁵¹ Там же. С. 15.

⁵² Там же. С. 15–16.

⁵³ Там же. С. 16.

работки методов поставить вопрос о праве существования такой науки как «психология религии»?

На этот вопрос, в частности, швейцарский профессор Т. Флурнуа отвечал: «приверженцы религии, <...> замечающие все более и более увеличивающуюся холодность <...> масс по отношению к религии как догмату и обряду, налагаемому извне, – должны были убедиться, что, если религия и обладает какой-либо реальностью, то эта реальность должна быть, прежде всего, психологической, фактом внутренней жизни <...> и поддающейся научному исследованию. <...> Наконец, мы видим теперь, что и богословы, и психологи приходят к соглашению и соперничают в попытках применения эмпирического метода к явлениям религиозного сознания»⁵⁴. Поэтому он считал, что психология, назначение которой «улавливать тайны индивидуального сознания в их непосредственной реальности, даст внутреннее объяснение и явится истинным ключом ко всем проявлениям религиозности»⁵⁵.

Несколько по-иному в методологическом отношении, но в подобном, по сути, эта ошибка в определении задач науки при рассмотрении феномена религии коснулась и некоторых религиоведческих дисциплин, поскольку выделение психологии религии в качестве самостоятельной области поставило вопрос о ее месте и в религиоведении. В конце XIX – начале XX века наряду с традиционно развивавшимися историей и философией религии происходило оформление психологии религии как раздела религиоведения, куда была включена социология религии и другие дисциплины. Каждая из входящих в систему религиоведения дисциплин также раскрывала со своей стороны предмет нашего исследования. «История религии, – писал исследователь П. Джонсон, – рассматривала примитивные культуры и захоронения, чтобы найти ранние формы и пути эволюции каждого вероучения. Социология религии старается установить место религии в групповой жизни и взаимодействие социальных, экономических и политических факторов с религиозными ценностями. Психология религии вникает в человеческий опыт, чтобы

⁵⁴ Автор, вместе с тем, отмечал, «что современный психолог может найти много сделанной уже работы и готового материала в существующих трудах. Но если эти религиозные исповеди и автобиографии самых различных времен и жизненных условий часто являются замечательными документами, – то это все-таки только документы, так сказать, отдельные необходимые для будущего здания камни, но их никак нельзя назвать готовым фундаментом, работой систематической организации, являющейся уже делом настоящей науки». *Флурнуа Т., проф.* Принципы религиозной психологии... С. 3.

⁵⁵ Там же. С. 4.

понять, что означает вера для индивида»⁵⁶. Это наиболее типичное определение круга явлений, изучаемых указанными дисциплинами. Объектом исследования науки был провозглашен верующий, а для западных ученых в качестве предмета выступают феномены индивидуального религиозного сознания и связанные с ними формы культового поведения. Из этих элементов складывается так называемый непосредственный религиозный опыт, анализ которого и составил содержание многих работ по психологии религии.

Итак, и социология религии, и другие дисциплины в рамках религиоведения, и история и философия религии, затрагивая, соответственно, культовый, обрядовый, внешний аспект религии или отношение ее с другими сферам жизни общества, либо занимаясь сравнительным или аксеологическим анализом, составив «новое» содержание науки психологии религии, по сути, так и не смогли реализовать претензию исчерпать содержание религии. А проблема в изучении психологии религии в США в конце XIX – первой половине XX вв. стала еще одним из классических примеров подтверждения концептуального, на примере христианства, положения о зависимости проблемы изучения религии от ее собственного доктринального содержания.

Источники и литература

1. *Косова Н. А.* Критический очерк психологии религии в США // Вопросы психологии. 1981. № 3. С. 158–162.
2. *Косова Н. А.* Психология религии в США: состояние и перспективы развития // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 1986. С. 22–38.
3. *Майский В. И.* Фрейдизм и религия. Критический очерк. М., 1930. 216 с.
4. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии. М.: Мысль, 1973. 263 с.
5. *Серебrenиков В. С., проф.* Лекции по психологии. СПб., 1904. 356 с.
6. *Флурнуа Т., проф.* Принципы религиозной психологии / Пер. с франц. К., 1913. 549 с.
7. *Beit-Hallahmi B.* Psychology of Religion. 1880–1930: The Rise and Fall of a Psychological Movement // Current Perspectives in the Psychology of Religion. Grand Rapids, 1977. P. 15–47.

⁵⁶ *Johnson P. E.* Psychology of religion. New York: Abingdon – Cokesbury Press, 1945. P. 15.

8. *Johnson P. E.* Psychology of religion. N. Y.: Abingdon – Cokesbury Press, 1945. 137 p.

9. *Hiltner S.* The psychological understanding of religion // *Crower Quarterly*. 1947. Vol. 24. P. 17–49.

10. *Starbuck E. D.* The Psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness. 4-th ed. London and Melbourne, 1914. 516 p.

11. *Warren N. C.* Empirical studies in the psychology of religion: An assessment of the period 1960–1970 // *Journal of Psychology and Theology*. 1976. № 4. P. 93.

1025-летие Крещения Руси

А. В. Циркунов

ВКЛАД СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В ДЕЛО УТВЕРЖДЕНИЯ ХРИСТОВОЙ ВЕРЫ НА РУСИ

В данной статье мы рассмотрим миссионерскую деятельность святых братьев Кирилла и Мефодия у славян, постараемся «увидеть» значимость их апостольских трудов в деле утверждения Христовой веры на Руси. Особое же внимание уделим вопросу изобретения славянской письменности.

Ключевые слова: святые равноапостольные Кирилл и Мефодий, святитель Фотий, Патриарх Константинопольский, Хазарская миссия, Моравская миссия, кириллица, глаголица, князя Аскольд и Дир.

Введение

Вклад святых братьев Кирилла и Мефодия в дело утверждения Христовой веры на Руси неоценим: благодаря их миссионерским трудам наши предки практически на заре христианства на русской земле получили возможность иметь богослужение, священные тексты на родном, понятном языке. Именно святым Кириллу и Мефодию, при деятельном внимании святителя Фотия, Патриарха Константинопольского, выпал жребий стать просветителями славян. И действительно, участие святителя Фотия, в это время занимавшего Константинопольский престол, было самым непосредственным: как пишет Ф. И Успенский, отправка миссионеров к славянским племенам, в это время начинающим выступать на мировую арену, решение вопроса о применении славянского языка к богослужению и переводу священных книг составляет вечную заслугу свт. Фотия¹.

Андрей Валерьевич Циркунов – студент V курса Богословско-пастырского отделения Перервинской православной духовной семинарии.

¹ *Успенский Ф. И.* История Византийской Империи. В 5-и т. Т. 3: Период Македонской династии (867–1057). М.: Астрель; АСТ, 2002. С. 29.

1. Святые братья Кирилл и Мефодий

Итак, что мы знаем о святых Кирилле и Мефодии? Кирилл (в миру Константин по прозванию Философ, 827–869) и Мефодий (в миру Михаил, 815–869) были родными братьями и происходили из города Солуни, где и получили первоначальное образование. Высказывается предположение, что братья с детства были знакомы со славянским языком. Ф. И. Успенский пишет: «Так как в этом городе [Солуни] и ближайшем от него расстоянии в VIII веке жили славяне, то весьма вероятно и предполагать раннее знакомство братьев со славянским языком»². Также к знанию языка могло располагать то обстоятельство, что до пострижения в монашество Михаил занимал должность стратига Славинии, провинции, расположенной на территории Македонии.

Святой же Кирилл после смерти отца был отдан на обучение в Царьград. Вот, как об этом говорит житие: «Когда же пришел в Царьград, отдали его учителям, чтобы учился. И в три месяца обучился грамматике и за другие науки принялся. Обучался же Гомеру и геометрии, и у Льва и у Фотия диалектике и всем философским наукам вдобавок: и риторике, и арифметике, и астрономии, и музыке, и всем прочим эллинским искусствам. Так научился всему, как кто-нибудь мог бы научиться одному лишь из них»³.

Таким образом, мы видим, что святой Кирилл был взят ко двору и в его обучении самое деятельное участие принимали Фотий, будущий Патриарх Цареградский, и Лев Математик, бывший Фессалоникийский митрополит, лишившийся кафедры по причине удаления за иконоборческие взгляды из столицы Патриарха Иоанна Грамматика, своего покровителя. После удаления из Солуни Лев занялся преподаванием, возглавив знаменитую Магнавскую школу⁴.

Каково было душевное устройство святого Кирилла? Житие сообщает: «Больше, чем способность к наукам, являл он образец скромности: с теми беседовал, с кем полезнее, избегая уклоняющихся с истинного пути на ложный, и помышлял, как бы, сменив земное на небесное, вырваться из плоти и с Богом пребывать»⁵. Таким образом, будучи образованнейшим человеком своего времени, святой Кирилл имел также замечательное душевное устройство. Именно такой человек был избран

² Там же. С. 35.

³ Житие Константина-Кирилла / Подг. текста и пер. Л. В. Мошковой и А. А. Турилова, коммент. Б. Н. Флори // Библиотека Древней Руси. В 20-и т. Т. 2: XI–XII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2004. С. 27.

⁴ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Под ред. Дионисия (Шленова), иером., В. Л. Шленова. Сергиев Посад, 2008. С. 41.

⁵ Житие Константина-Кирилла... С. 27.

Богом, стал вдохновителем и одним из исполнителей великого дела – просвещения славян Светом Христовой веры.

Удержанный при дворе святой Кирилл был поставлен во чтеца и назначен на должность хартофилакса (хранителя библиотеки) Святой Софии. Но, не задержавшись долго на этой должности, он удалился в один из Босфорских монастырей, предположительно Клидийский. К этому периоду относится блестящая победа, одержанная святым Кириллом над вождем иконоборцев, бывшим Патриархом Иоанном Грамматиком, после которой святой Кирилл приобрел известность. Но пребывание в Босфорском монастыре не было продолжительным, оно длилось не более шести месяцев. Как пишет А.-Э. Н. Тахиаос, по настойчивому желанию логофета Феоктиста талантливый юноша был привлечен на государственную службу и стал учителем философии. Именно в это время за ним закрепилось прозвание «Философ»⁶.

Что же касается святого Мефодия, то из его жития мы узнаем следующее: «Проведя на княжении много лет и увидев множество беспорядочных волнений этой жизни, он сменил стремление к земной тьме на мысль о небе, ведь он не хотел возмущать благородную душу тем, что не вечно, то есть не пребывающим. И, найдя удобное время, он избавился от княжения и пошел на Олимп, где живут святые отцы. Постригшись, он облачился в черные ризы и пребывал, с покорностью повинуюсь. И, исполняя весь монашеский чин, обратился к книгам»⁷.

Из жития мы узнаем, что, проведя некоторое время на службе, святой Мефодий также перешел в окрестности Константинополя и поселился в одном из Олимпийских монастырей. В этом же монастыре, согласно житию: «И пойдя в Олимп к Мефодию, брату своему, начал жить там и беспрестанно творить молитву к Богу, беседа лишь с книгами»⁸, – мы находим впоследствии и его брата, Константина-Кирилла.

2. Хазарская миссия

На первый взгляд может показаться странным, зачем нам обращаться к миссионерской поездке святых Кирилла и Мефодия к хазарам, какую роль данное событие могло сыграть в деле утверждения

⁶ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 46.

⁷ Житие Мефодия / Подг. текста и пер. О. А. Князевой, коммент. А. А. Алексеева // Библиотека Древней Руси. В 20-и т. Т. 2: XI–XII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2004. С. 75.

⁸ Житие Константина-Кирилла... С. 35.

Христовой веры на Руси? В этом разделе предстоит раскрыть важность этого события, увидеть его непосредственное отношение к теме данной работы.

Первым документом, дающим нам сведения о просветительской деятельности Кирилла и Мефодия, является письмо хазарского царя Иосифа к раввину Хисдаи. Однако, как пишет В. А. Бильбасов, исследовавший имеющиеся источники, которые дают сведения о деятельности святых братьев, этого документа под руками он не имел, вследствие чего не мог проверить подлинность содержащихся в нем сведений. Бильбасов замечает, что на это письмо ссылается Шафарик, говоря, что там имеется известие об ученом прении Константина с иудеями в Таврии и Козарах. По утверждению Шафарика, это письмо сохранилось в книге Сефер-Козри⁹. Наличие данного письма для нас очень важно, так как оно является единственным документом, сохранившим сведения о хазарской миссии, помимо жития.

О хазарской миссии из жития святого Кирилла мы узнаем следующее: из Хазарии в Византию прибыло посольство такой просьбой: «Евреи же побуждают нас принять их веру и обычаи, а сарацины, с другой стороны, предлагая мир и дары многие, склоняют нас в свою веру, говоря, что их вера лучше, чем у всех народов. Поэтому посылаем к вам, помня старую дружбу и храня любовь, ибо вы народ великий и от Бога царство держите. И спрашивая вашего совета, просим у вас человека, сведущего в книгах. Если победит он в споре евреев и сарацин, то к вашей вере обратимся»¹⁰.

Здесь будет важно заметить о времени прибытия посольства. По мысли Ф. И. Успенского, после исследования и открытия новых данных в хронологии похода Аскольда и Дира на Царьград, можно с большой долей вероятности предположить, что посольство от хазар было вскоре после этого события, то есть в начале 860 годов¹¹.

Что же произошло в 860 году? Именно в этот год, как предполагают историки, киевские князья Аскольд и Дир с дружиной совершили нападение на Константинополь. Находясь в великой опасности и не имея надежды на собственные силы, вся надежда на спасение была возложена, как пишет свт. Фотий, только на Бога и Его Пречистую Матерь. И действительно, после совершения крестного хода по стенам города с Ризой Божией Матери, внезапно на море поднялась сильная

⁹ Бильбасов В. А. Кирилл и Мефодий по документам и источникам. СПб., 1868. С. 17.

¹⁰ Житие Константина-Кирилла... С. 35.

¹¹ Успенский Ф. И. История Византийской Империи... С. 39.

буря, разметавшая корабли нападавших русов. И лишь немногим удалось вернуться на родину. Пораженные таким чудом, нападавшие спустя некоторое время прислали в Царьград послов с просьбой отправить на Русь проповедника, который бы наставил их в вере, что и было исполнено. Так, в своем Окружном послании к Восточным Патриархам, датированном 867-м годом, свт. Фотий пишет: «Народ, глаголемый Рос, <...> переменял ныне языческое и безбожное учение, которое прежде содержал, на чистую и правую христианскую веру и, вместо недавнего враждебного на нас нашествия и великого насилия, с любовью и покорностью вступил в союз с нами. И столько их воспламенила любовь и ревность к вере, что и епископа, и пастыря, и христианское богослужение с великим усердием и тщанием приняли»¹².

Можно заметить интересную параллель: посольство Аскольда и Дира с просьбой прислать проповедника, о чем упоминает свт. Фотий, и посольство хазарское с подобной просьбой. Данный вопрос нужно раскрыть подробнее. Рассмотрим далее, какие сведения мы имеем относительно хазар, которые были хорошо известным Византии народом (император Константин Копроним был женат на хазарской княжне, а его преемник на троне назывался Лев Хазар), исповедовавшим в основной своей массе иудаизм, частично же ислам. Что касается иудаизма, то в VIII в. он прочно утвердился в Хазарии как государственная религия. Арабский писатель начала X в. Ибн-Фадлан в своих «Заметках» сообщает: «Хазаре и цари их – все евреи; славяне и все соседствующие народы находятся в его (т.е. Хазарского царя – *Авт.*) власти, он обращается с ними как со слугами, они повинуются ему покорно»¹³.

Интересно то, что язычниками оставалась большая часть простолюдинов – подчиненные хазарам народы. В VII–VIII вв. именно славянские племена находились под властью Хазар и платили им дань. Но хазарское господство подходило к концу, подтверждением этому может служить нападение Аскольда и Дира на Константинополь в 860-м году.

Существует мнение, согласно которому Хазарская миссия святых братьев была не только к хазарам, но одновременно и к язычникам-славянам, чтобы избежать подобных набегов славян в дальнейшем, Византийской империей был сделан очень тонкий ход: предпринято

¹² Цит. по: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. В 8-и кн. Кн. 1: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. С. 301.

¹³ Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 92–93.

миссионерско-дипломатическое посольство к народу, представлявшему серьезную опасность Империи. А о том, что посольство могло быть именно к славянским народам, читаем косвенный намек в обращении императора к святому Кириллу: «Иди, философ, к этим людям. Дай им ответ и поучение о Святой Троице с Ее помощью, ведь никто другой не сможет достойно сделать этого»¹⁴. Слова «никто другой не сможет» можно понять как в смысле выдающихся способностей святого Кирилла, так и в смысле его знакомства со славянским языком.

Проследим далее ход Хазарской миссии. Как повествует житие, Кирилл тотчас же с братом Мефодием отправился в путь: «Но случилось в то время следующее: послал царь [Мефодия] за философом, братом его, чтобы идти к хазарам и чтобы тот взял его себе в помощь. <...> И не послушался он, идя, служил как раб меньшему брату. Он молился, а философ словами превозмогал тех и посрамил»¹⁵.

Прибыв в Корсунь (Херсонес), святой Кирилл нашел здесь Евангелие и Псалтирь, написанные «роськими письмены». Факт интереснейший, он требует особого внимания.

Что же за тексты мог найти в Корсуну святой Кирилл? Мы имеем различные мнения ученых по данному вопросу. Постараемся рассмотреть их и сделать вывод.

По мысли митрополита Макария (Булгакова), это были готские переводы, сделанные епископом Ульфилой для готов, которые поселились на черноморском побережье во II в. и приняли христианство в IV в. К концу же V в. небольшая колония этих готов поселилась в Крыму, в области Дори, неподалеку от Корсуни, где имели своих иерархов, а соответственно и книги¹⁶. Именно эти переводы, как пишет митрополит Макарий, нашел в начале хазарской миссии святой Кирилл. Такого же мнения придерживается академик Е. Е. Голубинский¹⁷.

Болгарский ученый Т. Сабев, рассматривая данную тему, говорит, что хотя в науке и утвердился тезис о «сирийском характере» найденных Евангелии и Псалтири, вопрос все же является открытым и вызывает научный интерес. Болгарский ученый говорит, что это не могли быть русские переводы, так как в противном случае, если бы христианизация славян имела такие масштабы, что дело дошло до перевода Евангелия и Псалтири, то такое важнейшее событие просто не могло

¹⁴ Житие Константина-Кирилла... С. 35.

¹⁵ Житие Мефодия... С. 71–73.

¹⁶ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви... С. 166.

¹⁷ Голубинский Е. Е. Святые Константин и Мефодий – апостолы славян // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 117.

остаться незамеченным в памятниках средневековья. По мысли Т. Сабева, святые Кирилл и Мефодий предвидели свою миссионерскую работу и имели соответствующую подготовку: «Это выглядит весьма логично ввиду следующих обстоятельств: во-первых, близость Хазарии к Восточно-Славянским племенам, во-вторых, вассальное положение Северян, Радимичей и Полян по отношению к Хазарскому государству в VIII в. и общение славян с хазарами, и, в третьих, Византийские религиозные и политические интересы по отношению к Восточным Славянам того времени»¹⁸.

А. В. Карташев, высказывая подобную мысль, говорит намного решительнее: «Отбрасывая все славянофобские мудрствования западных славистов, надо взглянуть прямыми честными глазами. И в “русском” Евангелии и Псалтири Паннонского Жития узреть простой факт нахождения в этот момент в руках святого Константина его собственного перевода Евангелия и Псалтири, нужных ему в данной миссии и для данной русской цели»¹⁹.

Бесспорно, каждое из вышеприведенных мнений имеет право на существование. Но все же в данном вопросе (за отсутствием на сегодняшний момент письменных памятников, найденных святым Кириллом) можно согласиться с мнением болгарского ученого: это могли быть попытки перевода Евангелия и Псалтири, сделанные самим святым Кириллом для проповеди у славянских народов, находящихся в вассальном положении у хазар. Хотя «готская теория» также выглядит очень убедительно.

Итак, продолжим далее согласно хронологии жития. Оно сообщает нам о факте обретения в Херсонесе святым Кириллом мощей священномученика Климента Римского, пострадавшего здесь в конце I в. Философ, убедив Архиепископа, клир и благочестивых людей, отправился вместе с ними на корабле к месту мученической кончины святого Климента в Казачьей бухте, и здесь «начаша копати». Спустя некоторое время распространился сильный аромат, как от множества фимиама, и явились святые мощи, и «взяли их с великой честью и славой»²⁰.

Факт обретения мощей сщмч. Климента святым Кириллом во время хазарской миссии очень важен. Возможно, это сугубо личное мне-

¹⁸ Сабев Т. Болгарский вклад в церковно-культурный расцвет Киевской Руси // Тысячелетие Крещения Руси: междунар. церк.-ист. конф. (Киев, 21–28 июля 1986 г.): мат.-лы. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. С. 73–74.

¹⁹ Карташев А. Собрание сочинений: В 2-х т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 79.

²⁰ Житие Константина-Кирилла... С. 37.

ние, но мы можем заметить некую связь между Русью и Епископом Римским сщмч. Климентом. В чем же она заключается? Заглянем на восемь веков назад от рассматриваемого события. Мы переносимся во времена апостольские и находим неоспоримые свидетельства о пребывании в Херсонесе апостола Андрея Первозванного. Согласно монаху Епифанию, прошедшему по предполагаемому пути святого апостола, во время своего третьего путешествия апостол Андрей достиг Крыма и, пробыв немалое время в Херсонесе, положил здесь начало христианству²¹. Подтверждение этому дает сам сщмч. Климент: будучи сослан в Херсонские каменоломни в конце I в., он находит здесь общину, состоящую более чем из 2000 христиан, и, по преданию, лично устраивает в скалах храм в честь апостола Андрея Первозванного (сейчас находится на территории Свято-Климентьевского мужского монастыря в Инкермане). Трудно назвать такой факт случайным, это явное подтверждение пребывания апостола Андрея в Херсонесе, сохраненное в народной памяти.

После же проповеди в Херсонесе, как мы узнаем из Повести временных лет, Первозванный апостол путешествовал вверх по Днепру и воздвиг Святой Крест на горах, где впоследствии был основан город Киев. Это повествование подвергается многочисленной критике, но мы не имеем цели разбирать ее здесь. Лишь постараемся увидеть интересную, можно сказать духовную связь, цепь событий, непосредственно связывающую апостола Андрея, сщмч. Климента и равноапостольных Кирилла и Мефодия, обретших его мощи во время хазарской миссии, с делом просвещения славян Светом Христовой веры.

Вернемся к событиям Хазарской миссии. Житие святого Кирилла говорит нам следующее: «Хазарский же воевода, придя с воинами, осадил христианский город (Корсунь) и начал тяжбу о нем. Узнав же об этом, Философ, не ленись, пошел к нему. И беседовав с ним, поучительные слова сказал и укротил его. И воевода обещал креститься, и ушел, не причинив никакого вреда тем людям. Возвратился и Философ на свой путь»²². Данный отрывок жития неоднозначен для понимания. Ф. И. Успенский пишет: «Никак нельзя допустить, чтобы тот самый каган, который ожидал из Византии ученых мужей и находился с царем в дружбе, мог в то же самое время воевать в Крыму. Если бы то случилось, то местный стратиг, или губернатор Корсуни, конечно, не позволил бы святым Кириллу и Мефодию идти к кагану. Что-нибудь

²¹ Макарий (Веретенников), архим., Чичуров И. С. Христианство на территории России до ее крещения / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Православная Энциклопедия. 2000. Русская Православная Церковь. С. 33.

²² Житие Константина-Кирилла... С. 37.

одно: или путешествие было предпринято не к Хазарам, или нападение на Крым сделал не хазарский воевода»²³.

По прибытии ко двору Хазарского кагана святой Кирилл имел диспут с иудеями и магометанами. В беседе с иудеями он дал мудрые ответы о почитании Бога в Троице, о возможности Боговоплощения от Девы, об исполнении закона Моисеева, который упраздняется пришествием Мессии, о Мессии, о Крещении и обрезании, о почитании икон, об употреблении в пищу свинины. На речь святого Кирилла каган ответил, что он (Кирилл) сюда послан Богом и все Писание с Его помощью знает, а также досыта усладил всех медовой сладостью словес Святых книг.

Сарацинам же (магометанам) на вопрос, почему христиане не признают Магомета, святой ответил от Писания словами книги Пророка Даниила, где говорится, что перед Христом все пророчества и видения прекратятся (Дан. 9:24). Святой Кирилл делает вывод, что если мы Магомета признаем пророком, тогда Даниил оказывается лжецом. Но то, что Даниил говорил по Божественному вдохновению – известно всем. После этих слов первый советник кагана сказал старейшинам иудейским: «С Божией помощью гость всю гордыню сарацинскую поверг на землю, а вашу на ту сторону оборотил как скверну»²⁴. Всем же людям было сказано, что Бог дал мудрость и власть над всеми народами царю христианскому, а также и веру для них. И без нее нет вечной жизни.

Что же дальше? Дальше хазарский правитель произносит интересные слова: «Постепенно тем, кто может, так повелеваем: пусть крестится по желанию, если хочет, начиная с этого дня. А тем из вас, кто молится на запад или совершает моление, как евреи, или сарацинской веры придерживается – скоро смерть примут от нас»²⁵. Из данного повествования видно, что после проповеди святого Кирилла хазарские правители высказывают благосклонное отношение, даже сильное желание, чтобы все обратились ко Христовой вере. При этом под страхом смерти было запрещено исповедовать иудаизм и магометанство. Крестилось 200 человек.

И далее, согласно житию, каган отправил Византийскому императору следующее письмо: «И поняли мы, что это истинная вера, и повели креститься по своему желанию. Надеемся, что и мы придем к тому же. Мы же все твои друзья и сторонники твоего царства и готовы слу-

²³ Успенский Ф. И. История Византийской Империи... С. 39.

²⁴ Житие Константина-Кирилла... С. 49.

²⁵ Там же. С. 51.

жить тебе, где захочешь»²⁶. Таким образом, хазарский каган высказывает надежду на свое скорое обращение к Христовой вере и уверяет Византийского императора в своей верности и готовности служить ему. По данному вопросу будет интересно привести слова протоиерея Льва Лебедева. Он пишет: «Хазары и до того были верными союзниками Византии, служили в ее войсках, принимали участие в походах, так что решение «идти на службу» к византийскому императору для хазар того времени – нелепое»²⁷. Подвергая сомнению, что данные слова мог произнести хазарский каган, прот. Лев Лебедев прямо относит их к русскому князю. И далее, провожая Философа в обратный путь, каган предлагал ему богатые дары, от которых святой Кирилл отказался, лишь попросил освободить пленных греков, что и было исполнено.

Интересно высказывается тот же прот. Лев Лебедев, почему миссия могла получить название «Хазарская», а не «Русская». По его мысли, в те времена Хазарией византийцы называли все земли к северу от Черного моря, а о русских у них часто были представления, как о тавроскифах, живших в Крыму, принадлежавшем (за исключением греческих колоний) Хазарии. В 861 г. Византия еще не знала о Русском государстве. В таком случае, на вопрос посольству русов в Константинополе в 860–861 годах, откуда оно прибыло, мог быть получен следующий ответ: «Оттуда, где Хазария», или «Из земли, которая рядом с Хазарией». По этим причинам посольство Аскольда и Дира могло получить название посольства из Хазарии²⁸.

Но существует и несколько иное мнение на цель Хазарской миссии. Рассмотрим его. Как известно, хазары были народом тюркского происхождения и жили к северу от Каспийского моря. Они с давних времен вступили в дружественные отношения с Византией по той простой причине, что не представляли для нее никакой угрозы. Хазария использовалась ею в качестве предохранительного щита от нападения русов – общего врага хазар и византийцев. В 833 г. они заключили соглашение о постройке крепости в верхнем течении реки Дон, которая бы защищала Хазар от нападения Венгров – Мадьяр, а заодно и обезопасила бы византийские владения в Крыму. В 860 г. русы, пройдя через земли хазар, к тому времени завладевших Крымом, напали на Константинополь. Таким образом, угроза от русов была главной причиной возобновления договора Византии с Хазарией. И именно с этой причиной

²⁶ Там же.

²⁷ *Лебедев Л., прот.* Крещение Руси / Под общ. ред. Питирима, митр. Волоколамского и Юрьевского. М.: Русский Хронограф, 2003. С. 177.

²⁸ Там же. С. 158.

следует связывать направление Солунских братьев в страну хазар²⁹. Данное мнение выглядит вполне логичным и заслуживающим внимания.

После окончания миссии, на обратном пути, святые братья снова посетили Херсонес. Также в житии, в самом конце повествования о Хазарской миссии, мы встречаем интересный факт обращения святым Кириллом от язычества к христианской вере некоего Фульского племени. Ф. И. Успенский говорит, что в Византийских источниках мы не неоднократно встречаем упоминание о России в замысловатых выражениях, между которыми встречается «Фула», равносильное Скифии и Тавроскифии, обозначающими Южную Россию. Но вряд ли здесь можно предполагать обращение Аскольда и Дира и образование греческой епископии в Киеве³⁰. Таково мнение этого ученого. Так или иначе, но сложившееся повествование об обращении идолопоклонников может служить свидетельством проповеди у язычников – у славян. Этим рассказом завершаются события Хазарской миссии.

Итак, рассмотрев Хазарскую миссию, мы могли увидеть, что относительно нее существуют три основных точки зрения: эта миссия была только к хазарам (Житие), была к русским, приславшим после чудесного поражения под стенами Константинополя послов с просьбой отправить на Русь проповедника (прот. Лев Лебедев), а также, что отношения Византии и Хазарии были обусловлены объединением против общего врага – русов (А.-Э.Н. Тахиаос).

Мнение, согласно которому миссия к хазарам имела двоякий аспект – миссионерско-богословский и политический, выглядит весьма логично: несомненно, Византийская Империя была заинтересована в союзе с Хазарией, которая служила ей защитой от славянских народов. Поэтому Империя сразу откликнулась на просьбу своего союзника. Но не меньший интерес для Византии представляло больше узнать о народе, всего год назад разорявшем окрестности Константинополя. Присоединение этого народа к христианскому миру могло стать лучшим гарантом усмирения его необузданной агрессии. И когда это отчасти совершилось, свт. Фотий написал свое послание, датированное 867 г., где указал, что русы приняли крещение и епископа.

Таким образом, миссионерские труды святых братьев, предпринятые в Хазарии и, на первый взгляд не имеющие никакого отношения

²⁹ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 61.

³⁰ Успенский Ф. И. История Византийской Империи... С. 42–43.

к делу просвещения Руси светом Христовой веры, на самом деле могли иметь к этому событию самое прямое отношение.

Далее обратимся к следующему великому деянию равноапостольных братьев – делу создания славянской письменности, предпринятому во время миссии среди моравов. Без всяких сомнений, данное событие явилось одним из важнейших камней, положенных в основание Русской Церкви.

3. Моравская миссия

Миссия святых братьев в Великой Моравии не относится прямым образом к делу просвещения Светом Христовой веры наших предков, проживавших на территории будущей Киевской Руси. Но именно с Моравской миссией связано дело изобретения славянской письменности, перевода богослужения на славянский язык.

После окончания Хазарской миссии святой Кирилл, дав отчет о проделанной работе императору, стал жить при церкви Святых Апостолов. Святой же Мефодий после возвращения не остался жить в столице, но возвратился обратно на Олимп. Он также отказался принять архиепископский сан, в который его хотели посвятить царь и Патриарх за исполнение ответственной миссии. Но все же, по принуждению, святой Мефодий был поставлен игуменом в монастыре Полихрон.

А.-Э. Н. Тахиаос высказывает интересное предположение, что поставление святого Мефодия игуменом в монастыре Полихрон и пребывание святого Кирилла в храме Святых Апостолов явилось не чем иным, как переходной стадией, подготовкой к еще более важному делу, чем то, которое им удалось совершить³¹.

Спустя непродолжительное время после Хазарской миссии, около 862 г., в Византию пришло посольство от Моравского князя Ростислава со следующей просьбой: «Люди наши отвергли язычество и последовали христианскому учению, но мы не имеем такого учителя, который бы нам на нашем языке объяснил христианскую веру, чтобы и другие страны, видя это, уподобились нам. Пошли нам, владыка, епископа и учителя такого. Ведь от вас во все страны всегда добрый закон исходил»³². В данном коротком отрывке стоит обратить внимание на два важных момента: послы говорят, что их народ уже «последовал христианскому учению», а также, что «не имеют учителя, который бы на их родном

³¹ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 82–84.

³² Житие Константина-Кирилла... С. 53.

языке объяснил христианскую веру». Эти два момента могут сказать очень о многом, помочь более глубоко раскрыть цель посольства моравского князя.

Итак, обращаемся к первому отрывку: перед нами встает вопрос о том, кто же мог проповедовать христианство в Моравии? Известно, что после падения Римской Империи на ее руинах стали образовываться германские и прочие варварские королевства, объединяющим фактором которых служила воспринятая от Рима христианская вера. Также важную роль в данном вопросе сыграло развитие феодального строя у германских племен. Языческие же народы сохраняли племенной строй. В таких условиях, как пишет В. А. Истрин, римские папы и немецко-католическое духовенство, опираясь на немецких феодалов, распространяли христианство среди соседних народов буквально огнем и мечом³³. Но кроме стремления упрочить свою физическую власть, было желание укрепить и духовную: «Римская церковь в союзе с немецкими князьями всячески старалась подавить у народов, обращенных ими в христианство, развитие национальной культуры, языка и письменности»³⁴. Здесь ясно виден ответ на указание послов о причине неимения проповеди, богослужения на понятном, родном языке.

Действительно, римская церковь признавала только три языка достойными передавать Божественное Откровение: латинский, греческий и еврейский. Основанием этому было то, что надпись на дощечке, на кресте Спасителя, была сделана именно на этих языках. В итоге получалось, что, терпя откровенно захватническую политику Рима и немецких феодалов, население вдобавок ко всему еще и богослужение имело на непонятном латинском языке.

Византийская же Империя проводила несколько иную политику. Конечно, и она стремилась подчинить как политически, так и культурно окружавшие ее народы, но делала это более тонко: разрешала мирному славянскому населению селиться на своих территориях, допускала в войско смелых славянских воинов. Несомненно, это способствовало в какой-то мере распространению христианства у этих племен. В. А. Истрин пишет: «Единственную возможность обуздать своих воинственных соседей Византия видела в распространении христианства. Она делала это гораздо более осторожными и дипломатичными методами»³⁵. То есть не стремилась уничтожить культурную самобытность: способство-

³³ *Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки / Отв. ред. Л. П. Жуковская. 4-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. С. 8.*

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 9–10.

вала развитию у обращенных народов письменности, развитию на этой основе перевода богослужебных книг, а также отправлению богослужения не на непонятном греческом, а на родном языке. Если принять во внимание данный факт, становится понятно тяготение славянских народов к Византийской Восточной, нежели к Западной Римской церкви.

В просьбе князя Ростислава о послании проповедника в Моравию можно увидеть и политический аспект. А.-Э. Н. Тахиаос пишет, что князь Ростислав также искал укрепления отношений с Византией, так как испытывал угрозу и со стороны германцев, и со стороны болгар. А Византия, несомненно, могла оказать политическое давление на союзную ей Болгарию³⁶. Большое значение в данном вопросе имеет просьба прислать епископа. В этой просьбе ясно прослеживается желание видеть Моравскую церковь независимой от церковной юрисдикции Баварии, имевшей постоянные территориальные притязания. Византия же к далекой Моравии таких притязаний иметь не могла. Кроме того, устройство архиепископии в государстве, несомненно, возвысило бы его политический и церковный статус.

Таким образом, мы видим совпадение двух интересов: со стороны князя Ростислава, желавшего духовного и политического возвышения своего государства, а также со стороны Византийской Империи, помышлявшей о распространении своего влияния на славянские племена, совершившие нападение на столицу империи в 860 г.

4. Изобретение славянской письменности

Какие события последовали после прибытия моравского посольства? Призвав Константина, император обратился к нему со следующими словами: «Философ, знаю, что ты утомлен, но подобает тебе идти туда. Ведь этого дела никто другой не может исполнить так, как ты». Святой Кирилл несмотря на усталость с радостью согласился исполнить просьбу, но только поставил одно условие: «С радостью пойду туда, если они имеют письменность для своего языка»³⁷. На это император Михаил III ответил, что его предшественники, дед Михаил II (820–829) и отец Феофил (829–842) искали буквы славянского языка, но не нашли. Также и он, Михаил III, найти их не может.

³⁶ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 96.

³⁷ Житие Константина-Кирилла... С. 53.

Здесь возникает вопрос: зачем Византийской Империи нужно было искать славянскую азбуку? Вопрос очень интересный. А.-Э. Н. Тахиаос высказывает предположение, что в Византии были попытки составить славянскую азбуку до святых Кирилла и Мефодия, так как огромный славянский мир, расположенный за северными границами империи, был важнейшим направлением ее внешней политики, областью, где ее влияние могло в высочайшей степени усилиться через приобщение славян к основному благу культурного мира – письменности³⁸. Подобная мысль уже была высказана чуть выше, здесь же она находит еще большее подтверждение.

Снова вернемся к житийному повествованию. На вопрос святого Кирилла относительно славянской письменности император дает ему следующий ответ: «Если ты захочешь, то может Бог дать тебе то, что дает всем, просящим без сомнения, и отворяет всем стучащимся»³⁹. И действительно, как говорит житие, святой Кирилл, вместе с помощниками, обратился к молитве и после Божественного откровения «составил письма» и начал писать Евангельские слова: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», и далее.

Итак, мы вплотную подошли к вопросу, имеющему великое значение в истории славянских народов, вопросу создания славянской письменности. Чтобы раскрыть данную тему, будет необходимо разобрать следующие вопросы. Во-первых, существовала ли письменность у славян до принятия ими Крещения? Во-вторых, к какому времени относится изобретение славянской письменности святыми братьями? И, в-третьих, что за азбука была ими разработана?

5. Письменность на Руси до принятия Крещения

О существовании письменности на Руси до принятия ею христианства важные сведения нам сообщают арабские писатели. Так, в заметках Ибн-Фадлана, писаря при арабском посольстве к Волжским Булгарам, составленных им в 20-е годы X в., описываются похороны знатного руса. Ибн-Фадлан оставил интересное замечание: после того, как ладья с телом умершего была сожжена, на том месте насыпали холм и в его центре водрузили кусок дерева, на котором написали имя умершего

³⁸ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 103.

³⁹ Житие Константина-Кирилла... С. 55.

мужа и царя Русов⁴⁰. Здесь мы имеем непосредственное указание на существование письменности у славян в начале X в.

Еще одно свидетельство находим в «Книге росписи наукам», составленной в конце X в. арабским писателем Ибн-эль-Недимом. Эль-Недим пишет: «Мне рассказывал некто, на правдивость коего я полагаюсь, что один из царей горы Кабк (Кавказские горы) послал его к царю Русов; Он утверждал, что они имеют письмена, вырезываемые на дереве. Он же показал мне кусок белого дерева, на котором были изображения, не знаю, были ли они слова или отдельные буквы, подобно этому»⁴¹. Интересно, что Эль-Недим пробует воспроизвести в своей книге виденную им славянскую надпись.

Также важные сведения о существовании письменности у славян до принятия ими христианства сообщает болгарское произведение конца IX в. «О письменах черноризца Храбра». Монах Храбр пишет: «Прежде убо словене не имеху книг, но чертами и резами писаху и гадаху, погане суще». А когда крестились, были вынуждены записывать славянскую речь латинскими и греческими буквами, ибо была «без устроения»⁴². Из данного свидетельства ясно видно, что еще задолго до связей с Византией, славянские племена имели письменный способ передачи информации.

Однако письмо типа «чертов» и «резовов» могло быть лишь примитивным, включавшем в себя простейшие изобразительные и условные знаки: родовые, личные, знаки гаданий, календарные знаки... Развитую и упорядоченную логографическую систему оно представлять не могло.

Интересное замечание делает черноризец Храбр относительно того, что славяне были вынуждены записывать речь латинскими и греческими буквами. В данном отрывке имеется свидетельство о некоем «про-токирилловском» письме. Нет сомнений, что письмо «чертами и резами», использовавшееся в бытовых целях, было непригодно для записи различных торговых и военных договоров, заключать которые славяне имели необходимость. Подтверждением этому являются договоры Руси с Византией, заключенные в 911 и 945 гг. князьями Олегом и Игорем соответственно. В подлинности данных договоров наука не сомневается.

⁴⁰ Путешествия Ибн-Фадлана на Волгу / Под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. С. 83.

⁴¹ Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 240.

⁴² Сазание о писменах черноризца Храбра // Старославянский и церковнославянский языки: грамматика, упражнения, тексты / Изд. А. И. Изотов. М.: Филоматис, 2007. С. 167.

В. А. Истрин делает интересное замечание: «Переводы их с греческого на русский язык были, видимо, современны самим договорам. Договоры Византии с другими народами обычно писались на греческом языке и на языке той страны, с которой Византия заключала договор»⁴³.

Также подтверждением того, что славяне до святых Кирилла и Мефодия имели письменность, может служить факт высокого расцвета болгарской литературы в конце IX – начале X в., распространение грамотности в быту у Восточных славян в X–XI вв., а также высокое мастерство письма и книжного оформления, достигнутое на Руси к XI в. Примером высокой культуры в данной области служит Остромирово Евангелие. Трудно предположить, чтобы культура у славян достигла такого уровня за столь непродолжительный отрезок времени – каких-нибудь 150 лет, не имея под собой никакой основы.

Как замечают П. Н. Динеков и Д. С. Лихачев, письменность на Руси с «устроением», способная излагать сложные, правильные по форме мысли, пришла на Русь только с церковной деятельностью. Очень важную роль в данном деле сыграл болгарский опыт: «Письменность Руси оказалась в отношении удобства восприятия чужого опыта благодаря делу Кирилла и Мефодия в более выгодном положении, чем сама болгарская. Если болгарская письменность почти исключительно зависела от опыта на чужом, греческом языке, то русская стала как бы продолжением и самостоятельным развитием болгарской»⁴⁴.

Таким образом, без сомнений, славяне имели некую письменность до святых Кирилла и Мефодия, однако переоценивать ее культурное достоинство серьезных оснований нет. Эта письменность полностью удовлетворяла потребности славян того времени; только принятие христианства стало побуждением к ее усовершенствованию.

6. Время изобретения славянской письменности святыми Кириллом и Мефодием

В качестве отправной точки для решения вопроса о том, к какому времени относится изобретение славянской письменности святыми братьями, снова обратимся к черноризцу Храбру. Он сообщает следующее: «Аще воспросиши, в кое время, то скажут, что во время Михаила, цесаря греческа, и Бориса, князя болгарска, и Ростица, князя моравска <...>

⁴³ Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки... С. 115.

⁴⁴ Динеков П. Н., Лихачев Д. С. Дело Константина-Кирилла Философа и его брата Мефодия // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга: Наука и искусство, 1986. С. 10–11.

в лето от создания всего мира 6363»⁴⁵. Таким образом, вычитая из 6363 5508 – дату от сотворения мира до Рождества Христова по Византийскому летоисчислению, получаем 855 г. Приблизительно к этому году можно отнести миссионерскую поездку святого Кирилла в Болгарию, где на реке Брегалнице он обратил в христианство многих болгар. Такие сведения мы находим в Солунской легенде: «Пояща мене болгаре с радостию великою, и приведоше мене в град Равн на реке Брегалнице. Аз написах им тридцать две слове. Аз их мало учах, а они сами много приобретаху»⁴⁶.

Также о миссии святого Кирилла в Болгарии находим сведения в Кратком житии Кирилла; правда, здесь хронологически она упоминается после Моравской миссии: «Затем пошел в Моравию, и многих научил веровать в Христа, и убил молитвой Замбрия еретика, который подстрекал убить святого. И затем пошел к болгарам, проповедуя Христа, также и к славянам, пройдя все грады, научил вере в Христа, и по Дунаю»⁴⁷.

Существует и иная точка зрения, относящая изобретение славянской письменности к 863 г. – году начала Моравской миссии. Ее сторонники основываются на том, что помимо Византийского летоисчисления существовало и Александрийское, считавшее годом от Рождества Христова 5500 год (6363–5500=863). И что именно данной хронологической системой пользовался монах Храбр. Однако мы будем придерживаться первой точки зрения (855 г.), так как она выглядит наиболее логично: трудно предположить, чтобы в кратчайший срок, как повествует житие, святой Кирилл изобрел совершенную азбуку и совершил перевод «Изборного Евангелия». Несомненно, при Божественном содействии, данному событию должен был предшествовать долгий и нелегкий труд. Местом, где могла быть начата данная подготовка, скорее всего, явилась Вифиния, гора Олимп, куда вместе удалились святые братья еще до начала миссионерских трудов.

Но почему именно Вифиния, гора Олимп? А.-Э. Н. Тахиаос высказывает следующее предположение: «В этой области <...> жили славяне, и вполне логично, что подбор подходящих людей для руководимого Кириллом переводческого коллектива осуществлялся из их среды. За-

⁴⁵ Сазание о писменах черноризца Храбра... С. 169.

⁴⁶ Солунская легенда. Слово Кирилла Философа, како увери болгаре // Кирилл и Мефодий: В 2-х т. Т. 2 / Изд. А. Теодоров-Балан. София: Държавна печатница, 1920. С. 111.

⁴⁷ Краткое житие Кирилла: рукопись к. XIV – н. XV в. // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга: Наука и искусство, 1986. С. 225.

нения Кирилла и Мефодия, связанные с книгами, о которых говорят составители их житий, должны быть использованы как первая попытка перевода Священных Текстов на славянский язык»⁴⁸.

Также и болгарский ученый Т. Сабев высказывает подобное мнение, что еще до Моравской миссии братья в Солуни были окружены единомышленниками, с которыми они подготавливали миссионерско-просветительскую деятельность среди славян. Т. Сабев пишет: «Эти данные гармонируют со сведениями тех же источников (житий) об отходе святых славянских просветителей от “мирских бурь” и полном посвящении себя литературной работе в монастыре Полихрон на горе Олимп в Малой Азии. Они находят подтверждение и в сочинении “О буквах” Чернорица Храбра, где указана дата создания славянской азбуки – 855 год»⁴⁹.

Таким образом, изобретение славянской письменности с большой долей вероятности можно отнести к началу 850-х годов. Но все же и датировку данного события 863 г. не стоит отвергать совершенно, нужно лишь взглянуть на данную точку зрения чуть иначе: в 863 г., с началом Моравской миссии, наработки, сделанные в начале 50-х гг., пригодились непосредственным образом.

7. Кириллица и глаголица

Вопрос, кириллица или глаголица были разработаны святыми братьями, возникает по той причине, что мы имеем две азбуки: кириллицу и глаголицу. Следует сразу сказать, что точно ответить на вопрос, какую азбуку разработали Кирилл и Мефодий, мы не сможем, существуют лишь более или менее убедительные теории.

А. И. Изотов пишет: «Поскольку тексты, написанные рукой Константина или Мефодия, не сохранились (большая их часть была создана в Моравии, а в Моравии после смерти Мефодия славянские книги сжигались, как еретические), и древнейшие из известных нам памятников старославянской письменности относятся к X веку, мы не знаем, какую именно из этих двух азбук создал Константин, а какую – его ученики и последователи»⁵⁰.

⁴⁸ Тахиаос А.Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян... С. 104.

⁴⁹ Сабев Т. Болгарский вклад в церковно-культурный расцвет Киевской Руси // Тысячелетие Крещения Руси: междунар. церк.-ист. конф. (Киев, 21 – 28 июля 1986 г.): материалы. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. С. 70–72.

⁵⁰ Изотов А. И. Старославянский и церковнославянский языки: грамматика, упражнения, тексты. М.: Филоматис, 2007. С. 14.

Широко высказывается предположение, что святой Кирилл создал именно глаголицу. А. И. Изотов в пользу данного мнения приводит аргумент, что в памятниках письменности, написанных кириллицей, иногда встречаются отдельные слова, написанные глаголицей. Это обстоятельство может свидетельствовать в пользу того, что данные тексты были переписаны с более древних – глаголических. А также нам известны палимпсесты (памятники письменности, в которых один текст написан поверх стертых или смытых другого), где кириллица написана поверх глаголицы, но не наоборот⁵¹.

И еще в пользу первичности глаголицы может свидетельствовать тот факт, что ею были написаны древнейшие из сохранившихся славянских памятников письменности X–XI веков: Ассеманиево Евангелие, Зографское Евангелие, Синайский трепник, Синайская Псалтирь.

На вопрос, почему кириллица со временем могла заменить глаголицу, интересно отвечает И. Калиганов. Он пишет, что глаголица была совершенна как с точки зрения фонетики, так и графики. Однако она оказалась малоудобной для быстрой переписки книг: «Даже опытному переписчику было трудно и почти невозможно вывести отдельную глаголическую букву, не отрывая пера от пергамента»⁵². Из этого следует вывод, что данное обстоятельство могло послужить причиной перехода болгарских переписчиков в конце IX–X столетий к более привычному – греческому унциальному письму, в которое были включены буквы, отсутствовавшие в греческом алфавите, необходимые для передачи особых славянских звуков.

Однако не менее убедительным выглядит мнение, согласно которому глаголица была создана в Моравии учениками святого Мефодия и явилась вторичной по отношению к кириллице.

Объяснение этому следующее: славянские книги, как было сказано выше, подвергались гонениям со стороны немецкого духовенства, но, наверняка, славянское богослужение продолжало существовать тайно. Подтверждением этому может служить повторное проклятие славянских книг папой Стефаном V, произнесенное в 890 г., через 4 года после изгнания учеников святого Мефодия из Моравии. «Создание в Моравии в эти годы новой славянской азбуки, отличной от азбуки Кирилла, было вполне возможно. Такую новую славянскую азбуку могли бы здесь создать для того, чтобы переписать при помощи этой азбуки славянские бо-

⁵¹ Там же.

⁵² *Калиганов И.* Тысячелетие традиции болгарской литературы // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков: сб. / Пер. с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польвянного. М.: Худож. лит., 1990. С. 12.

гослужебные книги и этим как бы вывести их из-под папского проклятия, спасти их, хотя бы частично, от преследования и уничтожения»⁵³. Действительно, чтобы спасти от уничтожения, ибо глаголица абсолютно не похожа на кириллицу, что могло снять с нее подозрение, но никак не ради того, чтобы вывести из-под папского проклятия: очень трудно предположить, будто ученики святых Кирилла и Мефодия стали бы считаться с папой в данном вопросе. Также, создание глаголицы могло стать не очень трудным делом при наличии составленной святым Кириллом кириллицы. Задача состояла в том, чтобы, не изменяя кирилловского алфавита, лишь перестроить форму букв.

Итак, кириллица ли, глаголица ли была разработана равноапостольными братьями – не суть важно, по сравнению с делом создания славянской письменности, книжного языка, совершенно отсутствовавшего у славян. Но дело святых братьев было намного глубже, чем просто составление азбуки для славян, составление литературного языка. Славянский язык, приняв в себя богатство греческого, и сам будучи от природы живым благодаря этому дару приобрел изумительную пластичность и подвижность, а вместе с тем и поразительную духовную глубину, стал способен выражать Божественные тайны, ибо не на каждом языке можно сказать: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Бог был Слово» (Ин. 1:1). На основании трудов равноапостольных братьев родилась удивительная, самобытная славянская культура, душой которой явилось христианство.

8. Завершение Моравской миссии

Святые Кирилл и Мефодий употребляли все силы, чтобы распространить славянское богослужение в Великой Моравии. В результате их миссионерских трудов немецко-католические храмы пустыли, католическое духовенство теряло свою власть в Моравии... Ответ не заставил себя долго ждать: святые Кирилл и Мефодий обвинялись латинским духовенством то в ереси, то в нарушении закона трех языков, на которых должно обращаться к Богу. «Особенно негодовал зальцбургский епископ. Ведь еще Карл Великий пожаловал зальцбургскому епископу права на моравскую церковь, на десятинный сбор по всей Моравии и на треть доходов с моравских земель. А сейчас все это уплывало от могущественного архиепископа из-за дерзостных деяний каких-то священника и монаха»⁵⁴.

⁵³ *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки... С. 137.

⁵⁴ Там же. С. 29.

Полтора года спустя политическая обстановка в Моравии сильно изменилась: в 864 г. князю Ростиславу пришлось покориться объединенным немецко-болгарским войскам. Возникли серьезные препятствия деятельности святых братьев. Их ученикам был дан отказ в посвящении в священнический сан, в результате чего возникли затруднения в совершении богослужения на славянском языке.

Чтобы выйти из неблагоприятной ситуации, Кирилл и Мефодий отправляются в Рим, по сути, к своим врагам. Но, как ни странно, в Риме святые братья были встречены благосклонно. Здесь они передали папе Адриану II, при общем ликовании, главу священномученика Климента, третьего епископа Римского, мощи которого были обретены святым Кириллом во время Хазарской миссии в Херсонесе. При этом событии совершились многие чудеса: исцелился расслабленный, многие избавились от недугов. Житие сообщает: «Папа же, приняв славянские книги, освятил и положил их в церкви святой Марии, что называется Фатне. Пели же с ними Литургию. И затем повелел папа двум епископам, Формозе и Гаудериху, посвятить учеников славянских. И, когда посветили их, пели Литургию в церкви святого Петра на славянском языке, а на другой день пели в церкви святой Петрониллы и в третий день пели в церкви святого Андрея, а потом еще у великого учителя народов, Павла апостола, в церкви в ночи пели Святую Литургию по-славянски над святым гробом, имея себе в помощь Арсения епископа. <...> Философ же со своими учениками непрестанно за это достойную хвалу воздавал Богу»⁵⁵. Здесь же святой Мефодий был посвящен в сан архиепископа Моравии и Паннонии, что привело в ярость немецкое духовенство.

В Риме святой Константин тяжело заболел. 14 февраля 869 г., приняв схиму с именем Кирилл, он скончался. Святой Кирилл был похоронен в этом городе, в церкви Сщмч. Климента. Интересно, что равноапостольный Кирилл был похоронен рядом с Римским епископом, мощи которого он обрел.

Святой Мефодий вернулся в Моравию, но к этому времени обстановка там сильно изменилась: в результате предательства был убит князь Ростислав. Его преемником стал племянник Святополк, участвовавший в заговоре вместе с немецким правительством. Деятельность святого Мефодия и его учеников в это время протекала в очень тяжелых условиях из-за противодействия немецкого духовенства, мешавшего распространению славянского языка, как языка церковного. Святой

⁵⁵ Пространное житие Константина-Кирилла Философа: рукопись последней четверти XV века. // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга: Наука и искусство, 1986. С. 128.

Мефодий даже три года пробыл в заключении в швабском монастыре Рейхенау. Узнав об этом, папа Иоанн VIII запретил немецким епископам совершать Литургию, пока святой Мефодий не будет освобожден. Но этот же папа и запретил богослужение на славянском языке, разрешив лишь проповедь, чему святой Мефодий не подчинился.

В 879 г. немецкие епископы организовали новый процесс против святого Мефодия. Его вызвали в Рим, где, блестяще оправдавшись, он даже получил буллу, разрешавшую богослужение на славянском языке. А в 881 г., при помощи трех учеников, Мефодий закончил перевод на славянский язык книг всего Ветхого Завета, а также святоотеческих книг.

В 885 г. святой Мефодий тяжело заболел. 19 апреля, в Вербное воскресенье, его принесли в храм, где, сказав проповедь и назначив своим преемником ученика Горазда, он в тот же день скончался. Интересно, что отпевание святого Мефодия совершалось на трех языках: славянском, греческом и латинском.

После смерти равноапостольного Мефодия дело просвещения славян Светом Христовой веры постигла тяжелая судьба: папа Стефан V запретил славянское богослужение и признал неканоничным поставление преемника святого Мефодия – Горазда. А после смерти Святополка и Моравское княжество было завоевано немцами. Но, тем не менее, славянское богослужение в Моравии не исчезло окончательно. Свое продолжение оно нашло в Болгарии при князе Борисе-Михаиле (852–889), а затем при царе Симеоне (893–927), возвысившем Болгарское царство политически и духовно. Так, в 894 г. славянский язык был признан официальным языком Болгарии.

Как замечает В. А. Истрин, благодаря Мефодиевым ученикам годы правления царя Симеона получили наименование «золотого века» болгарской литературы⁵⁶. Стали известны такие замечательные писательские имена, как Климент Охридский, Константин Преславский, Иоанн Экзарх, Черноризец Храбр, Пресвитер Козьма. В дальнейшем же, начиная с XI в., центр славянской письменности, литературы и книжного дела постепенно перемещается в Киевскую Русь.

Заключение

В заключение можно сделать следующий вывод: миссионерские труды святых равноапостольных Кирилла и Мефодия самым непосредственным образом связаны с делом просвещения Руси светом Христовой веры. Сначала миссия в Хазарию, отправление которой совершилось

⁵⁶ Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки... С. 49–50.

в ближайшее время после нападения русов на столицу Византийской империи в 860 г. Небезосновательным является мнение, что Хазарская миссия святых братьев также имела целью проповедь среди языческих славянских племен. Однако с полной уверенностью утверждать это мы не можем.

А затем Моравская миссия, во время которой была изобретена славянская письменность, славянский язык стал употребляться в богослужении. Относительно славянской письменности важно сказать, что ее изобретение имело целью проповедь Слова Божия среди славян на понятном им языке, а вовсе не составление для них литературного языка, как об этом часто говорится. Составление азбуки явилось лишь следствием, необходимостью, так как язык славян не мог в полной мере передать Евангельское слово ни письменно, ни устно.

Непраздным в настоящее время является вопрос перевода богослужения с церковно-славянского на современный русский язык. Суть проблемы связана с непониманием приходящих в храм современных людей церковной службы. Однако в течение одиннадцати веков с момента создания церковно-славянского языка такой проблемы не возникало. Если взять для сравнения тексты, к примеру, Евангелия XI в. и современный текст, то непреодолимых трудностей с чтением и пониманием при знакомстве с церковно-славянским языком мы не испытаем. Это обстоятельство свидетельствует, что за одиннадцать веков с момента своего создания церковно-славянский язык сильных изменений не претерпел. Того же мы не можем сказать относительно языка русского. Решение данного вопроса заключается в том, что церковно-славянский язык изначально был создан святыми братьями как язык церковный, не разговорный.

А для понимания церковного богослужения необходимо приложить усилие: к примеру, начать изучать церковно-славянский язык в воскресной школе, действующей сейчас практически при каждом храме. Иными словами, не быть человеком чуждым Церкви Христовой; в противном случае и перевод богослужения на современный русский язык вряд ли поможет.

Итак как мы постарались показать, что труды святых братьев Кирилла и Мефодия, предпринятые ими для утверждения Христовой веры у славян, справедливо можно поставить наравне с трудами апостола Андрея Первозванного, равноапостольных Ольги и Владимира. Самоотверженное миссионерское служение равноапостольных братьев явилось одним из важнейших камней, положенных в основание только начинающей свое существование Русской Церкви.

Список источников и литературы

Источники

1. *Бильбасов В. А.* Кирилл и Мефодий по документам и источникам. СПб., 1868. 167 с.
2. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. 308 с.
3. Житие Константина-Кирилла / Подг. текста и пер. Л. В. Мошковой и А. А. Турилова, коммент. Б. Н. Флори // Библиотека Древней Руси. В 20-и т. Т. 2: XI–XII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2004. 555 с.
4. Житие Мефодия / Подг. текста и пер. О. А. Князевой, коммент. А. А. Алексеева // Библиотека Древней Руси. В 20-и т. Т. 2: XI–XII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2004. 555 с.
5. Краткое житие Кирилла: рукопись к. XIV – н. XV в // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга; Наука и искусство, 1986. 266 с.
6. Пространное житие Константина-Кирилла Философа: рукопись последней четверти XV века // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга; Наука и искусство, 1986. 266 с.
7. Путешествия Ибн-Фадлана на Волгу / Под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1939. 212 с.
8. Сазание о писменах черноризца Храбра // Старославянский и церковнославянский языки: грамматика, упражнения, тексты / Изд. А. И. Изотов. М.: Филоматис, 2007. 232 с.
9. Солунская легенда. Слово Кирилла Философа, како увери булгаре // Кирилл и Мефодий: В 2-х т. Т. 2 / Изд. А. Теодоров-Балан. София: Държавна печатница, 1920. 264 с.

Литература

1. *Голубинский Е. Е.* Святые Константин и Мефодий – апостолы славян // Богословские труды. 1985. Сб. 26. С. 91–155.
2. *Диников П. Н., Лихачев Д. С.* Дело Константина-Кирилла Философа и его брата Мефодия // Жития Кирилла и Мефодия / Под ред. Д. С. Лихачева и др. М.; София: Книга; Наука и искусство, 1986. 266 с. С. 6–11.
3. *Изотов А. И.* Старославянский и церковнославянский языки: грамматика, упражнения, тексты. М.: Филоматис, 2007. 232 с.
4. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. В 8-и кн. Кн. 1: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. 406 с.
5. *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки / Отв. ред. Л. П. Жуковская. 4-е изд. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. 192 с.
6. *Калиганов И.* Тысячелетие традиции болгарской литературы // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков: сб. / Пер.

с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польшанного. М.: Худож. лит., 1990. 527 с. С. 3–34.

7. *Карташев А.* Собрание сочинений: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1992. 686 с.

8. *Лебедев Л., прот.* Крещение Руси / Под общ. ред. Питирима, митр Волоколамского и Юрьевского. М.: Русский Хронограф, 2003. 319 с.

9. *Макарий (Веретенников), архим., Чичуров И. С.* Христианство на территории России до ее крещения / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Православная Энциклопедия. 2000. Русская Православная Церковь. С. 32–37.

10. *Сабев Т.* Болгарский вклад в церковно-культурный расцвет Киевской Руси // Тысячелетие Крещения Руси: междунар. церк.-ист. конф. (Киев, 21–28 июля 1986 г.): мат-лы. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988. С. 70–78.

11. *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Под ред. Дионисия (Шленова) иером., В. Л. Шленова. Сергиев Посад, 2008. 391 с.

12. *Успенский Ф. И.* История Византийской Империи. В 5-и т. Т. 3: Период Македонской династии (867–1057). М.: Астрель; АСТ, 2002. 800 с.

Иеромонах Кирилл (Зинковский)

УЧЕНИЕ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО О МАТЕРИИ: ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ И ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ

В статье представлен обзор исследований русских и зарубежных авторов XIX–XXI вв., посвященных наследию Климента Александрийского. Проанализированы мнения и аргументы в пользу признания или непризнания предсуществования материи в учении Климента. Сделаны предварительные замечания и произведена постановка задачи, где указано, что для получения достоверных результатов в дальнейших исследованиях необходимо контекстуальное прочтение текстов, поиск концептуальных совпадений и разночтений в богословии материи у Климента и в современной ему языческой философии.

Ключевые слова: материя, предсуществование материи, творение мира «ex nihilo», докетизм, платонизм.

Как будет видно из данного обзора, выбранная нами тема отнюдь не может быть признана совершенно раскрытой – и таким образом закрытой для дальнейшего изучения. Единогласия нет даже среди современных исследователей. Но начнем обзор с русскоязычных богословов дореволюционной эпохи, продолжая его последовательно в хронологическом порядке.

В. Н. Дмитриевский полагал, что догматическое учение Климента «во многих пунктах носит явную печать языческой философии»¹. Языческие философия и знание, по мысли этого исследователя, настолько «вошли в плоть и кровь» церковного писателя², что именно эллинские понятия о Боге, мире и их взаимоотношении (особенно положения школы платоников) стали «исходной точкой»³ всей догматической системы Климента. По мнению Дмитриевского, именно благодаря влиянию

Иеромонах Кирилл (Зинковский) – кандидат богословия, кандидат технических наук, докторант 3-го года обучения кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, клирик Санкт-Петербургской митрополии.

¹ *Дмитриевский В. Н.* Александрийская школа. Казань, 1884. С. 61.

² Там же. С. 63.

³ Там же. С. 61.

Платона и его последователей Климент воспринял взгляд на материю как причину несовершенства⁴, учил о предсуществовании материи и множестве миров⁵ и впал в докетизм⁶.

Профессор Н. И. Сагарда однако отмечал, что свт. Климент был, прежде всего, по духу своему «миссионер», которого «иногда далеко увлекала миссионерская ревность», воодушевлявшая его более, чем желание «богословской точности»⁷. Этот исследователь указывал, что Климент не выработал «ясного и цельного мировоззрения» и «нередко впадал в самопротиворечия»⁸. Однако в учении о материи проф. Сагарда признает за Климентом учение о творении «в точном смысле слова», подчеркивая, что он признавал его «не вечным»⁹. Отмечая, что творение не есть, согласно Клименту, дело необходимости¹⁰, этот патролог обращает внимание на учение Климента о положительной воле Божией как главной причине творения¹¹. Отсюда и материя, и тело человека не признаются источниками зла или несовершенства. Последние коренятся в ложном выборе свободной человеческой воли. Обвинение Климента в докетизме свт. Фотием признается проф. Сагардой справедливым «только отчасти». Климент везде и всячески старался избежать и опровергнуть докетизм, но не смог совершенно освободиться «от некоторого докетического оттенка в Христологии»¹².

Гораздо более позитивно, по сравнению с Дмитриевским, оценивал догматическое учение Климента и архиеп. Филарет (Гумилевский), отмечая, что Клименту была свойственна «глубокая и истинная» «любовь

⁴ Там же. С. 55.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 57.

⁷ Сагарда Н. И. Полный курс лекций по Патрологии. СПб.: Воскресение, 2004. С. 546.

⁸ Там же. С. 539.

⁹ Там же. С. 549.

¹⁰ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata 7, 7* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

¹¹ «Бытие следует за одним хотением Его». *S. Clemens Alexandrinus. Scholia in Protrepticum 5* / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 778 A.

¹² Сагарда Н. И. Полный курс лекций по Патрологии... С. 550. Проф. Сагарда указывал на замечания Климента о неосвязаемости Тела Христова, свободе тела Его от нужд голода и жажды, души – от печали и радости (*S. Clemens Alexandrinus. Stromata 6, 9* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *Paedagogus 1, 2* // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

к христианской истине»¹³. Что касается учения о «предвечной материи мира», то, по замечанию ученого, «в Строматах есть мысли решительно противоположные»¹⁴ таковому. Выражая твердую уверенность в искажении еретиками того списка трудов Климента, которые имел перед собой свт. Фотий, святитель Филарет называет заблуждения, отмеченные свт. Фотием, «крайне грубыми». Среди недостатков Климента архиепископ отмечал только увлечение аллегорическим толкованием Священного Писания, доверие апокрифическим книгам, некоторые исторические ошибки и наконец попытки увидеть истину Христову у философов «там, где ее не было»¹⁵.

Прот. Константин Ружицкий в своей магистерской диссертации¹⁶ в большинстве своих выводов повторяет относительно учения Климента мнения Дмитриевского. Хотя этот автор и начинает свой обзор учения Климента о материи с наблюдения о том, что для Климента все языческие учения о происхождении космоса представлялись ложными¹⁷, но в конце он повторяет мысль Дмитриевского о материи, как источнике «зла» и «несовершенства»¹⁸ (без уточнения цитат, по-видимому, просто повторяя Дмитриевского). Более того, прот. Ружицкий приводит суждение о том, что, по мнению Климента, творение состояло в упорядочении бесформенного вещества, образовании космоса силой Логоса из идей существовавших в Его уме. По мнению Ружицкого, не говоря прямо о вечности материи, Климент (находясь под влиянием Филона и неоплатоников) не говорил, что она создана Богом, и, скорее, склонялся к ее предсуществованию и учению о множестве миров¹⁹. Этот автор также предполагал, что, скорее всего, согласно Клименту, материя должна уничтожиться в конце веков²⁰. При этом однако не указывается, как разрешается противоречие этого учения с учением о воскресении тел. В итоге Ружицкий заключает, что учение Климента о материи было более языческим, чем христианским²¹.

Не претендуя на полный обзор достаточно многочисленных работ, посвященных Клименту Александрийскому среди зарубежных иссле-

¹³ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. С. 177.

¹⁴ Там же. С. 175.

¹⁵ Там же. С. 178, прим. 36.

¹⁶ Ружицкий К., прот. Учение свв. Отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958.

¹⁷ Там же. С. 128.

¹⁸ Там же. С. 132.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 131.

²¹ Там же. С. 132.

дователей XIX-го в., мы остановимся на курсе лекций по богословию Климента, прочитанном в университете Эдинбурга, доработанном и изданном в 1914 г. профессором Ж. Патриком. Этот ученый выражал уверенность в том, что Климент не придерживался дуалистической картины бытия мира, не признавал совечности материи Богу²². Проф. Патрик особенно подчеркивал, что проблему соотношения всемогущества Бога и присутствия зла в мире Климент решал и разъяснял через концепцию свободной воли человека. Возможность свободного выбора и возможность неверного, ошибочного использования свободы, а значит и вероятность появления зла, тесно взаимосвязаны²³. В отличие от гностиков, относивших источник зла к материи, Климент видит зло несубстанциональным. Кроме того, катехет постоянно подчеркивает догмат о неограниченной и безусловной власти Бога, проявившейся в творении мира²⁴. Это учение Климента необходимо, по мысли исследователя, всегда держать в уме при изучении вопроса о вечности материи, иначе трудно разобраться в многообразии оценок, данных исследователями в отношении этого положения в наследии Климента²⁵. При этом ученый обращает особое внимание на учение Климента о Боге как единственном Первоначале всего бытия, Который будучи Единым безначальным «Сам является началом всего и началом творческим»²⁶.

Прямо отрицая позицию Маркиона, отождествлявшего материю и тело человека с источником зла, Климент хотя и «не говорит нигде о материи как носителнице блага», но признает ее «абсолютно подконтрольной Творцу»²⁷. Не признавая вечности материи, Климент, по мнению проф. Патрика, учил о вечности творческой активности Бога и вечности творения.²⁸ Однако, вывод проф. Патрика о вечности творения, понимаемой Климентом, нам представляется необоснованным. Он сделан при ссылке на текст *Stromata* 6, 16; 142, 4: «πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὐσι καὶ τοῦ χρόνου»²⁹, который, однако, взятый

²² *Patrick J. Clement of Alexandria. Edinburgh and London, 1914. P. 81.*

²³ *Ibidem. P. 90.*

²⁴ *Ibidem. P. 76.*

²⁵ *Ibidem. P. 77.*

²⁶ «Ὁ Θεὸς δὲ ἀναρχὸς, ἀρχὴ τῶν ὄλων παντελής, ἀρχῆς ποιητικός». *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 4, 26 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8. Col. 1373 B; *Stromata* 162, 5 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

²⁷ *Patrick J. Clement of Alexandria... P. 79.*

²⁸ *Ibidem. P. 81.*

²⁹ Как же творение могло происходить во времени, если и само время возникло сущим? *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 6, 16 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 9. Col. 369 C.; *Stromata* 142, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of*

в контексте вышеотмеченных положений, а также кратких замечаний Климента о сотворении мира в соседних высказываниях, не имеет ни малейшего оттенка учения о вневременном творении. В нескольких предложениях отрывка Stromata 141, 7–142, 4 мы находим целое нагромождение мыслей. Здесь говорится о Боге как начале всего творения³⁰, об относительности покоя Творца после шести дней творения³¹, об упорядочивании Богом мира «из древнего беспорядка»³², о предшествовании мира в замысле Бога и единовременном появлении всех вещей в бытии³³, о значении шести дней творения³⁴, о возникновении всего «из единой природы» под действием «единой силы»³⁵, и наконец об одновременном появлении времени и творения³⁶. На наш взгляд, вопрос Климента о том, «как же творение могло происходить во времени», надо относить не к учению о некотором «вне-временном / вечном» творении, а к указанию на логическую несостоятельность человеческого сознания в рассуждении о вневременном бытии Бога и «начале времени» из этого вневременного бытия.

Р. Е. Витт в своей статье «The Hellenism of Clement of Alexandria» в поисках общих черт в учениях Климента и Плотина прежде всего отмечает присущий обоим синкретизм платонизма и стоицизма (стоицизм повлиял на обоих особенно в отношении этики, отмечена роль Посидония), стараясь, как замечает сам автор, помнить о верности Климента библейской религии откровения³⁷. В числе прочих общих черт автор приводит также ориентацию на космологию Платона, выраженную в Тимее, и пренебрежительное отношение к телу в духе пифагорейского аскетизма³⁸. Уделяя главное внимание сравнению концепций Логоса у

California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

³⁰ Ibidem. 141, 7.

³¹ Ibidem.

³² «τῆς παλαιᾶς ἀταξίας». *Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 16 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 369 С.; Stromata 142, 1, 3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

³³ Ibidem. 142, 2.

³⁴ Ibidem.

³⁵ «πάντων ὁμοῦ ἐκ μιᾶς οὐσίας μιᾶ δυνάμει γενομένων». *S. Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 16 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 369 С.; Stromata 142, 3, 2–3 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

³⁶ Ibidem. 142, 4.

³⁷ Witt R. E. The Hellenism of Clement of Alexandria // The Classical Quarterly. June 1931. Vol. 25. Issue 34. P. 204.

³⁸ Ibidem. P. 197.

Климента и Плотина, Витт бездоказательно интерпретирует учение катехета о трансцендентности Бога в смысле желанья «сохранить совершенную благодать Бога от загрязнения материальным миром»³⁹. Ввиду своей явной увлеченности поиском параллелей с Плотиним Витт считает, что Климент учил о вечности творения, которое не могло иметь начало во времени, так же как солнце всегда давало свой свет. Последнее заключение делается на основе сравнения текстов Плотина и Филона с текстом из *Stromata* 6; 141, 7–142, 4. В этом отрывке, однако, утверждается обратное для неоплатонических представлений. Несмотря на использование одного образа солнечного света, который не может не сиять, у Климента он использован для объяснения относительности библейского покоя Бога (Быт 2: 3; *Stromata* 6; 141, 7–142, 1), а вечность понимается в плане эсхатологической перспективы, но не продлевается в прошедшее.

В статье «The “Platonism” of Clement of Alexandria» Альберт С. Оутлет (Albert C. Outlet), вторя мнению проф. Н. И. Сагарды, отмечает, что используя многие из выражений, принятых в платонической традиции для описания трансцендентного Бога, Климент «добавляет к эллинской концепции Бога как чистой Сущности библейское и христианское понятие о Нем как носителе творческой Воли»⁴⁰. Именно этот акцент дает возможность сделать вывод о том, что новизна учения о Боге соединена в наследии катехета с понятием о Боге как Личности. Если у Платона понятию Причины «вряд ли может быть присвоен ипостасный принцип», то Филон акцентировал внимание на волюнтаристической природе Бога. Климент, продолжая эту традицию, восполняет концепцию Филона об отношении Бога к миру учением о воплощении Истины и Причины в лице Иисуса Христа⁴¹. «Оттенок докетизма» в учении Климента, по мнению автора, не велик и не позволяет отождествлять его традиционно христианское учение с системами «Филона, стоиков» и «героями языческих мистерий»⁴².

Согласно подробному (начиная с 50-х и вплоть до 80-х годов прошлого века) литературному обзору, сделанному Е. Ф. Осборном⁴³, никто из зарубежных исследователей не занимался подробно вопросом материи в богословской системе Климента. Научные работы по наследию

³⁹ Ibidem. P. 196.

⁴⁰ Outlet A. C. The “Platonism” of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. July 1940. Vol. XX. № 3. P. 229.

⁴¹ Ibidem. P. 230.

⁴² Ibidem. P. 230–231.

⁴³ Osborn E. F. Clement of Alexandria: a review of research, 1958–1982 // The second century. 1983. Vol. 3. P. 219–244.

Климента в этот период в основном относились к областям текстологии, этики, исторического контекста, общего места богословия Климента в развитии христианской доктрины. Среди работ последнего направления следует отметить краткие замечания проф. Х. Чадвика о том, что хотя Климент и говорит об образовании космоса из бесформенной материи, но она ни в коем случае не признается катехетом в качестве первоначального принципа бытия⁴⁴. В своих упоминаниях о творении из не-бытия Климент однако, по замечанию проф. Чадвика, предпочитает употребление греческого «ἐκ μὴ ὄντων» формуле «ἐκ οὐκ ὄντων». Этот факт означает, по мнению профессора, акцент на сотворении «не из абсолютно не-сущего, но из относительного не-бытия, или из неоформленной материи, которая может быть названа не-сущей по своей зыбкости и неосновательности»⁴⁵. О понятийной нагрузке выражений «ἐκ μὴ ὄντων» и «ἐκ οὐκ ὄντων» в эпоху Климента мы поговорим в следующей статье, а пока сделаем только замечание о том, что существуют мнения об отсутствии четкого понятийного разделения этих формул в литературе рассматриваемого периода.

Тем не менее, ссылаясь на текст из *Paedagogus* 1, 8 о том, что «не существует ничего такого, бытия чего Бог не был бы причиной»⁴⁶, проф. Чадвик отмечает, что осуждение свт. Фотия возможно применить к Клименту только в вышеуказанном смысле учения об относительном небытии материи. В тоже время этот исследователь особенно обращает внимание на слова Климента о том, что Бог «существовал и прежде того, как стать Творцом»⁴⁷, что несомненно означает отвержение понятия необходимости творения и непринятие Климентом теории постоянного творения.

Среди современных исследователей мнения о признании или непризнании предвечной материи в учении Климента также разнятся до противоположности.

Л. Сальваторе в своем исследовании «*Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*», в параграфе, посвященном происхождению космоса, отмечает известный факт отсутствия в трудах ка-

⁴⁴ *Chadwick H.* The Cambridge history of later Greek and early medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. P. 169.

⁴⁵ *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966. P. 46–47. Такой же язык был характерен для Филона.

⁴⁶ «οὐδὲν δὲ ἔστιν, ᾧ μὴ τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ὁ θεὸς παρέχεται». *S. Clemens Alexandrinus.* *Paedagogus* 1, 8 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca.* 1857. T. 8. Col. 325 B.

⁴⁷ *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. P. 47; *Clemens Alexandrinus.* *Paedagogus* 1, 8 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca.* 1857. T. 8. Col. 336 B. По-видимому, это выражение «прежде сотворения мира Богом» (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – фраза евангельского происхождения (Ин 17. 24).

техета систематического раскрытия интересующего нас вопроса⁴⁸. Еще в более раннем исследовании Сальваторе подчеркивал, что в Клименте мы находим эклектичного философа, который сочетал в своем учении как наследие иудео-александрийской философии, так и греческой⁴⁹.

В вопросе происхождения мира Сальваторе прослеживает у Климента заимствования у Филона, который в свою очередь опирается на космологию Платона, выраженную в Тимее. Исследователь перечисляет общие, по его мнению, для обоих авторов, а также некоторых представителей среднего платонизма, черты учения о материальном мире: различие чувственного и умственного миров; предсуществование материи, из которой Творец сформировал мир; учение о сотворении космоса вне времени⁵⁰. В качестве аргументов в пользу положительного решения вопроса о предсуществовании материи у Климента Сальваторе приводит только суждение свт. Фотия, а также всего один текст из *Stromata*⁵¹. Исследователю представляется, что Климент в этом месте «не критикует греческих философов», но, «кажется, полностью разделяет их взгляды»⁵². Однако даже при беглом взгляде на этот текст становится ясным, что из всех здесь перечисленных (стоики, Пифагор, Аристотель, Платон) Климент одобряет только Платона. Только он один (по-видимому, в некоторых местах своих сочинений) «решился даже назвать ее “не-сущей”»⁵³, в то время, как и он сам в других местах⁵⁴, и тем более все другие «считают материю одним из первоначал, будучи не в силах, видимо, ограничиться единым первоначалом»⁵⁵.

⁴⁸ *Salvatore L. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism.* Oxford: Oxford University Press, 1971. P. 190.

⁴⁹ *Ibidem.* P. 19–23.

⁵⁰ *Ibidem.* P. 191.

⁵¹ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 89, 5–6 // *Thesaurus Linguae Graecae.* University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁵² *Salvatore L. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism...* P. 193.

⁵³ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 89, 6 // *Thesaurus Linguae Graecae.* University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Здесь можно видеть указание, скорее, на платоническую традицию, чем на самого Платона, который прямо не употребляет термин материя, но, только пытаясь сформировать понятие материи, «как бы применяет к новому понятию разные названия» (*Бородай Т. Ю. Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. С. 61*).

⁵⁴ Так, очевидно, считал сам Климент, так как не исключил Платона из списка тех, кто был «не в силах <...> ограничиться единым первоначалом».

⁵⁵ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 89, 5 // *Thesaurus Linguae Graecae.* University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

Климент, по мнению автора исследования, не признавал творения «ex nihilo»⁵⁶. Перечисляя авторов, относящихся к неопифагорейской, среднеплатонической и неоплатонической⁵⁷ школам, Сальваторе без особой доказательной базы утверждает, что употребление ими по отношению к материи формулы «μὴ ὄν» совпадает с таковым у Климента⁵⁸. Мы можем согласиться с терминологическим заимствованием Климентом этой формулы у платоников, но уверены, что концептуальный подход к происхождению материи и к ее положению в системе богословских координат христианского катехета нужно признать качественно отличным.

В своем обзорном труде «Формирование средневековой философии» Г. Г. Майоров также полагает, что «библейский догмат о творении интерпретируется Климентом так, что мир творится Богом из ничего (согласно Библии), но это «ничто» есть платоновское небытие (теон) или же беспорядок, упорядочиваемый в акте творения (согласно «Тимею»)»⁵⁹.

Дж. Дэвисон⁶⁰ обращает внимание на учение Климента о грехопадении и на его связь с состоянием человека в нынешнем веке. В отличие от гностиков, не признававших тот факт, что человек несет ответственность за пребывание в смерти и духовной темноте, катехет указывает на соблазн удовольствиями, который стал причиной потери рая⁶¹. Ученый отмечал, что особенно важное место в системе Климента приобретает категория свободной воли как в Боге, так и в носителе образа Божия – человеке⁶².

Дэвисон проводит сравнительный анализ учений гностиков-валентиниан и Климента. Отмечая некоторые случаи положительного цитирования Климентом мнений, принадлежащих валентинианам, этот

⁵⁶ *Salvatore L. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism...* P. 195.

⁵⁷ *Ibidem.* P. 194–196. Здесь упоминаются Плутарх, Альбин, Апулей, Нумений, Модерат, Плотин.

⁵⁸ *Ibidem.* P. 196.

⁵⁹ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 14 // *Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA* // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12); *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии.* М.: Мысль, 1979. С. 89.

⁶⁰ *Davison J. Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians // Second Century.* 1983. Vol. 3, 4. P. 201–218.

⁶¹ *S. Clemens Alexandrinus. Scholia in Protrepticum* 11 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca.* 1857. T. 9. Col. 779.

⁶² *Davison J. Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians...* P. 207.

исследователь выделяет общее и отличное в их представлениях⁶³. Характерно, что наиболее ярко отличается Климент от гностиков своим учением о положительном статусе тварного материального мира. Это учение тесно связано с отрицанием Климентом возможности какой-либо ошибки или греха, как в самой Божественной жизнедеятельности, так и действиях Бога при сотворении мира⁶⁴. Материя, хотя и занимает у Климента низшую ступень в иерархии бытия, но оценивается положительно и имеет свое предназначение в плане Божиим о совершенствовании человека⁶⁵. Она не появилась в результате грехопадения как наказание, но служит средством совершенствования человека на определенной ступени его бытия⁶⁶.

Более того, в обожении человек сохраняет свою тварную природу и даже остается по существу единым с теми, кто не достиг совершенства на этом пути. Для Климента, по оценке Дэвисона, все творение изначально предназначено для достижения совершенства, а не для уничтожения⁶⁷. В контексте такой оценки мировоззрения Климента остается неясным и нераскрытым утверждение автора исследования о совпадении эсхатологических доктрин валентиниан и Климента об эсхатологическом уничтожении материи⁶⁸.

В своем обзорном труде-учебнике по патрологии проф. К. Е. Скурат лишь кратко отмечает, что «учение о творении мира Климент излагает в основном правильно: он отрицает вечность материи и предсуществование душ». Однако библейский рассказ понимается им аллегорически, «как указывающий на логический, а не временной порядок возникновения мира – мир создан в одно мгновение»⁶⁹.

⁶³ Интересно отметить, что если для учения гностиков был характерен глубоко пессимистический настрой (см.: *Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical // Origins of Gnosticism. Brill, 1967. P. 100*), то система Климента даже таким скептиком как Гарнак была оценена, как отличающаяся от гностицизма уверенным оптимизмом (*Harnack A. History of Dogma. Dover Publications. New York, 1961. Vol. 2. P. 327*).

⁶⁴ *Davison J. Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians... P. 215.*

⁶⁵ *Ibidem. P. 216*

⁶⁶ *Ibidem. P. 213.*

⁶⁷ *Ibidem. P. 216.*

⁶⁸ *Ibidem. P. 215.*

⁶⁹ *Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по Патрологии. Яхрома: Троицкий собор, 2006. С. 258.* Такой же оценки придерживался не упомянутый нами выше профессор МДА до революции сщмч. И. В. Попов.

В. Я. Саврей в монографии «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли»⁷⁰ утверждает, в отличие от профессора Н. И. Сагарды, что учение о Логосе, тварном мире и их взаимоотношении сложились у Климента в результате «усвоения среднеплатонической картины мира, которая не предполагала наличия внутренней жизни в Боге безотносительно космоса и требовала непременно исхождения абсолюта <...> навстречу хаосу, ждущему для себя упорядочивающей воли»⁷¹. Если Н. И. Сагарда делал акцент на свободном произволении Бога о сотворении мира, то Саврей (правда, без особых доказательств) утверждает, что в системе воззрений Климента «Логос не может не рождаться, так и мир не может не твориться»⁷².

В том же влиянии среднего платонизма, но уже в отношении понимания материи, видится этим автором и причина Климентова «докетизма»⁷³. Исследователь считает, что «обвинение в докетизме, выдвинутое против Климента в IX в. патриархом Фотием, было небезосновательным». Оговариваясь, что сам Климент никогда не высказывался прямо таким образом, ученый все-таки признает его описание телесной природы Христа настолько бесстрастной, что называет ее «призрачной» и «принятой лишь с целью показаться человеку, но не быть человеком»⁷⁴. В силу обширности охвата данного исследования, как и во многих обзорных патрологических курсах, мы не находим здесь подробного анализа текстов Климента.

На замечание В. Я. Саврея о том, что «Климент постоянно балансирует на тонкой грани между библейской верой в Сына Божьего как Господа, недвусмысленно заявлявшего о Себе через пророков, и среднеплатонической теологией Филона»⁷⁵, хотелось бы возразить, что такое суждение не может считаться верной оценкой богословской системы Климента ибо, по замечанию проф. Чадвика, «хотя малые частые заимствования из Филона у Климента несомненны, но он не просто продуцирует эллинизированное христианство по примеру того, как Филон эллинизировал Иудаизм, его главные проблемы (вера и разум, свободная воля, верная оценка естественного порядка в мироздании) разнятся с Филоном и рассматриваются под другим углом»⁷⁶. Кроме того, пред-

⁷⁰ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011.

⁷¹ Там же. С. 397.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 390.

⁷⁴ Там же. С. 389.

⁷⁵ Там же. С. 380.

⁷⁶ Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition... P. 142.

ставления о материи в среднем платонизме, весьма различны. Даже самые позитивные умозрения о материи платоников этого периода вряд ли могут быть вписаны в христианскую картину мира⁷⁷.

Более подробным исследованием текстов Климента на фоне философской картины его эпохи занялся П. Ашвин-Сьейковски, который в своем исследовании «Clement of Alexandria on trial: the evidence of “heresy” from Photius’ Bibliotheca» уделяет отдельный параграф изучению представлений Климента о материи как таковой⁷⁸. Автор считает, нельзя утверждать, что Климент Александрийский верил в «creatio ex nihilo»⁷⁹. Однако, ученый приходит к такому выводу путем исследования всего двух отрывков из *Stromata* 5. 89. 6 и 5. 90. 1, а также на основании замечания, что Климент ни разу в своих творениях не упоминает текст из 2-ой книги Маккавейской⁸⁰. По оценке исследователя, кроме мира умных идей, творению мира видимого предшествовало существование некоей материальной сущности «ὕλική οὐσία», которую Климент называет вслед за Платоном небытием «μὴ ὄν». Однако Ашвин-Сьейковски считает, что для Климента это небытие не означает «нечто противоположное бытию, как у Платона и Аристотеля и их учеников»⁸¹. Небытием оригинальная (первоначальная) бесформенная материя является относительно нематериальной природы Бога, а также и сотворенного мира⁸². Ученый отмечал, что тварный мир в системе Климента не является ни результатом падения неких духовных сущностей, ни истечением природы Бога, ни результатом доисторической космической катастрофы, он имеет начало от Бога и есть отражение Его мыслей, и сформирован из бесформенной материи.

⁷⁷ См., например, описание представлений о материи у Плутарха и неопифагорейцев в книге: Диллон Дж. Средние платоники, 80 г. до н. э. – 220 н. э. СПб.: Изд. Олега Абышко, Алетейя, 2002. Х. Ф. Нагг в своем исследовании (*Hägg H. F. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 94*) указывает на дуализм по отношению между Богом и материей у Нумения. Учение Плутарха характеризуется метафизическим дуализмом (Монада – Диада), а материя, хотя и не признается носителем зла, но при творении космоса соединяется с неразумной злой душой; Алкиной хотя и не связывает напрямую материю со злом, но признает три начала бытия: «материю; образец, или идеи; и отца и причину, или творца всего, или Бога». См.: Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс – Традиция, 2008. С. 98, 591.

⁷⁸ *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on trial: the evidence of “heresy” from Photius’ Bibliotheca. Brill; Leiden – Boston, 2010. P. 34–37.*

⁷⁹ *Ibidem. P. 35.*

⁸⁰ «πάντα ἰδόντα γυνῶνα ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός» (2 Макк 7:28).

⁸¹ *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on trial: the evidence of “heresy” from Photius’ Bibliotheca... P. 35.*

⁸² *Ibidem. P. 35, 37.*

Д. Т. Руниа в своей статье «Plato's Timaeus, First Principle(s), and Creation in Philo and Early Christian Thought» отмечает, что Климент, действуя как апологет, старался подчеркнуть общее в христианстве и философии, почему в учении Платона видел только одно первоначало⁸³. Материя, согласно пониманию Климентом Платона, говорит Руниа, ближе к небытию, чем бытию. Этот ученый ввел, как он сам признается, несколько двусмысленный термин «монархический дуализм»⁸⁴, отражающий, по его мнению, взгляды Филона, Св. Иустина и Климента⁸⁵. Термин подчеркивает абсолютную убежденность этих церковных писателей в том, что «Бог есть единственный Творец, Правитель и принцип всего бытия», причем это положение, по убеждению Руниа, «отражает принятие ими библейского образа мысли, утверждающего абсолютный суверенитет Бога над Своим творением»⁸⁶. В тоже время этот термин призван выразить философское осознание бытия «иного», качественную «инаковость» всего тварного по отношению к природе Бога. По замечанию Руниа, если св. Иустин и Климент никогда «не связывают материю с происхождением зла», то Филон бывал менее осторожен в своих высказываниях⁸⁷.

Е. Осборн в обзорной статье, посвященной Клименту⁸⁸, кратко освещает факт признания некоторыми учеными (начиная со свт. Фотия) у Климента теории предсуществования материи, которая, однако, если и должна быть признана предсуществующей, то, по крайней мере, «не во времени».⁸⁹ Это положение, по замечанию Осборна, необходимо признать достоверным по причине явных утверждений Климента о том, что космос пришел в бытие не во времени⁹⁰.

А. Иттер в своей монографии «Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria» уделяет значительное внимание анализу опровержения Климентом философских учений о материи как одном из

⁸³ *Runia D. T. Plato's Timaeus as cultural icon* / Ed. G. J. Reydams-Schils. University of Notre Dame Press, 2003. P. 139.

⁸⁴ Его нельзя понимать в смысле противостояния добра и зла во вселенной.

⁸⁵ Автор проводит различие концепций, высказанных этими писателями, в сравнении с Тацианом, свт. Феофилом Антиохийским и свт. Иринеем Лионским, прямо высказывавшимися о творении «ex nihilo».

⁸⁶ *David T. Runia. Plato's Timaeus as cultural icon...* P. 140. Ни среди стоиков, ни среди средних платоников не находится учения о едином принципе или «начале».

⁸⁷ *Ibidem*. P. 140.

⁸⁸ Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, 2011. P. 270–282.

⁸⁹ *Ibidem*. P. 278

⁹⁰ *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* 5, 14, 92; 1, 6, 16 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 9, 8 Col. 133 B, 280 B; Stromata 145, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

первоначал. Однако, на наш взгляд, этот автор неадекватно описывает задачу, которую ставил перед собой катехет в области учения о материи. Так, по мнению исследователя, задачей Климента стала «гармонизация взглядов древнегреческих философов на вечность материи с христианским учением о творении из ничего»⁹¹. Представляется, что такое утверждение есть неверная экстраполяция взглядов Климента на философию и богословие и их соотношение⁹². Вспомним, что Климент хотя и смотрел на философию как на подготовительный этап к новозаветному Откровению, но не считал ни одно из направлений эллинской философии носителем чистой истины⁹³. Более того, в *Scholia in Protrepticum*, 11 катехет подчеркивает, что с пришествием в мир самого Слова Божия – Христа, как Учителя небесного, мы уже не имеем нужды «ходить на обучение к людям, стремясь в Афины и в остальную Элладу, а также в Ионию»⁹⁴.

Одновременно, предлагающих учение о безначальности космоса⁹⁵ Климент признает за распространителей «разрушительных»⁹⁶ для нравственности представлений. Здесь, скорее, говорится не о материи, а о космосе, но эмоциональный накал⁹⁷ катехета вместе с рассуждениями о единой безначальной Причине бытия дает серьезные основания предполагать распространение мысли и на материю как таковую.

Иттер подчеркивает мысль Климента о заимствовании Платоном понятия бесформенной и невидимой материи из первых стихов Библии и старается увидеть в учении этого философа представления о творении «из ничего»⁹⁸. Этот ученый показывает, как Климент сближает христи-

⁹¹ Itter A. C. *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria // Supplements to Vigiliae Christianae*. Brill. Leiden – Boston, 2009. P. 144.

⁹² S. *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 149, 2, 4 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12), «философия, преломляя свет божественных писаний, ухватывает некую малую часть» истины; философы «скорее выражают свои собственные соображения и проводят жизнь в поисках убедительного, а не достоверного».

⁹³ S. *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 1, 7, 37 / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8. Col. 733 A.

⁹⁴ *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам / Пер. Братухина А. Ю. под ред. проф. Зайцева А. И. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. С. 129.

⁹⁵ «λέγων ἡτοι ἀπρονόητον εἶναι τὸ πᾶν ἢ τὸν κόσμον ἀγένητον». S. *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* 147, 2, 4–5 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

⁹⁶ В оригинале использовано слово «ἐξωλέστατος», сравнительная степень от «ἐξώλης, ες», что значит «доведенный до степени руин, полностью разрушенный, в нравственной сфере – проклятый, омерзительный». Liddel H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 600.

⁹⁷ См. предыдущую ссылку.

⁹⁸ Itter A. C. *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria...* P. 145.

анское понимание происхождения космоса с представлениями платонической школы через восприятие теории божественных идей, предшествовавших своей материальной реализации⁹⁹. Материя как небытие по Платону предшествует миру в смысле логического предшествования небытия бытию, но в то же время происходит от Бога, вследствие чего имеет духовную сущность¹⁰⁰. Спорным на наш взгляд является утверждение автора о том, что термин «меон» подразумевает у Климента природу Самого Бога¹⁰¹, который, на языке апофатического богословия, превышает и само бытие¹⁰². Таким объяснением Иттер старается подчеркнуть укорененность бытия «меонной» материи в Боге, который единственный предсуществует всему существующему¹⁰³.

Автор также утверждает, что учение о вечности материи считалось Климентом несомненной ошибкой, прежде всего, в силу качественного различия природы Бога и всего тварного. Бог является первопричиной всего сущего, и в этом не может быть ничего Ему подобного. Все тварное приобретает свое отличие от Творца только после возникновения в свободном творческом акте Бога¹⁰⁴, вся материя абсолютно зависима от Бога, «является по существу не-сущей, а мир творится Богом из небытия»¹⁰⁵.

Наконец Осборн в монографии «The Philosophy Of Clement Of Alexandria» утверждает, что Климент стал первым из христианских

⁹⁹ Сама теория идей, по Клименту, была заимствована Платоном у Моисея. S. *Clemens Alexandrinus*. Stromata 5, 14, 93–94 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 133 B; *Itter* A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria... P. 147–148.

¹⁰⁰ Ibidem. P. 155.

¹⁰¹ Хотя Климент Александрийский считается даже родоначальником языка апофатики в христианском богословии (например: *Wytzes J.* The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*. 1960. № 14. P. 144), но нигде катехет не называет Бога прямо «не-сущим» или «сущим выше бытия». Он «выше всякого слова» (S. *Clemens Alexandrinus*. Stromata 5, 11, 65 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 108 B), «выше времени и пространства» (Stromata 2, 2, 23 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 8. Col. 937 A), «именования и помышления» (Stromata 5, 2, 71 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 9. Col. 29 A), «более, чем единое, нечто высшее даже, чем само единство» (Paedagogus 1, 8 / Ed. J.-P. Migne // Patrologia Graeca. 1857. Т. 8. Col. 335 A), «выше умопостигаемого» (δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ) (Stromata 5, 6, 38; 6, 2 // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12). Исследователи подчеркивают только вероятность подобной мысли у Климента (см.: *Hägg H. F.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism... P. 177–178).

¹⁰² *Itter* A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria... P. 146.

¹⁰³ Ibidem. P. 150.

¹⁰⁴ *Itter* A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria... P. 155.

¹⁰⁵ Ibidem. P. 150.

писателей, кто дал развернутое обоснование учению о творении из ничего¹⁰⁶. В качестве главного аргумента, приведенного, по мнению Осборна, в пользу этого догмата, можно выделить учение Климента о том, что материя не является одним из первоначал. Он показывает, что согласно Клименту ни материи, ни тварному миру, ни человеческому телу не присуще зло¹⁰⁷. Многократное упоминание Климентом необходимости для христианского гностика отвержения плоти подразумевает на самом деле отвержение не самой плоти, но плотских страстей¹⁰⁸. Этому автору противоречит Герхард Мэй, отмечая в своем подробном исследовании об истории догмата творения «из ничего», что, следуя за свт. Феофилом и свт. Иринеем, «Тертуллиан и Ипполит уже считали за принятую христианскую концепцию учение о творении мира из абсолютного небытия», в то время как Климент «стоит на краю развития этого генерального направления»¹⁰⁹.

Такое пестрое разнообразие мнений предыдущих исследователей объясняется, прежде всего, неполнотой высказываний самого Климента на изучаемую тему, но, с другой стороны, на наш взгляд, очевидна неполнота анализа, проведенного некоторыми современными учеными. Отсюда следует необходимость использования комбинации специальных методов исследования при анализе наследия Климента Александрийского для получения достоверных результатов. Мы предлагаем воспользоваться методом подробного контекстуального анализа и методом обобщений только на основе максимально возможно больших подборок релевантных текстов. Также необходимо провести подробный анализ текстов, относящихся к учению катехета о теле Христа, о теле человека, их изначальном предназначении и эсхатологической перспективе – с целью найти в них дополнительные указания на подлинное отношение Климента Александрийского к материи. Для получения достоверных научных результатов представляется также необходимым провести не просто анализ терминологических совпадений, но осуществить поиск концептуальных совпадений и разночтений в богословии Климента и современной ему языческой философии.

¹⁰⁶ *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 1957. P. 33.

¹⁰⁷ *Ibidem.* P. 47, 162.

¹⁰⁸ *Ibidem.* P. 163. Именно в этом смысле, а не в смысле выхода из тела гностик должен стать «бесплотным» (ἄσαρκος).

¹⁰⁹ *Gerhard M.* Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought. New York, 1994. P. 178. Клименту, однако, здесь посвящено меньше всего страниц.

Источники и литература

Источники

1. *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам / Пер. Братухина А. Ю., под ред. проф. Зайцева А. И. СПб.: Изд-во РХГИ, 1998.
2. *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8.
3. *S. Clemens Alexandrinus. Paedagogus* // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).
4. *S. Clemens Alexandrinus. Scholia in Protrepticum* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 9.
5. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologia Graeca*. 1857. Т. 8, 9.
6. *S. Clemens Alexandrinus. Stromata* // *Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA // URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения: 01.01.12).

Литература

1. Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс – Традиция, 2008.
2. *Бородай Т. Ю.* Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения // *Актуальные проблемы классической филологии*. М., 1982. С. 53–64.
3. *Диллон Дж.* Средние платоники, 80 г. до н. э. – 220 н. э. СПб.: Изд-во Олега Абышко, Алетейя, 2002.
4. *Дмитриевский В. Н.* Александрийская школа. Казань, 1884.
5. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979.
6. *Ружицкий К., прот.* Учение свв. Отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация 1914 г.). Машинопись. МДА, 1958.
7. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011.
8. *Сагарда Н. И.* Полный курс лекций по Патрологии. СПб.: Воскресение, 2004.
9. *Скурат К. Е.* Воспоминания. Труды по Патрологии. Яхрома: Троицкий собор, 2006.
10. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996.
11. *Ashwin-Siejkowski P.* Clement of Alexandria on trial: the evidence of “heresy” from Photius’ Bibliotheca. Brill; Leiden – Boston, 2010.
12. *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966.
13. *Chadwick H.* The Cambridge history of later Greek and early medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

14. *Davison J.* Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians // Second Century. 1983. Vol. 3, 4. P. 201–218.
15. *Hägg H. F.* Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism. Oxford: Oxford University Press, 2006.
16. *Harnack A.* History of Dogma. Dover Publications. New York, 1961. Vol. 2.
17. *Itter A. C.* Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria // Supplements to Vigiliae Christianae. Brill; Leiden – Boston, 2009.
18. *Jonas H.* Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical // Origins of Gnosticism. Brill, 1967. P. 90–108.
19. *Liddel H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
20. *Gerhard M.* Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of ‘Creation out of Nothing’ in Early Christian Thought. New York, 1994.
21. *Osborn E. F.* Clement of Alexandria: a review of research, 1958–1982 // The second century. 1983. Vol. 3. P. 219–244.
22. *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
23. *Outlet A. C.* The «Platonism» of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. July 1940. Vol. XX. № 3. P. 217–240.
24. *Patrick J.* Clement of Alexandria. Edinburgh and London, 1914.
25. *Runia D. T.* Plato’s Timaeus as cultural icon / Ed. G. J. Reydams-Schils. University of Notre Dame Press, 2003. P. 133–151.
26. *Salvatore L.* Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford University Press, 1971.
27. *Witt R. E.* The Hellenism of Clement of Alexandria // The Classical Quarterly. June 1931. Vol. 25. Issue 34. P. 195–204.
28. *Wytzes J.* The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 1960. № 14. P. 129–153.

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратилат

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В МОЛДАВИИ В ПЕРИОД НЕМЕЦКО-РУМЫНСКОЙ ВОЕННОЙ ОККУПАЦИИ 1941 – 1944 ГГ.

Статья посвящена истории Православной Церкви в Молдавии во время немецко-румынской военной оккупации в период с 1941 по 1944 гг. В ней рассматривается церковная политика, проводимая Румынским государством, а также деятельность Румынской Церкви в оккупированной Молдавии во время Второй мировой войны.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Молдавия, немецко-румынская оккупация, Румынская Православная Церковь, 1941–1944, церковная политика, старостильники, этническое гонение, румынизация, юлианский календарь.

22 июня 1941 г. вооруженные силы нацистской Германии начали военные действия против России / СССР. Вместе с соединениями вермахта в пределы Молдавии вторглись и румынские войска. Немецкая и румынская авиация нанесли бомбовые удары по жилым кварталам, транспортным и промышленным предприятиям Кишинева, Бельцов, Сорок, Тирасполя, другим городам и местечкам. В Сороках бомбардировкой с воздуха, а затем при артиллерийском обстреле был разрушен собор и повреждены церкви в пригородах Бужеровка и Застынка, серьезные повреждения получил кафедральный собор в Кишиневе, десятки церквей в других городах и селах. Возможно, эти действия являлись следствием антихристианского мышления германского политического руководства, но не режима И. Антонеску. «Кардинальной задачей политики правительства, – отмечено в одном из документов правительства И. Антонеску, – является румынизация отвоеванных провинций»¹.

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

¹ История Приднестровской Молдавской Республики: в 2-х т. Т. II (в 2-х ч.). Ч. 1. Тирасполь, 2001. С. 210.

Осуществляя программу «этнического очищения территории», румынские власти уже в первые годы оккупации депортировали в концлагеря и большей частью уничтожили более 100 тыс. евреев и 8,4 тыс. цыган Бессарабии. По политическим мотивам были расстреляны более 1 тыс. советских служащих, членов местных советов, учителей. 18359 жителей Бессарабии были арестованы, 14579 человек объявлены «коммунистами», а 6285 человек – просто «подозрительными». Были выявлены и впоследствии преданы суду 12402 солдата, покинувших румынскую армию в июне 1940 г.² Общее число жителей Молдавии, подвергнутых в годы оккупации пыткам и истязаниям, превысило 207 тыс. человек³, что составляло около 10 % населения.

Что касается вопроса об отношении к Церкви, то между немецкими и румынскими фашистами имелись расхождения. Нацисты открыто отвергали христианские ценности и пытались возродить древнегерманский языческий культ. Однако в пропагандистских обращениях к населению оккупированной территории они, спекулируя на трагических страницах истории отношений государства и Церкви в СССР, пытались представить себя защитниками веры, а захватническую войну – крестовым походом во имя христианства. В действительности неоязычник-окультист Гитлер видел в Церкви прежде всего инструмент контроля над населением оккупированных территорий. Стержень религиозной политики нацистской партии заключался в сталкивании различных конфессий с тем, чтобы компрометировать их в глазах народов⁴.

Правительство Антонеску не строило планов дехристианизации. Оно намеревалось идеологически воздействовать на население оккупированных областей, используя структуры Православной Церкви,

² Подробнее см.: *Левит И. Э.* Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация (1.IX.1939–19.XI.1942). Кишинев, 1981. 392 с.; *Гратинич С. А.* На левом берегу Днестра (Страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944). Кишинев, 1985. С. 19–56; *Шорников П. М.* Цена войны: Кризис системы здравоохранения и демографические потери Молдавии в период Великой Отечественной войны. Кишинев, 1994. С. 44, 95; *Его же.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. С. 271–273.

³ Подробнее см.: *Шорников П. М.* Цена войны... С. 30–35, 43–48, 92–95.

⁴ См.: *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). С. 273–292. Интересную подборку документов о церковной политике нацистской Германии на оккупированных территориях СССР дает историк М. В. Шкаровский (см.: *Шкаровский М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов: сб. докум. М., 2003. С. 182–221).

подчинив их Румынскому Патриархату, а фактически – себе. Задача нашего исследования заключается в рассмотрении влияния политики Румынии и особенно Румынской Православной Церкви на церковную жизнь Молдавии во время немецко-румынской военной оккупации – один из самых сложных периодов истории Православной Церкви в Молдавии в XX столетии.

Этнические гонения в Кишиневско-Молдавской епархии

В 1941–1944 гг. государственное руководство Румынии вновь возобновило меры по румынизации Бессарабии⁵, куда вновь было направлено значительное количество румынских священнослужителей. «В Церкви, – заявил Антонеску в апреле 1942 г. в Бельцах, – правительство видит, прежде всего, орган национальной пропаганды»⁶. Это означало привлечение клира к проведению политики румынизации населения Бессарабии, в первую очередь к «национальному перевоспитанию» молдаван, этнического большинства области, в духе румынизма. Стремясь представить населению оккупированных территорий захватническую войну как поход во имя христианской веры, оккупанты противопоставляли Православие российскому патриотизму. Их логическая схема была проста: отождествляя русских с «большевиками», настроить молдаван и даже украинцев и русских не только против «большевиков», но и против России. Решение этой задачи возлагалось на прессу, школу, администрацию, Церковь.

Первой мерой румынских церковных властей в Бессарабии стала румынизация самого клира. 28 июня 1940 г. из 1042 священников, служивших в Бессарабии, лишь несколько десятков, скорее всего, – румыны, уехали в Румынию, продемонстрировав тем самым лояльность Румынскому государству. В год Советской власти численность священников, – главным образом в силу естественных причин, – сокраща-

⁵ О том, как Румынское государство проводило румынизацию Бессарабии с 1918 по 1940 гг. см. публикации автора: *Стратилат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 4–24; *Он же.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 5 (2). С. 56–76.

⁶ *Шорников П. М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы» г. Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С. 276.

лась на 5 %. В июле 1941 г., в момент вступления немецко-румынских войск, в Бессарабии оставались 990 священников, почти исключительно – молдаван. Формально румынские власти политически не доверяли им как служащим, «оставшимся при Советах». В действительности они были нежелательны по этнополитическим причинам – как молдаване, русские и другие «нерумыны», не вписывающиеся в румынский национально-государственный проект⁷. Но увольнение массы священнослужителей вряд ли было возможно обосновать их приверженностью «большевизму». Решение подсказали текущие нужды Румынского государства. 250 бессарабских священников, знающих церковнославянский язык, а также 50 иеромонахов и 15 певчих были направлены в составе румынской церковной миссии за Днестр. В Бессарабии «освободившиеся» приходы заняли румынские священнослужители. Хотя возвращенный в Кишинев местоблюститель митрополичьей кафедры Бессарабии Ефрем (Енэческу) местных клириков рукополагал в священники неохотно, к лету 1943 г. число священников возросло до 1196 человек⁸. Таким образом, румынские иммигранты составили более трети священников Бессарабии. Решающий шаг к румынизации Бессарабской Церкви был сделан.

Кишиневским митрополичьим округом вновь управлял вернувшийся из Румынии архиепископ Ефрем (Енэческу). Он жестоко преследовал сторонников старого церковного календаря и с этой целью учредил «Секретную службу миссионеров», призванную наблюдать за населением. По требованию архиепископа Ефрема, уже к концу 1941 г. полиция выявила 2474 старостильника, а также около 8 тыс. сектантов: 5656 баптистов, 605 иннокентьевцев, 535 адвентистов, 413 евангелистов, 257 молокан и т.д. Их заключали в тюрьмы и концлагеря, подвергали истязаниям и пыткам, разоряли принадлежавшие им крестьянские хозяйства. Утверждая, что «большинство сектантов – коммунисты, которые под религиозной маской пропагандируют коммунистические идеи», архиепископ Ефрем требовал судебных расправ над ними и закрытия молитвенных домов. В 1942 г. были арестованы сотни противников перехода на новый стиль, в том числе многие старообрядцы. В январе 1943 г. 74 старостильника, по мнению губернатора Бессарабии, «главари духовного мятежа», были заключены в концлагерь.

⁷ Шорников П. М. Молдавская самобытность... С. 266–294.

⁸ Petreanu A. Basarabia în timpul celui de-al doilea război mondial (1939–1945). Chișinău, 2006. P. 157, 308.

Священнослужители, выступавшие в 20-е – 30-е годы в защиту богослужения по старому стилю, были загнаны в подполье. Протоиерей Владимир Поляков был отстранен от служения во Всехсвятском храме в Кишиневе, где являлся настоятелем⁹. В августе 1941 г. в Бельцы возвратился из Румынии священник Николай Климович, в 30-е годы преследуемый за пропаганду стилизма. Он продолжил прежнюю деятельность, был вновь взят под надзор полиции, а затем брошен в концлагерь Новые Онешты. Из заключения священник вышел только в 1944 г. Бывшие активисты движения в защиту старого стиля священники села Нишканы Михаил и Варлаам (Кирица), видимо, опасаясь репрессий за былую церковно-политическую деятельность, уехали за Днестр в составе румынской церковной миссии¹⁰.

Этническое гонение не затронуло монахов. С началом войны число монашествующих не увеличилось. Если в 1940 г. в монастыри Молдавии поступило 33 человека, то в 1941-м – 27 человек, в 1942-м – 39, в 1943-м – 45, в 1944-м – 50 человек. По национальности все монахи были молдаване; русских, украинцев, гагаузов, болгар среди них были единицы. Почти все монахи были выходцами из крестьян. В женских монастырях насельниц было вдвое больше, чем в мужских. По данным 1948 г., с высшим светским образованием имелся только один монах, со средним духовным – один, со средним светским – 7, с низшим и малограмотных было 1400, и совершенно неграмотных – 233 человека. Исходя из этих данных, уполномоченный по делам Русской Православной Церкви в Молдавии П. Г. Роменский характеризовал монахов как культурно отсталых и религиозно фанатичных людей¹¹. Они действительно были наслышаны о гонениях на Церковь в России и «большевиков» не любили. Но монахи, как и большая часть крестьянства, были молдаванами, и они желали победы в войне России, а не Германии и Румынии. Использовать их в качестве пропагандистов румынизма, как показало время, румынские власти не смогли.

Священники преподавали в школах Закон Божий, а церковные певчие – пение. В обязательном порядке включались священники в состав «комитетов», обеспечивающих функционирование в селах так на-

⁹ *Флоринский Н., прот.* Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинев, 2001. С. 10.

¹⁰ *См.:* Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940–1953. М., 2009. С. 110.

¹¹ *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинев, 1998. С. 340.

зываемых Очагов культуры. Общее их число уже в апреле 1942 г. было доведено до 607, что почти вдвое превысило число этих учреждений в Бессарабии в 30-е гг. Деятельность учреждений национальной пропаганды, признано губернаторством в августе 1943 г., на 80 % обеспечивается клириками. «Национальная пропаганда, – подтверждали префекты уездов, – ведется при посредстве Очагов культуры и школьных празднеств священниками, учителями, административными органами и другими сельскими интеллигентами»¹². Располагая финансовыми средствами, митрополия развернула также издательскую деятельность. Каждая епископия выпускала официальный бюллетень, в Кишиневе выходили журналы «Луминэторул» и «Мисионарул», в Бельцах – «Бисерика Басарабянэ», а в Измаиле – «Кувынтул Адевэрулуй». Поскольку священники общались со взрослыми, в плане идеологического воздействия на население, Церковь была более важным для властей инструментом, чем школа¹³.

Первоочередной задачей духовенства являлось освящение власти Румынии над Бессарабией. Прибыв в июле 1941 г. в Кишинев, И. Антонеску посетил Чуфлинскую церковь. В дальнейшем в богослужениях участвовали губернатор Бессарабии генерал Константин Войкулеску, функционеры румынской администрации. 17 октября епископ Ефрем (Енэческу) провел в Кишиневском кафедральном соборе благодарственный молебен по случаю оккупации Одессы немецкими и румынскими войсками. Присутствовали губернатор и руководители служб губернаторства, чиновники, военные, горожане. С речью выступил примар¹⁴ города отставной полковник румынской армии Аннибал Добжанский. Во время военного парада архиерей стоял на трибуне рядом с губернатором и немецкими офицерами¹⁵. Подобным образом проводились богослужения также по поводу захвата Севастополя, дней рождения Антонеску, Гитлера и Муссолини¹⁶, первой и второй годовщин начала войны против России. 27 марта 1943 г. по случаю 25-летия аннексии Румынией Бессарабии на богослужении в Кишиневском кафедральном соборе присутствовал сам «правитель»¹⁷.

¹² Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 278.

¹³ Там же.

¹⁴ Т.е. городской голова, бургомистр. – Авт.

¹⁵ Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 278.

¹⁶ См.: Сергей (Ларин), еп. Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946–47. С.132.

¹⁷ Basarabia [Chişinău]. 1942. 3 octombrie; 1944. 28 ianuarie.

Румынские власти привлекли Церковь также к осуществлению политического надзора. При Управлении пропаганды губернаторства Бессарабии была учреждена «Секретная служба миссионеров». От методов работы сигуранцы методы этой службы отличались тем, что она не производила арестов и наблюдала не только за крестьянами, рабочими, торговцами и интеллигенцией, но и за румынскими функционерами оккупационного аппарата. Некоторые священники направляли руководителям администрации оценочные материалы о морально-политическом состоянии населения, а порой и доносы на служащих¹⁸.

Для священников Бессарабии служение Богу все больше превращалось в службу прогитлеровскому режиму Антонеску. А уважения к Румынскому государству и его армии в бессарабском обществе не было. К первой годовщине войны командование оккупационных войск в Бессарабии было вынуждено издать приказ, в котором предусматривались наказания за выражение презрения к румынской армии и ее офицерскому корпусу¹⁹. На «пренебрежительное» отношение молдавских крестьян к себе жаловались румынские чиновники²⁰. Часть населения, отмечала контрразведка, считает Румынию «своего рода протекторатом Германии»; на злоупотребления румын жители жаловались немцам. В Румынии также существовало опасение, что страна обречена стать немецким доминионом²¹.

Учитывая необходимость политической «нейтрализации» верующих русских, болгар, украинцев, гагаузов и других меньшинств, оккупационные власти пошли на имитацию послаблений режима языковой румынизации. 20 сентября 1941 г. губернаторство Бессарабии распорядилось проводить богослужение в храмах, где приходы с миноритарным населением (т.е. «меньшинственным». – *Авт.*), на языке национального меньшинства, «с соблюдением закона о меньшинствах». В селах со славянским населением было разрешено часть богослужения проводить на церковнославянском языке. Но на деле, – поскольку местные священники сознавали декларативный характер этих указаний и опасались привлечения ответственности в будущем, а священнослужители румыны русским языком не владели, – церковнославянский язык в богослу

¹⁸ Raza. 1943. 27 februarie.

¹⁹ Basarabia [Chişinău]. 1942. 22 iunie.

²⁰ Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза. 1941–1945 гг.: сб. докум. и мат. в 2-х т. Т. II: В тылу врага. Кишинев, 1976. С. 258, 262.

²¹ См.: История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. С. 235.

жение допущен не был. Правда, некоторые священники – молдаване и русские – все же пользовались им «неофициально».

Еще имелись в Бессарабской Церкви и сторонники богослужения по старому стилю, и противники языковых гонений. «Стилистам, – уже в декабре 1941 г. отметил шеф полиции Бессарабии, – потакают некоторые священники»²². В апреле 1942 г. оккупационное управление Бессарабии выразило тревогу в связи с тем обстоятельством, что «в уездах с миноритарным населением румынский язык заменяется русским языком как в церквах, так и в государственном и частном управлении»²³. 15 апреля губернаторство в очередной раз запретило использование русского языка «в отношениях с властями», т.е. в официальном общении. Из этого распоряжения в епископии заключили, что запрещено использование русского языка также в Церкви. На этом функционирование русского языка в богослужении официально было прекращено, но фактически в той или иной форме продолжалось. На русском языке проповедовали священники-старообрядцы. Протоиерей Владимир Поляков подпольно совершал требы в Кишиневе по домам, а богослужения на русском языке – на даче по Костюженскому шоссе, № 45, где была оборудована домовая церковь. Нарушая распоряжения румынских властей, по-русски разговаривали с верующими и многие священники-молдаване²⁴.

С другой стороны, имелись среди священнослужителей и активные румынизаторы. В июне 1943 г. священник села Буруяны Хотинского уезда (Буковина) Василе Мафтей опубликовал собственную программу румынизации местных руснаков, отдающих предпочтение даже не родной «русской мове», а литературному русскому языку. Расходясь во взглядах с самим «правителем», он выступил даже против использования в богослужении церковнославянского языка: «Главное звено румынизации – школа. Но какая от нее польза, если изгнанный из примарии и школы иностранный язык найдет прибежище в Церкви?»²⁵. Преимущество Церкви в осуществлении языковой румынизации населения священник Василе Мафтей усматривал в том, что использование

²² Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

²³ Там же.

²⁴ Подробнее см.: Шорников П. М. Сопrotивление политике запрета русского языка в годы фашистской оккупации Молдавии (1941–1944 гг.) // История СССР. 1991. № 5. С. 166–170; *Его же*. Молдавская самобытность... С. 289–291.

²⁵ Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

румынского языка в богослужении якобы не может вызвать недовольства даже в селе, населенном «самыми фанатичными украинцами»²⁶.

Политика подчинения верующих бессарабцев Румынской Патриархии проводилась под лозунгами борьбы с сектантством. В сектантстве И. Антонеску усматривал путь «от религиозного и общественного бунта к бунту политическому»²⁷. Целью сектантства, полагал он, является «подрыв основ государства и создание анархии»²⁸. К числу религиозных сект румынские власти относили также молдаван – сторонников богослужения по юлианскому календарю и русских старообрядцев – липован. Присутствовал в борьбе с инаковерием и шовинистический мотив. В 20-е – 30-е годы большинство сект, отмечено в «Бюллетене контринформации» румынской контрразведки ССИ за май 1942 г., возникло в селах с миноритарным населением – среди русинов, украинцев, болгар, немцев и т.д.»²⁹. Стремясь воздействовать на старостильников, оккупанты публиковали сообщения о том, что Болгарская Православная Церковь якобы решила принять григорианский календарь³⁰. На деле насилие в церковной политике компрометировало Румынскую Православную Церковь и усиливало в народе ненависть к румынской власти.

Церковная политика Румынии в Молдавии: преследования сторонников богослужения по старому стилю

В Бессарабии, избежавшей разрушения церковной инфраструктуры в 20-е – 30-е годы, Румынский Патриархат, казалось, имел больше возможностей решить задачи, возложенные на него правительством Антонеску, нежели в Приднестровье³¹. С верующими, не подчиняющимися Румынской Церкви, власти обращались как с политическими противниками. Своим острием репрессивная политика Бухареста в Бессарабии, проводимая под предлогом защиты Православия, была

²⁶ Cetatea Hotinului. 1943. 6 iunie.

²⁷ Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

³¹ О том, как румынские власти проводили румынизацию т.н. Транснистрии (Приднестровья) в годы Второй мировой войны подробнее см.: Стратилат Н. В. Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 2. С. 57–72; Он же. Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 3. С. 64–75.

направлена против сторонников богослужения по старому стилю. Уже в первом, за август 1941 г., обзоре румынской контрразведки отмечено наличие сильного течения стилистов на севере области, особенно в Бельцах. «Стилизм, – говорилось в бюллетене контрразведки в сентябре 1941 г., – продолжает располагать повсеместно самым большим числом приверженцев»³². К концу 1941 г. полиция выявила в Бессарабии 8 тыс. инаковерующих, в том числе 2474 старостильника. На почве приверженности молдаван православной традиции было отмечено даже возрождение дохристианских верований. «Языческие праздники: Сынзениле, Кирикэ Шкьопул, Тока, Мэрина, Илие Пэлие, Пинтилие Кэлэторул, Жоиле де ла Пашть ла Ынэлцаре, – докладывала контрразведка, – являются поводом для празднований по старому стилю»³³. «На религиозной почве, – отмечено в отчете Кишиневского областного инспектората полиции за 1941 г., – самая актуальная проблема, представляющая реальную опасность, это проблема стилизма»³⁴.

Верующие русские и украинцы привлекали особое внимание румынской администрации в силу их национальной принадлежности, а также потому, что они сопротивлялись политике запрета богослужения на церковнославянском языке. Молдаване, отмечала в декабре 1942 г. сигуранца, также «оправдывали» свои симпатии к русским и России тем обстоятельством, что в СССР Православной Церкви уже предоставлена свобода, а государству, якобы, «придан национальный характер и введено право на мелкую собственность»³⁵. Поэтому особенно нетерпимым представлялось румынским властям функционирование в Бессарабии русской старообрядческой общины. В 1942 г. были арестованы сотни старообрядцев. 11 января 1943 г., накануне нового года по старому стилю, был взят под стражу старообрядческий митрополит Тихон (Качалкин). Подробнее о судьбах старообрядцев в годы оккупации будет сказано далее.

14 октября 1941 г. жандармы помешали отпраздновать праздник Покрова по старому стилю крестьянам сел Трифауцы и Шептеличи Сорокского уезда. Тем не менее, политика подавления православной традиции терпела провал. В сентябре 1942 г., когда официальному Бухаресту война представлялась фактически выигранной, румынская

³² Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 279.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 280.

³⁵ Там же.

контрразведка доложила: «Стилизм продолжает располагать повсеместно наибольшим числом сторонников»³⁶. К्लीрики-стилисты вроде бы не развертывали пропаганды, но крестьяне продолжали отмечать православные праздники по старому стилю.

Национальная и социально-экономическая политика оккупантов порождала оппозицию даже в узком кругу священнослужителей-молдаван, занимавших видные посты в оккупационной администрации. Сначала архимандрит Юлий (Скрибан), а затем митрополит Виссарион (Пую) возглавляли румынскую церковную миссию за Днестром. Священник Василе Цепордей, как отмечено, редактировал газету «Раза», а диакон Серджиу Рошка – газету «Басарабия». Их публикации были выдержаны в духе «антибольшевизма». Однако и они были недовольны курсом Бухареста на подавление в Бессарабии местного предпринимательства и дискриминацией функционеров-молдаван, разделяя идеологию бессарабского регионализма³⁷. Декларируя себя румынами, регионалисты исподволь пропагандировали молдавскую этнокультурную самобытность. «Старый боярский класс Бессарабии, – разъяснял священник Василе, – был большей частью отчужден [от идеи румынизма], если не этнически, то духовно он был завоеван для вчерашнего правления»³⁸.

У идеологов регионализма антибольшевизм сочетался с приверженностью русской церковной традиции. Поскольку лично ему эта позиция угроз не создавала, священник Василе Цепордей по существу высказался в защиту богослужения по старому стилю. «Проблема стилизма в новой Бессарабии, – уже в августе 1941 г. отметил он в передовице газеты «Раза», – всегда представляла собой заботу для руководящих кругов [Румынии]. Она была проблемой, так и оставшейся неразрешенной до конца. Государство отдало приказ соблюдать новый календарь, а народ в большинстве сел отмечал праздники по старому [стилю]. Советская Россия <...> немедленно после вторжения [в Бессарабию в 1940 г.] распорядилась, чтобы оставшиеся священники служили по старому календарю. В массах осталась идея, что можно праздновать по старому стилю»³⁹. Это была попытка предостеречь официальный Бухарест от продолжения политики насилия в календарном вопросе.

³⁶ Там же. С. 282.

³⁷ См.: Шорников П. М. Молдавская самобытность... С. 276, 286–288 и др.

³⁸ Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

³⁹ Raza. 1941. 17–24 august.

Кроме канонических причин, церковных регионалистов побуждало к действию и социальное недовольство. 17 мая 1942 г. на епархиальном собрании в помещении архиепископии Бессарабии крайние национал-радикалы, последователи идеолога румынского фашизма профессора Ясского университета А. К. Кузы: бывший преподаватель размещенного в 20-е годы в Кишиневе теологического факультета Константин Томеску, священник Павел Гучужна и другие кузисты, – выступили с критикой румынской политики в Бессарабии. «Тон их выступлений, – говорится в докладе областного инспектора полиции, – был неистовым и протестующим, а атмосфера, которую они сумели создать, была атмосферой политического клуба былых времен»⁴⁰. Священники поставили вопросы о восстановлении в Кишиневе теологического факультета, закреплении за священниками земельных участков, переданных им во временное пользование, о пересмотре тарифов за церковные требы. Эти требования, отмечено в докладе, были представлены в целях разжигания «бессарабского регионалистского духа»⁴¹, в промолдавских, т.е. в «антирумынских» целях.

Функционеров-молдаван особенно возмущала национальная дискриминация: вроде бы признавая молдаван румынами, «регацяне» (т.е. собственно румыны. – *Авт.*) не допускали их на административные посты. Выражая недовольство таким положением, священники Василе Цепордей и Сержиу Рошка в июле 1942 г. опубликовали в редактируемых ими газетах материалы, доказывающие, что Бессарабией управляют пришельцы из-за Прута, чуждые интересам населения области, некомпетентные и коррумпированные. Более того, Цепордей напомнил Бухаресту, что молдаване – отличный от румын народ со своим особым национальным характером. В статье «Бессарабская специфика» он разъяснял: «В первую очередь бессарабец, – понимаем молдаванин, <...> – это скромность, что порой возмущает. Это не в духе славянина, который порой слишком смел. <...> Молдаванин постоянен и консервативен. Молдаванин больше соседних народов привязан к земле, на которой родился. Наш народ не переживает, как русский, крайностей. То есть не может сегодня быть верующим до самопожертвования, а завтра броситься на Бога с топором»⁴². Священник Василе повторил тезис регионалистов 20-х –

⁴⁰ Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 282.

⁴¹ Там же.

⁴² Raza. 1942. 12–19 iulie.

30-х гг. о беспринципности румын. Бессарабия, утверждал он в другой статье, имела свою историю, отдельную от румынской⁴³.

Официальный Бухарест отреагировал жестко. Министерство пропаганды обвинило редакторов в приверженности бессарабскому регионализму и попытках возродить легионерское движение, разгромленное И. Антонеску после январского мятежа 1941 г. «Поименованные, – говорится в документе военной контрразведки, – возобновляют старую тему регионализма, показывая, что во главе уездных администраций и Губернаторства поставлены лица, совершенно чуждые бессарабскому происхождению, создающие это недовольство за спиной бессарабского народа, которым управляют и который грабят регацыне из Старого Королевства, а в Комитете Руководства Бессарабии не найти ни одного бессарабца...»⁴⁴. Губернатор К. Войкулеску потребовал заключить редактора в концлагерь. Цепордей бежал в Бухарест и обратился с жалобой к Антонеску. Доказывая свою верность румынизму, редактор напомнил диктатору о своем сотрудничестве с сигуранцей и румынской военной контрразведкой. «Правитель», видимо, вспомнил о его «заслугах», но все же приказал закрыть обе газеты на десять дней «за призыв к междоусобицам среди братьев»⁴⁵.

Молдавские националисты активизировались вновь после разгрома немецких и румынских войск под Сталинградом. Осуждая преследования старостильников, священник Николай Томоилэ поставил под сомнение возможность румынизации молдаван, публично заявив: «Духовная унификация не делается быстро»⁴⁶. Но главное, не были достигнуты меры официального Бухареста, направленные на эксплуатацию экономических и людских ресурсов Бессарабии. Губернатор К. Войкулеску был отозван. Его преемник генерал Олимпиу Ставрат, перед которым «правитель» поставил задачу «завоевать доверие народа», возобновил выпуск «газеты для народа» «Кувинт молдовенеск» и посулил продвигать в администрации «местные молдавские элементы»⁴⁷.

Регионалисты выражали этнополитическую позицию большей части молдавской интеллигенции и клира, и оккупационные власти усилили надзор над ними. Уроженец села Авдарма Бендерского уезда диакон Иордан Лупу, выяснила полиция, в 1940 г. написал заявление

⁴³ Raza. 1942. 26 iulie – 2 august.

⁴⁴ Цит. по: Шорников П. М. Молдавская самобытность... С. 287.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Raza. 1943. 21–26 martie.

⁴⁷ Cuvint Moldovenesc. 1943. 18 aprilie.

о приеме в Коммунистическую партию. Когда ему было отказано, выехал в Румынию и в январе 1941 г. принял участие в мятеже «Железной гвардии», причем был при этом ранен. Год спустя он искал должности в родных местах. Еще один церковный «легионер», студент-теолог Филипп Лупу-Григоре, бывший председатель эмигрантского «Центра Бессарабцев» в Бухаресте, добивался направления миссионером на Украину. Под наблюдением сигуранцы находились также бывшие священники Ион Струк, Николай Мереакре, Ион Раку, Тудораке, Леонид Климов, Леонид Стрымбей, бывший диакон кишиневской церкви святого благоверного князя Александра Невского Ион Бригидэу и другие⁴⁸.

Несмотря на погром времен революции и гонения 20-х – 30-х годов, в период Великой Отечественной войны Русская Православная Церковь заняла патриотическую позицию и сыграла активную роль в мобилизации сил народа. Ее потенции были оценены руководством СССР. После исторической встречи И. В. Сталина и В. М. Молотова с Местоблюстителем Патриаршего престола Сергием и митрополитом Алексием в ночь с 4 на 5 сентября 1943 г. конфликт Церкви и государства был, в основном, урегулирован. Впечатляющим свидетельством тому стало восстановление Патриаршества. Население Молдавии, пусть очень приблизительно, узнало о том, что московское радио уважительно высказывается о Церкви. А затем в эфире прозвучали приветствия церковных иерархов главнокомандующему Вооруженными Силами СССР И. В. Сталину в связи с победами Красной армии и с 25-летием Октябрьской революции, прозвучали имена святых русских князей Александра Невского и Дмитрия Донского, российских полководцев Суворова и Кутузова. Сведения об изменении отношения «большевиков» к Православной Церкви проникали и на оккупированные территории.

Они меняли к лучшему представления населения Молдавии о политическом строе СССР. Соединение традиционной любви к Родине с привнесенным революцией интернационализмом давало новое обоснование патриотической борьбе. «Избрание русского Патриарха и свобода вероисповедания, объявленные Сталиным, – стремясь угадать пожелания начальства, доложил в сентябре 1943 г. шеф полиции Тигинского (Бендерского) уезда, – рассматриваются как советский маневр»⁴⁹. Но другие функционеры оккупационной администрации

⁴⁸ Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 283.

⁴⁹ Там же.

расценивали ситуацию иначе. «Фарсом ликвидации Коминтерна и, особенно, восстановлением прав Церкви, – отмечено в «Бюллетене контр-информации» ССИ за сентябрь, – Советской России удастся понемногу возродить в душе национальных меньшинств надежду на возврат России к национальному и христианскому духу бывшей царской империи»⁵⁰. Надеялись на это и молдаване. Независимо от этнической принадлежности, подчеркнуто в октябрьском «Бюллетене» контрразведки, крестьяне и рабочие верят советским радиопередачам⁵¹.

Молдаване, как и другие жители Бессарабии, видели в России свое государство. Шла война, Россия воевала с Германией, и верность Православию не оправдывала в их мнении участия в войне против русских, даже «большевиков», тем более, что последние дали в 1940 г. крестьянам землю. Урегулирование в СССР отношений Церкви и государства устраняло конфликт между патриотизмом, традиционной геополитической ориентацией молдаван на Российскую государственность и приверженность Православию, являвшейся у них, как и у русских, и других православных народов, составной частью их культурной традиции. Победы Красной армии радовали большинство населения Молдавии. Его патриотическая сплоченность крепла, румынская пропаганда, в том числе проводимая с церковных амвонов, теряла действенность. Сукреплением надежд на победу России во многом утрачивало актуальность и религиозное сопротивление. Сознавая, что утрачивает главный канал идеологического воздействия на население Бессарабии, официальный Бухарест попытался создать видимость некоторой либерализации своей политики. В июле 1943 г. КББТ напомнил «правителю», что распоряжение губернаторства Бессарабии от 20 сентября 1941 г. о проведении богослужения в церквях приходов с миноритарным населением на языке национального меньшинства еще в апреле 1942 г. отменено. За возобновление богослужения на церковнославянском языке высказался и генерал О. Ставрат. Антонеску согласился: «Пусть возобновят. Мы не можем требовать одного права для угнетенных румын, – демагогически продолжил диктатор, – и отказывать в этом праве меньшинствам у себя»⁵². Далее он установил пределы национально-языковой терпимости в богослужении, упомянув коренных насельников Бессарабии и Буковины: «Евангелие и половину

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Цит. по: *Шорников П. М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии... С. 285.

богослужения проводить на родном языке там, где население смешанное. На одном языке, где верующие – русины»⁵³. Однако данных о возобновлении богослужения на церковнославянском языке в имеющихся публикациях на эту тему мы не обнаружили.

* * *

В мае 1944 г. фронт установился по Днестру до г. Дубоссары и далее по долинам рек Реут и Кула, севернее местечка Корнешты и далее на запад – в Румынию. В тылу немецких и румынских войск при поддержке населения действовали партизаны. 20–26 августа советские войска, в результате осуществления блистательной Яско-Кишиневской наступательной операции, вторично разгромили 6-ю немецкую и 3-ю румынскую армию – главную опору режима Антонеску. Юный король Михай в союзе с представителями ряда политических партий и частью армейского командования 23 августа 1944 г. сверг Антонеску. Маршал и министры его правительства были арестованы и позднее, в мае 1946 г., приговорены к смертной казни. В тот же день было создано коалиционное правительство национального единства под руководством генерала К. Санатеску, вскоре объявившее войну Германии⁵⁴. В связи с этим событием Патриарший Местоблюститель Русской Православной Церкви митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Симанский) в конце августа 1944 г. опубликовал послание «К духовенству и верующим румынского народа», в котором обратился к румынам: «С душевным удовлетворением русский народ услышал добрую весть о том, что новое Румынское Правительство, выполняя волю румынского народа, заявило о своем решении выйти из войны и порвать свою преступную связь с фашистской Германией. Православная Русская Церковь горячо приветствует и благословляет это решение единоверного румынского народа и призывает румынское духовенство и верующих всеми силами содействовать его выполнению...»⁵⁵. Освобождение Молдавии было завершено. В её истории, а также в истории Православной Церкви в Молдавии начался новый период.

⁵³ Там же.

⁵⁴ См.: История Румынии. 1918–1970. М., 1971. С. 410, 411.

⁵⁵ Обращение Местоблюстителя Патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексея к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. № 9. С. 3.

Источники и литература

1. *Гратинич С. А.* На левом берегу Днестра (Страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944). Кишинев, 1985. 188 с.
2. История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. 360 с.
3. История Приднестровской Молдавской Республики: в 2-х т. Т. II (в 2-х ч.). Ч. 1. Тирасполь, 2001. 400 с.
4. История Румынии. 1918–1970. М., 1971. 742 с.
5. *Левит И. Э.* Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация (1.IX.1939 – 19.XI.1942). Кишинев, 1981. 392 с.
6. Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза. 1941–1945 гг.: сб. докум. и мат. в 2-х т. Т. II: В тылу врага. Кишинев, 1976. 676 с.
7. Обращение Местоблюстителя Патриаршего престола Русской Православной Церкви митрополита Алексия к духовенству и верующим румынского народа // ЖМП. 1944. № 9. С. 3.
8. *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинев, 1998. 416 с.
9. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940–1953. М., 2009. 824 с.
10. *Сергий (Ларин), еп.* Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946–47. 394 с.
11. *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 4–24.
12. *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918–1940 гг.: в 2-х ч. Ч. II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 5 (2). С. 56–76.
13. *Стратулат Н. В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации. 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 2. С. 57–72.
14. *Стратулат Н. В.* Православная Церковь в Приднестровье в период немецко-румынской военной оккупации 1941–1944 гг.: в 2-х ч. Часть II // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2011. № 3. С. 64–75.
15. *Флоринский Н., прот.* Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинев, 2001. 20 с.
16. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). 832 с.
17. *Шкаровский М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов: сб. докум. М., 2003. 368 с.
18. *Шорников П. М.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. 400 с.
19. *Шорников П. М.* Сопротивление политике запрета русского языка в годы фашистской оккупации Молдавии (1941–1944 гг.) // История СССР. 1991. № 5. С. 166–170.

20. *Шорников П. М.* Цена войны: Кризис системы здравоохранения и демографические потери Молдавии в период Великой Отечественной войны. Кишинев, 1994. 136 с.

21. *Шорников П. М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы» г. Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С. 276–286.

22. Basarabia [Chişinău]. 1942. 22 iunie, 3 octombrie; 1944. 28 ianuarie.

23. Cetatea Hotinului. 1943. 6 iunie.

24. Cuvînt Moldovenesc. 1943. 18 aprilie.

25. *Petrencu A.* Basarabia în timpul celui de-al doilea război mondial (1939–1945). Chişinău, 2006. 223 p.

26. Raza. 1941. 17–24 august; 1942. 12–19 iulie, 26 iulie – 2 august; 1943. 21–26 martie, 6–13 iunie.

Догматическое богословие

Диакон Владислав Федоров

СОТЕРИОЛОГИЯ ВОСКРЕСНЫХ СЛУЖБ ОКТОИХА

В статье производится попытка обозначить основные сотериологические образы, которые содержатся в воскресных службах Октоиха, а также проиллюстрировать догматические возможности текстов Осмогласника как со стороны образности, так и со стороны точности. В результате автор старается подобрать ключ к пониманию богослужебных текстов через сравнение их с «Точным изложением православной веры» прп. Иоанна Дамаскина.

Ключевые слова: Октоих, Осмогласник, прп. Иоанн Дамаскин, гимнаграфия, сотериологические образы, песнотворцы, воплощение, крестная жертва, воскресение.

Сейчас в Русской Православной Церкви мы все чаще слышим призывы к реформированию богослужения, и в частности к переводу богослужения на русский язык¹. Однако почему-то нет предложений (или

Диакон Владислав Федоров – студент V курса Богословско-пастырского отделения Перервинской православной духовной семинарии.

¹ По данному вопросу в книге прот. Николая Балашова «На пути к литургическому возрождению» изложена полемика церковных деятелей на Поместном Соборе 1917–1918 гг. К. П. Победоносцев, наиболее талантливо изложивший позицию консервативной стороны, пишет: «К сожалению, в последнее время у нас – и в духовных учебных заведениях, и в так называемом образованном обществе – растерялось знание славянского языка и ослабла привычка к нему. Отсюда возникло ни на чем не основанное представление о непонятности славянской речи для народа в церковном богослужении. И наконец слышим, что из среды духовенства идут предложения перевести богослужение на русский язык. Но это в сущности была бы не реформа, а крайне легкомысленная, бесцельная и опасная для единства Церкви революция, разрушающая весь характер и все значение для народа нашего богослужения. Наш церковно-славянский язык – великое сокровище нашего духа, драгоценный источник и вдохновитель нашей народной речи, <...> родной славянский язык понятен всякому русскому человеку. Темнота некоторых песнопений лирического свойства, зависит не от языка, а от тяжелой конструкции греческой фразы. <...> Выразить ее на русском языке – значило бы сделать ее еще менее понятной». *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2001. С. 68. См. также: *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с. Особенно 6 главу: «Высшая церковная власть и церковнославянская книжность: Поместный Собор 1917–1918 гг. и послесоборный период». С. 155–179.

они не заметны) о развитии в церковной науке направления литургического богословия именно как богословской системы². Оно могло бы стать ключом к пониманию литургических текстов, являющихся камнем преткновения для многих людей, стремящихся в Церковь.

Изучение Октоиха именно как сборника текстов преимущественно догматического содержания представляется в данном контексте наиболее актуальным, т.к. именно эта книга является учебником богословия в молитвенном собрании православных христиан. Следует также отметить, что подобная тема, хотя и освещена в отечественной богословской науке³, все же имеет более общий характер, что затрудняет восприятие Осмогласника как самостоятельного богословско-гимнографического сборника.

Считается, что наиболее полное раскрытие в Октоихе сотериологической доктрины принадлежит преп. Иоанну Дамаскину. Епископ Модест (Стрельбицкий), исследователь Осмогласника XIX в., пишет: «...В порядке служб Октоиха видна система Христианского Богословия, которую св. Отцы хотели выразить в богослужении. В этой системе выражены в общих чертах план догматики св. Иоанна Дамаскина и история домостроительства нашего спасения»⁴. Данное заключение позволяет нам для рассмотрения песенного материала Октоиха прибегать к тексту «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина⁵.

Однако мы не можем утверждать, что весь Осмогласник написан прп. Иоанном Дамаскином: «В общий состав великого Октоиха входят: воскресные службы св. Иоанна Дамаскина, св. Федора Студита, Анатолия, Митрофана и седмичные службы св. Феофана и Иосифа песнописца с прибавлением на конце книги песней греческих императоров: Льва Премудрого, Константина Багрянородного и Федора Ласкаря»⁶. И все

² Подобного мнения придерживался архим. Киприан (Керн): «Под литургическим богословием следует понимать систематизацию богословских идей, заключающихся в нашем богослужении, в наших церковных песнопениях, иконографических композициях, последовании праздников, таинств и вообще во всем церковно-богослужебном обиходе». *Киприан (Керн), архим.* Литургия, гимнография и эортология. М.: Крутицкое Подворье, 1997. С. 11.

³ См.: *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. К.: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2004. 343 с. При этом нужно иметь ввиду, что учение о спасении здесь излагается не на материале только Октоиха, а на основании всех данных литургического богословия.

⁴ *Модест (Стрельбицкий), еп.* О церковном Октоихе. Екатеринбург, 1878. С. 25.

⁵ См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2009. 591 с.

⁶ *Модест (Стрельбицкий), еп.* О церковном Октоихе... С. 23. См. также: *Киприан (Керн), архим.* Литургия, гимнография и эортология... С. 78.

же ему как автору воскресных служб принадлежат: «три стихиры на Господи воззвах, Богородичные догматики на великой и малой вечерне, стиховны с Богородичными, седальны по кафизмах, ипакои, каноны воскресные, крестовоскресные и Богородичные с кондаками и икосами, четыре стихиры на хвалитех, два воскресных тропаря, попеременно поемые на известные гласы после великого славословия и восемь стихов на Литургии, называемых блаженными»⁷.

Итак, ключом к раскрытию сотериологической доктрины в Октоихе является догматическая система преп. Иоанна Дамаскина, т.к. большинство из рассматриваемых нами текстов написано было им. Данная система православного богословия имеет также и свои особенности. В воскресных службах Октоиха и догматической системе преп. Иоанна акцент смещен к трем взаимосвязанным точкам в истории нашего спасения, а именно: воплощению, крестной жертве и воскресению. Причем в изложении каждого раздела наблюдается взаимосвязь, т.е. воплощение рассматривается сугубо в контексте крестной жертвы, а крестная жертва и воскресение рассматриваются как единое целое через сотериологический образ «Божественной хитрости», используемый преп. Иоанном Дамаскиным.

1. Воплощение

Тема воплощения раскрывается в Осмогласнике не только как начало нашего спасения, в ней даются ценные указания, которые вводят нас в таинство Креста. Дело в том, что в образе искупителя центральным местом является понятие выкупа, которое подразумевает, что лицо, совершающее выкуп, само не находится в рабстве. Преп. Иоанн определяет причину, по которой Бог для нашего спасения прибегает к воплощению, следующим образом: «...надлежало, чтобы Намеревающийся искуплять был непогрешимым и не подвластным через грех смерти, а сверх того, надлежало, чтобы природа [человека] была укреплена и обновлена и самым делом наставлена и научена пути добродетели, уводящему от тления, ведущему к жизни вечной. <...> Творец и Господь берет на Себя борьбу за Свое собственное создание и самым делом становится Учителем. И так как враг прельщает человека надеждою на [получение] божественного достоинства, то Он снабжается одеянием плоти как приманкой...»⁸. В этой цитате заключается основная идея, которую он и прочие песнотворцы используют в Октоихе для раскрытия учения

⁷ Там же. С. 24.

⁸ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры... С. 233.

о воплощении: человек поврежден так сильно, что не способен сам исправить повреждение, но совершить победу над дьяволом необходимо именно человеку как «пострадавшему лицу», поэтому Бог изнутри исцеляет человека, воспринимая Его естество, при этом сообщая ему Силу Своего Божества. Следовательно, в раскрытии темы воплощения есть два акцента: первый заключается в указании на полноту человеческой природы, воспринятой Христом, «ибо не воспринятое не уврачевано; но то, что соединилось с Богом, то и спасается»⁹, а второй – смещен на последствия восприятия Господом нашего естества.

Само воплощение называется в Осмогласнике началом нашего спасения, т.е. оно неразрывно связано с искупительным подвигом, именно поэтому в Октоихе настоятельно утверждается, что Христос, будучи единосущен нам, не подвластен греху. Там же находим следующие песнопения, подтверждающие данное заключение: «Падшаго человека воспріѣмъ єси влѣко хрѣтѣ, нъ ложеинъ дѣвнчєикнхъ вемѡ совокѡплєса, грѣхѡ же ни єдиноѡ причѣсыса: вєгдѡ ѿ истлѣніа ты ѡбодѣмъ єси прєчѣтymi твоїми стѣпѣми»¹⁰. Здесь мы видим характеристику человеческой природы, воспринятой Христом. Он воспринимает падшее естество, но при этом не подвластно греху: «Тлѣннѡю мою плѡть и смєртнѡю, вєчѣглѡ бѡмѡти, нъ чрѣва твоєгѡ неказаннѡ прїемъ блгїи, и ѡбезтлѣннєвз ииѡ, вѣчнѣ вєчѣ вєзѡмъ єсть»¹¹. Вообще, для преп. Иоанна Дамаскина характерно делать акценты на теме тленности воспринятого Христом естества, но не истленности. Под тленностью он понимает смертность, голод, жажду и т.п.¹² Также есть указания на полноту воспринятого естества, а именно на полноту душевных свойств – ума и воли.

Итак, Христос в Своем человечестве абсолютно единосущен нам – кроме греха. В этом заключается первый пункт учения о воплощении, поскольку ипостась Его человечества была Божественная ипостась Бога Слова, то в воплощении Он не просто воспринимает человечество безгрешным, но обоживает его. В крестовоскресном каноне первого гласа читаем: «Хрѣтѡгѡ ѡбожѣтѡ мѡ воплощѣлѡ...»¹³, т.е. в момент восприятия Богом человечества, оно освящается силою Божества¹⁴. Имеется в виду,

⁹ Григорий Богослов, свт. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария – первое. / Сост. Д. В. Новиков // Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 30.

¹⁰ Октоих II., 5 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 1 тр. 9 п.

¹¹ Октоих II., 6 глас. Неделя Утра. Канон Божией Матери, 1 тр. 3 п.

¹² См.: Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Канон Божией Матери, 2 тр. 5 п.

¹³ Октоих I., 1 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 1 тр. 1 п.

¹⁴ См.: Октоих I., 1 глас. Великая Вечерня. Стихиры на стиховне. Богородичен.

что в рождении Христа происходит обновление нашего естества¹⁵. Для учения о воплощении очень важно, что Христос соделался истинным человеком, но человеком обоженным, который может совершить выкуп, Сам будучи без греха. Именно Божество Христа является для нас спасительным источником: «Воздвѣгъ ѿнѣ ма пѣдшаго въ рѣкъ, преклѣньсѣ жнзномѣвчѣ, безгрѣшнѣ: ѿ моеѣ сломрѣдныѣ тлѣ хрѣтѣ, претерпѣвъ ненскѣшенно, бжѣтвеннаго шщества мѣромъ ма ѡблгоухлѣ ѿнѣ»¹⁶. Эта цитата очень точно изображает последствия воплощения: Христос облагоухал человечество миром Своего Божества. Все эти образы направлены к разъяснению того, как во Христе происходит примирение Бога и человека, того, как во Христе Бог освящает человека.

Вообще, в Осмогласнике отсутствие четкой схемы обусловлено не столько поэтичностью, сколько тем фактом, что сотериологические образы раскрывают единое Божественное действие, которое преподается нам под разными углами. Поэтому для песнотворцев Октоиха воплощение, крестная жертва, сошествие во ад и воскресение – все это единый подвиг Христа. При этом воплощение понимается как исправление человеческой природы для совершения жертвоприношения на кресте.

2. Крестная жертва

В самом раскрытии образа и сути крестной жертвы в песнопениях Октоиха часто встречается образ заместительных страданий, образ, который наиболее ярко представляет для нас Христа как Нового Адама. Епископ Вениамин Милов в своей книге «Чтения по литургическому богословию» пишет: «Восстановление нормальной, богоначертанной жизни в человеческом естестве потребовало от Спасителя совершения ряда действий, противоположных преступлению первых людей. Мысленно созерцая крестный подвиг Господа, богословы-литургисты видят в нем прежде всего заглаживание преступления Адама и Евы»¹⁷. В Октоихе мы находим множественные подтверждения данной мысли. Приведем некоторые из них: «Крѣтомъ твоимъ ѡупразднѣл ѿнѣ, ѡже ѡ дрѣва клѣтвѣ, погребѣнѣмъ твоимъ ѡмертвѣл ѿнѣ смѣрти держѣвѣ: востѣнѣмъ же твоимъ провѣтнѣл ѿнѣ рѣдъ чловѣчскѣй»¹⁸. Господь на кресте принимает на себя всю тяжесть последствий греха в противовес перозданному Адаму, кото-

¹⁵ Тем самым песнотворцы Октоиха пытаются раскрыть для нас последствия тайны неслиянного соединения во Христе Божественного и человеческого естества и общения их в Личности Бога Слова.

¹⁶ Октоих II., 5 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 1 п.

¹⁷ Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию... С. 33.

¹⁸ Октоих I., 2 глас. Великая Вечерня. Стихиры на господи воззвах, 5 стихира.

рый вводит закон смерти через преслушание Богу вкушением от древа. Далее Он смертью умерщвляет смерть и воскресением сообщает человечеству полноту Богопознания. Христос был предан суду евреев ради избавления Адама от осуждения: «Съдѣи неправедномѹ, Еврейскою зѣвнѣтїю преданъ быкъ всекѣдѣ, и всей праведнѣ съдѣи земли, адѣма дрѣвнѣмъ ѡзбѣвнѣи сѣи ѡсѣжденїа»¹⁹. Пробождением ребра Христос исцеляет Еву как сотворенную из ребра Адама²⁰; древо преслушания заменяется деревом вольных страданий: «Дрѣва прелѣшлѣнїа запрещенїе разръшилъ сѣи спсе, на дрѣвѣ крѣтнѣмъ колену пригвоздѣнѣа...»²¹.

Каждое действие, совершенное над Спасителем, имеет в контексте параллели Ветхий – Новый Адам заместительного-сотериологического значения: «Крѣтъ за дрѣво разумное, за сладкѹ же пищѹ желчь, спсе мой, прѣлѣз сѣи, за тлѣнїе же смѣрти кровь твоѹ бжѣственнѹ ѡзлѣлъ сѣи»²². Образ заместительных страданий также имеет своей целью показать неразрывность и спасительность для нас всех действий Христа²³, т.к. очень важное значение имеет противопоставление преслушанию Адама послушание Христа. В крестовоскресном каноне 6 гласа читаем: «Снѣдїю дрѣва ко сѣдѣнѣ прелѣшлѣнїи кз тлѹ поползѣ родоначѣльннѣмъ, прелѣшлѣнїи гдѣи зѣпѣвѣдѣи твоѹ прелѣнїи: но сего крѣтѣмъ пакн возвѣлъ сѣи кз перѣвѹ добротѣ, послѣшлѣнѣмъ ѡцѣ спсе бжѣвнѣмъ»²⁴. Следовательно, крестная жертва Христа, раскрываемая через образ заместительных страданий, есть исправление первого повреждения через цепь противоположных действий.

При этом остается в тени раскрытие учения о самой жертве. Это обусловлено, скорее всего, тем, что святые отцы, подходя к данному вопросу, имели богословское смирение. К примеру, в слове на Пасху свт. Григория Богослова читаем: «Остается исследовать вопрос и догмат, оставленный без внимания многими, но для меня весьма требующий исследования. Кому и для чего пролита сия излишняя за нас Кровь – Кровь великая и преславная Бога: и Архиерея, и Жертвы? Мы были во власти лукаваго, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена? Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но и Самого Бога; за свое мучительство берет такую безмерную плату, что

¹⁹ Октоих I., 3 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 1 тр. 5 п.

²⁰ См.: Октоих I., 3 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресен, 1 тр. 5 п.

²¹ Октоих I., 4 глас. Великая Вечерня. Стихиры на господи воззвах, 2 стихира.

²² Октоих II., 5 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 4 п.

²³ См.: Октоих II., 5 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 1 тр. 1 п.

²⁴ Октоих II., 6 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 1 тр. 5 п.

за нее справедливо было пощадить и нас! А если Отцу, то, во-первых, по какой причине Кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна? Или из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучительство силой, и возвел нас к Себе через Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, <...> таковы дела Христовы, а большее да почтено будет молчанием»²⁵. В Октоихе так же акцент смещен на последствия воплощения как необходимого условия крестной жертвы, причем суть жертвоприношения покрывается завесой тайны замысла Божия о человеке. Главное же – что человеку подобало освятиться человечеством Бога, именно поэтому в Осмогласнике мы находим массу песнопений, раскрывающих для нас последствия восприятия Богом нашего естества, а точнее воссоздание нашего естества через воплощение и крестную жертву. При этом сама же жертва не разъясняется подробно, а просто перечисляются ее последствия: «Ты взѣлъ мнѣ сѣи хрѣтѣ, прегрѣшѣнїи ѡбѣздѣнїе: ты разрѣшилъ сѣи бѣлѣзни смѣртныа цѣдре, бжѣствнымъ вокрѣнїемъ твоимъ»²⁶.

Что касается самого крестного страдания, то оно, подобно воплощению, имеет внутреннюю динамику. Крест, сошествие во ад и воскресение строго взаимосвязаны: через крест Христос воцаряется. Смысл крестных страданий, сошествия во ад и воскресения раскрывается в Октоихе через сотериологический образ Божественной хитрости: диавол до момента сошествия во ад не знал, что Иисус Христос Богочеловек²⁷. Сам процесс освобождения нас из-под греха раскрывается следующим образом: есть некий закон смерти, через который проходят все люди, Христос же, имея Божественную ипостась и Божественное естество, является жизнью по естеству. Суть образа Божественной хитрости заключается в том, что ад, подобно обычному человеку, принимает в себя Христа, источник бытия Которого сокрыт в Нем

²⁵ Григорий Богослов, свт. Слова на праздники. М., 2004. С. 72.

²⁶ Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 5 п.

²⁷ «Итак, смерть приходит, и, поглотив телесную приманку, пронзается удою Божества, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, которых некогда поглотила. Ибо, подобно тому, как тьма через приведение света уничтожается, так и тление через прикосновение жизни прогоняется, и для всех возникает жизнь. А для погубителя – гибель. <...> Итак, хотя Христос и умер как человек, и святая Его душа была разделена от непорочного тела, но Божество осталось неотделимым от той и другого, то есть души и тела, и даже при таких обстоятельствах единая ипостась не разделилась на две ипостаси...». См.: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры... С. 332.

Самом, поэтому при соприкосновении закона смерти со сверхбытием он перестает существовать, т.е. приобщается Христос смерти через Свое человечество, а воскресает силою Своего Божества. Именно поэтому плоть Господа, Его гроб и сходжение во ад названы в песнопениях животворящими²⁸.

Итак, Христос пострадал плотию, а после крестной смерти Он совершает воскресение Своим Божеством. В крестовоскрестном каноне 3 гласа эта мысль представлена следующим образом: «Рѣкѣнъ Ѡцѣ по ѡцѣсткѣ ѡбѣи, ѡцѣнный хрѣмъ прѣчѣтагѣ твоегѣ ѡ ѡ вѣчѣтнѣгѣ тѣлѣе, ѡзѣ мѣрткѣхѣзъ кокрѣнѣлѣ ѡнѣ хрѣтѣ ѡбѣе нѣшѣзъ»²⁹. Именно Божество является причиной изведения праведных душ из ада³⁰, т.е. образ Божественной хитрости заключается в том, чтобы посредством смертной плоти Христос мог причаститься смерти и изнутри уничтожить ее. Само мертвое тело Христа по причине соединения с Божественной ипостасью смертоносно для закона смерти.

В воскресном каноне 4 гласа читаем: «Безгрѣшнагѣ мѣртѣ вкѣѡнѣши, жнѣотѣорѣцагѣ тѣла твоегѣ, догѣѡнѣ вѣко ѡмѣрткѣнѣлѣ»³¹. Причем, в разрушении смерти присутствует некая двойственность как указание на полноту исцеления человека страданиями и воскресением Христа. Первое умерщвление смерти состоит в том, что, поглощая обоженное тело Господа, уничтожается тление, второе же умерщвление смерти состоит в просвещении человеческой души светом Божества, т.к. смерть души заключается во мраке неведения Бога.

Божество сокрыто от диавола покровом человеческого естества, как крючок внутри приманки: «Прѣѣтѣ тѣлѣ вѣгѣ ѡбѣтѣ ѡдѣ безѣмѣный: на крѣтѣ ко прнѣжѣдѣна тѣлѣ вѣдѣвѣзъ, копѣемѣзъ прокодѣна, безѣдыхѣнна, жнѣвѣго бѣга, прѣѡтѣ вѣмѣнѣше чѣловѣка. разѣмѣ же ѡнѣкѣѡнѣвѣнѣ крѣпѣстѣ твоегѣ бѣжѣтѣлѣ»³², т.е. дьявольская сила не смогла рассмотреть под покровом плоти Самосущего Бога.

Преп. Иоанн Дамаскин раскрывает смысл причащения смерти Господа следующим образом: «Итак, смерть приходит, и, поглотив телесную приманку, пронзается удою Божества, и, вкусив безгрешного и животворящего тела, погибает и отдает назад всех, которых некогда

²⁸ «Плоть же Господа, по причине чистейшего соединения со Словом, то есть ипостасью, обогатилась божественными действиями, [однако] никоим образом не потерпев лишения своих естественных свойств. <...> Итак, одна и та же плоть была смертна по своей природе и животворна по причине ипостасного соединения со Словом...». Там же. С. 309.

²⁹ Октоих I., 3 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 2 тр. 5 п.

³⁰ См.: Октоих I., 3 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 2 тр. 7 п.

³¹ Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 4 п.

³² Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 1 тр. 5 п.

поглотила. Ибо, подобно тому, как тьма через приведение света уничтожается, так и тление через прикосновение жизни прогоняется, и для всех возникает жизнь. А для погубителя – гибель. <...> Итак, хотя Христос и умер как человек, и святая Его душа была разделена от непорочного тела, но Божество осталось неотделимым от той и другого, то есть души и тела, и даже при таких обстоятельствах единая ипостась не разделилась на две ипостаси...»³³.

Эта мысль в Октоихе раскрыта следующим образом: «*ко грѣкѣ плѣткѣ, ко ѡдѣ же съ дѹшею, ѡакъ бѣзъ: къ раіи же съ разбѣйникомъ, ѡ на прѣтолѣ быль съи хрѣтѣ, со ѡцѣмъ ѡ дѹхомъ, къ ѡсполнѣннѣи*»³⁴. Итак, Христос страдает человечеством, воскресает же силою Своего Божества³⁵. Следовательно, Христос выступает посредником Бога и человека, и в этом смысле сказано о плодах крестной жертвы как о просвещении, т.е. начавшемся общении Бога и человека. Поэтому плоды крестной жертвы распространяются на всю вселенную.

3. Воскресение

В упоминаемой выше книге епископа Вениамина (Милова) читаем: «Второй Адам – воплотившийся Сын Божий – исправил человеческое естество в Своем Лице и усвоит всем людям независимо от их нравственной чистоты дар телесного бессмертия. <...> Воплотившийся Сын Божий, в противовес Адаму, совершил человеческим естеством божественно праведный путь жизни. Наказание же, положенное правдою Божией за грехи каждому человеку, безвинно, ради любви Он принял на Себя и претерпел с тем, чтобы дарование людям благодати искупления было соединением правды и милости. <...> Литургическое богословие, подобно Евангелию, очень кратко упоминает о самом факте воскресения Христова, но об излиянии Спасителем силы духовного воскресения верующим и телесного бессмертия всему человечеству говорит подробно»³⁶.

О последствиях Воскресения по отношению ко Христу преп. Иоанн Дамаскин пишет: «После же воскресения из мертвых Христос устранил от Себя все страсти; разумею: тление, как голод так и жажду, сон и утомление и подобное...»³⁷ Данное утверждение раскрывается в Октоихе

³³ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры... С. 332–333.

³⁴ Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 1 п.

³⁵ См.: Октоих I., 4 глас. Неделя Утра. Стихиры на хвалитех, 1 стихира.

³⁶ *Вениамин (Молов), еп.* Чтения по литургическому богословию... С. 38, 44.

³⁷ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры... С.339.

со всей силой, причем опять пред нами предстает взаимосвязь Христа и последствий Его домостроительства со всем мирозданием, подобно тому, как Адам облек мир в тление, Христос облек его в нетление посредством Своего Божества: «Живѣтъ ѱподлѣнный хрѣтѣ сынъ, въ негнѣвшѣ мѣ, ѿкъ многѣрдыи бгѣ ѡбѡкла, въ перѣтъ смѣртнѣю сошѣдъ вѣко, смѣртнѣю державѣ разрѣшилъ єси, и мѣртвѣ триднѣвнѣи воскресъ, въ негнѣнїе мѣ ѡблѣклъ єси»³⁸. Итак, сила воскресения явлена посредством Божества как по отношению к человечеству Христа, так и по отношению ко всему мирозданию.

Также читаем в крестовоскресном каноне 2 гласа: «Нзблвннѣ ѡ негнѣнїѣ, сошѣдъ въ пренпѡднѣлѣ словѣ вѣжїи, єгоже создалъ єси хрѣтѣ, силюю твоєю бжѣетвенною, и безъ негнѣнїѣ сотворъ, славы приносѣщныѣ твоѣѣ причѣстника содѣлалъ єси»³⁹. Через причащение Божественной силе Христос не только дарует нетление, но и приобщает присносущной славе: «Крѣгомъ твоимъ оупразднилъ єси, ѡже ѡ дрѣва клѣтвѣ, погребѣнїемъ твоимъ оумертвилъ єси смѣртнѣ державѣ: воскреснїемъ же твоимъ просвѣтилъ єси родъ человекскїи»⁴⁰. В данной стихире содержится очень емкий богословский смысл: крестом упраздняется клятва. Поэтому после уничтожения преграды между Богом и человеком последнему становится доступно общение с Богом, Который является Жизнью, жизнью в свете Богопознания⁴¹.

Подводя итог, следует отметить, что сотериология Октоиха многогранно раскрывает таинство нашего спасения через раскрытие образа, последствий и замысла воплощения, крестной жертвы, сошествия во ад и воскресения. Все это рассматривается в совокупности и неразрывности всех частей домостроительного подвига Господа нашего Иисуса Христа. В следствии этого православное богослужение пронизано переплетением богословских линий, восприятие которых в молитве на богослужении доступно каждому верующему. Причем, вероучительные истины, содержащиеся в богослужебных текстах Осмогласника, хоть и выраженные в поэтической форме, обладают как насыщенной образностью, так и не теряют своей точности в донесении богословских знаний до слуха молящихся.

³⁸ Октоих I., 1 глас. Неделя Утра. Канон воскресный, 2 тр. 3 п.

³⁹ Октоих I., 2 глас. Неделя Утра. Канон крестовоскресный, 2 тр. 8 п.

⁴⁰ Октоих I., 2 глас. Великая вечерня. Стихиры на господи воззвах, 5 стихира.

⁴¹ Здесь снова открывается указание на приобщение плодам крестной жертвы не только тела, но и души, для которой жизнью является пребывание в Божественном свете.

Источники и литература

1. *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, [2001]. 508 с.
2. *Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. К.: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2004. 343 с.
3. *Григорий Богослов, свт.* Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария – первое / Сост. Д. В. Новилов // Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию. М.: Издательство ПСТГУ, 2005. 44 с.
4. *Григорий Богослов, свт.* Слова на праздники. М., 2004. 111 с.
5. *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. 3-е изд. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2009. 591 с.
6. *Киприан (Керн), архим.* Литургия, гимнография и эротология. М.: Изд. Крутицкого подворья, 1997. 148 с.
7. *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX вв.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с.
8. *Модест (Стрельбицкий), еп.* О церковном Октоихе. Екатеринбург, 1878. 111 с.
9. Октоих, сиречь Осмогласник: В 2 т. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 671 с.

ANNOTATIONS

Hieromonk Methodius (Zinkovsky). The Spiritual Guidance and the Theological Notion of the Person

This paper demonstrates the exceptional importance of the theological notion of the human person for the comprehension of the practice of spiritual guidance. It is due to the personal nature and the purpose of the relations between man and his guide, other people and God developed during the process of spiritual direction that it becomes possible to speak about the unique characteristics of this process that set it aside from other forms of transmission of human experience.

Keywords: personality, spiritual eldership, obedience, relations, dynamics, freedom, love, uniqueness, hypostatic qualities.

Hieromonk Methodius (Zinkovsky) – Candidate of Theology, Candidate of Technical Sciences, 3^d year doctoral candidate at the Church Postgraduate and Doctoral School named after SS. Cyril and Methodius, clergyman of St. Petersburg Metropolia.

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Activity of Metropolitan Platon (Levshin)'s Closest Successors in the Pererva Monastery

This paper proposes a survey of the activity of three Moscow hierarchs in the Pererva Monastery in the period between 1812 and 1867. The actions of the archpriests about the monastery are given in the chronological order. There are presented several directions of their work: on the improvement and development of the monastery, of the Theological School and the Iberian Chapel, and financial aid to various organisations available from the funds of the monastery. A comparison is made between their actions and similar work done by Metropolitan Platon (Levshin).

Keywords: Pererva Monastery, Perervinskaya Theological School, Iberian Chapel, Metropolitan Platon (Levshin), Archbishop Augustine (Vinogradsky), Metropolitan Seraphim (Glagolevsky), Metropolitan Philaret (Drozdov).

Hieromonk Leonides (Tolmachiov) – inhabitant of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary and Moscow Orthodox Theological Academy.

A. A. Tumin. On the Problem of the Study of Psychology of Religion in the USA at the end of the 19th - 1st half of the 20th centuries

On the example of the history of the beginnings and formation of psychology of religion as a branch of scientific knowledge in the USA at the end of the 19th–1st half of the 20th centuries, the author puts forward a problem of essential dependence of the object of study on its doctrinal content.

Keywords: psychology of religion, religious consciousness, faith, experience, method, phenomenon, psychoanalysis, individuum, element.

Andrey Alexandrovich Tumin – Lecturer in the Department of Biblical Studies at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary and National Management Institute (in the city of Sergiyev Posad), Department of Theology at the Russian State Social University.

A. V. Tsyrcunov. The Input of Saint Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius in the Establishment of Christian Faith in Rus (Russia)

This paper considers the missionary activity of the saint brothers Cyril and Methodius among the Slavs and underlines the significance of their equal-to-the-apostles work on the establishment of Christian faith in Rus. A particular attention is given to the problem of the invention of the Slav writing and the aim for which it was invented.

Keywords: Saint equal-to-the-apostles Cyril and Methodius, Saint Photius (Patriarch of Constantinople), Khazar mission, Moravian mission, Cyrillic alphabet, Glagolitic script, Askhold and Dir.

Andrey Valerievich Tsyrcunov – 5th year student in the Theological-Pastoral Department at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Hieromonk Cyril (Zinkovsky). Clement of Alexandria's Doctrine of Matter: the Review of the Literature and the Problem Statement

This paper gives an account of investigations of Russian and foreign scholars of 19th – 21st centuries devoted to the heritage of St Clement of Alexandria. There are analyzed positions and arguments for and against recognition and non-recognition of pre-existence of the matter in St Clement's doctrine. It is pointed out that to get reliable results in further investigations it is necessary to use a contextual reading strategy, search for conceptual coincidence and textual discrepancy between St Clement's theology of matter and existing at his time pagan philosophy.

Keywords: matter (substance), pre-existence of matter, creation of the world «ex nihilo», Docetism, Platonism.

Hieromonk Cyril (Zinkovsky) – Candidate of Theology, Candidate of Technical Sciences, 3d year doctoral candidate at the Church Postgraduate and Doctoral School named after SS. Cyril and Methodius, clergyman of St. Petersburg Metropolia.

N. V. Stratilat. The Orthodox Church in Moldavia During the German-Romanian Military Occupation in 1941–1944

This paper is devoted to the history of the Orthodox Church in Moldavia during the German-Romanian military occupation in 1941–1944. It considers the church policy led by the Romanian state and the activity of the Romanian Church in occupied Moldavia during the World War II.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moldavia, German-Romanian occupation, Romanian Orthodox Church, 1941–1944, church policy, old calendarists, ethnic persecution, romanianisation, Julian calendar.

Nikita Victorovich Stratilat – Candidate of Theology, Vice president for Research in Science and Theology, Head of Church Practice Department at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Deacon Vladislav Fyodorov. The Soteriology of the Sunday Services in the Octoechos

This paper attempts to specify the core soteriological images that emerge in the Sunday services in the Octoechos and to illustrate the dogmatic capabilities

of the Octoechos texts from the point of their figurativeness and accuracy. In the result, the author endeavors to find the clue to the understanding of liturgical texts through their comparison with *An Exact Exposition of the Orthodox Faith* by Saint John of Damascus, who is the main hymnographer of Sunday services.

Keywords: Octoechos, Venerable John of Damascus, hymnography, soteriological images, hymn-writers, incarnation, the Cross sacrifice, resurrection.

Deacon Vladislav Fyodorov – 5th year student in the Theological-Pastoral Department at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

CONTENTS

Pastoral Theology

Hieromonk Methodius (Zinkovsky). The Spiritual Guidance and the Theological Notion of the Person. 4

History of the St. Nicholas's Monastery at Pererva

Hieromonk Leonides (Tolmachiov). The Activity of Metropolitan Platon (Levshin)'s Closest Successors in the Pererva Monastery. . . 27

Basic Theology

A. A. Tumin. On the Problem of the Study of Psychology of Religion in the USA at the end of the 19th - 1st half of the 20th centuries. 49

The 1025th anniversary of Kyiv Rus Christianization

A. V. Tsyркunov. The Input of Saint Equal-to-the-Apostles Cyril and Methodius in the Establishment of Christian Faith in Rus (Russia) 66

Greek Patrology

Hieromonk Cyril (Zinkovsky). Clement of Alexandria's Doctrine of Matter: the Review of the Literature and the Problem Statement 92

History of the Russian Orthodox Church

N. V. Stratilat. The Orthodox Church in Moldavia During the German-Romanian Military Occupation in 1941–1944 110

Dogmatic Theology

Deacon Vladislav Fyodorov. The Soteriology of the Sunday Services in the Octoechos. 128

Annotations. 139

Contents 142

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

№ 7

2013

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

Подписано в печать 15.04.2013

Формат 70×100/16

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 8,5 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

ISSN 2220–9530