

ТРУДЫ

преподавателей
и выпускников
Воронежской православной
духовной семинарии
Выпуск 4-5

ТРУДЫ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии

Выпуск 4–5

Воронеж
2009–2011

УДК 271.2-725:37(470.324)(06)

ББК 86.372(2Рос=2Вор)я54

Т78

*По благословению
Митрополита Воронежского
и Борисоглебского
СЕРГИЯ*

Главный редактор

Игумен Иннокентий (Никифоров)

Редакционная коллегия:

протоиерей Андрей Изакар

священник Сергей Царев

священник Василий Бакулин

Макеев Н.В.

Ушакова Ю.В.

Труды преподавателей и выпускников Воронежской православ-
Т78 ной духовной семинарии. Выпуск 4–5. – М., 2011. – 400 с.

В очередной сборник «Трудов преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии» включены статьи преподавателей и выпускников на богословские, церковно-исторические, церковно-общественные темы. Кроме традиционных разделов, включающих преподавательские и студенческие публикации в сборник включены и избранные материалы Научно-практической конференции «Наука, образование, культура: духовные перспективы и социальная ответственность», которая состоялась в Воронеже 19-21 сентября 2008 г. и была приурочена к 160-летию Успенского семинарского храма и 15-летию возрождения Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Все материалы печатаются в авторской редакции. Сборник рассчитан на преподавателей и студентов высших учебных заведений и всех интересующихся вопросами церковной истории, богословия и церковно-общественных отношений.

© Издательский отдел Воронежской Православной Духовной Семинарии, 2011



Дорогие читатели!

Перед вами очередной выпуск «Трудов» преподавателей и выпускников Воронежской Православной Духовной Семинарии. Как и предыдущие выпуски, он весьма разнообразен по своей тематике и, несомненно, вызовет интерес у вдумчивого, глубокого читателя. В наши дни, когда Духовные школы Русской Православной Церкви переживают радикальную реформу, одним из критериев, по которому определяется образовательный уровень семинарии, становится научная работа, которую ведут преподаватели, выпускники и учащиеся Духовной школы. Как отметил на Архиерейском Соборе 2011 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Сегодня задачей общецерковного значения является создание научно-богословской школы. Прикладная роль богословия как в образовании, так и в поиске ответа на актуальные вопросы церковной жизни может развиваться лишь на прочном академическом фундаменте. Следует создавать все необходимые условия для ведения научной работы в духовных академиях и иных церковных учебных заведениях. Такая работа должна рассматриваться не как личное дело преподавателей, а как неотъемлемая часть их церковного послушания». Убежден, что научные труды и статьи авторов из нашей семинарии свидетельствуют о

неуклонном развитии одного из старейших высших учебных заведений России и вносят свой вклад в выполнение задач, поставленных перед Духовными школами Святейшим Патриархом.

Искренне желаю, чтобы сборник трудов стал хорошим стимулом для новых богословских и церковно-общественных работ, для плодотворных дискуссий, для укрепления знаний, ведь все это необходимо нашей Церкви.

Призываю благословение и желаю помощи Божией в трудах учащих и учащихся Воронежской Православной Духовной Семинарии.

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style. The signature appears to be "Сергий" (Sergiy) with a cross at the beginning, which is a common way to sign as a bishop or metropolitan.

МИТРОПОЛИТ ВОРОНЕЖСКИЙ И БОРИСОГЛЕБСКИЙ

Дорогие читатели!

За последние годы в жизни духовных школ Русской Православной Церкви произошли кардинальные изменения. Если раньше цели и задачи семинарий ограничивались лишь подготовкой клириков и церковнослужителей Русской Православной Церкви, то сегодня активно реализуется и вторая задача богословских вузов – развитие церковной науки и системы образования в целом. Эта задача решается различными путями. Научные конференции и семинары, многие публикации и переводы – свидетельство о том, что церковная жизнь не стоит на месте. Видимым свидетельством научных трудов преподавателей, выпускников, студентов семинарии служат многочисленные сборники публикаций, которые издаются сегодня почти во всех духовных школах.

Перед вами очередной сборник «Трудов преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии». При его составлении мы решили не ограничиваться лишь научными трудами, включив в сборник статьи преподавателей и выпускников на самые разные богословские, церковно-исторические, церковно-общественные темы. Точно также отличаются они и по жанру. Доклады соседствуют с публицистикой, дипломные работы с научными исследованиями. Кроме традиционных двух разделов, включающих преподавательские и студенческие публикации, в сборник включена и третья часть, представляющая избранные материалы научно-практической конференции «Наука, образование, культура: духовные перспективы и социальная ответственность»,

которая состоялась в Воронеже 19–21 сентября 2008 г. и была приурочена к 160-летию Успенского семинарского храма и 15-летию возрождения Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Надеемся, что публикации очередного сборника трудов вызовут живой интерес читателя.

С уважением,

A handwritten signature in black ink, reading "И. Иннокентий". The signature is written in a cursive style with a long, sweeping horizontal line above the text.

игумен Иннокентий (Никифоров), ректор
Воронежской Православной Духовной Семинарии

ЧАСТЬ 1
ТРУДЫ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ

М. А. Прасолов

ГОЛОВА МЕДУЗЫ

П. Е. Астафьев – философский критик

и цензор Л. Н. Толстого

«Что же нам делать в виду такой страшной Медузовой головы, этого колоссального как по силе и полноте, так и по совершенному отсутствию оснований осуждения всего нашего бытия в бессмыслии, лжи и разврате?»¹ Восклициание, недоумение, растерянность, бессилие и священный ужас слились в этом вопросе, высказавшемся вдруг среди уверенного критического борения с мыслью Толстого у одного из его современников. Почему острая своей неожиданностью мифологизация великого писателя вылилась в образ древнего хтонического чудовища? Кто же этот Персей, вступивший в отважный агон с Горгоной?

Нашим героем выступает Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893), который, несмотря на растущие в последнее время публикации его сочинений и исследований его творчества², все еще остается в числе «забытых» персонажей истории русской философии и публицистики, чье бессмертие, в отличие от Персея, обеспечивают, главным образом,

¹ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его новейшие критики // Вопросы философии и психологии. – 1890, кн.4. – С. 93.

² Наиболее известные публикации Астафьева последнего времени: Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней // Русское самосознание. – СПб., 1994. – Вып. 1. – С. 34–70; он же. Национальность и общечеловеческие задачи // Воронежская беседа. – Воронеж, 1995. – Вып. 1. – С. 151–174, а также: Вопросы философии. – 1996, № 12. – С. 84–102; он же. Философия нации и единство мировоззрения. – М., 2000. Некоторые исследования творчества Астафьева: Введенский А. И. Петр Евгеньевич Астафьев. Характеристика его философских и публицистических взглядов // Богословский вестник. – 1893, № 6. – С. 554–571; Козлов А. А. П. Е. Астафьев как философ // Вопросы философии и психологии. – 1893, кн. 18. – С. 122–125; свящ. Сергей Розанов. Религиозно-философские принципы П. Е. Астафьева // Вера и разум. – 1894, №1. – С. 25–48; №2. – С. 70–102; Ильин Н. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П. Е. Астафьева // Русское самосознание. – СПб., 1994. – №1. – С. 9–28; Смолин М. Б. «Метафизик и гусар». Забытый мыслитель времен царствования Александра III // Смолин М. Б. Очерк имперского пути. Известные русские консерваторы 2-й пол. XIX – 1-й пол. XX века. – М., 2000. – С.175–198; Гаврюшин Н. К. Забытый русский мыслитель // Вопросы философии. – 1996, № 12. – С. 75–83; Прасолов М. А. Социально-философские и антропологические воззрения П. Е. Астафьева (1846–1893 гг.). – (канд. дисс.) – СПб., 2001.

сноски и комментарии к произведениям «великих» авторов. В свое время имя Астафьева было более известно читающему обществу³ как создателя оригинальной персоналистической концепции внутреннего опыта и как активного философско-литературного критика. В последнем своем качестве он соприкоснулся с творчеством Толстого и принадлежал к числу одних из первых интерпретаторов мировоззрения писателя. Толстому он посвятил несколько специальных работ, а также отзывался о нем в контексте иных популярных во 2-й половине XIX в. философских, исторических и религиозных проблем⁴. Астафьев сумел создать вполне законченное самостоятельное представление о творчестве Толстого. Оно сложилось на основе общих философских и литературных предпочтений Астафьева.

Философия внутреннего опыта личности, которую развивал Астафьев, примененная в области эстетики, необходимо должна была отстаивать идеал «чистого искусства», основанного на бескорыстном личном творчестве. «Чистое, идеальное искусство, преследующее лишь задачу эстетического творчества, осуществления форм чистой красоты», которому важны «коренные задачи, мотивы и законы самой эстетической деятельности», Астафьев защищал и оправдывал как одну из жизненных «опор» безусловной человеческой личности⁵.

³ Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. - М., 2001. - С. 368.

⁴ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Н. Толстого и его новейшие критики // Вопросы философии и психологии. - 1890, Кн.4; он же. Вероучение или рационализм в учении гр. Л. Толстого // МВед. - 1890, №288; он же. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом. - М., 1890; 2-е изд.: М., 1892; он же. Религиозное «обновление» наших дней // Московский листок. - 1891, №№ 311-314; он же. Профессор Гусев о графе Толстом // Там же. - 1892, №33; он же. «Первая ступень» графа Толстого // Там же. - 1892, №128; он же. Из итогов века. - М., 1891; он же. Национальность и общечеловеческие задачи. - М., 1890.

⁵ Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса... С. 97-98.

В области философии и эстетики языка Астафьев находился под влиянием немецкой исторической школы языкознания (В. Гумбольдт, М. Мюллер и др.) и А. А. Потебни, идеи которого философ одним из первых и немногих в свое время оценил по достоинству⁶.

Слово и самосознание личности для Астафьева невозможны друг без друга. Сомнение в ценности личности ведет, по его убеждению, к деградации писательского искусства. В своей эстетике Астафьев исходил из субъекта, который сам в себе имеет все необходимое для эстетического творчества, не нуждаясь для этого в чем-либо извне. Субъект сам из себя творит, сам в себе находит идеи, сам их воплощает и сам ими наслаждается: «бескорыстность... совершенство самой созерцающей, усвояющей впечатления деятельности... полная свобода в Красоте (в отличие от Истины и Блага) созерцающей деятельности, совершенство которой здесь – сама себе цель»⁷.

По этой причине Астафьев оказывал, как мог, сопротивление проникающей в русскую литературу в 1870–1880-е гг. «тенденциозности», олицетворением и пророками которой для него были Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский, К. К. Арсеньев. По мнению Астафьева, они подняли волну посредственности в литературе, превратили слово в утилитарное орудие разума. «Тенденция» изгоняла из искусства все индивидуальное, личное и гениальное⁸. Литература деперсонализировалась и теряла свою сущность. Для Астафьева свидетельством пагубности «тенденции» было ее бессилие породить хоть одного писателя-гения.

⁶ Астафьев П. Е. Рец.: Мысль и язык. А. Потебня. Харьков, 1892 // МВед. – 1892, №311. – С. 5.

⁷ РО ПД. Ф. 377. Оп. 7. №277. Л. 11–12.

⁸ Астафьев П. Е. Старое недоразумение. – М., 1888. – С. 2–7, 12.

Антиэстетической «литературе пользы» Астафьев противопоставлял «чистое искусство». Примерами и образцами такого искусства были для Астафьева А. Н. Майков, А. А. Фет, И. А. Гончаров, Ф. М. Достоевский, А. К. Толстой, великий князь Константин Константинович (К. Р.), Я. П. Полонский и, конечно же, Л. Н. Толстой. Именно они, «немногие сильные... одаренные действительно творческим гением, пошли своим особым путем, вне общего течения, и создали литературу второй половины нашего века»⁹. С некоторыми из названных писателей и поэтов Астафьев был лично знаком или встречался с ними (с Фетом, Полонским¹⁰, К. Р.¹¹, Л. Толстым), о творчестве других писал признанные в свое время хрестоматийными статьи (о Фете, Полонском, Майкове)¹².

Но творчество Л. Н. Толстого оказалось для Астафьева поистине мифологическим чудовищем, завораживающим и губящим своим взглядом, перед магической силой которого

⁹ Астафьев П. Е. Урок эстетики. Памяти А.А. Фета // Он же. Философия нации... - С. 201.

¹⁰ В Рукописном отделе Пушкинского дома хранится 11 писем Астафьева Полонскому и одно ответное письмо Полонского. См.: РО ПД. № 11.725; 12.712; 11.879; 13.607.

¹¹ В письме генералу А. А. Кирееву Астафьев сообщает, что «очень любезно принимал меня поистине обворожительный В[еликий] К[нязь] Константин Константинович» (ОР РНБ. Ф.349. №9. Л. 5об.; 30 июня 1891 г.). В Библиотеке Академии наук (СПб.) находится экземпляр книги П. Е. Астафьева «Из итогов века» с его дарственной надписью великому князю: «Его Императорскому Высочеству, Государю Великому Князю Константину Константиновичу, с почтительнейшим выражением чувства безграничного уважения и преданности, глубоко благодарный за ласку. П. Астафьев». В одном из опубликованных писем К. Р. к Фету Астафьев упоминается, хотя комментаторы не распознали его (см.: К. Р. Избранная переписка. - СПб., 1999. - С. 364-365).

¹² Астафьев П. Е. По поводу юбилея Аполлона Майкова // МВед. - 1888, 30 апреля; он же. Предисловие к поэме Я. П. Полонского «Собаки» // Сборник Московской иллюстрированной газеты. - М., 1891. - Вып. 1; он же. Урок эстетики. Памяти А. А. Фета... См.: Сокращенная историческая хрестоматия. Пособие при изучении русской словесности / Сост. В. Покровский. - М., 1904. - Ч. VII; Яков Петрович Полонский. Его жизнь и сочинения. Сборник историко-литературных статей. - М., 1906.

«трудно сохранять олимпийское спокойствие»¹³. Конечно, гений Толстого нашим философом признавался безусловно. По его словам, Толстой обладает «даром гениально объективного воспроизведения действительности в художественных образах», в которых живет «внутренняя правда действительности», «там сама жизнь». Произведения Толстого «навсегда останутся драгоценнейшим достоянием не только русской, но и мировой, культурной литературы»¹⁴. Более того, по мнению Астафьева, Толстой завоевал русскому народу «право считаться культурным народом». Он, наряду с Пушкиным и Достоевским, исчерпал задачу «выяснения духовного образа русского человека в его самобытной красоте и глубине», так что теперь «трудно указать новую... сколько-либо существенную черту этого образа». Благодаря его творениям даже западные люди начинают «не только понимать, но и сочувственно понимать загадочного для них русского человека»¹⁵.

Но «аполлонийская» ясность «периода непомраченного художественного творчества»¹⁶ Толстого быстро сменяется страшной и неудержимой «дионисийской» стихией. Писатель-гений восстает против искусства как такового, словно терзает сам себя и с такой неистовой страстностью, что затмевает всю бледную «гражданскую скорбь» литературы «тенденции». «Разрослось тенденциозное и социальное, презирающее красоту во имя «прелых онуч» и «слез соленых» с «кислым кваском пополам» искусство, и, наконец, высказано полное и прямое отрицание искусства как безнравственного служения «прекрасной лжи» красоты у величайшего из наших художников – графа Л. Н. Толстого»¹⁷. Терапевтическая

¹³ Астафьев П. Е. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом. – М., 1892. – С. 8.

¹⁴ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 93.

¹⁵ Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Философия нации... – С. 27, 43.

¹⁶ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 85.

¹⁷ Астафьев П. Е. Из итогов века // Философия нации... – С. 164.

метаморфоза «чистого художника» в «чистого скота»¹⁸ уничтожала всю астафьевскую убежденность и веру в возможности – эстетические и социальные – «чистого искусства», а значит, и всю его персоналистическую философию внутреннего опыта. Можно сказать, она отрицала самого Астафьева. И там, где была «сама жизнь», для него вдруг обнаруживается «сама смерть». Взгляд гениального художника превращается в мертвящий взор Медузы Горгоны. В тайне этой метаморфозы – главная причина ужасаний Астафьева. Как и Персею, ему потребовался блестящий щит премудрой Афины, чтобы создать в нем отражение чудовища, ибо отраженный взгляд теряет свою губительную мощь. И философ постепенно создает себе такое «отражение» Толстого.

Однажды восприняв личность и мысль Толстого в образе хтонического существа, Астафьев будет неуклонно следовать логике метафоры, исчерпывая ее внутренние смысловые ресурсы. Первое, что всегда поражает в чудовищах, – их фатальная цельность, упорная последовательность, неумолимое разворачивание всех своих стихийных потенций до самых крайних степеней выражения. Поэтому Толстой – это роковая, стихийная целостность. «Натуры глубокие, богато одаренные и страстные оставляют и на своих судьбах и делах... резко отмечающую их печать цельности, законченности и какой-то роковой стихийной последовательности. Чуждые разбросанности и... колебаний в разные стороны... они и в мыслях, и в делах, и в чувствах своих всегда доходят до конца, ни перед каким препятствием робко не сторонясь, ни перед каким крайним выводом не отступая»¹⁹. Именно «законченность и стихийная, неуклонная последовательность мысли и страсти» завораживает, манит и делает «изучение роковых подвигов и

¹⁸ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 82.

¹⁹ Там же. – С. 64.

преступлений, великих открытий и грандиозных заблуждений» Толстого привлекательным и поучительным²⁰.

Стихийная целостность достижима только при тотальном внутреннем единстве, самоотжественности, которая есть осуществление какой-то одной идеи, раскрытие какой-то одной страсти, «всецело овладевших духовной жизнью человека и предоставленных в своем развитии исключительно самим себе». «Колоссальная фигура графа Л. Н. Толстого» для Астафьева «бесспорно, наиболее типичное и цельное воплощение той глубины, верности себе и беззаветной страстности...», где «все внутренне связано и в самом изучаемом предмете и в изучении его». Толстой равен самому себе: «...и в самом крупном и в самом незначительном, и в художественном, и в нравственно-философском, и в религиозном, – он все тот же, неизменно верный себе и только все яснее и яснее высказывающийся граф Лев Толстой»²¹. Толстой развивается, но не изменяется, как то и положено стихии: «...катысь по наклонной плоскости, все резче и определеннее... мрачная мысль... с начала до конца только развивалась, но не изменилась»²².

Логика хтонического образа приводит Астафьева к нескольким важным методологическим положениям, которые в его время не всеми осознавались. Во-первых, Астафьев категорически против «полного отделения графа Л. Толстого как художника от графа Толстого как мыслителя и моралиста»²³. Он настаивает на принципиальном единстве творчества и личности писателя. Во-вторых, философ отвергает все попытки «признания нравственно-философских учений (или хотя части их) Толстого рядом с отрицанием «учения» религиозного»²⁴. Моралист и проповедник в лич-

²⁰ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 64–65.

²¹ Там же.

²² Там же. – С. 87.

²³ Там же. – С. 66, 85, 87.

²⁴ Там же. – С. 66.

ности Толстого так же едины, как писатель и мыслитель. В-третьих, Астафьев отстаивает полную автономию и самостоятельность учения Толстого от каких-либо заимствований и подражаний (например, Руссо или Прудону²⁵). Толстой «... со своей гениально-страстной натурой, не мог мыслить иначе, как самостоятельно. Он должен был сам подготовить философскую почву для всестороннего развития определившей весь его духовный мир мысли»²⁶. В-четвертых, понимание Толстого не должно редуцироваться к определенной «точке зрения», иначе утрачивается вся его специфика. И последнее: «более чем какой-либо другой писатель, гр. Л. Толстой может быть правильно понят и оценен только по всей полноте своих произведений»²⁷.

Все предыдущие критики Толстого (Д. Цертелев, А. Козлов, архиеп. Никанор (Бровкович), Н. Н. Страхов, Ю. Николаев (Говоруха-Отрок), А. Гусев, М. де Вогюэ) не устраивают Астафьева своим примирительным отношением к писателю. Они не видят всей полноты опасности. Толстой у них производит впечатление писателя «почти как и все», только чуть более обыкновенного – смелого, страстного, парадоксального, яркого и эксцентричного. Суть учения Толстого сводится к пожеланиям жить проще, нравственнее, ближе к природе и без внешних условий. Такая «половинная» критика упускает всю специфику Толстого, полагая, что его учение вполне «благотворно и может быть еще более благотворным по освобождению его от некоторых посторонних примесей»²⁸. «Нет, – протестует философ, – сущность учения и глубже, и резче,

²⁵ Между ними есть, по словам Астафьева, «одно очень существенное различие»: Руссо и Прудон «исходили из идеи о правах индивидуальности, личности и ее благ. Толстой исходит из принципиального признания индивидуальной, личной жизни за коренное зло, ложь, нелепость» (Там же. – С. 78-79).

²⁶ Там же. – С. 87.

²⁷ Там же. – С. 65.

²⁸ Там же. – С. 68.

и несравненно сильнее буколических мечтаний «безобидного любителя природы» или здравых советов гигиениста-филантропа!»²⁹. Чудовищу предлагается пластическая операция, но Астафьев требует радикальных вмешательств.

Только с осуществлением названных требований, по мнению Астафьева, мы можем «выяснить, определить единую идею... весь духовный образ гр. Л. Толстого. Только поняв эту идею... получим мы и начало, разъясняющее роковую внутреннюю необходимость, с которой это грандиозное, но тем более прискорбное, трагическое развитие совершилось. Получим... и прочное основание для оценки этого поучительного именно по своей цельности и роковой последовательности развития. Всякая другая оценка такого законченного и цельного мировоззрения, как мировоззрение гр. Л. Толстого... не коснется самого корня всего учения»³⁰. «Единая идея» – это уязвимое место в теле толстовского мировоззрения, та «кощеева игла», которая должна быть у всякого хтонического чудовища. «Можно глубоко возмущаться целым, приходиться в ужас и негодование перед той или другой особенно резко отвергающей наши верования, стремления и убеждения частью его, но бесплодно бороться против той или другой части целого, оставляя нетронутым самое основание целого, – так тесно и необходимо все эти части связаны. В этом основании – все и дело!»³¹. С чудовищем не может быть никаких соглашений, и Астафьев настроен решительно: «Менее всего можно остановиться на компромиссах и посредствующих примирительных суждениях: здесь уместно только или все, или ничего»³².

«Единой идеей» толстовского мировоззрения Астафьев

²⁹ Там же. – С. 78

³⁰ Там же. – С. 65–66.

³¹ Там же. – С. 85.

³² Там же. – С. 66.

считал учение о жизни. Философ был знаком не только с «не бывшим в обращении» изданием знаменитого трактата Толстого «О жизни», но «имел удовольствие лично возражать графу Л. Толстому на первую редакцию этого учения, прочитанную графом в виде реферата Московскому психологическому обществу»³³. Как известно, Толстой, по приглашению Н. Я. Грота (общий знакомый и Толстого, и Астафьева), прочел свой реферат «Понятие жизни» в Психологическом обществе поздним вечером 14 марта 1887 г.³⁴ По сообщению «Русских ведомостей», «взгляды даровитого писателя... вызвали ряд замечаний и вопросов со стороны гг. Астафьева, Бугаева, Коленова и др.»³⁵.

Основная мысль Толстого, по мнению его критика, состоит в признании, что «индивидуальная жизнь... есть зло и нелепость, обнаруживающиеся в столь же нелепой и призрачной смерти. Истинная жизнь – не в этой временно-пространственной индивидуальности, а в том, что, составляя ее внутреннее существо, не индивидуально, но едино, обще во всех особях, вечно и пребывает вне пространства и времени, т. е. в сознании, разуме. Подчинение животного начала индивидуальной жизни общему, вне времени и пространства находящемуся разуму одно дает нам истинное, неуничтожимое благо. В нем состоит и истинная, непризрачная жизнь»³⁶. «Безличное общеразумное» – вот определение роковой идеи Толстого и одновременно его уязвимое место, как считает философ. Отсюда берет свое начало неумолимая логика саморазвертывания толстовского мировоззрения и следующего за ним критического противостояния Астафьева.

³³ Там же. – С. 69; Астафьев П. Е. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом. – М., 1892. – С. 19.

³⁴ См. об этом: Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. – М., 1936. – Т. 26. – С. 748–779.

³⁵ Русские ведомости. – 1887, № 73. – 16 марта..

³⁶ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 69; Астафьев П. Е. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом. – М., 1892. – С. 19.

В учении Толстого о жизни, как думает Астафьев, два первых основоположения определяют собой все остальное. Первое состоит в том, что «единственное существенное, непрзрачное в жизни – разум безличен, вне времени и пространства». Второе – в том, что «отрицаемая этим безличным разумом временно-пространственная индивидуальность, личность, есть призрак, зло и нелепость»³⁷. Персоналистический докетизм и рационализм Толстого оказывается (а мы уже знаем, что иначе и быть не может) прямой противоположностью, а значит, и угрозой астафьевской философии персоналистического спиритуализма и внутреннего опыта. «Мировоззрение это, систематически и последовательно отрицающее всякое самостоятельное значение личности и задачу ее развития как жизненную задачу, признающее и то и другое за зло и ложь, – составляет во всех частях своих противоположность тому спиритуалистическому воззрению, признающему, наоборот, личность за самое реальное и ценное, а ее развитие – за высочайшую задачу жизни, на котором основана всякая культура вообще и наша, христианская, в особенности. Это противоположение пантеизма и спиритуализма...», вековечный спор между «признающим реальность и смысл только за общим безличным началом бытия пантеизмом (материалистическим или идеалистическим – все равно) и – признающим этот смысл и реальность лишь за личным сознающим духом – спиритуализмом»³⁸. Таким образом, противостояние двух мировоззрений обозначено как абсолютное. Это уже не дело журнальной критики, но «дело целой философской системы»³⁹. Философия Астафьева

³⁷ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 72, 88. Ср. напр.: «Толстой – моралист-рационалист... предполагает принципиальную однородность личностей» (Франк С. Л. Непрочитанное... – М., 2001. – С. 130–131).

³⁸ Там же. – С. 88.

³⁹ Там же.

заявлена в качестве противовеса, точнее, оружия против философии Толстого. Персей получил блестящий щит для отражения «хаотического призрака»⁴⁰. Но не нарушает ли Астафьев им же самим постулированный методологический принцип единства философии и писательства Толстого? Так или иначе, но его полемика сосредоточилась почти исключительно в области философии. Магический взгляд Толстого-художника, в котором была вся его сила, был отведен в сторону. Его обессиленные философские доводы Астафьев отражает последовательно и без особого для себя затруднения.

На чем было основано толстовское отрицание индивидуальной жизни и ее стремлений как чего-то ложного и призрачного? «На том соображении, – считает Астафьев, – что смысл индивидуальной жизни состоит только в стремлении к благу, к счастью, а между тем счастье это и благо для индивидуума никогда не достижимы, в чем и обнаруживается-де самопротиворечие индивидуальной жизни, ее нелепость»⁴¹. С точки зрения философа, это утверждение столь старо и тривиально, как и неверно. Оно основано на произвольном смешении понятий. В этом рассуждении Толстого философ видит «круг и *petitio principii*», который состоит в следующем: «Или стремление к счастью принимается за едино-реальное в жизни (хотя бы в форме самоутверждения), но тогда не может быть реально жизни, не осуществляющей его, и оно не осуществлено только там, где нет жизни; или признается нечто реальнее в жизни вне и независимо от стремления к счастью (например, разум, истина, добро, как-нибудь осуществимые и помимо личного счастья), но тогда опять неосновательно отрицать осуществляющую их жизнь из-за недостижимости одного личного счастья»⁴².

⁴⁰ Астафьев П. Е. Из итогов века // Философия нации... – С. 163.

⁴¹ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 88.

⁴² Там же. – С. 89.

На произвольном смешении понятий основано и другое утверждение Толстого, будто личное счастье никогда не достижимо. «Мы, наоборот, утверждаем, – пишет Астафьев, – что личное счастье всегда достижимо и достигается столько же времени каждым, сколько длится его жизнь... мы говорим именно о личном счастье, а не о чем-либо другом, не о какой-нибудь, например, общей задаче мысли или деятельности. Счастье не такая мыслимая умом задача, но чувство; оно не мыслится, но чувствуется. Как всякое чувство, оно реально только в самый момент его переживания»⁴³. Ошибка Толстого состоит в том, что он смешивает «суждения ума о чувстве с самим чувством и упускает из виду то обстоятельство, что никакое суждение ума не может уничтожить раз реально почувствованного счастья и сделать его из бывшего счастья бывшим несчастьем». На подобной ошибке покоятся, по словам Астафьева, все известные пессимистические философии в духе А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. «...В противовес всем рассудочным расчетам пессимизма, утверждающего, будто личное счастье никогда недостижимо», Астафьев полагает, что, «наоборот, каждый счастлив по-своему ровно столько, сколько живет». «Большого для жизни и не нужно! – восклицает философ. – ...Чувство жизни и, следовательно, счастье каждым неизбежно всю жизнь достигается. Противоположное утверждение, ставящее судящий рассудок на место реального чувства, забывает очень простой психологический закон, что чувство только реально переживается, но не воспроизводится... в представлении или понятии... На одной такой – даже не метафизической, а только психологической – ошибке, очевидно, нельзя основывать отрицания смысла и реальности индивидуального бытия, как делает гр. Толстой»⁴⁴.

⁴³ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 89.

⁴⁴ Там же. – С. 90–91.

«Не серьезнее обстоит дело» и с другим утверждением Толстого, «будто разум... имеет бытие общее, безличное, вне времени и пространства»⁴⁵. Это философское положение, по словам Астафьева, не менее старо и банально, чем первое, и в нем надо уметь различать (не смешивать!) несомненную истину и несомненное заблуждение. Толстой как раз-таки никакого различения не проводит. Он смешивает «содержание разума, его идеи, понятия, суждения (например, математические или нравственные истины), и ложные и истинные, – действительно общие людям всех времен и пространств» и «самый разум, имеющий это содержание». Подобное смешение было бы истиной, «...если бы сам разум был только его содержание, если бы в сущности были только идеи, понятия, суждения, а разум был только поприщем, местом их самобытной сцены, развития, их вместилищем»⁴⁶. Толстой признает разум в качестве реального начала жизни. И Астафьев соглашается с ним: «Разум действительно есть реальное начало... он деятельно полагает, определяет свое содержание, свои идеи и понятия» и «...наше знание о нем самом есть самое несомненное и обязательное из всех наших знаний»⁴⁷. Но все дело в том, что Толстой отождествляет разум с его содержанием и тем самым придает ему всеобщий и безличный характер. Против деперсонализации разума и восстает Астафьев: «...реальный разум, деятельно вырабатывающий общие и безличные, вневременные и внепространственные идеи свои, свое содержание, – сам ни безличен, ни общ, не представляется нам никогда ни вневременным, ни внепространственным. Он непосредственно ведом мне только как личный, знающий о себе (а в этой ведомости себе – и

⁴⁵ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 91.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. – С. 91-92.

самое существо всякой жизни, сознание). Непосредственно же ведом мне разум, поэтому и как не-общий, но именно относящийся к себе, полагающий себя, как я»⁴⁸. Философ отстаивает самое важное положение собственной философии о том, что внутренний опыт есть ведомость личности самой себе. Поэтому в истинной философии (а значит, и в подлинной действительности) «места для признания «разума» гр. Л. Толстого, т. е. разума реального и в то же время безличного, общего и вневременного, – нет»⁴⁹.

Итак, философская победа одержана. Учение Толстого предстало перед нами как еще одно проявление страшной стихийной силы. Его мысль цельна, последовательна, неумолима, но не ясна, клубится и смешивается, стирает установленные пределы разумного, принудительно обобщает. Она не различена, а потому и безлична, как и положено хтоническому чудовищу. В конце концов, она просто безобразна. Великий художник слова порождает ужасную, безобразную мысль, которая «...навсегда останется культурному человечеству уроком, как не должно мыслить»⁵⁰. Для своего спасения философия Толстого как философия нуждается в «более серьезных метафизических основаниях», которых у него, однако, не имеется. Мировоззрение Толстого «...оказывается не выдерживающим даже легкого прикосновения философской критики, лишенным всякого основания, висящим в воздухе», подобно, добавим мы, отсеченной голове Медузы. Но и теперь оно не менее опасно: «перед нами все его невероятные выводы»⁵¹.

Всякое хтоническое начало есть принципиальное отрицание личности, поэтому учение Толстого, по мысли Астафьева,

⁴⁸ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 92.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. – С. 93.

⁵¹ Там же. – С. 92-93.

является тотальной и радикальной деперсонализацией всей человеческой жизни и культуры. Медуза, как ей и положено, убивает все, на что посмотрит, и Персей повсюду натывается на измытые дождями окаменелости когда-то живых существ. «Неизбежным выводом из признания начала индивидуальности, личности – в принципе за зло и нелепость, – должно явиться отрицательное отношение ко всему, что в строе нашей жизни... служит началу личности, индивидуальности, способствуя его развитию или охраняя это развитие, или выражая собой результат, проявление личного развития»⁵². В число окаменелостей попадают любовь, семья, экономика, государство, право, наука, искусство. «Все это – или условия развития и охраны личности, индивидуальности, или ее выражения, – напряженные, развитые проявления. В отрицании всего этого, т. е. всей человеческой культуры, и состоит дальнейшее развитие взглядов гр. Л. Толстого...»⁵³

Следствием отречения Толстого от блага индивидуальной жизни становится возложенная на человека «обязанность трудиться руками в общей борьбе человечества с природой»⁵⁴. Как думает Астафьев, исполнение подобной обязанности приведет только к полному одичанию человека и ликвидации всей «цивилизации». С этого момента в рассуждениях философа постепенно разворачивается еще одна неизбежная хтоническая метафора – метафора звериной дикости. «Конечно, – говорит философ, – советы [Толстого] звучат сразу очень дико, но они совершенно последовательно вытекают из однажды принятой исходной точки; дикость не в них, а во всем учении»⁵⁵. Астафьев последовательно проводит образ «звероподобного идеала физической особи, работающей

⁵² Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 72-73.

⁵³ Там же. – С. 73.

⁵⁴ Там же. – С. 74.

⁵⁵ Там же. – С. 77.

для своего прокормления»⁵⁶ при рассмотрении толстовских мыслей о любви, искусстве и религии.

Источник любви Толстой в интерпретации Астафьева видит «в сознании бессмыслия индивидуального бытия». В этом источнике заключается существенное отличие учения морали Толстого от всех иных учений, проповедовавших подчинение личного блага общему во имя любви. Любовь и отречение, которым учит Толстой, «...очень похожи на «пожертвование» в пользу какого-нибудь общего дела заведомо ничего не стоящей акции, безнадежного векселя»⁵⁷. Безличная любовь не может быть жертвенной, а значит, не может быть любовью. Но для Толстого «безличная и неисключительная любовь – единственная разумная»⁵⁸. Она должна быть лишена всякого элемента личной избирательности, не делать никому никаких исключений и предпочтений, ни к кому не привязываться, не испытывать благодарности, не знать беспокойных надежд и заботливых опасений. Любовь Толстой замыкает в круг эгоистического влечения и довольства настоящим, тем самым пытаясь «отменить один из основных законов душевной жизни», по которому «всякое представление, чем более сильным чувством сопровождалось его первое появление в душе, тем прочнее и глубже запечатлевается в душе». «По этому закону, – замечает Астафьев, – человек, которого мы раз в жизни, хотя бы на короткое время, любили, через это уже неизбежно приобретает для нашей души особую ценность и значение, выделяется из массы безразличных для нее лиц. Выбор, личная и исключительная привязанность здесь поэтому неизбежны»⁵⁹.

Толстой лишает любовь всякой социальной роли. Для

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. – С. 71.

⁵⁸ Там же. – С. 72.

⁵⁹ Там же; Астафьев П. Е. Профессор Гусев о графе Л. Толстом... – С. 4.

Астафьева любовь – основа всякого личностного общения, без которого немыслима никакая общественность. «Происходит общение впечатлений, – пишет философ, – изменения в двух особях не только физические, но и психические, духовные. Это одно уже придает отношениям половой любви характер не чисто эгоистический и физический, но и идеальный, психический... давая одной душе глубоко заглянуть в другую и делая из этих отношений почву, на которой развиваются всякие вообще общественные чувства»⁶⁰. Деперсонализировать любовь, значит, оставить в ней только «чисто плотское, животное, мерзкое и даже – увы! – свиное – простую животную похоть». Любовь для Толстого – «зверское чувство». «Такой, прибавим, она может быть только в чистом скоте, вовсе не живущем психической жизнью»⁶¹.

Итак, «беспощадно-жесткое слово» Астафьевым сказано. Идеал Толстого оказывается идеалом «чистого скота» в прямом смысле слова. Поэтому Астафьев далее не удивляется толстовским рассуждениям о половой любви, семье и детях. Ему остается только примечать роковую последовательность развертывания чудовищного идеала. И когда Толстой в передаче Астафьева утверждает, что любовь – только зло и мерзость похоти, клубок взаимной холодной ненависти, злобы, животное чувство обладания и пожирания, недоверия и презрения, ядовитой ревности, обмана, лжи, разврата и порождения никому не нужных детей, то философу остается только констатировать: «Ответ ужасен, но последователен». Или гневно восклицать: «И это говорит писатель, создавший образы Наташи и Кити!» Проповедь «чистого скота» венчается фатальным «...уничтожением индивидуальной жизни

⁶⁰ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 82.

⁶¹ Там же; Астафьев П. Е. Профессор Гусев о графе Л. Толстом... – С. 4.

⁶² Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 84.

с прекращением человеческого рода как конечным исполнением закона жизни»⁶².

Науки и искусства, которые, по убеждению Астафьева, требуют «...для выполнения своих задач именно крайнего напряжения всех духовных сил особенно высоко и индивидуально развитой личности», вовсе не признаются Толстым в качестве обладающих «самостоятельным значением»⁶³. Для Астафьева, который всю жизнь занимался наукой и отстаивал принципиальную автономию науки и искусства, идеал, отрицающий «истину, независимую от пользы», был совершенно непереносим⁶⁴. Приват-доценту и философу невозможно было согласиться с толстовским отрицанием умственного труда как праздности, разврата и паразитизма («не нужны и университеты!» – отчаянно вопиет Астафьев).

Особенную чудовищность Астафьев усматривает в толстовском отношении к музыке как утонченном раздражении и разжигании похотливой чувственности, не соответствующей ни месту, ни времени. Свойство музыки пробуждать ощущения незаинтересованной, свободной игры самораскрытия человеческого я, «чувство без всякого определенного намека даже на обстоятельства его появления» Астафьев справедливо считал самой сущностью музыки. Поэтому «если граф Л. Толстой так негодует на действие музыки на душу (в «Крейцеровой сонате») как возбуждающее в ней беспредметное и бесцельное, не находящее себе в окружающей обстановке никакого оправдания и приложения напряжение бесполезных чувств, то он негодует именно на самое существо музыки, ибо иной задачи, как возбуждение настроений (а не мыслей), она не имеет и иметь не может»⁶⁵. Таким образом,

⁶² Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 84.

⁶³ Астафьев П. Е. Из итогов века // Философия нации... – С. 163–164.

⁶⁴ Там же. – С. 76.

⁶⁵ Астафьев П. Е. Народность в музыке // Московский листок. – 1892, № 322.

толстовское отношение к науке и искусству служит Астафьеву еще одним подтверждением избранной им хтонической метафоры звериной дикости: «Ставшему звероподобным человеку (вроде, например, «Трех стариков») недостает только, для полного «совершенства», забыть человеческую речь и обрести шерстью!!»⁶⁶.

Своего логического завершения тератологическая мифологизация Толстого достигает в тот момент, когда Астафьев переходит к анализу религиозных представлений писателя. Главный признак религии Толстого – отрицание личности Бога и человека. Единственная форма общения между Богом и человеком, которая Толстым допускается, – это «подчинение своей животной индивидуальности закону разума, т. е. форма общения со своим родом жизни не ради неосуществимого индивидуального блага, а блага рода и во имя его»⁶⁷. В религии Толстого «уже не требуется ни личный Бог, ни общение с Ним в молитве, таинстве и обряде. Личный Бог заменяется безличным «разумением жизни» или «сверхличным законом», а общение человека с Ним – общением его с земным, настоящим, прошедшим и будущим человечеством. Об отношении человека к высочайшему идеалу – Богу, о какой-либо любви к Нему, вере в Него и надежде на Него здесь не может быть речи»⁶⁸. Роковым последствием деперсонализации религии, по мысли Астафьева, является «...упразднение или возможное ограничение значения мысли о трансцендентном мире в нравственно-религиозной жизни и ограничение последней областью опытной, земной действительности, ее пользы и нужд. Везде одна мысль: упразднить небо, свести его на зем-

⁶⁶ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 76.

⁶⁷ Там же. – С. 80.

⁶⁸ Астафьев П. Е. Из итогов века // Философия нации... – С. 162. См. также: Астафьев П. Е. Профессор Гусев о графе Л. Толстом... – С. 4; Он же. Перерождение слова // Русский вестник. – 1892, №12. – С. 185.

лю, сделать его земным»⁶⁹. Религия Толстого, таким образом, оказывается тотальной имманентизацией, восстанием всех стихийных сил земли.

«За отнятую у человеческого духа... мысль о небе, о Боге, о трансцендентном» Толстой может его вознаградить только «...упрощением, ограничением жизни... до самого скудного, минимального, только животного содержания, до звероподобного идеала человека, который «работает для того, чтобы есть, и ест для того, чтобы работать»...»⁷⁰. Для Астафьева религиозный идеал Толстого по степени своей дикости превосходит не только учения Конфуция или Будды, но и верования «нецивилизованных» дикарей: «Это религия чисто-практическая, утилитарная, без откровенного содержания, религия рассудочного «здорового смысла», вроде, например, бедной религии Конфуция, более бедной, чем даже религия самого дикого из полинезийских дикарей, для духовного обихода которого все же есть что-нибудь кроме серенького «здорового смысла» и физической пользы!»⁷¹.

Религиозное мировоззрение Толстого, подобно его учению о жизни, покоится на смешении, неразличении рационализированной морали и религии. В этом Астафьев видит коренной порок толстовской религиозности: «Человек и человечество ищут здесь своего спасения в наличной действительности путем рассудочного искания... нравственного поведения»⁷². «Нравственная доктрина, – проводит в противовес свое различие Астафьев, – может быть и весьма чистою и высоко-нравственною как доктрина, но религиозный характер и, главное, полную действенность она приобретает лишь тогда, когда не ограничивает эту задачу нравственного существа од-

⁶⁹ Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней // Там же... – С. 369.

⁷⁰ Астафьев П. Е. Из итогов века... – С. 165.

⁷¹ Там же. – С. 80.

⁷² Там же. – С. 162.

ними непосредственными задачами и отношениями его земной деятельности. Она становится религиозной, лишь когда признает нечто высшее этих задач...»⁷³. Поэтому обречены на неудачу все апологетические попытки сторонников Толстого (например, Н. Н. Страхова) доказать, что центр его учения составляют не какие-либо догматы, а христианские правила жизни. В христианстве, как справедливо замечает Астафьев, правило жизни и правило веры – одно целое. Лучшее свидетельство тому – жизнь христианских святых, которые достигали совершенной жизни «...отнюдь не отрицая трансцендентного ни в содержании религии, ни в религиозном настроении верующего человека, не отрицая ни личного Бога, ни Церкви, ни молитвы, ни обряда!»⁷⁴. И теперь философу только и остается, как полностью отвергнуть право Толстого называть свое учение религиозным: «Называть это учение земной нравственности, хотя бы и пересыпанное обильно текстами Священного Писания, религиозно-нравственным можно только забывая, что множество нравственных доктрин, проповедовавших и любовь к ближнему, и святую, безгрешную жизнь, ничему живому не вредящую, строилось на почве религиозного индифферентизма и даже отрицания всякой религии»⁷⁵. «Это отречение от религии вообще», – заключает Астафьев.

Однако на этом астафьевская мифологизация Толстого не остановилась. Чудовищная стихийность гения требовала признания своей мировой роли. Внутренняя логика хтонической метафоры понуждала философа вписать Толстого в «космос» современности. Дикость, звероподобие, иррациональная мощь бунтующей против неба земли оказались

⁷³ Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней... – С. 380.

⁷⁴ Там же. – С. 365.

⁷⁵ Там же. – С. 380.

выражением общего направления мирового развития. В нескольких работах Астафьев недвусмысленно называл это направление «новым варварством», в основе которого лежит губительный для человечества дуализм «неограниченного разума и неопределенной в себе воли»⁷⁶. Подобный дуализм, по мнению философа, ведет к торжеству полного отрицания «самости, безусловного в личности»; «современная жизнь... забыла человеческую личность», во всех сферах жизни заменяя «живое я» на «пустое я»⁷⁷. Тотальная деперсонализация «современности» повлекла за собой почти необратимый процесс деградации, выражением которого явилось разрушение или извращение в мысли и жизни классических и сакральных идеалов христианства, любви, свободы, искусства, национальности, языка и слова, философии. Их место постепенно занимают «утилитарно-социальные, мелкобуржуазные идеалы» жизни и мысли. Рационализированная религия, позитивная наука, социальное искусство и «естественная» мораль – все это в глазах Астафьева есть «крупный шаг человечества назад»⁷⁸. Активными и сознательными виновниками всеобщего отступления философ считает культурные феномены и персонажи, подобные энциклопедистам, позитивистам, материалистам, американскому практицизму, А. Шопенгауэру, Э. Гартману, Ф. Ницше и многим другим. И хотя Астафьев на исходе XIX столетия констатирует так называемое «религиозное обновление», он обнаруживает в новой волне «духовности»

⁷⁶ Астафьев П. Е. Мониизм или дуализм? Понятие и жизнь. – Ярославль, 1872. – С. 110. См. также: Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса. – М., 1885; Он же. Симптомы и причины современного настроения. – М., 1885; Он же. Ответственное благо в роли верховного начала нравственной жизни. – М., 1892; он же. Из итогов века. – М., 1891. Интересно, что к такому же определению придет позже С. Н. Трубецкой: «безвольная, бессубъектная мысль и безумная воля» (Трубецкой С. Н. Сочинения. – М., 1994. – С. 535).

⁷⁷ Астафьев П. Е. Мониизм или дуализм?.. – С. 96, 98, 102, 104.

⁷⁸ Астафьев П. Е. Из итогов века... – С. 158.

только признаки дальнейшего разложения, психологический коррелят материализма и позитивизма (проекты «научной религии» П. Каруса, религия человечества О. Конта, теократия В. С. Соловьева и др.).

По мнению Астафьева, русская интеллигенция уже внесла свой невозвратный вклад в мировое культурное отступление. И влиянию Толстого, наряду с нигилизмом 1860-х гг. и теократическими проектами В. С. Соловьева⁷⁹, философ приписывает немалую долю этого вклада. Учение Толстого поэтому важно «не как учение, но как знамение времени и симптом нашего духовного недомогания»⁸⁰. Толстой приобретает статус одного из символов всемирного извращения. Он оказывается участником борьбы «хаоса» и «космоса» в мировой истории и превращается тем самым в героя космогонической трагедии. Трагедия метаморфозы «чистой красоты» в хтоническое чудовище возвышается до трагедии мировых катастроф: «Заблуждение слишком систематично, колоссально и глубоко-неисправимо для того, чтобы ввиду производимого им потрясающего, истинно-трагического впечатления оставлять место таким чувствам, как вражда и негодование»⁸¹.

Восстание «земли против неба» за право имманентной автономии земной жизни завершается столь ужасающим «сужением задач жизни», что «самое содержание жизни до-

⁷⁹ Основное тождество учения Толстого и философии Соловьева Астафьев видит «...в сведении содержания религии на практическую нравственность» (Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней... – С. 367).

⁸⁰ Там же. Здесь очевидны совпадения и влияния К. Н. Леонтьева (с которым Астафьев был близко знаком) с его идеей «смешения» как конечной фазы исторического развития. Понятийная и образная форма описания кризиса «современности» у Астафьева почти дословно совпадает и с позднейшими диагнозами европейских традиционалистов. Ср., напр.: Генон Р. Царства количества и знаменья времени. – М., 1994; Он же. Кризис современного мира. – М., 1991.

⁸¹ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 93.

водится до *minimum'a*⁸². Учение Толстого желает быть «... практическим, учением об идеальной жизни, указанием... путей, как человеку нужно жить», но оно фатально «...кончается полным отрицанием самой жизни, самой своей практической задачи, сводится к указанию путей, ведущих более или менее успешно, целесообразно не к высшему и лучшему бытию, но к прекращению жизни – к смерти!». Это «учение не жизни, но смерти»⁸³. По мере того как одно за другим осуждаются религия и Церковь, наука и искусство, народность и государство, всякое личное чувство и сама личность, а взамен «...оставляется нетронутым только простое, безобидное, безыдейное и бесстрастное существование, прокормление себя собственным трудом и содействие в том же другим», великий отрицатель судит свою собственную жизнь, «...упраздняет... делает ее далее или невозможной, или бессмысленной»⁸⁴. Чудовище губит, пожирает само себя. «Само, одним своим появлением в обнаженном виде, оно произносит себе приговор, тем более беспощадный и страшный, чем на созидание этой злой карикатуры мироздания было положено более сил, таланта и искренней, беззаветной страсти»⁸⁵. Вся великая, гениальная стихийная мощь, покусившаяся на основания «космоса», вдруг разрешилась безобразной и ужасной пародией и собственным умерщвлением. Трагедия увенчалась смертью/самоубийством чудовища. И другого исхода трагедия не знает.

На этом месте Астафьев-критик, Астафьев-философ умолкает, словно окаменевший перед открывшейся правдой: «Приходить в ужас, в негодование? Но негодованием сделанному злу не поможешь!.. Никакая критика здесь ничего

⁸² Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней... – С. 389.

⁸³ Там же. – С. 395.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 93.

не прибавит к самому, слишком красноречивому факту»⁸⁶. Остается только один выход – устранить сам факт.

С чудовищами не сражаются перьями и бумагой. Философская критика и публицистика в лучшем случае убеждают убежденных. Астафьев это понимал и оттого возлагал свои надежды на победу в противостоянии мировому отступлению на три силы: на простой народ, на «круг людей с высшими духовными запросами и развитием» и на независимое, историческое, народное государство, которое есть «главный внешний оплот личной и народной самобытности, личной свободы и духовной культуры»⁸⁷.

Влияние на «простой народ» у Астафьева намечалось в отдаленной перспективе. Вдобавок «народ» философ интерпретировал в традициях органических теорий истории как «естественный самобытный организм», который еще нуждается в выработке собственного цельного мировоззрения. Как сила «естественная» и не вполне сознательная «народ» рисовался философу, скорее, в образе большого дитяти, о котором требуется постоянное попечение со стороны «людей с высшими запросами» и государства. Слишком стихийная сила «народа» была не надежным союзником в борьбе с чудовищем толстовства, а символическим капиталом и ресурсом, борьбу за который еще предстояло выиграть.

Чуть заметнее было влияние Астафьева на московское студенчество («...искренне чувствующие неправду в своей жизни и ищущие из нее выхода, полуобразованные и преимущественно юные массы...»⁸⁸) в качестве преподавателя и тьютора лица цесаревича Николая, а позже приват-доцента Московского университета. Не случайно философ свою книгу «Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом» посвящает: «...моим

⁸⁶ Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней... – С. 389.

⁸⁷ Астафьев П. Е. Перерождение слова... – С. 179, 186.

⁸⁸ Астафьев П. Е. Религиозное «обновление» наших дней... – С. 364.

дорогим молодым друзьям, бывшим моим слушателям, студентам университетского отделения Лицея Цесаревича Николая с 1881 по 1890 год»⁸⁹. Деятельность Астафьева среди студентов вызвала одобрительную и несколько преувеличенную оценку в одном из писем к нему Я. П. Полонского: «Всякий из нас – вопреки учению Л. Н. Толстого обязан бороться с тем, что он считает злом, – и Вы один из этих борцов; но много ли найдете Вы Вам искренне сочувствующих!.. Как Ваши студенты относятся к Вашим идеям? Если сочувственно, то это знаменательный поворот в общественном мнении»⁹⁰.

Но самое действенное средство практической борьбы с учением Толстого философ обрел в качестве государственного цензора. В 1887 г. в цензурных комитетах активно обсуждалась деятельность толстовского издательства «Посредник». Между отдельными комитетами и цензорами не было еще согласия, каким образом оценивать и какие меры предпринять по отношению к брошюрам Толстого. В Московском комитете существенную роль в ужесточении цензуры к книжкам «Посредника» сыграл как раз-таки Астафьев (он прослужил цензором в Московском цензурном комитете с ноября 1885 г. по июнь 1890 г.⁹¹). В Главное управление по делам печати 3 октября 1887 г. поступил доклад председателя Московского цензурного комитета В. Я. Федорова о прениях, проходивших в комитете по поводу «Посредника». Главными докладчиками были Астафьев и Воронич. Астафьев выступил с осуждением деятельности и продукции толстовского издательства и требовал передавать брошюры в духовную цензуру, поскольку они являются «художественной иллюстрацией к религиозно-нравственному мировоззрению» Толстого⁹².

⁸⁹ Астафьев П. Е. Учение гр. Л. Н. Толстого в его целом... – С. 5.

⁹⁰ РО ПД. № 11.725. Письмо Я. П. Полонского П. Е. Астафьеву 9 мая 1891 г.

⁹¹ См.: РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 810.

⁹² РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 922. – Л. 38.

С прямо противоположным мнением выступил цензор Воронич. Он доказывал, что тексты Толстого – «художественная иллюстрация к Евангелию», только «мораль в них неясная», а потому советовал ограничиться для них светской цензурой. Все члены комитета, кроме Воронича, согласились с мнением Астафьева. Склоняется к нему и сам председатель комитета, хотя отмечает отсутствие единой оценки работы «Посредника» и колебания самих цензоров. Тот же Астафьев, по его словам, при «...недавнем обсуждении брошюр гр. Толстого признал возможным дозволить к печати брошюру «Чем люди живы»...», безусловно запрещенную его коллегой⁹³. К своему отчету В. Я. Федоров приложил два упомянутых доклада. Кроме того, текст цензорского доклада Астафьева о деятельности толстовского издательства «Посредник» был прислан в редакцию журнала «Русское обозрение» и сохранился в фонде его редактора, ученика Астафьева, А. А. Александрова⁹⁴.

Содержание доклада свидетельствует, что именно служба в цензуре и необходимость составления подобных документов способствовали оформлению отношения Астафьева к учению Толстого – вплоть до выработки окончательных определений и методов анализа. В докладе мы находим все основные критические положения будущих произведений философа. Во-первых, ясно обозначено желание Астафьева воссоздать целостную картину мировоззрения Толстого как последовательного развития «единой мысли»: «...строго выдержанная внутренняя связь всех этих брошюрок между собой по мысли, единой в них, несмотря на разнообразие тем...»⁹⁵. «Если же действие свое на ум и сердце народа брошюры «Посредника» производят всей своей совокупностью, системой, – убеждает свое начальство философ, – то и судить о них следует именно

⁹³ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 922. – Л. 40.

⁹⁴ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 922. – ЛЛ. 42–51; РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. № 347.

⁹⁵ Там же. – Л. 1.

с точки зрения этой совокупности, целой системы...»⁹⁶.

Главная проблема и для Астафьева-философа, и для Астафьева-критика звучит одинаково: что нам делать с этим учением и его создателем? «...Насколько желательно и дозвоительно в видах Государства, Церкви и нравственности это распространение в народе, насколько оно имеет право встретить содействие или противодействие со стороны органов Государства, Церкви и охраняющих народную нравственность учреждения, какова Цензура?»⁹⁷. Только во втором случае проблема приобретает более заметный политический оттенок: «...укажу только на один необходимый и, несомненно, вредный результат подобной проповеди, особенно в малообразованной среде читателей, – пишет цензор. – Признав неистинным искажением чистой религии и морали столь многое из содержания господствующей ныне в Государстве и обществе, руководящей их духовной жизнью и воплощающей свои начала в массе существующих учреждений религии и морали, – проповедь эта, естественно, должна признавать ложью и эти, только из тех начал почерпающие свой смысл учреждения, побуждать к их критике и осуждению во имя будто бы нравственной чистоты и чистоты религии»⁹⁸.

«...Это в поучениях-то для народа!» – страстно восклицает Астафьев, и можно заметить, что в своей философии он был гораздо оптимистичнее в оценках сознательности и религиозности «простого народа». Цензорская служба провоцировала его на использование метафор беззащитности, наивности, «естественности» того же самого народа. «Народные умы», которые в философских построениях Астафьева готовы противостоять всем процессам мирового разложения, теперь легко поддаются на сторонние влияния, которые становятся

⁹⁶ Там же. – Л. 4 об.

⁹⁷ Там же. – Л. 1 об.

⁹⁸ Там же. – Л. 4.

для них вдруг «особенно привлекательными». Народ, вера которого чиста и крепка, для которого «душа всего дороже», поддается воздействию мировоззрения «...одинаково далекого и от действительной религии и от действительной морали», потому что брошюры Толстого «чрезвычайно дешевы» и, конечно же, «художественно и всегда общедоступно, ярко и ясно изложены». И неудивительно, что «если в крепости и чистоте религиозных понятий народа – крепчайшая опора Государства, драгоценнейшее достояние наше и залог будущности для нашего Отечества, то едва ли можно не признать, что «духовная пища», предлагаемая народу в форме художественных иллюстраций изложенного мировоззрения графа Толстого, есть чистейший, разлагающий яд»⁹⁹.

Помимо разлагающей «чистейшей ядовитости» учение Толстого приобретает в докладе Астафьева новые хтонические черты. Во-первых, как угроза политическому «космосу» государства. Во-вторых, как влиятельная и организованная сила с ее «огромными количествами», «невероятной быстротой», «повсеместным распространением» и магией проникающего в умы и сердца «внушения».

И, наконец, следует практический совет при обсуждении «...брошюр фирмы «Посредник» 1) обращать прежде всего внимание на прямую или косвенную связь их содержания с вопросами веры и Церкви и 2) входить всякий раз на основании 38 и 39 стат[ей] Уст[ава] Ценз[уры] в сношения с Цензурой духовной...»¹⁰⁰. Совет не остался только на бумаге. Мнение Астафьева о необходимых цензурных мерах по отношению к толстовскому «Посреднику» возобладало в Московском комитете. Уже 20 декабря того же 1887 г. Астафьев передает знаменитое сочинение Толстого «О жизни» в духовную цензуру¹⁰¹.

⁹⁹ Там же. – Л. 4.

¹⁰⁰ Там же. – Л. 4 об.

¹⁰¹ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 969. – Л. 156 об.

Но нашему Персею в борьбе с хтоническим противником пришлось не только выдержать явные столкновения мнений и личностей в цензурном комитете, но и почувствовать скрытые линии напряжения в среде людей «с высшими духовными запросами и развитием», в среде своих собратьев философов из Московского Психологического общества и журнала «Вопросы философии и психологии». Завеса, покрывающая тайную историю интеллектуальных противостояний, слегка приоткрывается в данном случае в переписке Н. Н. Страхова и Н. Я. Грота. Из нее мы узнаем о резкой реакции Страхова на статью Астафьева. Грот как редактор журнала «Вопросы философии и психологии» и лицо, заинтересованное в сохранении благосклонности обоих авторов, вынужден был оправдываться и объясняться. «Я ведь совершенно согласен, – писал Грот 3 сентября 1890 г., – что в статье Астафьева есть непродуманные вещи. Но я должен был поместить его статью за [нрзб.] услуги его как цензора журнала и члена Психологического общества, да и вообще он имеет некоторое имя и сам за себя может отвечать. Я цензирую строго «младенцев», но он не младенец. Впрочем, между нами, я таки кое-что в этой статье урезал и смягчил – по взаимному уговору»¹⁰². Цензор – наш философ с красным карандашом – требует ужесточения цензурных мер против известного писателя, но, скорее всего, не подозревает, что сам оказывается объектом таких же требований со стороны своего коллеги-философа, исполняющего роль закулисного цензора – цензора по совести. Цензор оказывает «услуги», т. е. прикрывает в своем комитете известный журнал, и за это вознаграждается публикациями, но редактор журнала со своей стороны сам цензурирует своего услужливого цензора¹⁰³ и

¹⁰² ОР РНБ. Ф. 474. № 13. – Л. 15–15 об.

¹⁰³ Кстати, таким же образом Н. Я. Грот поступал и со статьями самого Л. Н. Толстого: «...Л. Н. Толстого из любви к нему чуть-чуть приспособляю к философским требованиям (ведь он мыслитель, а не философ)...» (письмо 25 ноября 1893 г.) (ОР РНБ. Ф. 474. № 13. – Л. 55).

прикрывает его от давления негласной цензуры других авторов того же журнала.

Страхов, видимо, не удовлетворился объяснениями Грота, потому что в письме от 22 сентября 1890 г. редактор продолжал оправдываться перед своим автором: «Вы забыли, что наш журнал – орган Психологического общества, коего Астафьев член, и затем, что в нем допускаются всякие мнения. Взглядов Астафьева я не разделяю, но все-таки допустил статью, а в будущем номере начнут печататься «Письма о книге «О изни» Л. Н. Толстого» проф. Козлова и статья «Нравственное учение гр. Толстого» Волынского (Флексера). Если хотите, то можете высказаться и Вы о том же предмете (в мартовской книжке), и я Вам буду очень признателен. Но вот как люди близкие по убеждениям расходятся во мнениях: Лопатин нашел статью Астафьева слишком хвалебною, и вообще он совсем не признает никакой цены за философией Л. Н., о чем мы часто яро спорим»¹⁰⁴. Страхов принял предложение Грота и в феврале 1891 г. написал свою известную статью «Толки о Толстом», которая и была опубликована в «Вопросах философии и психологии»¹⁰⁵. В данном случае Гроту как редактору удалось разрядить возникшее напряжение («...какой Вавилон – наша общественная мысль»¹⁰⁶) посредством стимулирования своих авторов к написанию текстов, столь необходимых для его журнала.

В своей статье Страхов относит Астафьева в число противников Толстого – «и притом очень жестоких» – и в качестве убедительного примера цитирует уже известные нам слова о Медузе¹⁰⁷. Метафора не пришлась Страхovu по душе, как и вся астафьевская критика в целом. Страхов подозревает, что

¹⁰⁴ Там же. Л. 17–17 об.

¹⁰⁵ ВФП. – 1891, кн. 9.

¹⁰⁶ Там же. – Л. 17 об.

¹⁰⁷ ОР РНБ. Ф. 747. № 1. – Л. 96.

философу «не знаком истинный дух христианского нравоучения», поскольку именно Толстой «открыл настоящий дух Христова нравоучения»¹⁰⁸.

Таким образом, в выступлении Астафьева сосредоточились в одно взрывное целое почти все обстоятельства его интеллектуальной и личной жизни. И можно уверенно сказать, что для философа борение с гением Толстого было столь же серьезным и искренним делом, как для самого Толстого распространение его собственного учения.

В этом, на первый взгляд, чисто идейном противостоянии проявляются знакомые черты социального явления, которому вскоре в истории России будет принадлежать огромная власть. Это – идеология. Борение Астафьева с влиянием толстовского учения является борьбой за создание интеллектуальной модели идеологического управления страной. Все основные элементы идеологического будущего ясно обозначены и осознаны Астафьевым: пассивный народ, сознанием которого призвана управлять активная интеллигенция, использующая для достижения национального торжества своего мировоззрения могущество государства. И философ верил, что именно его философия призвана стать общенациональным мировоззрением. Поэтому учение Толстого не могло восприниматься Астафьевым с холодным объективизмом отвлеченного критика. Его противоборство с Толстым – противоборство идеологическое. Трудно отделаться от впечатления, что Астафьев со страхом завидует успешности толстовской пропаганды. Поэтому ему было так важно расчленить личность Толстого на «Толстого-художника» и «Толстого-учителя». Тем самым Астафьев изменял своим методологическим установкам и принципиальному персонализму своей философии.

¹⁰⁸ Там же. – Л. 97.

Литературные герои Толстого, вопреки гениальной объективности писателя, вынужденно подчиняются, уродуются в угоду учению. «Его [Толстого] очевидные любимцы – люди без резко выраженного индивидуального характера, это или люди, живущие мыслью и стремлениями масс, родовыми (например, Каратаев), или люди, не умеющие ни мыслить, ни хотеть определенно, вечно колеблющиеся по ветру, бесполо ищущие, бесхарактерные и ничтожные (например, Безухов или Левин). Наоборот, к людям с резко обозначенным и сильным личным характером автор наш относится, несмотря на свою художественность, порой, очевидно, пристрастно несправедливо (Наполеон; Болконский). В других случаях он старается с явной натяжкой изобразить своих любимцев живущими исключительно мыслью и чувством безличной массы, рода, лишая их всякой личной инициативы (например, Кутузов). Этой же преобладающей мыслью автора определяется и особенный характер его объективного творчества»¹⁰⁹. Для Астафьева, таким образом, Толстой только там истинный художник, где он забывает о своем учении, и, наоборот – там, где Толстой начинает учительствовать, он перестает быть художником.

Медуза сторожит сокровища, объективные образы самой жизни, но многих сбивает с пути и губит. Следует освободить жизнь от власти чудовища, от чар ее магического губительного взгляда. Это можно сделать только одним способом: отрубить голову Медузе. Разрывая Толстого на «учителя» и «художника», Астафьев символически повторяет подвиг Персея. Единство личности Толстого, со всеми ее противоречиями и мощью, оказалось невыносимым для персоналиста Астафьева. Последнее заключение философа таково: «В этих бессмертных образах, созданных им [Толстым], внутренняя

¹⁰⁹ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 86.

правда действительности, именно благодаря его чрезвычайной объективности, наперекор его желаниям и тенденциям, говорит сильнее и яснее, чем в его философствующих личных поучениях и рассуждениях. Там сама жизнь, а жизнь всегда поучительнее любого учителя. И эти произведения навсегда останутся драгоценнейшим достоянием не только русской, но и мировой, культурной литературы. Учение же его, столь много праздных живо развлекавшее и столь многих искренних, но слабых, сбившее – увы! – с толку, тоже навсегда останется культурному человечеству уроком, как не должно мыслить»¹¹⁰.

Слишком независимая от власти философских категорий личность Толстого оказалась искушением для персонализма Астафьева. Развертывая метафору чудовищной Медузы, философ упустил один мифологический факт: из крови убитой Медузы родился Пегас.

¹¹⁰ Астафьев П. Е. Нравственное учение гр. Л. Толстого... – С. 96.

А. Ю. Минаков

**Православие
в системе взглядов
русских консерваторов
в первой четверти XIX в.**

В конце XVIII – начале XIX века возникли три основные идеологии эпохи Модерна: консерватизм, радикализм и либерализм. Консерватизм появился как реакция на рационализм и индивидуализм Нового времени, теорию прогресса (которая ассоциировалась с уверенностью в постоянном увеличении в мире свободы, знаний, богатства, порядка, нравственности), воплощением которых стала Великая французская революция. Он заявил о себе в работах Э. Берка и Ж. де Местра как идейное течение, ставящее своей целью актуализацию позитивных традиций и ценностей прошлого, обеспечивающих органическую непрерывность развития общества. Одной из важнейших ценностей для консерватизма той эпохи являлся культ трансцендентного начала, религия, которая, согласно воззрениям консерваторов, придает смысл истории и отдельной человеческой личности. Религиозное мировосприятие предполагало признание естественного неравенства людей и необходимости общественной иерархии, применительно к реалиям того времени – иерархии сословий, связанных между собой духовными узами и взаимными обязанностями, сохранения крепостного права. Религиозная составляющая консерватизма обуславливала также гносеологический пессимизм, скептическое отношение к Ratio, неприятие абсолютизации его возможностей, антирационализм, а также антропологический пессимизм – понимание ограниченности, несовершенства и порочности человеческой природы. Для консерватизма были характерны культ сильного государства (в нашем случае – самодержавного государства), приоритет его над интересами индивида, поскольку человек нуждается во имя собственного же блага в твердой руководящей руке. Следует подчеркнуть и весьма характерный для большинства консерваторов антииндивидуализм. С точки зрения большинства консервативных доктрин приоритетное значение имели интересы целого, надындивидуальных ценностей (Бог, нация, государство, общество и т. д.), а не отдельной личности.

Для консерватизма был характерен культ не только сильного монархического государства, Церкви, религии и нравственности, но и семьи, школы, армии, патриотизма, самобытной национальной культуры, исполнительности, дисциплины и порядка, т. е. тех общественных институтов и традиций, которые выступали основными проводниками и хранителями традиции. Сюда же можно добавить и такую черту консерватизма, как понимание конкретно-исторической обусловленности уровня прав и свобод.

Консерватизм при этом противостоял идеологиям, в основе которых лежали ценности противоположного порядка: атеизм, материалистическая ориентация политики, моральный релятивизм, культ рассудка, рационализм, анти-традиционализм, универсализм, космополитизм, приоритет интересов индивида над интересами государства, индивидуализм, равенство, культ личных прав и свобод, приверженность к теоретическим моделям, культ перемен, революция. В случае необходимости социальных перемен консерватизм требовал при их осуществлении чрезвычайной осторожности и постепенности. При этом было бы неверно трактовать консерваторов как противников всего нового. Они выступали лишь против абсолютизации принципа новизны, заведомого примата нового перед уже проверенным старым, что обычно характерно для либерализма и еще более левых течений¹.

В период своего становления русский консерватизм был

¹ См.: Гусев В. А. Консервативная русская политическая мысль. – Тверь, 1997. – С. 10. Мы в основном придерживаемся того определения консерватизма, которое было сформулировано именно в трудах В. А. Гусева. См. также: Минаков А. Ю. Предисловие // Консерватизм в России и мире. – Воронеж, 2001. – С. 4–5; Минаков А. Ю. Консерватизм [совместно с А. В. Репниковым и М. Ю. Чернавским] // Общественная мысль России XVIII – начала XX века : Энциклопедия. – М., 2005; Русский консерватизм: проблемы, подходы, мнения (круглый стол) // Отечественная история. – 2001, № 3; Российский консерватизм в литературе и общественной мысли XIX века. – М., 2003; Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России. Вып. 1–2. – СПб., 2004–2005.

явлением, родственным западноевропейскому консерватизму, однако имел при этом вполне оригинальные черты. В силу исторических особенностей русские традиционалисты и консерваторы первоначально реагировали не столько на эксцессы Французской революции, сколько на реформы Петра Великого и вызванные ими модернизационные процессы². Под модернизацией следует в данном случае понимать одновременные изменения в ключевых сферах жизни человека и общества – переход от аграрного традиционного общества к современному индустриальному, урбанизацию, маргинализацию роли религии и Церкви как земного института, рационализацию человеческого мышления и деятельности, демократизацию и уменьшение социальных различий, усиливающуюся индивидуализацию³.

Одним из условий возникновения русского консерватизма была европеизация части российской элиты, впитавшей и критически переосмыслившей идеи Просвещения, получившей интеллектуальное и нравственное развитие в западноевропейских университетах, в масонских ложах, хорошо знакомой с работами Вольтера, Монтескье, Руссо, Гердера и др. Следует отметить также непосредственное влияние на складывание русского консерватизма прежде всего со стороны французских роялистов-католиков, главным образом Ж. де Местра. Без наличия этого тонкого слоя европейски образованной элиты возникновение русского консерватизма было бы попросту невозможно или же проходило бы в других формах.

² Отметим, что трактаты М. М. Щербатова, такие как «Путешествие в землю Офирскую» (1784) и «О повреждении нравов в России» (1786–88), направленные против «новшеств», внесенных в русскую жизнь Петром I и Екатериной II, появились несколько раньше классических работ Эдмунда Берка «Размышления о революции во Франции» (*Reflections on the Revolution in France*) (1790) и Жозефа де Местра «Размышления о Франции» (*Considérations sur la France*) (1796).

³ Майофис М. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. – М., 2008. – С. 26.

Ранние русские консерваторы разделяли те основные ценности, которые были характерны и для их западноевропейских единомышленников, вроде Ж. де Местра, Л. де Бональда, А. Мюллера и Ф. фон Баадера, ставивших своей целью защиту и актуализацию позитивных традиций и ценностей идеализированного традиционного общества. В то же время идейное влияние западноевропейских мыслителей-консерваторов на их русских единомышленников было сравнительно невелико, скорее, следует говорить о том, что возникновение русского консерватизма проходило параллельно с западноевропейским и под влиянием сходных факторов. Наибольшую роль в первые десятилетия XIX в. в складывающемся консервативном течении играли такие фигуры, как А. С. Шишков, Ф. В. Ростопчин, М. Н. Карамзин, С. Н. Глинка, великая княгиня Екатерина Павловна, А. А. Аракчеев, М. Л. Магницкий, А. С. Стурдза, Д. П. Рунич. Что касается церковных консерваторов первой четверти XIX в., о которых также будет идти речь в нашей статье, то они прежде всего отстаивали Православие в духовной ситуации, обусловленной доминированием в сознании правящего слоя чуждых православной вере религиозных течений и идей (идеологии Просвещения, масонства, католического ультрамонтанства, протестантского мистицизма и т. д.).

Православие играло важную роль в воззрениях большинства консерваторов первой четверти XIX в. Однако они, подобно позднему С. С. Уварову, не стремились давать какие-либо развернутые дефиниции национальной религии и, за вычетом разве что А. С. Стурдзы, не оставили после себя сколько-нибудь значимых богословских трудов. В отличие от позднейших славянофилов, большинство ранних светских консерваторов трудно было назвать людьми полностью воцерковленными. Часто их интеллектуальная биография начиналась с увлечения деизмом, мистицизмом и масонством,

и лишь вследствие длительной эволюции их взгляды приобрели православную направленность. К примеру, отличительной чертой формирующихся консервативных взглядов раннего Н. М. Карамзина первоначально было почти полное отсутствие интереса к православной религии. Исследователи отмечали, что само слово «православный» упоминается в знаменитом раннем произведении Карамзина «Письма русского путешественника» (1790 г.) один-единственный раз⁴.

Тем не менее содержательное понимание православия и роли православной церкви, выходящее за пределы риторики, у светских русских консерваторов, безусловно, имелось, поскольку именно они оказались первыми представителями светской общественной мысли, осознавшими значение Православия в русской жизни и начавшими его отстаивать и защищать от различных западноевропейских идейных и религиозных влияний. Так, А. С. Стурдза считал веру необходимым условием общественной нравственности, правосознания и культуры: «выше всего святая вера, все собою восполняющая, сильна очистить нравы, освятить законы, оживить язык, вложить дух в мертвое письмо: одним словом, она одна может превратить дикую Лапландскую степь в обетованную землю»⁵.

А. С. Шишков тесно увязывал религию с чувством патриотизма, она представлялась ему необходимым условием безопасности и стабильности: «тесными узами вера сопряжена с любовью к Отечеству <...> она не только ведет нас в блаженство будущей и вечной жизни, но и в сем кратком на земли пребывании нашем необходимо нужна для общего всех спокойствия и безопасности»⁶. Он писал о «святой православ-

⁴ Кочеткова Н. Д. Н. М. Карамзин и древнее благочестие // Карамзин: pro et contra. - СПб., 2006. - С. 700.

⁵ Стурдза А. С. Мысли о любви к Отечеству. - СПб., 1818. - С. 21-22.

⁶ Шишков А. С. Рассуждение о любви к Отечеству // Шишков А. С. Собрание сочинений и переводов. Ч. 4. - СПб., 1825. - С. 175-176.

ной вере» как единственном источнике человеческого благополучия, из которого «народоправитель почерпает мудрость, закон, силу, судья правду, полководец мужество, земледелец трудолюбие, воин храбрость и бесстрашие»⁷. Отрицание индивидом веры, атеизм воспринимались Шишковым как явление, неизбежно ведущее к крайнему, ничем не сдерживаемому эгоизму, приводящему к подрыву общественных связей, что, в свою очередь, было разрушительно для личности и государства: «Человек, не рожденный и не воспитанный в вере, может еще быть честолюбив и праводушен, но тот, кто отпадет от ней, истребит ее из души своей, в том не останется ничего, кроме страсти к самому себе»⁸. Исчезновение или ослабление веры неизбежно ведет общество и государство к катастрофе: «Главнейшее и сильнейшее потрясение царства производится стремлениями к разрушению господствовавшей в нем веры. Струна сия чрезвычайной важности; она, как в электрическом сооружении, не может быть тронута без последования за сим страшного удара. Тогда или разрушители веры одерживают верх – и царство погибает, или народ, вступясь за веру, восплаляется мщением и проливает кровавые своих и чужих токи. Оба сии случаи суть бедственные и ужасные; а потому заблаговременная прозорливость долженствует всеми способами не допускать до созревания сего волнения умов и страстей, разрывающего все общественные связи»⁹. Шишков писал Александру I: «Одно только покушение против ней (Православной веры. – А. М.) может поколебать верность его (народа – А. М.) к тебе и разрушить общее благоденствие»¹⁰.

Согласно Н. М. Карамзину Православная Церковь играла до царствования Петра I исключительную роль в общей

⁷ Там же. – С. 174.

⁸ Там же. – С. 179.

⁹ Шишков А. С. Записки, мнения и переписка. Т. 2. – Берлин, 1870. – С. 170.

¹⁰ РГИА. Ф. 1763. Оп. 1. ед. хр. 36. – Л. 2.

системе государственного устройства. Она являлась своего рода «совестью»¹¹ самодержавной системы, задающей нравственные координаты для монарха и народа в стабильные времена, и в особенности когда происходили их «случайные уклонения от добродетели»¹². Вера позволяла самодержцу «владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных». В своей «Истории государства Российского» Карамзин подчеркивал: «История подтверждает истину, что вера есть особенная сила государственная»¹³. Самодержавие руководствуется исключительно законами Божиими и совестью. Хотя могут быть и мудрые советники, в числе которых, конечно же, Карамзин видел и себя.

Карамзин подчеркивал, что власть духовная «должна иметь особенный круг действия вне гражданской власти, но действовать в тесном союзе с нею»¹⁴. В то же время Православие, Церковь, духовная власть не должны быть подвластны самодержавию. Карамзин был одним из первых светских мыслителей, подвергших критике Петра I за ликвидацию патриаршества. С его точки зрения, это было как минимум лишеной политического смысла акцией, поскольку «наше духовенство никогда не противоборствовало мирской власти, ни княжеской, ни царской; служило ей полезным орудием в делах государственных и совестью в ее случайных уклонениях от добродетели. Первосвятители имели у нас одно право – вещать истину государям, не действовать, не мятежничать; право благословенное не только для народа, но и для монарха, коего счастье состоит в справедливости»¹⁵. Впрочем,

¹¹ Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – М.: Наука, 1991. – С. 390.

¹² Там же.

¹³ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 6. – М., 1989. – С. 224.

¹⁴ Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. – С. 390.

¹⁵ Там же.

совершенно очевидно, что петровское правление Карамзин явно считал «уклонением от добродетели». Ликвидация патриаршества привела к тому, что «упало духовенство в России». После этого иерархи церкви «были уже только угодниками царей и на кафедре языком библейским произносили им слова похвальные». Синодальная система была изначально порочной, поскольку полностью подчиняла Церковь государству: «Если государь председательствует там, где заседают главные сановники церкви; если он судит их или награждает мирскими почестями и выгодами, то церковь подчиняется мирской власти и теряет свой характер священный, усердие к ней слабеет, а с ним и вера, а с ослаблением веры государь лишается способа владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных, где нужно все забыть, все оставить для отечества и где пастырь душ может обещать в награду один венец мученический». С точки зрения Карамзина, «умный монарх в делах государственной пользы всегда найдет способ согласить волю митрополита или патриарха с волею верховною; но лучше, если сие согласие имеет вид свободы и внутреннего убеждения, а не всеподданнической покорности. Явная, совершенная зависимость духовной власти от гражданской предполагает мнение, что первая бесполезна или, по крайней мере, не есть необходимая для государственной твердости»¹⁶.

В наиболее отчетливой степени взгляды на такие составляющие консервативной идеологии, как Православие и самодержавие, были развиты М. Л. Магницким в «записке о народном воспитании», которую он направил 7 ноября 1823 г. Александру I¹⁷.

¹⁶ Карамзин Н. М. О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // О древней и новой России: Избр. проза и публицистика. – М., 2002. – С. 390.

¹⁷ Магницкий М. Л. Собственноручное всеподданнейшее письмо действительного тайного советника Магницкого, с поднесением записки о народном воспитании // Сборник исторических материалов, извлеченных из архивов I Отделения с.е.и.в.к. – СПб., 1876. – Вып. 1. – С. 363–374.

В качестве «основного начала» народного воспитания Магницкий называл Православие, которое теснейшим образом связано с самодержавием. Без первого невозможно второе. Более того, «самодержавие вне Православия есть одно насилие»¹⁸, – утверждал Магницкий. Таким образом, он одним из первых напомнил верховной власти идею «симфонии властей», светской и церковной, восходящей к новеллам императора Юстиниана. Православие и самодержавие, таким образом, «два священных столпа, на которых стоит империя»¹⁹. Но эти начала русской жизни, «хотя еще не поколебались, но уже ослаблены»²⁰. Таким образом, Магницкий уже в 1823 г. приблизился к триединой формуле С. С. Уварова: «Православие – Самодержавие – Народность». Впрочем, отметим, что еще в 1812 г. Ф. В. Ростопчин буквально предвосхитил основную идеологическую формулу русского консерватизма. Он писал, что русские «одному богу веруют, одному царю служат <...> все братья родные»²¹.

Наиболее яркими и известными представителями собственно церковного консерватизма в тот период являлись митрополиты Иннокентий (Смирнов), Серафим (Глаголевский) и архимандрит Фотий (Спасский). Церковный консерватизм не ограничивался рамками клира, его носителями могли быть и миряне. Для этого течения было характерно напряженное и драматичное противодействие западным идейно-религиозным влияниям: масонству, протестантскому мистицизму и экуменизму. Церковный консерватизм не был

¹⁸ Магницкий М. Л. Собственноручное всеподданнейшее письмо действительного тайного советника Магницкого, с поднесением записки о народном воспитании // Сборник исторических материалов, извлеченных из архивов I Отделения с.е.и.в.к. – СПб., 1876. – Вып. 1. – С. 373.

¹⁹ Там же. – С. 370.

²⁰ Там же.

²¹ Ростопчин Ф. В. Афиши 1812 года, или Дружеские послания от главнокомандующего в Москве к жителям ее // Ох, француззы. – М., 1992. – С. 210.

вполне тождествен учению Церкви, как оно складывалось в более ранние периоды. Это была реакция на вызов Просветительского проекта и косвенно связанных с ним явлений, таких как официально недекларируемый отказ от православного характера Российской империи, произошедший после 1812 г. и продолжавшийся до 1824 г.

Архимандрит Фотий (Спасский) в своих записках довольно много писал о признаках разложения Церкви как института под воздействием иностранцев и иноконфессиональных влияний, идущих с Запада: «Пастыри и учителя церкви не обращали внимания на существующие вещи, соблазны, не исправляли ничего, а говорили кое-где совсем отвлеченное не к стати и не к делу спасения, бия один воздух словами. Многие духовные из новообразованных в среду, пятки и в посты воздержания не имели и с посмеянием нарушали оные. При таком-то состоянии внутреннем, хитрые умы иностранные мечтали свое все ввести учение, свое обладание, свое заведение, свое поведение и во все изменение вдохнуть. К несчастью, для споспешествования в общем соблазне в учебных мирских заведениях не были хранимы посты, в самый Великий пост мяса и все яства запрещенные дозволялись и принуждали в учебных заведениях детей, не хотящих скверниться, насильно. В частных домах и в местах врачи были более немцы, французы и англичане. Они приводили необходимые свои причины, чтобы мяса ясти непременно. Все дышало оставить благочестие отеческое и законы совсем ниспровергнуть и ввести реформу»²².

Религиозная жизнь как высших, так и низших сословий подверглась сокрушительной критике Фотия: «Коснуться до мирских сословий христианских, особенно же обычаев

²² [Фотий Спасский] Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. – 1896, июль. – Т. 87. – С. 188.

в сословии благородных, страшно и ужасно. Большая часть живут как неверные язычники: не токмо в церковь к службам церковным не изволят ходить, но даже в самые великие праздники Господни занимаются, во время бдений и утренний, пирами, балами, играми, театрами; постов вовсе не хранят и за ничто считают оные нарушать; мнимоправославные русские с немцами иноверными за едино все делают нечестие. Другие свободно чад своих в зловерие отдают: театры, комедии, маскарады, парады, конские ристания, собачьи охоты, забавы птичьи, книги вольнодумные, сказки, романы, земные бредни, карты, бостоны, гусли, музыки, пиры, балы, собрания корысти, лихоимство, воспитание общее по-немецки, по-французски, по обычаю мира, плотское и диавольское дело и обучение есть упражнение многих знатных людей во всю их жизнь. Оно в столицах почти заразило даже всех духовных пресвитеров, которые чад воспитывают как иностранцы, в плотском обучении, будучи и сами ревнители плоти и диавольского служения по своим прихотям <...> дело же веры и благочестия было у всех как последнее и как бы не дело нужное. Явных нарушителей всегдашних поста, ядущих мяса во святые посты, среды и пятки, еретиков, врагов церкви, блудников и прочих развратных людей допускали к причастию Святых Таин. Многие духовные, яко безумные, нечестивым богатым и знатным допускали пред самым приобщением что-либо есть и пить: вот изнеженность одних и слабость жития и человекоугодливость других!»²³.

В результате западного влияния «зловерие везде в царствующем граде усилилось и дошло до самых царских чертогов, что издавна проповедь слова Божия, сказываемая от учителей церкви пред лицом царя и его вельможей, вовсе прекращена

²³ [Фотий Спасский] Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. – 1896, июль. – Т. 87. – С. 192.

была по влиянию князя Голицына (А. Н. Голицын – министр духовных дел и народного просвещения в царствование Александра I, сторонник западноевропейского мистицизма – А. М.). А потому цари, не имеющие времени заниматься чтением книг священных, святых, отеческих, церковных, не стали слышать Слова Божия на пользу и в редкое свое пребывание во время литургии при церковных собраниях, а особенно посреде народа мало стали знать учение своея церкви и житие святое»²⁴. В итоге российская столица превратилась в подобие библейских Содома и Гоморры.

Результатом иностранного влияния Фотий считал и секулярные правительственные мероприятия XVIII в.: ограничение пострижения в монашество и запрет приобретать недвижимость церквям и монастырям. Именно они, с точки зрения Фотия, привели к резкому упадку роли церкви и веры в обществе: «Власть же свободный вход в звание монашеское прекратила, дабы умалилось число подвижников, под тем видом, акибы не нужно число самых избранных и святых людей на земле. Вступившим же противу правил церковных поставило законы постригать в монашество лет возмужалых, а не как издревле было и есть предано; все сословие святых подчинено мирским законам и обычаям до того, что никого постригать невозможно без указа Святейшего Синода. Последний земледелец имеет приобрести недвижимые имущества, а монастырям, св. церквям и монашествующим для общей пользы подвижников все преграды положены земли, воды, дома и прочие угодия земные стяжать в довольстве: ежели что таковое может быть дозволено, то с высшей власти и царского утверждения, а не иначе»²⁵. Синодальные порядки Фотия глубоко не устраивали: «Всеякие политические притес-

²⁴ [Фотий Спасский] Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. – 1896, июль. – Т. 87. – С. 188.

²⁵ Там же. – С. 189-190.

нения и непрестанно законы исходили по влиянию мирских властей и обер-прокурора в Синоде»²⁶.

Для церковного консерватизма была характерна лояльность существующей монархической власти, что не исключало ее резкой критики, когда, с точки зрения носителей этого направления, «попирались интересы церкви», нарушалась «чистота веры», разрушалась нравственность, возникала угроза ослабления православия в результате распространения неправославных и антиправославных учений.

Если говорить о попытках представителей этого направления влиять на жизнь светского общества, то они в основном сводились к мерам запретительного характера в отношении неправославных и антиправославных течений, неприятию радикализма и либерализма. Они выступали за отставку министра духовных дел и народного просвещения А. Н. Голицына, запрет деятельности Библейского общества и масонских лож, введение жесткой цензуры в отношении книг, написанных с неправославных позиций, считали недопустимым перевод Библии на русский литературный язык вместо церковнославянского, поскольку это подрывало сакральный характер Священного Писания, и т. д.

Представляется, что именно система православных ценностей оказала существенное воздействие на формирование русского консерватизма, блокировав процесс рецепции иноконфессиональных консервативных западных доктрин. С 1824 г. монархическая власть более не ставила под сомнение статус Православия как господствующей религии, а русский консерватизм отныне базировался исключительно на Православии. Масонство оказалось под запретом вплоть до начала XX в. В этом – историческая роль русских православных консерваторов первой четверти XIX в., как светских, так и церковных.

²⁴ [Фотий Спасский] Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. – 1896, июль. – Т. 87. – С. 190.

Ю. В. Ушакова

**Культурная
революция и формирование
«нового религиозного сознания»
в постсоветской России**

В данном контексте слово «культура» обозначает среду обитания, которую создает сам человек. По мысли о. Павла Флоренского, культура конкретного социума исторически определяется «религиозным культом».

Доминирует в культуре система тех ориентиров и ценностей, которые определяют личный жизненный путь, историческую перспективу народа и государства. Как свидетельствует история, радикальная революция, разрушающая общественно-политический строй, завершается системной «культурной революцией». Достаточно вспомнить Французскую революцию, с культом «Высшего Разума» и гильотиной для окончательного утверждения «свободы, равенства и братства». В России за победой социалистической революции закономерно последовало движение Пролеткульта, включившее как неотъемлемую идеологическую составляющую «общество воинствующих безбожников». Вторая мировая война внесла свои коррективы в марксистскую доктрину о «классовой солидарности пролетариата всех стран». Возрождение национального самосознания, культурно-исторической памяти народа становится жизненной необходимостью, что резко меняет акценты в идеологической (по отношению к Русской Православной Церкви) и образовательной политике Советского государства. Несомненно, повышение уровня школьного гуманитарного образования на базе русской классики приводит (хотя бы частично) к изменению сознания, к воскрешению таких понятий, как ценность человеческой личности (независимо от ее классовой принадлежности), достоинство, честь, наконец, сострадание (в пролетарской риторике – уничижительное «добренький»). Думается, литературное творчество «шестидесятников», «деревенщиков», Солженицына являет связь времен в русской культуре так же, как и пробуждение интереса к русской религиозно-философской мысли, к духовной литературе (обращавшейся со времен «оттепели» в «самиздате»).

Однако христианское мироощущение, присущее русской культуре, не могло сосуществовать с государственной идеологией, основанной на доктрине марксизма, поскольку эта доктрина выходит за рамки прагматики (политэкономии), обретая некий «квазирелигиозный» уклон, что отмечали русские религиозные мыслители о. Сергей Булгаков и Николай Бердяев (первоначально увлекавшиеся марксизмом). По этой причине хрущевская «оттепель» в общественно-политической жизни сопровождается репрессивной антирелигиозной кампанией, возведенной в ранг государственной политики в сфере образования (обязательный предмет в высшей школе «научный атеизм» и неуклонное «урезание» гуманитарного образования в средней школе).

За очередным социально-политическим взрывом на исходе XX века последовала столь же радикальная (как некогда Пролеткульт) культурная революция. На сей раз переоценку ценностей диктовала не идеология классово-борьбы, а либеральная идеология современного западного общества: «permissive society» («общество вседозволенности», точнее – «терпимости») и «постхристианский мир». Какие же новые жизненные ценности и смыслы были подняты на щит либеральной идеологией в первое постсоветское десятилетие? Плоды «сексуальной революции», «успешность» как цель жизни (карьерный рост и умение «делать деньги»), право индивида определять для себя границы добра и зла, т. е. нравственный релятивизм и своеволие (негативная свобода по Канту). Одновременно как направление общенародной жизни ставилась задача развивать «гражданское общество». Однако идея «гражданского общества» требует уточнения. Свобода обличать власть и протестные митинги, судя по нынешним событиям, не изменяют политический курс правящей элиты. Русская идея гражданского общества имела принципиально иной смысл. В толковом словаре Владимира Даля указаны «гражданские до-

блести», необходимые для созидания истинно гражданского общества: это «честь, любовь и правда». Те качества, которые семья и школа были призваны воспитывать в подрастающем поколении.

В последние десятилетия советской эпохи пытались как-то встроить христианские идеалы гражданской доблести в коммунистическую модель – «Моральный кодекс строителей коммунизма». С крушением коммунистической идеологии и привычных жизненных устоев для человека, не укорененного в духовной традиции родной культуры, естественно было искать новые духовные ориентиры, тем более когда существуют предложения «на любой вкус». Наступление «новой духовности» в постсоветской России идет по трем основным направлениям.

1. Первая волна (с начала 90-х) – религиозная экспансия американских миссионеров (представляющих в большинстве своем те организации, которые не пользуются доверием в самом американском обществе, однако их деятельность в России поощряется специально учрежденной комиссией Конгресса США по свободе совести). По определению социологов, религиозные сообщества, созданные западными миссионерами, являют собой замкнутые референтные группы, которые вкупе с новыми религиозными идеями воспринимают и либеральную идеологию «постхристианского мира» (весьма далекую от протестантской этики прошлых веков). Особняком стоят «Свидетели Иеговы», изначально возникшие как религиозно-политическая организация, оппозиционная существующему миропорядку.

2. Как реакция на «вестернизацию» возрождается славянское неоязычество, или соединение языческого культа с жанром «фэнтези» (например, «родоверы», или «староверы» (не путать со старообрядцами), культ «Анастасии» и неоязыческие группировки националистического толка).

3. Экспансия восточного мистицизма. Идеи глобального «религиозного синтеза» – от теософии до «Нью Эйдж» – раз-

мывают в сознании человека границу реальности и фантазии. Как отмечали еще в 1996 г. участники научно-практической конференции в Институте судебной психиатрии им. Сербского, в общественном сознании россиян наметился опасный уклон в мистику, что чревато возникновением коллективных психозов. Участники конференции обратились с открытым письмом к Правительству, реакции не последовало, и только одна газета «Труд» опубликовала (6 октября 1996 г.) заявление участников конференции с комментариями ведущих специалистов в области психиатрии.

Каждое из указанных направлений вербует адептов в определенных социальных и возрастных группах. Так, наиболее многочисленная новая для России секта (с бурным приростом членов в 90-е годы) «Свидетели Иеговы»; основной контингент – женщины от 40 до 60, преимущественно со средне-специальным образованием (те, которых называли простыми советскими тружениками). Молодые люди примыкают к харизматическим движениям (неопятидесятники) или к сугубо молодежным группам – «Церковь Христа». Политизированная молодежь – это костяк неязыческих культов. Те, кто более или менее образован, проявляют склонность к неоиндуистским сектам или к оккультным доктринам.

Наибольший моральный ущерб национальному самосознанию причиняют те, кто самозванно выступает от имени Православия. Речь идет не только о расколах, о возникновении самочинных «братств» (типа «опричного братства») и общин (преимущественно женских), спасающихся от «Антихриста». Сегодня наблюдается и в церковной среде «дух заблуждения», от чего предостерегал первых христиан св. апостол Иоанн Богослов (1 Ин 4:1–3). Это не только суеверия, связанные с каббалистикой (вера во влияние на человека «сакральных знаков», чисел, заклинаний), но и соблазн восточной мистики, своеобразный религиозный «синкретизм» в сознании: с одной стороны, че-

ловек позиционирует себя как православный христианин (посещающий церковь), с другой – он исповедует реинкарнацию или увлекается йогой, верит в «научность» астрологии. Всплеску мистицизма способствовали и масс-медиа (мистические сериалы, пропаганда астрологии и магии на экранах и в газетах).

Какова задача Русской Православной Церкви в сложившейся общественной ситуации, ставящей под угрозу нравственное оздоровление России? Миссия Православной Церкви – усилить труды по духовному просвещению и религиозному образованию, чтобы наши люди научились «испытывать духов, от Бога ли они» (1 Ин 4:1). Мы должны свидетельствовать миру о том, что грех – это не субъективное религиозное понятие, а объективная историческая реальность в судьбах народов и государств. Некогда Римская империя была цивилизованным правовым государством, обладавшим передовыми по тем временам технологиями, огромной военной мощью, но пала под ударами «варваров», потому что римское общество морально разложилось изнутри.

Если у России есть шанс на историческое будущее, то реализовать этот шанс наш народ может только в нравственном возрождении, где нет места «толерантности» к греху; «нельзя примирить истину и ложь, мудрость и глупость, добро и зло, правду и насилие, нравственность и скотство, целомудрие и разврат»¹, так изъясняет св. Николай Сербский слова Христа: «не мир пришел Я принести, но меч». При этом надо помнить, что, по словам св. апостола Павла, «наша брань не против крови и плоти, но против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной» (Еф 6:12).

¹ Николай Сербский, свт. Миссионерские письма. – М., 2003. – С. 19.

Священник Роман Романов

**Просвещение ума и роль в этом
чувственного восприятия
по преподобному
Максиму Исповеднику¹**

¹ Третья глава диссертации свящ. Романа Романова на степень кандидата богословия «Аскетические аспекты антропологии преподобного Максима Исповедника».

Поскольку ум занимает главенствующее положение и призван управлять всеми силами души, а правильно управлять ими он может, если сам действует в соответствии со своим логосом (устремляясь к Истине и Благу), то нужно подробнее рассмотреть, в чем состоит противоестественное действие ума (его нечистота) и отчего оно происходит, ведь зло, как уже было сказано ранее², это небрежение естественными энергиями ума, греховное употребление мыслей, за которым уже следует и злоупотребление вещами.

Нечистота ума, вследствие чего он не может должным образом управлять действием страстных (неразумных) сил души, состоит:

«во-первых, в ложном ведении; во-вторых, в неведении чего-либо из всеобщего... в-третьих, в страстных помыслах; в-четвертых, в согласии на грех»³.

О страстных помыслах: «Писание... не запрещает думать о [материальных] вещах (ибо для этого они и сотворены), но запрещает думать страстно»⁴, простой же (безстрастный) помысел – это помысел без вожделения или гнева.

Простой помысел должен быть о вещах мирских, страстный же – о божественных⁵, то есть нужда есть только «в блаженной страсти святой любви [к вещам божественным], сочетающей ум с духовными созерцаниями и убеждающей его предпочитать невещественное материальным вещам, а умопостигаемое и божественное – чувственному»⁶. Таким об-

² См. вторую главу диссертации.

³ Преп. Максим Исповедник. Главы о любви 3, 34 // Творения... – Кн. 1. – С. 125.

⁴ Главы о любви 4, 66 // Там же. – С. 141.

⁵ Здесь слово «страсть» употребляется уже в не собственном смысле, потому что «применительно ко святым» названия страстей употребляются лишь потому, «что они иначе и не могут выразить телесным языком свои духовные отношения и расположения к Богу, как через известные естеству страсти». – Вопросоответ к Фалассию 1 // Творения... – Кн. 2. – С. 34. То есть любовь к Богу святых вообще нельзя назвать страстью в собственном смысле, даже безукоризненной.

⁶ Главы о любви 3, 67 // Творения... – Кн. 1. – С. 129.

разом, вся брань монаха (и, конечно, всякого христианина), «состоит в том, чтобы отделять страсти от мыслей. Иначе ему невозможно безстрастно взирать на вещи». И монах вступает в битву именно с (греховной) страстью, а не с вещами (к которым эта страсть направляется)⁷, вступает в брань «посредством духовной любви и воздержания»⁸.

Также из вышеприведенной цитаты видно, что ложное ведение (знание) ума преподобный Максим ставит на первое место, как причину всей остальной нечистоты ума, ведущей ко греху⁹. Так, от ложного ведения происходит неверие в Бога – один из самых тяжких грехов¹⁰, от неведения о Божием Промысле – нетерпение приключаящихся скорбей, которые нужны для исцеления от греховных пороков¹¹, из-за неведения душа «прилепляется чувственным вещам и тем самым предает [Бога]»¹², попадает в плен страстям¹³, от страстной же привязанности к плоти и к миру усиливается забвение «естественных благ»¹⁴ – таким образом эти два вида зла взаимно увеличивают друг друга. Стремясь к наслаждению чувственному, грешник под влиянием страсти не ведает, что наслаждению невозможно

⁷ Главы о любви 3, 40 // Там же. – С. 126; Вопросоответ к Фалассию 51 // Творения... – Кн. 2. – С. 171.

⁸ Главы о любви 3, 43 // Творения... – Кн. 1. – С. 126.

⁹ Творения... – Кн. 2. – С. 31; ср. Еф 4:18 – язычники были «чужды жизни Божией по причине присущего им неведения». О неведении (точнее о неразумии, которое является следствием неведения) как изначальной причине (условии) греха говорит и св. Григорий Нисский: «...виновник для тебя настоящих зол – ... неразумие (ἀβουλία), вместо хорошего избравшее худое» (Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. – Киев : Пролог, 2003. – С. 76); «...человека, в такие и подобные бедствия впадшего по неразумию (ἐξ ἀβουτίας) (невозможно было и сохранить благоразумие отравившемуся от благоразумия и восхотеть чего-либо мудрого удалившемуся от мудрости)...» (Там же. – С. 112).

¹⁰ Главы о любви 3, 17 // Творения... – Кн. 1. – С. 123.

¹¹ Главы о любви 4, 17 // Там же. – С. 136.

¹² Главы о богословии... 1, 75 // Там же. – С. 227-228.

¹³ Главы о богословии... 2, 55 // Там же. – С. 244.

¹⁴ Пролог // Творения... – Кн. 2. – С. 19.

быть без страдания¹⁵. «Зло – это неведение благой причины сущих», вследствие чего происходит обоготворение твари вместо Творца и служение ей¹⁶. Гордыня образуется из неведения о Божией помощи и о немощи человеческой¹⁷.

Когда же ум просвещается «Божественными разумениями», он делает и тело «разумной мастерскою добродетели», ибо тогда «прирожденные телу страсти, разумом управляемые, не имеют ничего укорного»¹⁸.

Так как ум – это владычественное начало души, и от него зависит все устройство и действия других сил души, то борьба за чистоту ума должна быть главной задачей духовной жизни подвижника, она же является поэтому и самой сложной, ведь бесы тоже действуют главным образом на ум:

«Насколько легче согрешить в мысли, чем на деле, настолько тяжелее мысленная брань по сравнению с бранью, ведущейся через вещи». «Вещи находятся вне ума, а мысли о них образуются внутри его. Поэтому от ума зависит правильное или дурное использование этих мыслей, ибо за греховным использованием мыслей следует злоупотребление вещами»¹⁹.

Ум, умудряемый Словом Божиим и созерцанием сущих, как было сказано выше, достигает ведения того, что духовный мир прекраснее чувственного, прообразом которого он является, прекрасней же всего – Бог, устроивший и украсивший и тот, и другой мир²⁰. Он Бога признает единственным предметом своего желания, а не вещественный мир или свое тело, так как считает позором для души «позволить ее безсмертию и приснодвижности растлеваться и ограничиваться тленным и ограниченным [миром]»²¹, и

¹⁵ Творения... – Кн. 2. – С. 27.

¹⁶ О различных затруднительных местах... // Творения... – Кн. 2. – С. 29.

¹⁷ Вопросоответ 56 // Альфа и Омега. – 1997, № 3. – С. 32-33.

¹⁸ Добротолюбие... – С. 274.

¹⁹ Главы о любви 2, 73 // Творения... – Кн. 1. – С. 117.

²⁰ Главы о любви 3, 72 // Там же. – С. 130.

²¹ Амбигва PG 91,1113 С; 1172.

направляет страстные силы души к Богу или:

«яростное и желательное начала души... созерцательный ум полностью подчиняет владычеству разума для служения добродетели посредством мужества и целомудрия»²².

«...Желание ум делает сладостным устремлением к божественному, а ярость – неукротимым напряжением этого устремления»²³.

Просвещение ума ведением во многом происходит от созерцания чувственного мира, когда просвещенный благодатью Божией взор открывает посредством его мир духовный, так как Бог и к чувственным вещам примешал «отражения Своего величия, могущие доставить человеческий ум, возносимый ими, прямо к Богу»²⁴.

Как отмечает Епифанович, «в силу гармонического и символического отношения чувственного и духовного бытия, в идеях видимого мира можно созерцать мир невидимый. Предметом такого созерцания в мире духовно-нравственном являются, главным образом, идеи Промысла Божия и суда»²⁵. Также через созерцание познавая естественные законы (λόγοι) сущих, ум, просвещенный благодатью Божией, узнает в них способы осуществления добродетелей, которые и старается исполнить на деле. Примеры такого созерцания можно найти в Вопросоответе к Фалассию 51²⁶.

Из созерцания сущих можно получить понятие о Боге,

²² Вопросоответ к Фалассию 55 // Творения... – Кн. 2. – С. 202.

²³ Вопросоответ к Фалассию 55 // Там же. – С. 203; Толкование на молитву Господню // Творения... – Кн. 1. – С. 196.

²⁴ Вопросоответ к Фалассию 51 // Творения... – Кн. 2. – С. 167.

²⁵ Комментарии Епифановича 11 // Там же. – С. 215.

²⁶ Вопросоответ 51 // Там же. – С. 169-170; подобные плоды созерцания чувственного мира можно встретить в творениях многих святых отцов, см, например, Духовные беседы прп. Макария Египетского. Беседа 12, 30; Поучения 8, 9 в кн.: Прп. Макарий Египетский. Творения. – М. : Паломник, 2002. – С. 320-321, 412, 530, 534 и др.; также св. Тихон Задонский. Сокровище духовное, от мира собираемое, и т. п.

как о Творце всего, Промыслителе и Судье, и как об Отце, Сыне и Святом Духе²⁷. Вернее созерцание лишь подтверждает такую веру в Бога, а не выводит и не доказывает ее с логической необходимостью, так как сам предмет веры неопишем никакими доказательствами и понятиями²⁸. Через созерцание тварей человек воспринимает их духовные логосы, познавая тем самым, что у них есть Творец, премудрый и Всемогущий, а также «естественные законы их», через которые он научается способам осуществления добродетелей²⁹, научаясь «не повреждать [свой] естественный [закон] посредством закона, чуждого [его естеству]»³⁰, чтобы не обратить «силу разума [своего] в неразумие, что и составляет страстность»³¹.

Через созерцание познавая логосы сущих, себя самого, человек приходит к смирению, видя, что бытие его зависит от Бога и дано ему как дар, а не его собственное достижение или заслуга³²; созерцая единый логос человеческого естества³³, он видит всю неестественность и нелепость и зло от вражды против родных себе и уже не считает «другого человека за нечто другое, чем он сам», но понимает, «что единое есть как бы все, а все – как бы единое»³⁴, отвергает разделение, происходящее от греховной воли. Достигается же это единство в жизни направлением своей воли к единому Богу, если же воля направляется ко множеству материальных вещей, то единое человеческое естество разделяется на части «множеством [видов] инаковости» вещей³⁵. То есть когда воля людей

²⁷ Амбигва PG 91,1133 В; 1136 ВС.

²⁸ Вопросоответ к Фалассию 51 // Творения... – Кн. 2. – С. 169, 288.

²⁹ Там же. – С. 171.

³⁰ Схолия 7 // Творения... – Кн. 2. – С. 287.

³¹ Схолия 24 // Там же. – С. 289.

³² Толкование на молитву Господню // Творения... – Кн. 1. – С. 195.

³³ О логосе человеческого естества см. гл. 2 диссертации.

³⁴ Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Творения... – Кн. 1. – С. 149.

³⁵ Там же. – С. 150; Творения... – Кн. 2. – С. 28.

направляется вместо одного Бога ко множеству материальных вещей, то она действует противоестественно и становится основой раздора и разделения между людьми и людей с Богом. Единство и разделение человеческого естества происходит как в каждом человеке по отдельности, так и в отношении всех людей вместе, и второе тесно зависит и является следствием первого. Только приведя в согласие волю с единством логоса человеческого естества, человек может соединиться и с Богом, «ведь невероятно, чтобы с Простым и Тем же Самым мог соединиться тот, кто сам в себе не стал простым и тем же самым, но остался еще, вследствие [греховной] воли разделенным на многие части относительно [единой] природы»³⁶.

Так ум, очистившись через ведение, правильно использует свои силы и «оразумливает», приводит в порядок неразумные силы души:

«Ум действует в соответствии с естеством, когда держит в подчинении страсти, созерцает логосы сущих и пребывает с Богом»³⁷.

Но в наибольшей степени, чем от созерцания чувственных творений Божиих, ум просвещается ведением от молитвы к Богу и таинственных созерцаний, когда Сам Бог являет подвижнику истинные логосы всех умопостигаемых и чувственных вещей³⁸, а также от чтения Священного Писания³⁹.

Созерцание чувственных вещей может быть даже опасным для новонаначального христианина, еще не утвердившегося в навыке духовного делания, так как образы чувственных вещей могут всецело поглотить его ум и отвратить его от Бога. Так, святитель Григорий Богослов, например, говорит, что грехопа-

³⁶ Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения... – Кн. 1. – С. 150.

³⁷ Главы о любви 4, 45 // Там же. – С. 139.

³⁸ Слово о подвижнической жизни // Там же. – С. 83; Главы о любви // Там же. – С. 141, 126; Амбигва PG 91, 1156 AB.

³⁹ Творения... – Кн. 1. – С. 138-139, 167, 247.

дение произошло из-за преждевременного созерцания людьми чувственного мира, под которым, то есть созерцанием, он и понимает вкушение от древа познания добра и зла⁴⁰. С ним согласен и преподобный Максим⁴¹. Ведь бесы ведут войну с душой посредством образов и представлений чувственных вещей, возникающих в уме из естественного созерцания через органы чувств⁴². А ум имеет свойство изменяться соответственно каждой мысли, сообразуясь с объектами своего созерцания⁴³ и приобретает оттого либо богоподобные и духовные свойства, либо становится вещественным и привязанным к чувственности (что свойственно животным)⁴⁴. Возле видов чувственных вещей образуются страсти, так как эти образы притягивают к себе желательную и яростную силы души, пленяя ум:

«...обыкновенно ум на чем задерживается, в том и распространяется, а в чем распространяется, к тому обращает желание и любовь: либо к вещам божественным и умопостигаемым, свойственным ему, либо к вещам плотским и страстям»⁴⁵.

Поэтому во время восстания страсти надо устраниться от естественного созерцания чувственных вещей⁴⁶ и обратиться к одной только молитве и умерщвлению тела (трудам теле-

⁴⁰ «...Древо познания... было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо это, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно могут приступать только опыт приобретшие), но нехорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока» (Слово 38 на Рождество // свт. Григорий Богослов. Собрание творений : в 2 т. - Мн. : Харвест; М : АСТ, 2000. - Т. 1. - С. 639.

⁴¹ Вопросоответ к Фалассию 43 // Творения... - Кн. 2. - С. 133, 29; Амбигва PG 91,1156 CD.

⁴² Вопросоответ к Фалассию 48, 49 // Творения... - Кн. 2. - С. 149, 154; Добролюбие... С. 269.

⁴³ Главы о любви 3, 97 // Творения... - Кн. 1. - С. 133.

⁴⁴ Главы о любви 2, 52 // Там же. - С. 114.

⁴⁵ Главы о любви 3, 71 // Там же. - С. 130, 133, 107.

⁴⁶ Вопросоответ к Фалассию 51 // Творения... - Кн. 2. - С. 167.

сным). Во время молитвы же надо отгонять даже и простые (бесстрастные) мысли о вещах человеческих, чтобы они не отдаляли ум от Бога⁴⁷. Так должен действовать ум, чтобы не оказаться пленником страсти, то есть

«производящего порочность навыка, посредством чувств противоразумно сросшегося с тремя силами души» (разумной, вожделевательной и яростной)⁴⁸.

Безбоязненно подходить к естественному созерцанию может лишь ум, обладающий навыком борьбы с пороками⁴⁹ через духовное делание⁵⁰. Когда же страсти утихают, нужно возобновить созерцание и заниматься им до тех пор,

«пока, обретя духовное ведение сущих, [ум] уже не будет слепо наткаться на какой-либо из лукавых духов, которым присуще посредством чувств растлевать непорочную чистоту сердечного расположения»⁵¹.

И опять же при естественном созерцании чувственных вещей не следует приковывать мысленный взор к внешнему виду и образу их, так как простое созерцание их грозит перерасти в страстное, но, приходя к чувственному, тотчас убежать от него «посредством разума и благодаря Слову-Богу» в «безмятежное естественное созерцание в духе», где душа научается логосам сущих и «великому таинству Божественного Промысла»⁵².

Поэтому святые созерцали чувственные вещи не сами по себе, «чтобы познавать их вещественно... но чтобы многооб-

⁴⁷ Главы о любви // Творения... - Кн. 1. - С. 127.

⁴⁸ Вопросоответ к Фалассию 49 // Творения... - Кн. 2. - С. 154-155, 159; Добротолюбие... - С. 269.

⁴⁹ «Тем навыком, который совершенно не зачинает и не рождает порока» (Вопросоответ к Фалассию 55 / /Творения... - Кн. 2. - С. 205).

⁵⁰ О различных затруднительных местах... // Творения... - Кн. 2. - С. 29.

⁵¹ Вопросоответ к Фалассию 55 // Там же. - С. 205.

⁵² Мистагогия. Гл. 23 // Творения... - Кн. 1. - С. 175; Вопросоответ к Фалассию 24 // Там же. - Кн. 2. - С. 82.

разно воспеть через все и во всем являющегося Бога и обрести большую силу изумления и повод ко славословию»⁵³.

Тут мы видим двойственную роль, которую играют чувства (как, впрочем, и другие силы души) в духовной жизни: с одной стороны, с их помощью осуществляется естественное созерцание, необходимое для духовного ведения, с другой стороны – они доставляют уму образы чувственных вещей, через которые рождаются страсти и бесы ведут с душой борьбу. То есть «они оказываются благом или злом в зависимости от употребления»⁵⁴, а не сами по себе. Это относится и ко всем действиям, чувствам, состояниям душевным и телесным⁵⁵.

Изначальное назначение чувства – «благочестиво взирать на видимый мир и на все, что в нем, и душе возвещать о величии сокрытого в том разума»⁵⁶. Через органы чувств душа поддерживает связь с внешним миром.

Но почему тогда виды чувственных вещей рождают противоестественные страсти, которые пленяют ум?

Как отчасти уже было сказано выше, Бог сотворил этот чувственный мир прекрасным и в своих видимых формах заключающим невидимые (умопостигаемые) смыслы (λόγοι), открывающие божественную Премудрость и Силу, Промысел и Суд, и наделил человека чувствами, через которые он мог бы воспринимать этот чувственный мир, и умом, чтобы постигать эти смыслы, являемые посредством образов чувственных вещей⁵⁷, и через это умножал ведение о Боге, и способностями

⁵³ Амбигва PG91,1113D-1116A: Ἀλλά καὶ εἴποτε περὶ τὰ τῶν ὄντων θεάματα κεκίνηται οἱ ἅγιοι, οὐκ ἐπὶ τῷ αὐτὰ ἐκεῖνα προηγουμένως θεάσασθαι τε καὶ γινῶναι καθ' ἡμᾶς ὕλικῶς κεκίνηται, ἀλλ' ἵνα τὸν διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὄντα τε καὶ φαίνόμενον Θεὸν πολυτρόπως ὑμνήσωσι καὶ πολλὴν ἑαυτοῖς συναγείρωσι θαύματος δύναμιν καὶ δοξολογίας ὑπόθεσιν.

⁵⁴ Главы о любви 2, 76 // Творения... – Кн. 1. – С. 117.

⁵⁵ Главы о любви 2, 77 // Творения... – Кн. 1. – С. 117-118.

⁵⁶ Добротолюбие... – С. 230.

⁵⁷ О различных затруднительных местах... // Творения... – Кн. 2. – С. 21.

вождевательной и яростной, чтобы эти страстные силы души, следуя за умом, воспламенялись бы любовью к Богу. От этого стремления к Богу и познания Его человек бы получал бы божественное наслаждение⁵⁸:

«Бог вседовольный произвел твари из небытия в бытие не потому, чтобы в чем-либо имел нужду, но чтоб они, соответственно приемлемости своей, причащаясь Его блаженства, наслаждались. Сам же Он веселился о делах своих, видя их веселящимися и всегда ненасытимо насыщающимися ненасытимым»⁵⁹.

Таким образом, по изначальному устройению человека в Раю в него была вложена Богом сила для духовного наслаждения от устремления к Богу, и только такое наслаждение было для человека естественным, а отнюдь не наслаждение от использования чувственных вещей⁶⁰, которое было противоестественным и, следовательно, греховным⁶¹. Негреховными некоторые телесные удовольствия стали, как выше было сказано, лишь после грехопадения человека и облачения его в «кожаные ризы» (Быт 3:21), когда по своей телесной природе человек стал более подобен животным.

⁵⁸ Наслаждение – это удовлетворение пожелания. См.: Ф. С. Владимирский. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. – Житомир, 1912. – С. 198.

⁵⁹ Главы о любви 3, 46 // Творения... – Кн. 1. – С. 126.

⁶⁰ Вопросоответ 61 // Богословские труды. – № 38. – С. 75.

⁶¹ Однако св. Григорий Нисский считает, что человек изначально был призван к наслаждению не только божественными, но и земными (чувственными) благами, как существо духовно-телесное: «...в основание устройства [человека Бог] полагает... сугубое начало, смешав с земным божественное, чтобы ради того и другого иметь ему наслаждение, какое сродно и свойственно тому и другому, наслаждаясь и Богом по естеству божественному, и земными благами по однородному с ними чувству» (Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 21 // Творения. – Ч. 4. – М., 1862. – С. 85–86).

Но в любом случае первое и главенствующее место должно принадлежать наслаждениям божественным, как и в человеке начало божественное (ум, дух) должно управлять и властвовать над началом земным (чувственным, телесным).

Хотя чувственные удовольствия изначально были противоестественны, человек обладал возможностью испытывать их как существо, сочетающее в себе чувственную и умную природы⁶². А как существо ограниченное и несовершенное (духовно) и обладающее самовластием, свободой произволения, человек имел реальную возможность использовать свое самовластие противоестественным образом, то есть направить свое стремление вместо Бога к чувственным наслаждениям и к самоутверждению помимо Бога. Таким образом, он уподобляется, как сказано выше, неразумным животным и обезумевшему сатане, который возгордился против Бога. Но при этом он не теряет ума, разума как способностей души, но созерцает, обдумывает и исследует он не то (и не так), что нужно. Это происходит (или может произойти) из-за неведения ума, которое, как сказано выше, является первой причиной (условием) греха. В данном случае неведение своего ничтожества и немощи без Бога и того, что чувственные наслаждения не могут принести ему счастья как отвращающие его от Бога: нельзя служить двум господам одновременно (Мф 6:24). Ведение же этого приобретается через внутренний опыт, когда человек на деле испытывает эти противоположности и станет мужем испытанным, без чего (то есть испытания) нельзя достичь совершенства.

«Того, кто обрел опыт скорби и удовольствия плоти, можно, наверно, назвать испытанным, ибо испытал он и мучительные тяготы, связанные с плотскими вещами и их привлекательность...»⁶³.

«Познавший немощь человеческого естества обретает опыт Божественной силы; благодаря ей он в одних [духовных вещах] преуспевает, а в других стремится преуспеть, никогда не презирая никого из людей»⁶⁴.

⁶² Вопросоответ к Фалассию 43 // Творения... - Кн. 2. - С. 132-133.

⁶³ Вопросоответ 58 // Альфа и Омега. - 1997, № 3. - С. 52.

⁶⁴ Главы о любви 2, 39 // Творения... - Кн. 1. - С. 113.

Видимо, лишь прошедши через такой опыт (подвластности чувственному миру и разделения с Богом), человек мог приобрести истинное ведение (и неотделимое от него смирение), которое исключало бы всякую возможность в дальнейшем направить свое стремление к чему-либо иному, помимо Бога, исключало бы возможность новых грехов из-за приобретенной ненависти ко греху, то есть сделало бы человека совершенным и цельным:

«... того же, кто победил силой Слова и наслаждения и муку плоти, можно назвать совершенным. А того, кто своим рвением относительно божественного сохранил непреложными навыки в [духовном] делании, можно назвать **цельным**»⁶⁵.

Ведь несомненно, что когда Бог творил человека, Он знал о будущем грехопадении, оно не было для него лишь возможностью, так как Он вне времени и знает, что было и что будет,

⁶⁵ Вопросоответ 58 // Альфа и Омега. – 1997, № 3. – С. 52. Ср.: св. Ириней Лионский: «В этом состояло долготерпение Божие, чтобы человек, пройдя по всему и получив познание нравственности, потом достигнув воскресения из мертвых и опытом узнав, от чего он освобожден, всегда был благодарен Господу, получив от Него дар нетления, чтобы более любить Его, ибо кому более отпускается, тот более любит (Лк 7:43), и познал себя самого, что он смертен и немощен, и уразумел Бога...» (Против ересей, кн. 3, гл. 20 // Раннехристианские отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1978. – С. 703); преп. Макарий Египетский: греху попущено овладевать человеком, «чтобы после гнета, безобразия и тесноты греха желаннее и вождеднее стала сладость, помощь, покой и веселие благодати; чтобы душа, на самом опыте вкусивши обе эти природы: горечь греха и сладость благодати, стала чутче и трезвее, совершенно избегала зла и всецело прилеплялась к Господу... чтобы душа узнала собственное благо на опыте через сравнение и сопоставление с горечью лукавства и получила двойную пользу...» (Прп. Макарий Египетский. Творения. – М: Паломник, 2002. – С. 544). Также св. Григорий Нисский: «...так как порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами; то поэтому за пределом зла следует преемство добра; а таким образом, по сказанному, всегдашняя подвижность нашей природы опять наконец возвращается на добрый путь, припоминанием прежних несчастий уцеломудриваемая не отдаваться снова в плен подобным действиям» (Св. Григорий Нисский. Об устройении человека, гл. 21 // Творения. – Ч. 4. – М., 1862. – С. 162).

следовательно, и оно входит в божественный план домостроительства творения мира и приведения его в совершенство, как временное (хотя и неизбежное) явление⁶⁶. Но хотя грехопадение входит в план домостроительства (и то зло, которое от него происходит), оно не имеет своим источником Бога. Бог не творит зла, но временно допускает (попускает) его со стороны людей, бесов так, чтобы оно вело, в конце концов, к благому концу⁶⁷. Промысел Божий охватывает собой все. Но

«говоря, что все есть дело Промысла, я говорю не о дурно происходящем по нашей вине согласно нашему разуму [κατὰ τὸν τοῦ ἐφ' ἡμῖν λόγον γινόμενα]. Таковое совершенно чуждо логосу Промысла»⁶⁸.

Итак, чувства играют важную роль в приобретении ведения, так как с помощью них человек воспринимает окружающий мир, духовное осмысление которого возводит

⁶⁶ Ср. авва Евагрий: «Было [время], когда зла не было, и будет, когда его не будет. Но не было [времени], когда не было добродетели, и не будет, когда ее не будет».

⁶⁷ «Говорят, что вследствие пяти причин попускается Богом брань бесов с нами. Первая причина, как говорят, та, чтобы мы, будучи боримы и противоборствуя, достигли различения добродетели и порока. Вторая та, чтобы мы, борьбою и трудом стяжав добродетель, имели ее твердой и незыблемой. Третья та, чтобы мы, преуспевая в добродетели, не превозносились, но научились смирению. Четвертая та, чтобы, изведав на опыте порок, мы возненавидели бы его совершенной ненавистью. Наконец, пятая и самая важная причина та, чтобы, став бесстрастными, мы не забыли бы ни о собственной немощи, ни о силе [Помогающего] нам» (Главы о любви. 2, 67 // Творения... – Кн. 1. – С. 116).

⁶⁸ Амбигва PG91,1193В; Логосу Промысла все свойственно устраивать к нашей пользе, в этом заключается воля Божия. Поэтому хотя нет воли Божией на то, чтобы человек страдал и предавался пороку, но по Промыслу Своему Бог допускает это так, чтобы это привело в конце концов к благому исходу. Ср. Ориген: «Запомни, что ничего не бывает без Промысла Божия, хотя и не без воли. Много что бывает без Божия соизволения, но ничего без Промысла». (Ориген. Гомилии на книгу Бытия. 3, 2 // PG. – Т. 12. – Col. 175В–176С. Цит. по: Собрание творений прп. Иустина Поповича. – Т. 2. – Догматика Православной Церкви. – М.: Паломник, 2006. – С. 271); св. Кирилл Иерусалимский: «О Всемудрое Божие Провидение! Он злую волю превращает в средство ко спасению верующих». (Огласительные слова 8, 4 // PG. – Т. 33. – Col. 628С–629А. Цит. по: Собрание творений прп. Иустина Поповича... – С. 270).

к созерцанию и познанию Бога. Но обладая свободой произволения и будучи по природе направленным к добру, к послушанию Богу, но не обладая еще совершенным ведением, именно в силу этого несовершенства человек обратил свое стремление к противоположному, к чувственному. Ведь свобода, как сказано было выше, это беспрепятственная власть в употреблении своих природных сил согласно естеству. Но воспользоваться этой властью согласно естеству или вопреки естеству зависит от намерения (γνώμη) конкретного человека как способа (τρόπος) пользования природной волей (τὸ πῶς τελεῖν) каждой человеческой ипостасью – это можно назвать ипостасным свойством человека, в отличие от природных⁶⁹. Свойством именно разумной человеческой ипостаси. И то, что поведение человека зависит не только от природно вложенных в него способностей, но и от способа, которым пользуется этими способностями каждая ипостась, что часто и подразумевает преподобный Максим под γνώμη, говорит о том, что человек в силу этого в поведении своем не ограничен сферой естественной необходимости. Так, в диспуте с Пирром он говорит, что свобода (ἐξουσία), самовластие (αὐθεντία) и тому подобное есть движения воли (γνώμης), а не естества⁷⁰. Иначе человек не мог бы согрешить, но не мог бы и свободно и разумно повиноваться Богу⁷¹.

⁶⁹ Ср. В. Лосский: «Личность есть несводимость человека к его природе» (Богословское понятие человеческой личности // Богословие и Боговидение. – М : Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. – С. 299).

⁷⁰ Диспут с Пирром... – С. 204–205; PG 91,329D: γνώμης προδήλως, ἀλλ' οὐ φύσεως ὑπάρχει κινήματα; Вопросоответ к Фалассию 58 // Альфа и Омега. – 1997, № 3. – С. 48.

⁷¹ Этим ипостась человека, как образа Божиего, отличается от прочих ипостасей (животных, бездушных предметов) и поэтому может быть названа личностью.

М. В. Артеев

**Паломничество
в Сантьяго де Компостелла**

Вступление

Русская Православная Церковь в лице Святейшего Патриарха Алексия II 1 апреля 2003 года предложила православным епископам русской традиции Европы рассмотреть возможность объединения в Западноевропейский митрополичий округ. Консолидация является одной из важнейших задач европейского православия. Как представляется, наряду с церковно-политическими усилиями, движение к воссоединению разрозненных ныне православных юрисдикций Европы требует большего познания начал христианской церковности Европы православными европейскими общинами.

Во взаимоотношениях же с Католической Церковью обращение к наследию древних святых и рассмотрение их современного почитания очень важно для экуменического диалога не по принципу богословского минимализма, но во взаимном обращении к наследию неразделенной Церкви. Почитание древних святых, несомненно, есть неотъемлемая часть этого наследия. Помимо роста и прогресса, о котором говорит Спаситель в многочисленных притчах, Писание учит нас и иному измерению движения: «Так говорит Господь: остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим» (Иер 6:16), «Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою». (Откр 2:4). Как в разрушенном браке примирение возможно при обращении обоих к основаниям прошлой любви, так и в экуменическом делании общение Церковей возможно при обращении к периоду неразделенной Церкви, когда Восток и Запад жили не всегда в согласии, но всегда в единой семье.

Рассмотрение церковной жизни Запада через призму почитания древних святых в современной Европе может быть

альтернативой рассмотрению западной церковной жизни в двоичной парадигме: традиционализм – модернизм. Как представляется, такое исследование дает более полный охват всех особенностей современного западного благочестия. В настоящее время, когда иерархи РПЦ, как, например, митрополит Иларион (Алфеев), высказываются за альянс между католиками и православными с целью сохранения основ веры и влияния на общественную жизнь, эта тема особо актуальна.

Паломничество, как образ почитания древних святых, стало неотъемлемой частью культурной и религиозной истории Европы. Паломничества в Иерусалим, в город Священной Истории, в Рим, к апостолам Петру и Павлу, в Сантьяго де Компостелла, к апостолу Иакову, через места, связанные с памятью иных европейских святых, стали самыми известными маршрутами паломников на территории континентальной Европы. Если путь в Иерусалим и значение его понятны всякому христианину, то Франсиженская дорога в Рим и путь в Сантьяго де Компостелла часто неизвестны русскому христианину.

Франсиженский путь

Франсиженское паломничество, являющееся путем из Кентербери в Рим, преодолели сотни тысяч, а скорее всего, и миллионы христиан. Они шли для поклонения мощам первоверховных апостолов Петра и Павла, для получения благословения Папы, для совершения покаянного подвига и возможного получения индульгенций путем в две тысячи километров по территории современных Франции и Швейцарии, по сооруженной еще римскими солдатами одноименной дороге. Утвердившийся доньше маршрут с посещением и других памятных для европейского христианства мест и иных святынь восходит ко времени Кентерберийского архиеписко-

па Сижерика Серьезного (950–994), совершившего описанный современниками путь в Рим для получения паллия от папы. Заметим, что еще в «Житии Самсона Дольского» (бретонский святой VI века) упоминаются ирландцы, возвратившиеся из Рима. Наверняка они шли также по этому пути, возможно, с незначительными вариациями. Значение свое дорога не потеряла и до сегодняшнего дня. Паломники по-прежнему идут и едут по этому пути. Совет Европы наименовал Франсиженское паломничество «Дорогой европейской культуры» в 1994 году. Десять лет спустя Совет Европы назвал Франсиженский путь «Главной дорогой европейской культуры».

Сантьяго де Компостелла

Путь в Сантьяго де Компостелла ныне известен гораздо более Франсиженской дороги. «El Camino de Santiago» по-испански, «Cesta Svatého Jakuba» по-чешски, «Der Jakobusweg» по-немецки, «Le chemin de Saint Jacques» по-французски, «Szlak św. Jakuba» по-польски именуется дорога, которой в Средние века шли миллионы пилигримов со всей Европы. Они начинали свой путь в разных местах, но постепенно французы и немцы, галичане и поляки, прибалты и иберийцы, возможно, враждовавшие на политической арене, сливались в единый поток для поклонения мощам святого апостола Иакова. «Историки часто спорят, что способствовало единству христианского мира. Одним из таких факторов был Сантьяго де Компостелла», – пишет оксфордский профессор Норманн Дэвис¹.

Святой Иаков, к мощам которого шли и идут паломники, это Иаков Великий, брат апостола и евангелиста Иоанна Богослова. «Идя далее, увидел Он других двух братьев,

¹ Дэвис Норманн. История Европы. – М., 2005. – С. 203.

Иакова Зеведеева и Иоанна, брата его, в лодке с Зеведеем, отцом их, починяющих сети свои, и призвал их» (Мф 4:21) повествует Евангелие о призвании сынов Зеведеевых в число двенадцати апостолов. Иисус берет с собой братьев на гору Преображения (Мф 17:1), дает им имя «Воанергес», то есть «сыны Громы» (Мк 3:17). Вместе с Петром они являются свидетелями воскрешения дочери начальника синагоги (Мк 5:37), пребывают с Иисусом в Гефсиманском саду (Мк 5:37). Можно сказать, что наряду с Петром и Иоанном Иаков сопутствует Спасителю в самых важных и драматических моментах его земной жизни.

На последнем пути в Иерусалим Саломея, мать Иакова и Иоанна, ходатайствовала за сыновей: «Скажи, чтобы сии два сына мои сели у Тебя один по правую сторону, а другой по левую в Царстве Твоем» (Мф 20:21). Согласно Евангелию от Марка (10:37) братья и сами просили об этом. Иисус дает жесткую отповедь: «Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься; а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую – не от Меня зависит, но кому уготовано» (Мк 10 : 39–40).

Около 44 года Иаков Зеведеев был казнен по приказу Ирода Агриппы. «В то время царь Ирод поднял руки на некоторых из принадлежащих к церкви, чтобы сделать им зло, и убил Иакова, брата Иоаннова, мечом» (Деян 12:1–2), – сообщает нам Книга Деяний святых апостолов о мученической кончине апостола Иакова. Евсевий Кесарийский († 339), ссылаясь на Климента Александрийского († 216), которого от апостолов отделяет всего полтора века и который узнал много от своего учителя Пантена, оставил нам описание смерти апостола. Человек, приведший апостола на суд, видя, как он свидетельствует о своей вере, был потрясен и заявил, что он тоже христианин. «И вот, повели их обоих на казнь, и по дороге тот решил попросить прощения у Иакова. Последний,

немного подумав, сказал: «Мир тебе» – и поцеловал его. Обоих обезглавили одновременно»².

Заметим, что Евсевий не связывает жизнь Иакова и апостольскую проповедь ни с какой частью земли, однако с течением веков стало распространяться предание о том, что святой Иаков проповедовал в Испании, а затем вернулся в Иудею, где и был убит. Чудесным образом мощи его были перенесены в местечко Ириа Флавиа на северо-западе Испании, а затем в Компостеллу, где и пребывают поныне. Молчание Евсевия и иных древних авторов об испанском периоде жизни апостола, далее слова апостола Павла о том, что он намеревается идти в Испанию (Рим 15:24), записанные около 58 года, в связи с иными его словами: «я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим 15:24) дают повод для определенных сомнений в достоверности предания. Заметим, однако, что болландисты защищают его³.

В апокрифическом «Евангелии 12 апостолов» каждый апостол во время Пятидесятницы получает язык согласно области, в которую он пойдет на проповедь. Святой Иаков согласно этому преданию получил латинский язык, что подразумевало проповедь в западных странах. На рубеже V и VI веков появляется рукопись, содержащая житие святого с описаниями борьбы святого Иакова с волхвом Гермогеном, а в конце VI века в сборнике «*Breviarum Apostolorum*», содержащем жизнеописания апостолов, мучеников и святых, впервые появляется упоминание о проповеди Иакова в Испании и его захоронении в «стране у моря». Святой Исидор Севильский (†636) в труде «*De Ortu et Obitu Patrum*» повторяет это предание. Альдгельм аббат Мальмсберийский (†709), позднее епископ

² Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 1993. – II, 9.

³ Acta Sanctorum. Июль, VI и VII.

Шернборнский, в поэме о святом Иакове пишет, что тот «просветил испанцев своим учением, обращая варварские сонмы варваров божественными словами». Таким образом, к началу девятого столетия сформировалось предание, повествующее о проповеди и захоронении апостола Иакова в Испании.

В 636 году Иерусалим был взят мусульманами, в 711 году мавры заняли Пиренейский полуостров и только северо-запад полуострова смог противостоять нашествию. И столетие спустя христианское королевство Астурия, включающее большую часть современной Галисии, оставалось независимым, воспользовавшись Леонскими горами как барьером. Блокированная на юге, северными путями область все же контактировала с остальными регионами христианской Европы. Римская дорога вдоль Кантабрийского побережья и морские пути позволяли астурийским королям из Овьедо контактировать с франкскими правителями и с каролингским двором в Аахене.

Предание повествует о том, как монах Пелайо, вдохновенный явлением чудесной звезды, обрел в пределах епархии Ириа Флавиа мраморный саркофаг. В 835 году епископ Ирийский Теодомир торжественно объявил, что обретенный саркофаг содержит мощи святого Иакова Великого. Король Альфонсо II стал первым паломником, совершившим путь из Овьедо к святыне. Он даровал церкви земли в радиусе трех километров и оставил значительный денежный вклад. При сыне его Альфонсо III была построена большая церковь и основаны монастыри во имя святого Пелайо Антельтарского и святого Мартина. Внимание королей стало катализатором интереса к мощам апостола, и вскоре появились первые паломники из Страны Басков и из Наварры. Действительно, к западу от Рима это было самое крупное место, содержащее апостольские реликвии. На поклонение апостолу Иакову стало прибывать все больше и больше паломников, и вскоре вокруг часовни вырос целый город, который получил имя святого Иакова – Сантья-

го де Компостелла*. Часовня была перестроена в базилику и богато украшена. Движение реконкисты (стремление изгнать исламских захватчиков) получило в лице апостола Иакова небесного покровителя для объединения сил полуострова. Победа при Клавио в 844 году была приписана покровительству святого. Так или иначе, обретение мощей апостола Иакова политически значительно укрепило христианский союз на крайнем западе Европы.

Первые паломничества к мощам апостола совершались христианами из ближайших регионов, однако, вскоре весть о компостельской святине дошла до двора Людовика Благочестивого в Аахене, соответственно о местонахождении мощей апостола Иакова стало известно герцогам и графам французских территорий. От них известие доходило до епископов, аббатств и приходов. Первым паломником, о котором мы имеем письменные свидетельства, стал в 947 году Готескальк (Gotescalc), епископ Ле Пюи. Это свидетельствует нам о той связи, которая существовала между Испанией, с одной стороны, и франкскими регионами – с другой.

В ранний период паломники, которые направлялись в Компостеллу с испанских территорий или из запиренейских областей, шли в Галисию по римской дороге вдоль Кантабрийского побережья или плыли в лодках вдоль берега, ибо более легкий путь через плато был в руках мавров. Некоторые, посетив Овьедо, двигались на запад по пути Альфонса II, другие выбирали более удаленный от побережья путь, создав основной ныне Северный путь в Сантьяго.

Давление мавров, подобное норманнским вторжениям на севере христианской Европы, на долгое время прервало связь христиан со святиней. В 997 году мавры во главе с шейхом Альмансуром вторглись в северо-западную часть Испании,

* Compostella – поле звезды.

захватив Галисию. Армия христиан была разбита, жители городов бежали в соседнюю Астурию. Сантьяго достался Альмансуру без кровопролития. Осмотрев базилику, он велел ее разобрать. Ценности и колокола пленные христиане на руках несли в Кордову, ставшую столицей халифата. Сам гроб с мощами Иакова владыка мусульман велел не трогать. Своим зодчим он приказал возвести вокруг могилы резную каменную ограду, а военным охранять святыню от посягательств. Ограда гробницы в целости и сохранности сохранилась до наших дней. Уцелели и колокола базилики, которые поныне находятся в Кордове.

Галисия освободилась от засилья мавров в середине XI века. Тогда же началось строительство нового храма на месте разрушенного. Потянулись в Сантьяго пилигримы. Узкие тропы сменились мощеными дорогами. В 1082 году, при короле Альфонсо VI, над местом захоронения святого Иакова начинают возводить кафедральный собор. Паломничество становилось популярным во всей христианской Европе. Популярность его была обусловлена как относительной близостью к европейским центрам, так и невозможностью паломничества в Святую Землю (что стало одним из главных поводов к Первому крестовому походу). Паломничество в Сантьяго становится, таким образом, своеобразным заменителем паломничества в Иерусалим. В качестве свидетельства о совершенном паломничестве люди стали брать на память раковину морского гребешка, которыми изобилует здешнее морское побережье. Эта раковина, изображение которой мы можем сегодня видеть и на гербе папы Бенедикта XVI, стала символом паломничества в Сантьяго де Компостелла.

С того времени как долина Эбро и иберийская Месета оказались в руках христиан, испанцами в союзе с франками велась политика заселения этого региона христианами. Отношения с реформированным орденом бенедиктинцев, из-

вестным как «клунийцы» (по названию известного аббатства Клуни), были налажены королем Санчо Наваррским Великим в конце X столетия и продолжены его потомками. Альфонсо VI Леонский, присоединивший Галисию, Кастилию и Наварру к Леону, своей наследованной территории, создал блок единых земель на севере. Это политическое объединение очень помогло становлению паломничества. Альфонсо VI пригласил клунийцев на протяжении паломничества установить церкви и часовни с домами для приема паломников. Эти здания утверждали христианское присутствие на испанских территориях, а также были приютами и точками поддержки паломников, делая возможным длинный путь к галисийской святыне. Вокруг храмов и монастырей возникали поселки и города, строились мосты через реки, пересекавшие пути паломников. Многие населенные пункты обязаны своим возникновением исключительно построенным на пути паломничества стоянкам. В течение XI столетия паломничество в Сантьяго стало интернациональным. Проблемы с путешествием в Святую Землю делали паломничество к мощам апостола приемлемой альтернативой Иерусалиму, ставшей западным полюсом притяжения паломников, вторым после Рима.

При папе Урбане II, при котором состоялся Первый крестовый поход, в 1095 году епархия Ириа Флавия стала епархией Сантьяго де Компостелла. В 1100 году епископом Компостельским стал Диего Хельмирес, замечательный дипломат, прежде служивший при дворе герцогов Аквитании. Он был советником Раймонда, зятя Альфонсо VI, графа Галисии. В 1119 году брат Раймонда стал папой Каллистом II, а в 1120 году Хельмирес был поставлен архиепископом и папским легатом. Соответствующие должности доходы позволили ему соорудить величественное окружение для мощей святого Иакова. Ко времени правления архиепископа Хельмиреса относятся составление пяти книг, известных как *Liber Sancti Jacobi*.

Они стали справочником и путеводителем в Сантьяго, повествующим об истории святого места, снабжающим паломника практическими сведениями, необходимыми для совершения паломничества, от списка мест, где можно остановиться, до молитв и церковных наставлений. Работа описывает четыре имеющихся пути в Сантьяго из Франции, сливающихся в Пуэнте ля Рейна в единый путь. Подробнейшие повествования о чудесах святых, места памяти которых посетит идущий в Сантьяго, описание святых реликвий вдохновляли и делали путь понятным. Дополнением к книгам были разговорники.

При Каллисте II епископу Сантьяго де Компостелла было даровано право предоставлять полную индульгенцию тем паломникам, кто совершил свой путь в Сантьяго в Святой год Иакова, то есть в год, в который день памяти апостола (25 июля) выпадал на воскресенье. Разумеется, для получения индульгенции паломник по окончании пути должен был исповедаться и причаститься. К концу XII столетия монастырь в Ронсевалле принимал около ста тысяч (!) паломников в год; очевидно, что сонмы пилигримов не могли не оказать воздействие на общество как тех регионов, откуда они были родом, так и на земли, по которым они шли. Королевская и церковная поддержка паломников по обе стороны Пиренеев, льготы и законы, защищавшие паломников, ввели паломничество в культурную и политическую плоть средневековой Европы, способствуя взаимообмену между европейскими нациями. Паломничество процветало в Средние века. Локальные войны, эпидемии и иные трагические события изредка прерывали поток паломников к компостельской святыне, пока в XVI веке не случилось весьма досадное происшествие, скрывшее мощи святого Иакова на триста лет. В мае 1589 года сэр Френсис Дрейк, мореплаватель и корсар, напал на город Ла Коруна, находящийся в 40 километрах от Сантьяго. Епископ Компостельский Хуан де Сан Клементе, получив сведения, что Дрейк желает захватить реликвии святого Иакова, спрятал их,

да так хорошо, что последующие триста лет никто не знал об их местонахождении. Только в 1879 году благодаря раскопкам, сделанным историком Антонио Лопес Ферейро, мощи были обретыены снова. Череп был сравнен с челюстной костью, хранившейся в Италии, и в 1884 году папа Лев XIII, заверив подлинность обретенных вновь мощей, благословил вернуть их под престол компостельского собора.

Однако будет справедливым сказать, что в католическом мире популярность некогда знаменитого паломнического маршрута упала. Сразу несколько причин повлияли на этот процесс: снижение политического авторитета Испании, гражданская война в Испании и две мировые войны, совпадение святых лет с более громкими мировыми событиями. Спустя десятилетие после гражданской войны компостельский «святой» 1948 год широко пропагандировался в католическом мире. Выставки и конференции, академические труды и проповеди духовных лиц восстановили в значительной мере известность паломничества. В 1950 году группа французских историков, связанных с Парижскими национальными архивами, объединилась в Общество друзей святого Иакова. Телевизионные передачи, академические исследования при поддержке французского министерства культуры привели к возрождению интереса к французским путям в Сантьяго.

В 1965 году было основано Общество друзей святого Иакова в испанском городе Эстелле, исторически связанном с паломничеством. К 1969 году были изданы карты и путеводитель по маршруту с описанием святынь и мест остановок. В 1971 году увидел свет карманный спутник паломника, составленный д-ром Элиасом Валина Сампедро, а в «святом» 1982 году путеводитель испанского министерства по туризму. В 1982 году стараниями д-ра Элиаса от Пиренеев до собора в Сантьяго была промаркирована дорога паломника. Во Франции восстанавливалась маркировка от башни святого Иакова

в Париже по всему французскому пути. Проведение конференций, издание журнала и иные труды ассоциации привели к значительному возрастанию интереса к паломничеству и созданию инфраструктуры, позволяющей современному европейцу совершать паломничество по стопам отцов. Конференция в 1987 году объединила множество сочувствующих восстановлению паломничества ассоциаций и частных лиц со всей Европы, что привело к еще большей консолидации усилий всех заинтересованных лиц. Путевые знаки, издание печатных материалов, распространение информации по церковным каналам произвели лавинообразный всплеск интереса к паломничеству.

Как и в Средние века, паломник получает в своем приходе заверенный настоятелем кретенциал – свидетельство паломника. На пути в него ставятся печати в тех церквях и часовнях, которые паломник посещает. Кретенциал помогает паломнику идти на контакт с теми, кто принимает его на ночлег, так или иначе помогает в пути. Имеющий свидетельство о совершении пути как минимум 100 километров пешком или 200 километров на велосипеде получает в Сантьяго написанное на латинском языке «Свидетельство о совершении паломничества». В 1991 году около 10 000 паломников получили свидетельство, а в 1993 году около 100 000, в 1999 – 153 000, в 2004 – 180 000.

Сантьяго расположен на нескольких холмах. В городском парке произрастает эвкалипт – ровесник города. Дереву более тысячи лет, диаметр его ствола приближается к двум метрам. Кафедральный собор святого Иакова в Сантьяго де Компостелла виден паломникам, приближающимся к окончанию маршрута. Строительство собора началось в 1211 г. и продолжалось еще 400 лет, в результате чего он приобрел черты барокко. Несмотря на то, что собор гораздо ниже таких шедевров церковного зодчества, как Кельнский или Амьенский

соборы, он не выглядит маленьким. Собор построен в форме креста. Его длина 75 метров, ширина – 57 м. На 25 престолах собора служатся на разных языках литургии для паломников. В исповедальнях дежурят священники для совершения Таинства Покаяния на разных языках. За алтарем виден постамент, окруженный оградой халифа Альмансура. На постаменте находится вырезанная из дерева фигура Святого Иакова, плечи его покрывает пелерина, сотканная из серебряных и золотых нитей. К Иакову ведут две лестницы. Поднявшись на постамент, каждый желающий может прикоснуться к фигуре рукой и поцеловать ее в плечо.

Еще несколько древних христианских святынь хранятся в соборе: шип от Тернового венца Спасителя (сам венец ныне хранится в соборе Нотр-Дам в Париже), глава святого апостола Марка (мощи святого хранятся в Венеции, в соборе Сан-Марко), а также рука святого Христофора. Храмовая площадь окружена зданиями, принадлежащими ордену святого Иакова. Рыцарские ордена сыграли огромную роль во время противостояния мусульманам и иным претендентам на европейские земли. Орден святого Иакова был основан в 1161 году на территории Галисии, с 1493 года должность магистра ордена принадлежит испанскому королю. В сегодняшнем Сантьяго создана хорошая инфраструктура для паломников: множество гостиниц, ресторанчики, кафетерии, автостоянки. Понятно, что многие посетители являются скорее туристами, нежели паломниками, однако есть именно паломнические места, где имеющим креденциал предоставляется бесплатная трапеза три раза в день на протяжении трех дней.

Известный современный писатель Пауло Коэльо после совершения паломничества в Сантьяго де Компостелла пережил внутреннее обращение и написал книги «Дневник мага» и чуть позже «Алхимик». Книги принесли автору мировую известность и значительно усилили интерес к паломничеству.

В 2004 году путь к святому Иакову был удостоен премии «Согласие» принца Астурийского. Такое решение вынесло жюри престижной испанской премии, признав крупный вклад этого религиозного маршрута «в формирование общеевропейского сознания» и «в строительство Европы». «Дорога святого Иакова» входит в число объектов, объявленных ЮНЕСКО культурным достоянием человечества.

1.4. Современное паломничество

Автору удалось найти нашего современника, молодого католика, совершившего пешее паломничество из Парижа в Сантьяго де Компостелла. Это Одолен Шапшюи, 26 лет, работающий финансовым ассистентом директора в парижском театре Шатле. Он любезно согласился ответить на несколько вопросов.

- Одолен, скажи, пожалуйста, как ты совершил это паломничество?

- Совершил я его так же, как совершают и совершали прежде мои соотечественники. Маршрут занял около 50 дней. Выйдя из своего дома в Париже, я прошел около 2 000 километров, чтобы дойти до гробницы святого Иакова. Паломник получает паспорт паломника, получает благословение в приходском храме, по дороге в этот паспорт ставят печати.

- Что побудило тебя совершить этот путь?

- Конечно же, для того чтобы отправиться в подобный путь необходимо призвание. Я помню, как во мне зародилась мысль совершить паломничество. Это произошло, когда мой друг рассказывал мне о том, как он шел в Сантьяго де Компостелла. Через некоторое время я понял, что должен идти. Тем более в тот год в Католической Церкви особо отмечалась память святого Иакова, а я как раз закончил учебу, и у меня было несколько месяцев свободного времени.

- Тяжело выйти в паломничество?

- Нет, я собрался очень быстро. Ты покидаешь свой дом, квартал, город, весь узор повседневной жизни и осознаешь, что в жизнь приходит новое измерение.

- Не трудно ли было в Испании?

- Пути по Франции и Испании различаются. Во Франции почти не встречаются паломники, и ты постоянно задаешься вопросом, где ночевать. В Испании по пути святого Иакова идут сотни и чуть ли не в каждой деревне на пути есть гостиницы для паломников. Поражают пути по плато Кастилии. Ты словно один идешь через бесконечность. Многие говорили, что этот участок пути был для них особенно трудным, но я не могу сказать это про себя.

- Где ты ночевал, чем ты питался?

- Когда я шел, я не знал, где и как я буду ночевать. Я молился, просил Бога, и Он снова и снова даровал мне встречи, которые давали мне часто гораздо больше, нежели я мог ожидать. Питался я частью у людей, которые принимали меня, частью сам покупал еду у местных торговцев.

- Какие впечатления ты испытал от встреч на пути?

- Крестьяне, пара животноводов на пенсии, пожилая вдова, семья с тринадцатью детьми, иные встречи с людьми, которые с радостью без страха пустили меня в свои дома, показали мне блестящими драгоценными камнями на короне Церкви. Эти люди явили мне разнообразие Единой Церкви. Я почувствовал себя членом богатой семьи, в которой готовы поделиться со мной тем, что имеют.

- Как завершилось паломничество?

- Как и прежде, красивые обычаи завершают паломничество. Молитва перед мощами апостола за всех, кто помогал на пути, за всех, кто нам дорог. Затем мы прикасаемся к нескольким статуям святых, прося веры и мудрости, и, наконец, прикладываемся к статуе самого святого Иакова.

Апостол Иаков, верный проповеди Евангелия, дошел до края земли, поэтому мыс неподалеку от Сантьяго де Компостелла называется Finisterre. Там на закате некоторые паломники по традиции сжигают свои паломнические одежды, знаменуя покаяние и смерть ветхого человека.

- Главное, что ты получил от паломничества?

- Я увидел с новой стороны красоту Церкви Христовой, я увидел силу и власть Бога. Эта дорога стала символом Самого Христа. Как дорога ведет к цели, так Иисус ведет нас в Царство Небесного Отца. Я понял, что Бог желает даровать нам лучшее. Никакой паники, все находится под Его контролем! Если мы позволяем Ему действовать, то очень скоро видим действие силы, превосходящей многократно наши слабые силы.

Паломничество является образом нашей жизни, за возвращением следует новый путь. Каждый день, который мы проживаем, – это новый элемент пути со Христом и ко Христу.

Для написания работы были использованы материалы с сайта «Братства святого Иакова» (<http://www.csj.org.uk/csj.htm>), официального сайта Ватикана (<http://www.vatican.va>), католической энциклопедии (<http://www.newadvent.org/>), а также книги и иные материалы из архива автора.

И. Н. Попов

**Жизнь и труды
архиепископа Димитрия
(Самбикина)**

Дмитрий Иванович Самбикин родился 3 октября 1839 года в семье священнослужителя села Караяшник Острогожского уезда Воронежской губернии. Именно авторитет отца, священника Иоанна Самбикина, и родственная связь (внучатый племянник) с митрополитом Евгением (Болховитиновым) во многом повлияли на выбор юным Дмитрием своего жизненного пути.

За казенный счет в 1848–1853 гг. Дмитрий учится в Бирючевском Духовном училище, а в 1854–1861 гг. в Воронежской Духовной семинарии, которую оканчивает по первому разряду.

Будучи воспитанником семинарии, Дмитрий Самбикин уже публикует несколько историко-этнографических исследований. Обучаясь в семинарии, он ценил каждую минуту, чтобы обогатить свой ум и сердце лучшими полезными знаниями.

Он знал чуть ли не наизусть весь месяцеслов и удивлял своих товарищей и сверстников рассказами из житий святых. Еще с юности будущий архипастырь прилежал к изучению древних языков и изучению классиков русской и иностранной литературы, что в дальнейшем ему сослужило добрую службу в должности преподавателя и библиотекаря Воронежской городской библиотеки. Любимым же его занятием на протяжении всей жизни было ежедневное чтение Священного Писания, святых отцов и трудов по православной агиологии.

С 1861 по 1865 г. он обучается в Санкт-Петербургской Духовной академии, где за диссертацию «Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях» получает степень магистра богословия. Будучи студентом академии, он уже приобретает некоторую известность в ученых кругах: так, в 1865 году он печатает в «Известиях Петербургского Комитета грамотности» статью «Об открытиях в селах библиотек» и учреждает на своей малой родине в селе Караяшник народную библиотеку. Эта гражданская позиция молодого Дмитрия Самбикина не остается

незамеченной, и он избирается членом-корреспондентом Петербургского Комитета грамотности.

По окончании Духовной академии согласно распределению некоторое время он преподает в Кишиневской Духовной семинарии, но вскоре добивается разрешения о переводе в родную Воронежскую семинарию.

Вскоре он вступает в брак с Варварой Михайловной Скрябиной, и в 1868 году у них рождается сын, впоследствии архимандрит Афанасий (Самбикин).

В Воронеже он всецело, со всей горячностью своей любознательной души отдается преподавательскому труду. В Воронежской семинарии Димитрий Иванович Самбикин стал преподавать всеобщую и русскую историю Церкви, литургику, каноническое право и с 1870 года – практическое руководство для пастырей, совмещая преподавание с должностью библиотекаря Воронежской городской библиотеки.

Обладая глубокими богословскими знаниями и высокими нравственными принципами, он пользовался огромным уважением у студентов семинарии. На его лекции зачастую приходили не только воспитанники его классов, но и воспитанники других отделений семинарии. Его талантливые лекции поначалу многим его слушателям были не по плечу, но ему удалось повысить интеллектуальный уровень студентов и своим примером привить им любовь к церковной науке.

Скромность, прилежание к богослужению, мягкость характера и любовь к людям являлись в нем необходимыми качествами для священнического служения.

26 сентября 1866 года епископ Воронежский Серафим (Аретинский) рукополагает его во диаконы, а 1 октября этого же года – во священники с назначением в приходскую церковь Рождества Пресвятой Богородицы (Пятницкой) в Воронеже, с оставлением в должности преподавателя семинарии.

Кроме семинарии, отец Димитрий Самбикин совершен-

но безвозмездно некоторое время еще преподает всеобщую церковную историю в Воронежском епархиальном женском училище, считая нравственное воспитание девиц залогом здоровой семьи и общества. За этот свой бессребренический труд он в 1869 году получает благодарность от священноначалия.

13 апреля 1870 года от туберкулеза скончалась его жена Варвара Михайловна, и отец Димитрий остался вдовцом. Утрата супруги явилась для него тяжелейшим ударом и испытанием.

29 июня 1870 года священник Димитрий был избран членом Епархиального православного миссионерского общества.

В 1871–1872 гг. он участвует в комитете по улучшению быта духовенства и назначается одним из ответственных за перестройку здания Воронежской духовной семинарии, кроме этого являясь председателем Воронежского съезда духовенства.

5 мая 1872 года священник Димитрий Самбикин был назначен ректором Тамбовской духовной семинарии и редактором газеты «Тамбовские епархиальные ведомости», а 10 мая этого же года возведен в сан протоиерея.

Во время ректорства в Тамбовской духовной семинарии он проявляет себя как мудрый и талантливый руководитель: перестраивает здание семинарии, обустроивает семинарскую церковь и на радость студентам отменяет в духовной школе телесные наказания. В 1880 году протоиерей Димитрий жертвует на Тамбовскую семинарию 1800 рублей на учреждение стипендии его имени.

Вскоре священник Димитрий Самбикин избирается помощником председателя Тамбовского статистического комитета и председателем Тамбовского противораскольничьего Казанско-Богородицкого братства и с 1876 года – пожизненным членом Общества вспомоществования бедным студентам Санкт-Петербургской духовной академии.

В Тамбовской семинарии он ректорствует восемь лет. С этого

времени наступает новый период его педагогической и ученой деятельности. Здесь значительно расширяется сфера его научных и общественных интересов. Как свидетельствует его биограф профессор Казанской духовной академии Царевский: «В Тамбове протоиерей Димитрий Самбикин слыл за либерального ректора, но весь его либерализм состоял в том, что он, уступая влечению сердца, щедрою рукой делал людям добро, что в нем формализм чиновника не заглушал человека, что буква закона не убивала в нем духа животворящего-христианского, что он и как начальник умел совмещать строгость со снисходительностью, требовательность с благоразумием и растворять правду закона милостью сердца».

Эти черты своего характера он пронес через всю жизнь. До конца своих дней он был верным другом и духовником для многих семинаристов и духовенства, утешением для всех, к нему приходящих.

11 февраля 1877 года протоиерей Димитрий Самбикин был пострижен в монашество митрополитом Московским Иннокентием (Вениаминовым) с оставлением имени и через два дня возведен в сан архимандрита.

С 1877 года он является членом Тамбовского церковно-исторического комитета.

С 1881 года он является активным участником Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви и в рамках его деятельности проводит беседы в храме преподобного Сергия Радонежского в Санкт-Петербурге.

6 августа 1881 года архимандрит Димитрий (Самбикин) назначается ректором Воронежской духовной семинарии, в должности которого пребывает до 1887 года. С этого же года он является редактором газеты «Воронежские епархиальные ведомости».

За время своего управления Воронежской семинарией

он во многом улучшил образовательный процесс благодаря привлечению в духовную школу опытных преподавателей, обустроил быт семинаристов и пополнил библиотеку учебно-методической и научной литературой. В духовной школе он учреждает стипендию имени своего отца священника Иоанна Самбикина и на собственные деньги устраивает церковь в Бирючевском духовном училище.

До него семинария жила своей особой жизнью, царили беспорядки, воспитанники имели свою подпольную библиотеку с сомнительной литературой, устраивали по ночам в частных квартирах собрания и нелегальные сходки. Одним из подтверждений того хаоса, который царил в умах студентов, может служить следующее сообщение в «Воронежских епархиальных ведомостях» о взрыве печи в квартире ректора (предшественника архимандрита Димитрия по ректорству), при котором печь совершенно разрушена и разбросана, а жизнь самого ректора чудом сохранена. По этому факту было возбуждено следственно-уголовное дело.

Много труда и энергии, настойчивости и дипломатичности пришлось приложить новому ректору, чтобы усмирить взбушевавшееся море страстей и мудрой рукой кормчего повести семинарию к нравственному и интеллектуальному обновлению. Архимандрит Димитрий (Самбикин) сумел приобрести у студентов доверие и расположение к себе. Пользуясь этим доверием и своим авторитетом, он с большой уверенностью стал вводить новые порядки и дисциплину в духовной школе. Благодаря умственному влиянию и нравственному примеру его уважала и вся преподавательская корпорация, а искренность и простота в обращении с сослуживцами и подчиненными приобрели вскоре ему всеобщую любовь и расположение. Ректор архимандрит Димитрий (Самбикин) принял Воронежскую семинарию бурно мятущейся от новых революционных идей и, пробыв в ней пять с

половиной лет, оставил ее другой, значительно успокоенной и нравственно очищенной.

Промысел Божий готовил архимандрита Димитрия к новому церковному послушанию, к служению Церкви в архиерейском сане.

4 января 1887 года в Успенском соборе Московского Кремля митрополит Московский Иоанникий (Руднев) рукоположил архимандрита Димитрия (Самбикина) во епископа Балахинского, викария Нижегородской епархии.

Одновременно владыка Димитрий становится настоятелем Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря, в котором его трудами была возведена церковь во имя священномученика Димитрия Солунского.

В этом же 1887 году он назначается председателем Нижегородской епархиальной археологической комиссии и председателем Нижегородского противораскольничьего братства Святого Креста.

28 октября владыка был переведен в Подольскую епархию викарием Балтским и настоятелем Троицкого монастыря.

13 октября 1890 года он стал епископом Подольским и Браславским. Владыка часто объезжал свою епархию, изучал местные церковные древности и занимался благоустройством церквей и монастырей. Так, он воссоздал из руин Бакотский наскальный монастырь, пребывавший до него в запустении.

С 1891 года он участник Подольского губернского статистического комитета. В Подольске он основал древлехранилище, епархиальную библиотеку и епархиальный миссионерский комитет.

С 1896 года по март 1905 года епископ Димитрий (Самбикин) возглавляет Тверскую кафедру.

6 мая 1898 года он возведен в сан архиепископа.

В Твери он установил благочестивую традицию ежегодного крестного хода с мощами благоверного князя Михаила

Тверского вокруг города и возродил обычай поминовения родителей преподобного Макария Калязинского, собирал материалы для восстановления почитания святой благоверной Анны Кашинской. По инициативе архиепископа Димитрия устроена часовня у истока реки Волги, создан Тверской музей церковных древностей, открыты археологические курсы.

В 1903 году владыка участвовал в областном археологическом съезде в Твери, где был почетным председателем Отдела памятников церковной старины.

В 1904 году ученый совет Санкт-Петербургской духовной академии удостоил владыку степени доктора церковных наук.

В марте 1905 архиепископ Димитрий назначен управляющим Казанской епархией. Он прибыл в Казань как раз во время революционных волнений, что не помешало ему совершить поездку по епархии, посещая особенно русские селения, которые были больше всего подвержены революционной пропаганде.

Осенью 1905 года революционные волнения охватили Казанскую духовную академию, и архиепископ Димитрий на некоторое время отменил занятия в духовной школе, чтобы студенты смогли разъехаться по домам и не имели возможности участвовать в забастовках, проходивших в самом городе. При этом владыка благословил духовенство и мирян на патриотический митинг против революционеров, что послужило изгнанию последних из захваченной ими городской думы. Митингующие против революционеров патриоты под горячую руку устроили в Казани погром еврейской синагоги, что уже было осуждено архиепископом Димитрием.

В Казанской духовной академии владыка отменил распоряжение прежнего ректора о запрете богослужений и обучения на иностранных языках, что еще больше расположило к нему студентов других национальностей.

В 1906 году он учредил Казанское историко-археологическое общество и положил основание Казанского церковно-археологического музея.

До дня своей кончины от крупозного воспаления легких 17 марта 1908 года архиепископ Димитрий (Самбикин) возглавлял Казанскую кафедру, являя собой пример мудрого и ученого архиерея, историка, богослова и разностороннего церковного и общественного деятеля.

Согласно завещанию он был погребен под алтарем Благовещенского собора в Казани в усыпальнице казанских архиереев.

Архиепископ Димитрий явился плодовитым писателем. Им написано множество трудов на церковно-исторические темы. На основании своего лекционного курса он составил учебник по Истории Русской Церкви XVIII и первой половины XIX веков. Уже в это время его интересует изучение истории и краеведения.

Итогом работы владыки Димитрия в Воронеже стал «Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии» (в 5 выпусках), где обобщена информация о 994 монастырских, приходских, кладбищенских и домовых храмах. В данном труде он систематизировал сведения о самом раннем упоминании каждого храма. Для этого он использовал все имеющиеся о них сведения в народе и привлекал к помощи в данном труде священнослужителей из самых дальних приходов епархии.

На воронежском материале созданы следующие его труды: «Жизнеописание святителя Митрофана, первого епископа Воронежского», «Студенты Воронежской семинарии, обучающиеся в Духовных Академиях», «Историко-статистическое описание церквей и монастырей Воронежской епархии». По его инициативе в «Воронежских епархиальных ведомостях» опубликован ряд статей сельских священников с историко-этнографическими описаниями приходов.

В разное время в «Воронежских епархиальных ведомостях» было напечатано множество его статей: «Образцовое и обстоятельное описание воронежской Рождество-Богородицкой церкви (Пятницкой)» (1866), «О Воронежских епископах Вениамине, Иоаннии, Афанасии, Льве, Кирилле» (1869), «Исторические очерки о монастырях: Коротоякском, Вознесенском, Валуйско-Успенском, Семилуцко-Преображенском, Белоколодско-Преображенском» (1869–1884), «Ректоры Воронежской семинарии» (1885). Кроме этого, огромное значение имеют труды владыки Димитрия по агиографии.

Главный его труд – «Месяцеслов святых, всей Русской Церковью или местно чтимых», 14 томов которого он издавал на протяжении десятилетия с 1893 по 1903 г. По крупицам он собирал все сведения о подвижниках благочестия, стараясь не упустить никаких сведений о жизни того или иного святого, тем самым показывая, что в духовной жизни даже самое незначительное, казалось бы, событие имеет значение для формирования духовного облика человека. Этот труд до сих пор имеет научное значение и играет огромную роль для канонизации некоторых подвижников благочестия.

В Тамбове издает книгу «Святитель Пителир, второй епископ Тамбовский» (1872). На Тверской кафедре им составлены «Материалы для истории Тверской епархии» (1898), «Тверской патерик» (1907), «Город Торжок, его церкви и монастыри» (1903).

Владыка Димитрий написал также утвержденные впоследствии Святейшим Синодом службы Двенадцати апостолам (1907), Семидесяти апостолам (1907) и акафист святителю Иоанну Златоусту. И это далеко не полный список его церковно-научных трудов.

В заключение скажем, что святитель Димитрий с самого раннего детства был воспитан своими родителями в любви к Церкви Христовой и строгом исполнении церковных канон. Церковь и служение Богу для него были всегда важнее

и выше всего, и всякое событие своей жизни он всегда отмечал молитвой и благодарением Богу. В личной жизни, даже когда стал архиереем, он оставался простым, трудолюбивым и доступным для всех и каждого человеком. В ученом мире его называли великим из новейших отцов Церкви, звездой первой величины, доблестнейшим из иерархов Православной Церкви.

Из воспоминаний
об архиепископе Казанском Димитрии (Самбикине)

В первый раз мне пришлось увидеть Высокопреосвященного Димитрия в 1881 году, когда я учился еще в Бирючевском духовном училище, куда он явился в качестве семинарского ревизора. Незадолго перед тем он был переведен из Тамбовской духовной семинарии в Воронежскую на тот же пост ректора семинарии. Перевод этот состоялся ввиду особых исключительных обстоятельств, незадолго перед тем происшедших в Воронежской семинарии, а именно взрыва воспитанниками ректорской квартиры посредством подложенного в печку динамита. Семинарию хотели закрыть и не сделали этого благодаря лишь заступничеству протопресвитера В. Б. Бажанова. Вместо закрытия семинарии ограничились исключением некоторых неблагонадежных воспитанников, переменами в воспитательном и учебном составе семинарской корпорации и переводом на должность ректора архимандрита Димитрия, уже заявившего себя с хорошей стороны в должности ректора Тамбовской семинарии.

В Бирючевском духовном училище, в котором когда-то обучался сам о. ректор, он явился сначала строгим ревизором. Но затем из-под личины строгости начали вскоре проглядывать природные его добродушие и простота. Скоро ученики встречали о. ректора с удовольствием. Он шутил с нами, расспрашивал, заставлял нас петь. Узнавши, что я рисую, задавал мне различные темы для рисования, поощрял и советовал не бросать этого искусства, а заниматься

и усовершенствоваться в нем. В следующем году он приехал для освящения церкви духовного училища, устроенной в здании училища по его инициативе. Церковь эту отец ректор снабдил всем необходимым: иконостасом, утварью, богослужебными книгами – на свои средства. Своею общительностью и приветливостью он произвел прекрасное впечатление на обитателей нашего уездного городка и приобрел вскоре необыкновенную популярность. Он был желанным гостем везде, начиная с местных крезов и кончая убогою хижиною мещанки Толкачихи, своей квартирной хозяйки во время обучения его в Бирючевском духовном училище. Ей и другой такой же хозяйке, к великой их радости, он дал по 25 рублей. В Бирючевске проживал один дьякон, школьный его товарищ, по училищу и по первым классам семинарии. Дьякон этот отличался своей бесцеремонностью и пьянством. Отец ректор неизменно делал ему визит в каждый свой приезд в Бирючевск, и тот всегда неотвязно был при особе ректора и всюду его сопровождал, а затем, являясь в Воронеж, жил по нескольку дней у него в квартире, причем ректору приходилось немало терпеть от своего бесцеремонного гостя и часто заступаться перед епархиальным начальством, чтобы освободить его от должного возмездия за разные его злохудожества. Когда мне пришлось держать экзамены в семинарию, то присутствие на них ректора всегда поощряло, ободряло меня, тринадцатилетнего мальчугана. Ректор очень покровительствовал ученикам из светских. Я помню, что, когда я с отцом своим явился к нему, он нас обласкал и убеждал отца ни в каком случае не брать меня из семинарии для помещения в какую-либо другую школу.

Неприглядное наследство получил новый ректор. В семинарии царили страшная распущенность и, главным образом, пьянство. Пьянство было настолько развито в семинарии, что не особенно даже каралось. Тройка по поведению, карцер, временное изгнание из семинарского корпуса на квартиру – вот как наказывали провинившихся по части пьянства семинаристов. Большое распространение пьянства имело между воспитанниками старших классов. Я пом-

ню одного такого предобродушного, который частенько попадался в пьянстве. Напившись, он шел к инспектору и говорил: «А. М.! Я пьян! Ведите меня в карцер». Все это не мешало ему окончить курс, правда, с четверкой по поведению. Новый ректор умелую и опытную рукою принялся за исправление родной семинарии. Прежде всего он освежил воспитательный и преподавательский состав. Из корпорации Тамбовской семинарии он выбрал себе весьма деятельного и энергичного инспектора. Затем места старых, ухотивших преподавателей занимали постепенно новые, более лучшие ученики архимандрита Димитрия по Тамбовской же семинарии. Новый ректор вместе с инспектором начал приводить в порядок семинарию – постепенно, осторожно, не раздражая излишними придирками к воспитанникам. Ко времени моего поступления в семинарию в 1882 году красные косоворотки, ботфорты и круглые шляпы были в большом ходу между семинаристами. Начальство делало замечания, выговоры, но в общем относилось терпимо к этому невинному проявлению своего рода либерализма и щегольства. Хожение в театры дозволялось с разрешения начальства, а посещение разного рода концертов даже поощрялось, причем для семинаристов посылались служители из семинарии, чтобы не платить за хранение платья.

В самой семинарии поощрялись музыка, пение. Были заведены уроки рисования и иконописи, организовались – кроме прекрасного церковного хора – любительский хор и оркестр. Устраивались очень оживленные и интересные акты. Я помню литературные утра. Одно из них – в какую-то годовщину памяти Жуковского осенью 1882 года – особенно памятно мне и до сих пор. Устраивались и литературно-музыкально-вокальные вечера, очень разнообразные и интересные по программе. Словом, семинарское житье под началом покойного архипастыря было легкое, хотя о прежней распущенности и помину не было: она постепенно заменялась дисциплиной и порядком. В личных отношениях отец ректор был прост и доступен. По его требованию мы, семинаристы, никогда не называли его Высокопреподобием, а просто «отец ректор» и, подходя под благословение,

не целовали руки. Двери квартиры ректора всегда были открыты для всех. Родителей и родственников наших, являвшихся к нему по каким-либо делам, касающимся нас, он принимал всегда неизменно вежливо и любезно. Мы часто видели отца ректора: появлялся он совершенно неожиданно то там, то здесь. Это, впрочем, было не желание накрыть, захватить врасплох, а происходило от привычки весьма быстро ходить. Избыток здоровья, бодрости, энергии сквозил в каждом его жесте и движении. Ректор иногда любил пошутить, посмеяться, но часто гнев его раскатывался подобно грозе, впрочем, весьма кратковременной. Это все хорошо знали, а потому переносили такую грозу без особого трепета и страха. Накуралесивший воспитанник со смущением являлся к ректору. Гроза, иногда весьма сильная, разражалась, но по мере усиленных извинений и просьб о прощении или даже просто покорного молчания мало-помалу проходила, и угроза увольнением из семинарии оканчивалась заключительными словами ректора: «Ну ступайте! Мы подумаем». Там, где воспитанника постигла какая-либо беда, ректор проявлял большое участие и иногда не прочь был оказать и денежную помощь. Я уже раньше упомянул, что ректор был отзывчив на все доброе и поощрял занятия всякими искусствами. Был такой случай. В семинарию заехал владыка Макарий (Троицкий), викарный епископ, переведенный правящим в Оренбург. Он очень близко стоял к семинарии. В своей прощальной речи преосвященный Макарий выразил желание иметь что-нибудь на память о семинарии. И вот ему поднесли недавно перед тем написанную мною икону нашего семинарского патрона – святого Иоанна Богослова. Дня через два призывает меня отец ректор и дает 15 рублей вознаграждения за мой труд. Когда я начал благодарить его за такое щедрое вознаграждение, он добавил, что всякий труд должен вознаграждаться и что дает он мне эти деньги для поощрения меня, чтобы я усовершенствовался в своем искусстве. Можно представить себе мою радость, радость 17-летнего бедного семинариста, оказавшегося вдруг владельцем такого капитала, да еще по окончании годовых экзаменов!..

Не могу не упомянуть здесь о тех благолепных церковных службах, которые совершал покойный владыка в нашем семинарском храме. Службы эти были довольно продолжительны, но умиленное служение самого отца ректора, прекрасное пение семинарского хора и замечательное чтение – четкое, неспешное – помогали нам выстаивать эти службы с удовольствием. Проповедь говорил часто сам ректор, так как цензура семинарских поучений была настолько строгая, что редкие воспитанники допускались к проповедованию. Отец ректор любил устраивать церковные поминанья. Инспекция вдруг объявляет, к нашей радости, конечно, что четвертого урока не будет и чтобы все собирались в церковь. Идем в церковь. Выходит на солею о. ректор и объясняет нам причину нынешнего поминанья, причем вкратце рассказывает нам жизнь, деятельность и заслуги поминаемого лица. Поминанья совершались по деятелям не только церковным, но и светским: по Тургеневу, Достоевскому, Костомарову и другим. Несомненно, что такие поминанья имели большое значение для нас, семинаристов, вызывая интерес к поминаемым лицам.

Через шесть лет мне пришлось встретиться с владыкой уже в Каменце. Те же свойства своего характера, о которых я раньше говорил, когда вспоминал о нем как о ректоре, пришлось наблюдать у него и в сане епископа: простота, доступность, экспансивность, энергия и живость речи, движения и походки, склонность к шутке, к оживленному разговору, который он был большой мастер вести. Благодаря своей подвижности и замечательной памяти, он, как выразилось о нем одно из близких к нему лиц, «буквально глашал своих овец по имени». Он знал лично вследствие своих частых поездок не только священников, но и псаломщиков, что всегда помогало ему легко ориентироваться в самых разнообразных делах по епархиальному управлению. Поэтому решения его отличались жизненностью и практичностью. Конечно, и здесь были ошибки и недочеты, но важно то, что владыка старался всегда почти решать дела, сообразуясь с веяниями живой действительности, а не по бумагам, не по букве закона. Такие тяжелые наказания, как монастырская эпитимия,

отрешение от прихода, низведение в псаломщици, применялись владыкою редко. Бывало, вызовет он к себе виновного, накричит, нагрозит, но стоит лишь тому искренно покаяться, как владыка постепенно смягчался.

Покойный владыка был человек очень общительный и живой. Он любил общество, любил быть окруженным людьми. Люди, кто бы они ни были, были всегда для него интересны. Отсюда и замечательное умение его вести разговор с людьми самых разнообразных положений и профессий. Отсюда же и чисто русское хлебосольство и гостеприимство владыки. Однажды прихожу к нему по какому-то делу. Выслушавши меня, он говорит: «А вы знаете, у меня земляк. Пойдите повидайтесь с ним». Оказалось, что гость был мелкий промышленник, содержатель постоянного двора, служившего местом остановки владыки при его поездках к родным. Каким-то случаем занесло его в Каменец, и он зашел к владыке, который и переселил его к себе, где тот и прожил с неделю. Один из моих товарищей заехал к владыке по окончании университета в Тверь на несколько часов, от поезда до поезда, но владыка задержал его на много дней и за это время окружил его чисто родственною ласкою и гостеприимством. <...>

Кто из нас, еще недавних свидетелей его жизни и деятельности в Подолии, не помнит его часто совершаемых торжественных богослужений как в самом Каменце, так и в разных местах епархии, преимущественно же в тех, которые замечательны в каком-либо историческом отношении? Владыка умел возбудить интерес к памятникам родной старины. Возрождение одного из замечательнейших таких памятников – Бакоты, бывшей столицы Подолии, обязано ему. Он первый влез с большой опасностью на самую вершину горы, убедил прихожан расчистить дорогу к древнему пеицерному храму и построить на его месте церковь. Благодаря его же энергии в Каменце открыт музей. Да, преосвященный Димитрий был из выдающихся иерархов Русской Православной Церкви – и как человек науки, и как администратор, и как вообще человек по своим личным качествам.

Полный список трудов
архиепископа Димитрия (Самбикина)

«Сравнительное обозрение учения о первородном грехе в христианских вероисповеданиях» (Магистерская диссертация). Отдельный оттиск в «Тамбов. епарх. вед.» за 1878 г.

Месяцеслов святых, всей Русской Церковью или местночтимых, и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и святых угодников Божиих в нашем отечестве. Издание с 1893 по 1903 г. в 14 выпусках.

Собор семидесяти Апостолов. Тверь, 1900–1902; Казань, 1906.

Об открытии в селах библиотек. – Изв. Петерб. Комитета Грамотности, 1865.

Образцовое и обстоятельное описание Воронежской Рождество-Богородицкой церкви (Пятницкой). – Воронежские епархиальные ведомости, 1866.

О Воронежских епископах: Вениамине, Иоанникии, Афанасии, Льве, Кирилле. – Воронежские епархиальные ведомости, 1869, № 3–5, с. 20–21.

Исторические очерки о монастырях: Коротоякском, Вознесенском, Валуйско-Успенском, Семилуцком-Преображенском, Белоколодском-Преображенском. – Воронежские епархиальные ведомости, 1869, №№ 12, 13; 1870, № 23; 1871, №№ 1–14; 1882, №№ 3, 5, 19; 1884, № 15, 17; Тамбовские епархиальные ведомости, 1870, № 16.

Указатель храмовых празднеств Воронежской епархии. – Приложения к Воронежским епархиальным ведомостям и отдельные оттиски. 1883–1885.

Указатель праздников, совершаемых только в Нижнем Новгороде. Адрес-календарь Нижегородской губ., 1888.

Святой Григорий Двоеслов. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, №№ 4–7.

Св. Димитрий Александрийский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 1.

Аттик, Патриарх Константинопольский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 2.

Лионские мученики. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 9–10.

Святой Луппа, епископ Троенский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 12.

Святой Рабула Едесский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 13–14.

Святой Осия Кордубский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 15–16.

Святой Сисиний Лаодикийский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1876, № 18.

Святые мученики Инна, Пинна, Римма. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1878, № 1–5.

Святая мученица Фелицита. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1873, № 2.

Св. Потамиена. – Тамбов. епархиальные ведомости, 1873, № 11.

Св. Маргарита. – Тамбов. епархиальные ведомости, 1875, № 12.

Свв. Кирилл и Мефодий. – Воронежские епархиальные ведомости, 1883, №№ 6–7.

Чтение по русской церковной истории за синодальный период. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1874, и отд. оттиск.

Материалы для истории Тверской епархии. Упраздненные монастыри. – Тверь, 1898.

Тверской Патерик. – Казань, 1907.

Студенты Воронежской семинарии, обучающиеся в духовных академиях. Указания на труд см.: «Высокопреосвящен. Димитрий, архиепископ Казанский и Свияжский». – Казань, 1908, с. 109.

Ректора Воронежской семинарии. – Воронежские епархиальные ведомости, 1885.

О Св. Апостолах; Об Иерархах Тверской епархии. – Не изданы, в рукописях.

Указания на рукописи см. ЖПБ, доп. 1, с. 551.

Об отношении Петра Первого к Митрофану Воронежскому. – Указание на труд см.: Высокопреосв. Димитрий, архиепископ Казанский и Свияжский. – Казань, 1908, с. 109.

Воспоминания о Серафиме, архиепископе Воронежском. – Указание на труд см.: Высокопреосв. Димитрий, архиепископ Казанский и Свияжский. – Казань, 1908, с. 109.

Св. Питирим, второй епископ Тамбовский. – Воронежские епархиальные ведомости, 1880, № 2.

Краткие сведения о местночтимых святых, подвижниках благочестия, крестных ходах и празднествах Тамб. епарх. – Тамбовские губернские ведомости, 1875; Тамбовские епархиальные ведомости, 1876.

Списки окончивших курс в Тамбовской духовной семинарии с 1780 по 1880 г. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1879.

Столетний юбилей Тамбовской семинарии. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1879.

Старинные семинарские диспуты. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1879, №№ 1–4.

Иоанникий, первый ректор Тамбовской семинарии. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, №№ 3, 10, 11.

Филарет, архиепископ Черниговский. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, №№ 10, 11.

Димитрий Иванович Успенский. Биографический очерк. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1879.

Ректора Тамбовской семинарии. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1882.

Св. слав. великомуч. Димитрий Мироточивый, Солунский чудотворец. – Каменец-Подольск, 1894.

Город Торжок, его церкви и монастыри. – 1903.

Преп. Ефрем и Аркадий Новоторжские и блаж. отрок Георгий. – Тверь, 1903.

Храмовые праздники в Твери (IX–X–XI). Сборник статей и документов, изданных Тверским истор. археологическим комитетом за первый год.

Записки по Литургике. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1878.

О праздниках:

а) Рождества Пресвятой Богородицы. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1876, № 33.

б) Введение во храм Пресвятой Богородицы. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1876, № 23.

в) Благовещения. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1878, №№ 6–8.

г) Рождества Спасителя. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, №№ 1–5.

д) Сретения Господня. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, №№ 6–7.

е) Воздвижения Честнаго Креста Господня. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1876, №№ 23–24.

К истории освящения церквей в России. – Тамбовские епархиальные ведомости, 1877, №№ 16–17.

Об именах, даваемых при святом крещении. – Б. г., б. м.

Христианская любовь и социализм. – Воронежские епархиальные ведомости, 1874, № 21.

Жизнеописание св. Митрофана, первого епископа Воронежского. – Б. г., б. м.

Служба святым 12-ти Апостолам. – Киев, 1900.

Служба святым 70-ти Апостолам. – Киев, 1900.

Акафист Иоанну Златоусту. – 1907.

В «Известиях по Казанской епархии» с 1905 года и далее помещены его статьи:

О Патриархе Гермогене, бывшем митр. Казанском (1589–1606);

О св. Иоанне Златоусте;

а также множество некрологов и мелких, но ценных заметок

по истории казанских церквей и монастырей, в отделе «Епархиальная хроника».

Историко-статистическое описание церквей и монастырей Воронежской епархии.

Речь при наречении его во епископа. – Московские епархиальные ведомости, 1887, № 3.

Речь по прибытии на Тверскую кафедру. – Тверские епархиальные ведомости, 1897, № 1.

Значение «христосования» на Пасху. – Церковный вестник, 1891, № 16, с. 254–255.

Архипастырское наставление Подольскому духовенству. – Церковный вестник, 1891, № 17, с. 268–269.

Воззвание к пастве Казанской. – Известия Казанской епархии, 1905, №№ 40–41, с. 1210–1213.

Речь при вручении жезла новопоставленному Преосвящ. Михаилу, епископу Чебоксарскому. – Известия Казанской епархии, 1907, № 44, с. 1374–1376.

Речь при вручении жезла новопоставленному Преосвящ. Андрею, епископу Мамадышескому. – Известия Казанской епархии, 1907, № 45, с. 1398–1402.

Крестовая церковь в честь свв. Апостолов при Тверском архиерейском доме. – Тверь, 1905.

Речь, произнесенная в день 25-летнего юбилея Православного Палестинского общества 21 мая 1907 г. – Православный Собеседник, 1907, май, с. 589–597.

Речь, произнесенная в годичном собрании Церковного Историко-Археологического общества Казанской епархии 14 сентября 1907 года. – Православный собеседник, 1907, ноябрь, с. 581–585; отдельное издание: Казань, 1908.

О чествовании 19 ноября 1907 года в г. Москве памяти Высокопреосвящ. митрополита Московского Филарета (Дроздова), по случаю 40-летия со дня его кончины. Доклад 16 декабря 1907 г. – Указ на труд см.: Православный собеседник, 1908, декабрь, с. 792.

О глубокочтимом в России святителе Антонии II (Смирницком), архиепископе Воронежском и Задонском, ради дня его кончины (скончался 21 декабря 1848 года). Доклад 21 декабря 1907 г. – Указ на труд см.: Православный собеседник, 1908, декабрь, с. 792.

Об имеющемся исполниться в 1908 году (в июле) 800-летию основания Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря, об иконописном изображении великомуч. Варвары и о службе ей. Доклад 16 января 1908 г. – Указ. на труд см.: Православный собеседник, 1908, декабрь, с. 792.

Е. А. Иванова

**МОНАСТЫРЬ
СВЯТОГО МАКАРИЯ
(очерк из истории коптского
монашества)**

Одним из самых значительных коптских монастырей является монастырь святого Макария, в истории которого отразилась жизнь коптского христианства. Его духовное значение в начальный период истории монашества очень велико, важна и культурно-просветительская роль. Библиотека этого монастыря содержит уникальные коптские рукописи; в музее хранятся фрагменты построек, сосудов IV века и более позднего времени. В свое время двадцать девять монахов этой обители стали патриархами.

ЕГИПЕТ - ЧАСТЬ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Первое поселение новой формы монашеской жизни возникло во «внутренней» пустыне под названием Скит, расположенной недалеко от Нитрийской пустыни. Начало монашества в Скиту восходит к преподобному Макарию Великому, или Египетскому (300–390). К середине IV века возникает значительное монашеское поселение, а к концу IV века в Скиту уже было 4 монастыря (т. е. центра, где была церковь). Макарий Великий управлял своим монастырем до своей смерти в 390 году; его сменил авва Пафнутий Кефала (до первых лет V века). Далее настоятелем был преподобный Иоанн Колов (ок. 339–409), который был игуменом до 407 года. Особенностью жизни в Скиту было сочетание пустынножительств (пять дней в неделю) с общим богослужением в субботу и воскресенье, во время которых совершалась Божественная литургия и все причащались Святых Тайн. Образ жизни был средний между отшельниками и общежительными монастырями¹.

В IV веке церковь была раздираема спорами с арианами. В годы правления императора Валента (364–378), который под-

¹ Лурье В. М. Призвание Авраама. – СПб., 2000. – С. 83–84.

держивал арианство, Макарий Египетский вместе с Макарием Александрийским были сосланы на языческий остров в дельте Нила. Там они совершили чудо исцеления дочери языческого жреца, одержимой нечистым духом. Следствием этого было разрушение языческого храма жителями острова, обращение их в христианство и строительство церкви, ссыльным монахам разрешено было вернуться в пустыню. Доктор богословия Дервас Читти говорит, что в это время и Нитрийская пустыня по приказу императора испытывала сильное давление. После его смерти в пустыне наступает благоприятное для жительства время, которое Читти называет «золотым веком Нитрии и Скита»². В этот период в Скит приходит Арсений (394 год), ранее бывший наставником сыновей императора Феодосия Великого – Аркадия и Гонория. В это же время здесь подвизается Моисей Эфиоплянин (Мурин), который раньше был разбойником.

Начало V века ознаменовано нашествием варваров на Европу и Северную Африку. Первое нападение на монастырь произошло в 407 году, когда варвары опустошили долину, где находились монастыри. Иноки назвали это испытание карой. Авва Моисей Мурин говорил: «Если мы будем хранить заповеди, данные нам отцами, уверяю вас пред Богом, варвары здесь не появятся. Если же мы их нарушим, все здесь придет в запустение»³. В один из дней он предупредил братьев о приближении варваров и предложил им бежать из обители, они остались, и берберы умертвили 7 человек. Лишь один из них укрылся и увидел 7 венцов. Большинство отцов бежало, и на какое-то время Скит опустел. Авва Иоанн Колон пошел на Суэц, а затем на гору преподобного Антония. Авва Арсений на 3 года ушел в Каноп, но через какое-то время он вместе с другими монахами вернулся в Скит; Арсений окончательно

² Читти Д. Д. Град Пустыня. – СПб., 2007. – С. 99.

³ Там же. – С. 109.

оставил обитель после второго ее разорения (около 434 года) и ушел на гору Троган, где скончался около 409 года⁴.

После первого разорения в 407 году Скит восстанавливался несколько лет. В 449 году произошел еще один набег варваров на монастырь, 40 монахов отказались бежать из обители и приняли насильственную смерть. Их сожгли внутри церкви⁵. Тем не менее к середине V века это опять один из главных центров монашества. О жизни Скита в это время очень мало сведений. Важнейшие исторические данные содержат *Apophthegmata patrum*. Они свидетельствуют о тесном взаимодействии монахов Скита с Палестиной, монашество которой было основано учениками египетских отцов. Одна из апофтегм аввы Элпидия дает представление об уставе богослужения того времени. Он резко отличается от того устава, который известен из описания Иоанна Кассиана Римлянина, зато соответствует палестинским традициям⁶.

В 451 году состоялся IV Вселенский Собор в Халкидоне, после которого восточные окраины стали придерживаться монофизитства, в том числе Египет. Император Зенон в 482 году опубликовал Энотикон, в котором давалось весьма расплывчатое вероопределение и бросалась тень на Халкидонский Вселенский Собор. В жизни церкви наступило вынужденное спокойствие. В Скиту в это время произошла следующая история. У Зенона была дочь по имени Илария, которая пожелала стать «монахом». В мужской одежде она покинула отчий дом и переселилась в Скит, в обитель святого Макария, получила келию и стала жить среди братии под именем евнуха Иларiona. Потом приняла схиму и наложила на себя тяжелые аскетические подвиги. Но у императора Зенона была и другая дочь, которая впала в безумие, и ее послали в

⁴ Читти Д. Д. Град Пустыня. – СПб., 2007. – С. 120-121.

⁵ Мортон Г. В. Святая Земля. – СПб., 2007. – С. 780.

⁶ Лурье В. М. Там же. – С. 86.

монастырь св. Макария в надежде, что отцы пустыни сумеют изгнать из нее бесов. Илария сразу узнала сестру. Однажды ночью она пришла к ней в своем монашеском одеянии, обняла и поцеловала ее – и девушка получила исцеление. Принцесса не знала, что ее поцеловала родная сестра, и, вернувшись домой, описала свое исцеление отцу. Император разгневался и написал настоятелю, требуя прислать к нему молодого монаха, проявившего такую фамильярность по отношению к его дочери. Иларию отправили домой, где она смиренно принимала упреки отца, пока он не перешел границы допустимого. Тогда она сняла рясу и назвала себя, а пораженный император пытался убедить дочь остаться во дворце, однако она решительно отказалась и ответила, что мир можно обрести лишь в пустыне. В монастырь она вернулась «с большим караваном даров», включая прекрасную пшеницу и масло. Илария, или евнух Иларион, как называли ее монахи, скончалась в обители, и в память о ней император распорядился выстроить каср (это укрепленная башня, которая строилась около естественных источников, чтобы монахи могли защитить себя в случае нападения и осады монастыря варварами; первый этаж служил местом хранения запасов, второй этаж был приспособлен для сна, на третьем находились часовни). Впоследствии император Зенон ежегодно присылал в монастырь дары с пшеницей и маслом⁷. Даже те, кто осуждал его церковную политику, помнили его щедрость и миролюбие.

В VI веке дискуссии с монофизитами стали частыми. Даже в самом монофизитстве появились разные течения. Наиболее умеренное монофизитство представлял Севир, патриарх Антиохийский, крайнее – Юлиан Галикарнасский. В царствование императора Юстиниана (528–565) лидеры обоих направлений были сосланы в Египет. Юлиан Галикар-

⁷ Мортон Г. В. Там же. – С. 781–782.

наский распространил там свое учение, в котором допускал только призрачное вочеловечение и страдания Сына Божия. Известно, что нитрийские монахи, особенно в монастыре святого Макария, охотно читали это сочинение и поддерживали Юлиана за исключением семи старцев, которые отвергали этот еретический труд. Юлианисты напали на них, побили, и двое из старцев были убиты. Севир Антиохийский обращался к монахам, опровергая учение Юлиана (в одном из писем обозвал его «отвратительным драконом»), и таким образом многих отвратил от него. Однако юлианисты держались в Нитрийской пустыне до 705 года, постоянно споря со сторонниками Севира⁸. Эти два направления уживались в Египте, пока коптским патриархом был Тимофей (умер в 535 году). После его смерти в Александрии был избран и рукоположен в патриархи монах Феодосий из числа сторонников Севира. Однако Юлиан Галикарнасский настроил против него народ и монахов, которые выбрали в патриархи архидьякона Александрийской церкви Гайана. Между сторонниками двух патриархов начались волнения, которые доходили до рукоприкладства. С помощью армии Феодосий оставался на патриаршестве всего 16 месяцев. В Нитрийской пустыне было много сторонников и тех и других. Юлианисты отняли там церкви у своих соперников. Православные насельники тоже были в это время в Нитрийских монастырях, особенно в Скиту, где Иоанн Мосх видел их в 612 году, но судьба их точно неизвестна.

На Александрийской кафедре находились в период с 551 до 569 года православные иерархи – Павел, Зоил, Аполлинарий. Последний устроил страшное гонение на тех египетских христиан, которые не принимали орос Халкидонского Собора.

⁸ Порфирий (Успенский), архимандрит. Путешествия в нитрийские монастыри, в Ливии в 1845 году // Труды Киевской Духовной Академии. – Киев, 1869. – № 1. – С. 84–85.

В это время погибло около 200 000 человек, остальные бежали. Священнослужители прятались в монастырях преимущественно нитрийских. Именно в этот период в обитель святого Макария и была перенесена кафедра коптских первосвятителей. Таким образом, монастырь приобретает важное значение, поскольку становится официальной резиденцией коптских патриархов, которым по приказу правительства империи было запрещено располагаться в Александрии. К концу VI века монашество в Нитрийской пустыне уже малочисленно⁹.

События в период с 560 по 641 год: преследование монофизитов архиепископом Аполлинарием, указ императора Фоки 606 года, запрещающий египтянам занимать государственные и административные должности, преследование коптов в 609 году из-за убийства православного патриарха Феодосия, нерасположенность египтян к грекам – все это подготовило разрыв египтян с греками, который произошел в 641 году, когда арабы-мусульмане легко захватили Египет, так как весь коптский народ увидел в них избавление от греков. Египет покинуло около 300 000 греков. По мнению архимандрита Порфирия (Успенского), с тех пор «Нитрийская пустыня перестала быть сборным местом для подвижников из всех областей христианских и уступила свое первенство многоплеменному Афону; с этой же поры прекратилось там благодатное подвижничество вместе с благотворным влиянием его на мир христианский»¹⁰.

ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА

В 641 году столица Египта Александрия, которую защищали греки, после четырнадцатимесячной осады сдалась арабскому полководцу Амр ибн аль-Асу. В Египте он ввел

⁹ Там же. – С. 86.

¹⁰ Там же. – С. 87.

управление, которое устраивало коптов, а веру коптов он признал терпимой и лично посетил коптского патриарха Вениамина (622–661), который проживал в Нитрийской пустыне с 630 года. Патриарх Вениамин в середине VII века восстановил все монастырские строения, разрушенные берберами, и построил новую церковь св. Макария у подножия горы (первоначально монастырь Макария находился на вершине горы, и это затрудняло его посещение старыми монахами, жившими в отдельных келиях). После освящения церкви Вениамин написал для монахов несколько правил: 1) никакой священник да не входит в алтарь сей церкви без облачения иерейского; 2) никакой священник или дьякон да не причащается в нем, не облекшись в свои ризы; 3) никому не позволяется разговаривать в сей церкви; 4) никто не должен садиться в ней, даже для чтения святых книг; 5) никакой священник или монах, не назначенный служить в алтаре, да не входит в оный¹¹. В это время в Скиту жили некоторые выдающиеся монахи: игумен Иоанн, Авраам и Георгий Скитской.

В начале VIII века коптский патриарх Александр (704–726) обнаружил в Нитрии последователей Гайана и всех отступников воссоединил со своей церковью. В этот период наместники халифов Египта обращались с христианами весьма жестоко, один из них по имени Асама обложил податью всех монахов и велел им носить на правой руке железную перчатку с вырезанной надписью их имени, названием монастыря и года по мусульманскому летоисчислению. Тех, кто не выполнял это требование, пытали, ослепляли, убивали. И тогда многим пустынножителям были видения апостолов, ангелов и Господа Иисуса Христа, которые их утешали¹².

Начало следующего века также ознаменовалось тяжелыми событиями. Арабы-кочевники около 818 года ограбили и со-

¹¹ Там же. – С. 88

¹² Там же. – С. 89.

жгли все нитрийские монастыри и церкви, а всех монахов увели в плен. Коптский патриарх Марк, пораженный этой трагедией, заболел лихорадкой в 819 году и вскоре скончался. Его преемник Иаков по обычаю патриархов направился в монастырь Макария на Великий пост, чтобы провести эти дни в посте и молитве. К нему собрались оставшиеся в живых монахи, которых он наделил милостыней, поскольку они ничего не имели. Следующий патриарх Иосиф очень заботился о нитрийских монастырях, благодаря этому они вновь наполнились монахами, между которыми, если верить коптским историкам, были чудотворцы¹³.

В 866 году монастырь Макария подвергся набегу бедуинов и разгрому, патриарх Шенуда (859–880) повелевает обнести его крепостной стеной и восстановить монастырские строения. Большинство зданий монастыря были построены в этот период. По свидетельству ряда источников в начале X века в монастыре было около 1000 келий¹⁴. В течение X века между христианами и мусульманами сложились добрые отношения, поэтому кафедра коптских патриархов в 970 году была перенесена из Скита в Александрию.

XI век был омрачен правлением египетского султана Эль-Хакима (996–1021), который объявил себя богом. Он устроил пожар, разграбил свою столицу Каир, таким образом отпраздновал свою божественность. Хаким устроил гонение на христиан, иудеев и даже мусульман. Он принуждал патриарха Захарию (1003–1032) принять мусульманскую веру, бросил его в тюрьму, затем выпустил. Патриарх, оказавшись на свободе, скрылся в Нитрию и прожил там 9 лет, до смерти султана в 1021 году. Хаким приказал разрушить все нитрийские монастыри, однако

¹³ Там же. – С. 90.

¹⁴ Meinardus Otto F. A. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts. – Cairo, Egypt, U.A.R., 1961. – P. 174–175.

¹⁵ Порфирий (Успенский), архимандрит. Указ. соч. – С. 92.

исполнители не решились из-за местных бедуинов¹⁵. К середине XI века монастырь св. Макария являлся самым крупным из окрестных монастырей, в нем проживало более половины монахов из Нитрийской пустыни (400 человек из 737)¹⁶.

В XI–XII веках коптский язык постепенно вытесняется арабским во всех сферах жизни, за исключением богослужения. В XIII веке отношения между христианами и мусульманскими правителями значительно улучшились. К этому времени относится следующий случай. В 1226 году египетский султан Адель послал в Нитрийские монастыри эмира ибн Сируила для того, чтобы узнать, не скрываются ли там от податей миряне. Эмир, видимо, не найдя никого, жестоко обошелся с монахами, пытал, бил их, пока не получил 400 золотых (он требовал 600) и обещания доплатить вскоре недостающие 200. Нитрийские монахи пожаловались султану, который приказал вернуть золото в монастыри. После этого благодарные монахи ходили по Каиру со свечами, восхваляя его. В 1228 году этот султан посетил Нитрийские монастыри. Монахи гостеприимно встретили и угостили его. Он же подарил им 500 мер пшеницы, 300 мер ячменя, 100 мер бобов и 100 мер гороха, а также освободил монахов от податей, вернул им возможность наследовать имущество, отныне имущество, какое оставалось после их смерти, поступало в монастыри, а не в казну султана. Монахи использовали лояльность султана и пожаловались на то, что у них давно нет патриарха и средств для хиротонии нового иерарха. Как следствие уменьшилось количество священнослужителей, например, в монастыре св. Макария вместо 80 пресвитеров осталось только 4, потому что некому их рукоположить. Султан обещал устранить все эти трудности и признать того, кого они выберут. Однако копты по неизвестным причинам не воспользовались этой милостью султана, и лишь при его преемнике выбрали в

¹⁶ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 178.

¹⁷ Порфирий (Успенский), архимандрит. Указ. соч. – С. 94.

1235 году пресвитера Давида в патриархи с именем Кирилл¹⁷. Следующее посещение султаном нитрийских монастырей произошло через 40 лет.

В 1235 году нитрийские монастыри посетил святитель Савва Сербский, который пожелал иметь беседу с отцами-пустынниками и оставил им большую милостыню, что свидетельствует об известности этих обителей в православном мире¹⁸.

В патриаршество папы Петра V (1340–1348) Египет посетила ужасная чума. Многие семьи были уничтожены черной смертью. В Каире в день умирало до 15 000 человек. Эта эпидемия захватила и монастыри, ряды монахов значительно уменьшились. Однако есть свидетельство, что жизнь в монастырях не прекратилась. Около 1350 года французский путешественник Николо де Поррибонзи посетил Александрию и Каир. Хотя он не был в монастыре св. Макария, он сообщил, что в тот период монастырь был по-прежнему ведущим монашеским центром, большим и прекрасным¹⁹.

В середине XV века Египет посетил арабский историк Макризи. Он восхищался монастырем св. Макария и назвал его «самым замечательным из монастырей и многочисленным; там может пребывать до полутора тысяч монахов, но в данный момент немного»²⁰. Он также рассказал о почитании трех Макариев (Макария Египетского, Макария Александрийского и епископа Макария) в это время.

В 1517 году Египет был завоеван турками, что осложнило положение коптов. Также в этот период Египет посещают различные католические миссионеры. Патриарх Александрийский Гавриил VIII (1587–1603) в 1593 году задумал вступить в

¹⁸ Житие преподобного и богоносного отца нашего Саввы I // Афонский Патерик. – М., 2000. – С. 140–141.

¹⁹ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 182.

²⁰ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 183.

унию с Римской церковью. Для этого он вступил в переписку с Римским папой Климентом VIII. Папа послал своего легата Джироламо Весчиги к патриарху для попытки объединить учение коптов с латинской церковью. На переговорах присутствовали игумен Иоанн, архидьякон Варсонофий и монахи-пресвитеры монастыря святого Макария абуна Юсуф ибн Михаил и абуна аб-аль-Масих-аль-Макини ибн Бутрус. Перед римским легатом игумен Иоанн так описал состояние коптских монастырей: «Если святой отец желает, в частности, знать о нашем состоянии и о состоянии коптских христиан, то я скажу, что они находятся в крайней нищете и что они, вследствие жестокого взыскания невыносимых податей, терпят много: заключение в темнице, бичевание и унижение, тяжкий арест в цепях и узах и другие подобные несчастья, так что если бы не помощь Господа Иисуса Христа, нас укрепляющего, то многие из них отреклись бы от веры христианской». В ответ на миссию папы Коптский патриарх отправил в Европу в порядке вежливости двух монахов монастыря св. Макария и дьякона из Александрии. В январе 1595 года два монаха абуна Юсуф ибн Михаил и абуна аб-аль-Масих-аль-Макини ибн Бутрус соединились с латинской церковью²¹. Тем не менее, несмотря на тяжелое положение Коптской церкви, уния среди монахов не удалась. Этот же патриарх несколько ранее перевел из монастыря св. Макария иноков в монастырь св. Антония, который до этого пустовал 70 лет. Монахи, хотя и подчинились, но вскоре так сильно побили своего патриарха, что он умер от их побоев²². Попытка унии не была удачной, зато вызвала большой интерес к Египту и Коптской церкви в Европе, и ученые стали посещать монастыри с целью сбора рукописей.

Монастырь св. Макария в течение многих веков являлся

²¹ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 184.

²² Порфирий (Успенский), архимандрит. Указ. соч. – С. 96.

резиденцией коптских патриархов и обладал еще со времен императора Зенона прекрасной библиотекой, которая вплоть до XVII века оставалась не тронутой. В XVII веке европейские собиратели библиотек стали покупать и вывозить рукописи из коллекции монастыря. Первый из исследователей, французский археолог, посетивший пустыню в 1631–1637 году, сообщил о наличии в библиотеке монастыря трудов Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста и гомилий, приписанных Симеону Столпнику. В этом же веке монастырь св. Макария и монастырь св. Антония стали школами для обучения арабскому языку для миссионеров-францисканцев из Европы. Около 1638 года монастырь св. Макария стал убежищем для Франциска Комо. Член ордена доминиканцев и префект миссии Франциск был направлен в Египет для объединения коптов с Римской церковью. Миссия не удалась, а давление и преследование со стороны властей побудили его скрыться в монастыре св. Макария (чуть позже в 1641 году Франциск стал учителем арабского языка в Иерусалиме)²³.

В 1663–1664 годах немецкий востоковед Иоганн Микаэль Ванслеб прибыл в Египет, чтобы посетить Эфиопию, но Коптский патриарх Матфей IV (1648–1675) отсоветовал ему это делать. В 1671 году Ванслеб опубликовал свои воспоминания, в которых сообщил, что в Нитрийской пустыне существует лишь 4 обители в отличие от древних времен, когда там находилось около 300 монастырей²⁴. Видимо, это были последствия турецкого завоевания.

О тяжелом положении монастыря свидетельствует один из путешественников XVII века. Он говорит, что самый величайший монастырь древности является и самым разрушенным из четырех монастырей Нитрийской пустыни, особенно церкви, которые в древности были великолепны. Интересно

²³ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 185–187.

²⁴ Порфирий (Успенский), архимандрит. Указ. соч. – С. 96.

следующее замечание: вкус воды, которую пьют монахи, солоноватый, что свидетельствует о тяжелейших условиях жизни в это время. Другой путешественник отмечает, что монахи, имеющие в библиотеках бесценные древние книги, очень бедны²⁵.

В 1707 году архиепископ Маронитской церкви Ильяс Ассемани приехал в пустыню Скит по поручению папы Климента XI, где он получил несколько десятков сирийских манускриптов. В то время в монастыре Макария проживало всего 4 монаха, а во всей пустыни их число было всего 23²⁶. Путешественник из Франции XVIII века Клауде Зихард описывает, что он застал в монастыре одного монаха и двух дьяконов. Они показали ему 3 или 4 сундука древних рукописей на арабском и коптском языках. В то время в монастыре было 2 церкви: одна освящена в честь св. Макария, вторая, более крупная, но наполовину разрушенная, посвящена св. Иоанну; к меньшей церкви примыкала небольшая часовня в честь св. Аполлинарии, в ней находился небольшой реликварий с мощами трех Макариев и Иоанна Малого. Через 7 лет после посещения Ильяса Ассемани другой член семьи Ассемани посетил монастырь как агент Ватиканской библиотеки. Это был Иосиф Симон Ассемани, который перешел из маронитского обряда в латинский и занял должность хранителя и префекта Ватиканской библиотеки. Он также собирал ценные рукописи в Египте и Сирии. Во время первого посещения этих стран в 1715 году он приобрел около 150 ценнейших манускриптов, переправленных на хранение в папскую Ватиканскую библиотеку. В монастыре св. Макария он приобрел рукописи высшего качества, написанные на коптском языке. После многократных посещений агентов Римского папы монахи стали с большим уважением относиться к своим рукописям.

²⁵ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 188.

²⁶ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 189.

В целом те немногие путешественники, которые посетили монастыри Египта в XVIII веке, и в частности монастырь св. Макария, оставили свидетельство о плохом состоянии этой древней обители, которая представляла из себя руины. Тем не менее небольшое количество монахов там проживало. Известно, что в конце XVIII века насельников этого монастыря было около 20 человек²⁷.

С 1798 по 1801 год часть территории Египта принадлежала Франции, в 1801 году Наполеон уступил эту землю англичанам.

1845 год является важным в истории русско-коптских отношений: в этом году архимандрит Порфирий Успенский отправился в долгое путешествие по Египту. Он одним из первых русских паломников посетил монастыри Нитрийской пустыни. При посещении монастыря св. Макария он описал поразивший его обычай встречи паломников в главной церкви, который заключался в следующем: архимандрита Порфирия с крестом и трикирием в руках повели в алтарь, затем после троекратного обхождения Святой Трапезы посадили в кресло напротив иконостаса, левее Царских врат; перед ним выстроились полукругом 12 монахов, чуть правее – певцы с колокольчиками и медными тарелками в руках, они пели под звук этих металлических вещей несколько минут, потом первый из 12 монахов подошел к нему с ладанницей и кадиллом, попросил его вложить фимиам, поцеловал руку и покадил гостя 9 раз, после него то же сделали и все остальные монахи²⁸.

Возрождение Коптской церкви связано с деятельностью патриарха Кирилла IV (1854–1861) и его преемников: открываются школы, строятся новые храмы, в 1893 году в Каире основана первая Коптская богословская семинария, научные программы которой соответствуют стандартам высшей школы.

²⁷ Meinardus Otto F. A. Op. cit. – P. 191–192.

²⁸ Порфирий (Успенский), архимандрит. Книга бытия моего. – СПб, 1898. С. 129–130.

В 40-е годы XX века монастырь посетил английский журналист и путешественник Генри Мортон, который засвидетельствовал, что в монастыре св. Макария было три схимника, один из которых наложил на себя обет молчания и выходит из келии лишь для посещения церкви и пополнения запаса сухарей²⁹. Наличие схимников свидетельствует о духовном рвении в коптских монастырях. Ему также показали реликварий с мощами святого Макария и место захоронения 10 коптских патриархов в церкви св. Макария. Также он осмотрел каср.

ПОСЛЕ ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ ЕГИПТА

В 1953 году Египет провозгласил свою независимость. Но уже раньше начинают возрождаться коптское монашество и древние обычаи монахов-отшельников. Копты не сохранили у себя непрерывной традиции пустынножительства, она у них возродилась в 1930-е годы в основном благодаря двум монахам-отшельникам авве Абд-аль-Масиху аль-Хабаша (1907–1973) и Юстусу аль-Антуни (1910–1976). В настоящее время почти все известные деятели Коптской церкви прямо или косвенно относятся к числу их учеников. Один из ближайших учеников Абд-аль-Масиха превратился в известного коптского богослова-экумениста – это отец Матта эль-Мескин; из его же учеников и патриарх Шенуда III. В 1960 году еще под руководством аввы Абд-аль-Масиха о. Матта с другими монахами попытался возобновить отшельническую жизнь в пустыне Райан. Однако, когда нужно было возобновить духовную жизнь в монастыре св. Макария, где оставалось всего 6 старцев, о. Матта и 12 отшельников выполнили это послушание. Они с большой печалью покинули свои келлии, когда патриарх Коптской церкви Кирилл VI (1959–1971) попросил их перейти в Нитрийскую пустыню³⁰.

²⁹ Мортон Г. В. Там же. – С. 780.

³⁰ Лурье В. М. Там же. – С. 93–94.

В период с 1969 по 1979 год обитель была заново отстроена и расширена, число монашествующих достигло 80 человек к 1980 году³¹.

ХРАМЫ

Церкви монастыря находились в разрушенном состоянии достаточно долгое время и были восстановлены лишь во второй половине XX века. Главная церковь монастыря освящена в честь св. Иоанна Крестителя и Вениамина. Вторая церковь была построена во имя 49 мучеников, которые были замучены на этом месте (монахи называют их «49 шейхов»). В этой церкви находятся иконы трех Макариев, святого Макария Великого, святого Георгия Победоносца, Богородицы. Церковь 49 мучеников используется для богослужения во время поста с последующим Рождеством. В связи с этим мощи трех Макариев и св. Иоанна Малого переносятся из церкви Макария Великого в церковь 49 Мучеников и помещаются в нишу возле северной стены, так как Божественная литургия в данный период совершается в этом храме³².

Самая древняя церковь монастыря – церковь св. Макария, в ней сохранились росписи XI–XIII веков, среди которых преобладают ветхозаветные сцены: жертвоприношение Авраамом своего сына Исаака, встреча Авраама с первосвященником Мелхиседеком, сон патриарха Иакова. В главном алтаре композиция, в центре которой изображение Господа Иисуса Христа в окружении Богоматери и Иоанна Предтечи. Там же находятся образы святых Макария Великого, Пахомия Великого, Антония Великого и Павла Фивейского. Из новозаветных сюжетов есть изображения Благовещения и Рождества.

³¹ Демина Е. Возрождение монашества в Египте // Вестник Русского христианского движения (РХД). – Париж – Нью-Йорк – Москва, 1981, № 133. – С. 38–48.

³² Kamil Jill. Coptic Egypt. – Cairo, Egypt, 2000. – P. 123.

Уникальной является и башня монастыря – каср, построенная на средства императора Зенона в V веке. Башня монастыря св. Макария имела вход через узкий подъемный мост, который можно было убрать внутрь. Она имеет несколько часовен и церквей. На первом этаже церковь Богородицы, имеет прекрасный иконостас XIII века. На втором этаже находятся несколько часовен, посвященных Архангелу Михаилу и преподобным Антонию Великому, Павлу Фивейскому и Пахомию Великому. В этих часовнях сохранились древние росписи: в церкви свв. Антония, Павла и Пахомия есть изображения этих отцов монашества; церковь Архангела Михаила имеет изображения целой галереи святых воинов. На третьем этаже располагается церковь, посвященная отшельникам, на стенах которой 9 изображений монахов-пустынников³³.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МОНАСТЫРЯ

К новым элементам монашеского быта относятся плантации, расположенные с внешней стороны восточных стен. Сад был разбит в 1925 году о. Авраамом, который был епископом и игуменом монастыря. В 1954 году была построена водокачка круглой формы. Однако до 1969 года монастырь находился в полуразрушенном состоянии. Приход сюда абуны Матты стал началом духовного и архитектурного возрождения монастыря. Сначала в монастыре были восстановлены древние строения, некоторые из которых были снесены и выстроены более 150 новых келлий, а также трапезная, библиотека, просторная гостиница, помещение для приема гостей. Новые здания, которые включают пекарню, амбары и гаражи, а также склады и ремонтные мастерские, занимают площадь 4 гектара, что в 6 раз превышает размеры старого монастыря.

³³ Kamil Jill. Coptic Egypt. – Cairo, Egypt, 2000. – P. 123.

Во время реставрации церкви св. Макария осенью 1978 года монахи объявили, что они обнаружили мощи св. Иоанна Крестителя и пророка Елисея, найденные в крипте под северной стеной церкви. Их положили в специальный реликварий в церкви Иоанна Крестителя. В том же году монастырь приобрел современный печатный станок и начал издавать ежемесячный журнал Saint Mark и другие публикации на арабском и других языках. В наши дни монахи сотрудничают с инженерами, агрономами и учеными соседнего города Садат. Они имеют современные насос, водокачку и технику. На орошаемых землях приносят обильные плоды пальмовые и оливковые рощи. К северу от монастыря находится большая ферма, где выращиваются коровы, буйволы, овцы, домашняя птица. В 1978 году президент Садат подарил монастырю 840 га пустынной земли, а также 2 трактора. К этой земле вода доставляется с новых источников или из Нила. Сейчас здесь более 120 монахов, многие из которых имеют высшее образование. Монастырь поддерживает дружеские связи, включая бенедиктинское аббатство в Шаветоне (Бельгия), Солемское аббатство и монастырь Преображения во Франции, Эль-Хафф в Ливане и обитель Воплощения в Англии. Некоторые монахи из вышеуказанных монастырей приезжают на некоторое время пожить в монастыре св. Макария³⁴. Из представителей Русской церкви в 1984 году этот монастырь посетила группа насельниц Горненского монастыря в Иерусалиме³⁵. В последние два десятилетия паломнические группы из России получили регулярную возможность посещать монастыри Египта и поклоняться мощам древних угодников Божиих.

³⁴ Kamil Jill. Coptic Egypt. – Cairo, Egypt, 2000. – P. 124.

³⁵ Феодора, игуменья. Паломничество горненских насельниц к святыням Египта (12–23 сентября 1984 г.) // Журнал Московской Патриархии. – М., 1985, № 7. – С. 17–19.

Священник Виктор Минор

**Координационный совет
по духовно-нравственному
воспитанию детей и молодежи
Воронежской области:
административно-правовой статус**

В соответствии со ст. 4 ФЗ № 120, устанавливающей перечень органов и учреждений системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних, первым и наиболее главным данный закон называет комиссии по делам несовершеннолетних и защите их прав. Приоритетное место комиссий по делам несовершеннолетних и защите их прав (далее будем пользоваться стандартным сокращением КДН и ЗП) в системе органов профилактики обуславливается той ролью, которую они (комиссии) играют в функционировании этой системы и прежде всего согласно ст. 11 Федерального закона № 120, их координирующей задачей. Но на практике КДН и ЗП, «не располагая объективно возможностями по реализации задач, стоящих перед ними, ненадлежаще осуществляют функции по координации деятельности органов и учреждений системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних... что отрицательным образом сказывается на работе всех субъектов профилактики безнадзорности, правонарушений несовершеннолетних и защите их прав»¹, с одной стороны, а с другой – те задачи, которые осуществляют КДН и ЗП и другие органы системы профилактики, связаны более с устранением причин десоциализации личности несовершеннолетнего, противодействием криминогенным институтам десоциализации, детерминирующим правонарушаемость несовершеннолетних, а также реабилитацией или, точнее, ресоциализацией (то есть восстановлением нормального процесса социализации личности). Вся эта деятельность КДН и ЗП имеет, безусловно, профилактическую направленность и соответствующую значимость, но, к сожалению, не затрагивает первопричин

¹ Закопырин В. Н. Административно-правовой статус комиссий по делам несовершеннолетних и защите их прав: Автореф. дисс. ... канд. юрид. на-ук / В. Н. Закопырин. – М., 2006. – 25 с. (5).

правонарушаемости несовершеннолетних и не решает проблем ее детерминации, связанных в первую очередь с отсутствием организационно-воспитательной среды. Заполнить этот пробел и исправить этот недостаток деятельности органов КДН и ЗП и всей системы профилактики могла бы соответствующая структура, обладающая позитивным профилактическим и воспитательным воздействием, реанимирующая неиспользуемый в полной мере воспитательный потенциал, которым обладают в статусе своей юрисдикции практически все органы системы профилактики. И этой структурой, создаваемой на уровне субъектов Российской Федерации, во главе с одним из заместителей глав субъектов Российской Федерации мог бы оказаться, например, Координационный совет по духовно-нравственному воспитанию детей и молодежи Воронежской области в сотрудничестве с епархиальными структурами Русской Православной Церкви (РПЦ). Причем административно-правовой статус Координационного совета должен определяться как орган исполнительной власти, призванный обеспечить взаимодействие государственных структур и РПЦ в сфере реализации воспитательно-образовательной и превентивной политики на территории Воронежской области, причем решения Координационного совета должны носить не рекомендательный, но обязательный характер для соответствующих государственных органов исполнительной власти и органов местного самоуправления. Вышеуказанное сотрудничество должно включать в себя:

- 1) содействие реализации программ, направленных на развитие духовности и образования Воронежской области;
- 2) решение вопросов обеспечения прав граждан на свободное и добровольное приобщение их детей к ценностям и традициям православной культуры в государственных и муниципальных образовательных учреждениях;

3) решение организационных вопросов, связанных с преподаванием предметов по православной культуре в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях, способствование развитию их учебно-методического обеспечения и научно-педагогической базы, подготовке, повышению квалификации и получению рекомендаций педагогами, желающими преподавать данные предметы;

4) проведение экспертизы содержания учебников и образовательных материалов, предназначенных для преподавания предметов по православной культуре в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, а также экспертизы на предмет безнравственности телепередач, компьютерных игр, школьной образовательной литературы, газет, журналов и иной литературы, реализующейся через сеть книжных магазинов, киосков (так как свободно продаваемая литература носит зачастую не просто антихристианский характер, оскорбляющий чувства верующих, посягает на конституционные права православных христиан, но и открыто растлеывает нравственность несовершеннолетних);

5) сотрудничество в организации деятельности негосударственных общеобразовательных учреждений, дошкольного и дополнительного образования, их интеграции в систему образования Воронежской области, развитию взаимодействия с государственными и муниципальными образовательными учреждениями в проведении просветительской работы по вопросам обучения, гражданского, патриотического, духовно-нравственного воспитания обучающихся, в содействии сотрудничеству православных образовательных учреждений, относящихся к юрисдикции Воронежской и Борисоглебской епархии, с государственными и муниципальными образовательными учреждениями

по вопросам научно-образовательной деятельности, возрождения отечественных традиций духовно-нравственного образования и воспитания, подготовки педагогических кадров;

б) организацию деятельности с участием представителей органов государственной власти Воронежской области и местного самоуправления, научной, педагогической общественности и родителей обучающихся по вопросам воспитания, духовно-нравственного просвещения, защиты традиционных семейных ценностей, профилактики среди детей и молодежи социальных отклонений (наркомании, алкоголизма, половой распущенности, правонарушаемости, экстремизма и т. д.);

в) создание правового и организационного механизма противодействия деятельности деструктивных религиозных объединений, направленной на причинение вреда физическому, нравственному и духовному здоровью несовершеннолетних и молодежи.

Для реализации соответствующих задач в состав Координационного совета должны входить представители Управления образования Воронежской области и города Воронежа, муниципальных образований, иных образовательных учреждений, деятели науки, священнослужители, а также в Координационный совет целесообразно включать представителя УВД для координации деятельности последнего с силовыми структурами города и области.

В заключение хотелось бы отметить, что основная задача профилактики противоправного и антиобщественного поведения несовершеннолетних, стоящая перед государством в лице системы различных государственных органов и учреждений, должна решаться прежде всего через формирование в их сознании такого представления об окружающем мире, а также его мотивационной сферы и ценностно-нормативных ориентаций, которые не допу-

скали бы девиантности. Это возможно только лишь чрез осознание того, что «в процессе социализации и инкультурации происходит трансформация внешних правовых требований во внутренние духовно-нравственные принципы, а затем и в правосознании индивида»². Это ставит проблему организации воспитательной среды на первое место среди важнейших приоритетов, реализуемой государством политики превенции административной деликтности несовершеннолетних.

² Лескова И. В. Социокультурная идентичность и правовое воспитание личности / И.В. Лескова // Государство и право. – 2007. – № 4. – С. 91–98. (96).

Священник Виктор Минор

**О соотношении
духовно-нравственных
и нормативно-правовых аспектов
в условиях реформирования
системы образования России**

В процессе школьного и вузовского образования личность человека проходит важные этапы своей культурологической социализации. У него формируется система жизненных ценностей и приоритетов, происходит его вовлечение в контекст национальной культуры. Дмитрий Сергеевич Лихачев называл знание своей культуры и истории «нравственной оседлостью» человека. Без нее, как он полагал, не могут развиваться ни личность, ни народ, ни государство. А поскольку русская религиозная традиция является неотторжимой частью как национального культурного наследия, так и отечественной истории, а понятия «Россия» и «Православие» переплетены, что уже давно являются неразделимым целым, то в процессе научения юношества любви к своей стране, к ее истории и традициям необходимы объединенные усилия государственных и общественных институтов, прежде всего государственных учреждений начального, среднего и высшего образования, а также Русской Православной Церкви, ее канонических подразделений.

В этой связи разработка новой редакции федерального закона затрагивает коренные интересы Русской Православной Церкви. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем выступлении на открытии XVIII Международных Рождественских чтений заявил о том, что «православное образование должно осуществляться на протяжении всей жизни человека. Детские сады, воскресные школы, православные гимназии, курсы духовно-нравственного содержания, преподающиеся в общеобразовательных школах, богословские факультеты и вузы должны стать единой, непрерывной системой православного образования, адекватно отвечающей на актуальные запросы жизни»¹.

¹ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на XVIII Международных Рождественских чтениях // Журнал Московской Патриархии. – 2010, № 3. – С. 52–56.

Таким образом, имеет смысл ставить вопрос о введении в закон «Об образовании» положений, посвященных религиозному образованию. Они, в частности, должны урегулировать практику взаимодействия государства, органов местного самоуправления и религиозных организаций в преподавании знаний о религиозной культуре, воспитании учащихся в дошкольных учреждениях, средней школе, светских вузах.

Несмотря на то, что Российская Федерация в ст. 14 Конституции РФ² провозгласила себя светским государством и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами, тем не менее это не исключает саму возможность сотрудничества Церкви с государством и государства с Церковью. Напротив, государство, в том числе и светское, должно осознавать свое призвание устроить жизнь народа на началах добра и правды, заботясь о материальном и духовном благосостоянии общества. Поэтому Церковь должна взаимодействовать с государством в делах, служащих благу самой Церкви, личности и общества.

Одной из важнейших задач, на наш взгляд, стоящих перед Церковью и государством в области законотворчества, является недопустимость закрепления в законодательстве антирелигиозной идеологии, противопоставляющей так называемые «общечеловеческие ценности» и «светский гуманизм» религиозному мировоззрению. Решение ее связано с огромной подготовительной работой, направленной на разъяснение того, что светский характер образования не тождественен атеистическому. Этот аспект хотелось бы затронуть в связи с тем, что сегодня все чаще приходится слышать критику со стороны сторонников агрессивного секуляризма по поводу участия Церкви в государственных образовательных процессах. В этой связи делаются необоснованные, некомпетентные

² Конституция Российской Федерации. Принято всенародным голосованием 12 декабря 1993 года.

или политически ангажированные утверждения о нарушении Конституции РФ, декларирующей, как было указано выше, в ст. 14 светскость Российского государства, а также часто приходится слышать бездумное цитирование п. 2 ст. 14 Конституции РФ о том, что Церковь, а если быть более точным, то религиозные объединения отделены от государства. Из этого делаются выводы о том, что данная статья Конституции РФ исключает всякую возможность преподавания религиозной культуры в образовательных учреждениях. При этом односторонне перетолковывается само понятие светскости, в результате чего это фактически отождествляется с атеизмом. Вместе с тем практически отсутствует критика в адрес преподавания светской этики – по сути атеистической, нерелигиозной этики³.

В этой связи хотелось бы заметить следующее: во-первых, толкование норм любой отрасли, в том числе и конституционного права, – это все-таки прерогатива юристов, то есть специалистов-профессионалов, имеющих системное представление о праве, исходя из которого очевидным представляется то, что светскость государства не исключает возможность преподавания религиозных дисциплин в образовательных учреждениях, а, напротив, предоставляет ее, формируя равные условия для всех конфессий. В противном случае, данная статья вступала бы в недопустимое противоречие со ст. 28 Конституции РФ, гарантирующей свободу совести, свободу вероисповедания, предоставляющей право иметь религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними, то есть в контексте данного рассуждения, воспитывать в соответствии со своим вероисповеданием детей.

Это, помимо всего прочего, усугубляло бы и без того имеющуюся противоречивость данной декларации. Так, например, согласно ст. 14 ч. 2 Конституции РФ, в светском государстве цер-

³ Доклад Патриарха на XVIII Международных Рождественских чтениях // Журнал Московской Патриархии. 2010. № 3. С.55.

ковь отделена от государства. Церковь – это собрание верующих, а таковыми себя считают согласно социологическим опросам до 80 % граждан Российской Федерации, то есть ассоциирующими свой статус в аспекте вероисповедания с членством в Русской Православной Церкви. Возникает вопрос как государство может отделяться от 80% общества? Какова же тогда легитимность данного государства? А если оно легитимно, то как быть тогда со ст. 1 Конституции РФ, провозглашающей Россию демократическим государством? Ведь принцип демократизма означает, что все решения в государстве должны приниматься в интересах большинства, то есть той 80-процентной части граждан, которые именуют себя православными. Утверждение обратного свидетельствует либо о невежестве оппонентов, либо о плохо скрываемой политической спекуляции. С таковой в данном случае мы и имеем дело, то есть с попыткой идеологизировать образование, под прикрытием борьбы за светский характер образовательных учреждений навязать учащимся материалистическое мировоззрение, по сути дела религию атеизма.

Хотелось бы обратить внимание еще и на то, что святые отцы подчеркивали важнейшую роль воспитания для всей дальнейшей жизни человека. Цель воспитания – это раскрытие данного Богом нравственного идеала, достижения человеком совершенства. Образовательный процесс без воспитания – это то же самое, что тело без души. Бессмысленно интеллектуальное образование человека без образования его духовно-нравственной составляющей. Любые полезные знания безнравственный человек легко может обратить во вред себе и окружающему миру.

Таким образом, для того чтобы научно-технический прогресс действительно стал критерием развития общества, а не фактором его гибели, необходимо сформировать конструктивный вектор прикладной реализации научных достижений. Образно выражаясь, для того чтобы река была судоходной,

необходимы берега и дамбы, удерживающие ее от разлива и формирующие нужное русло ее течения. Такими берегами, формирующими конструктивное русло общественного развития, является религиозное, нравственное воспитание членов общества. Без чего человек любые знания может обратить во вред себе и людям.

Формально именно такое понимание образования как процесса, формирующего духовный и интеллектуальный образы человека в результате воспитания и научения, присутствует в действующем законодательстве, но, к сожалению, лишь в декларативном виде.

Так, в Федеральном законе от 10 июля 1992 г. № 127-ФЗ «Об образовании» в ст. 1.1. определено, что «Российская Федерация провозглашает область образования приоритетной». Выше, в преамбуле, настоящий закон под образованием понимает целенаправленный процесс прежде всего воспитания, а уже потом обучения в интересах человека, общества, государства. Таким образом, приоритетом государственной политики в РФ и всего образовательного процесса является воспитание. То есть школа должна быть прежде всего воспитательным учреждением, а уже потом транслятором знаний.

Воспитание «определяет приоритет развития личности не в сторону повышения уровня знаний (законы физики, химии, математики и т. д.), а в направлении формирования высоконравственной, культурной личности»⁴. В силу этого несовершеннолетний, получающий образование в образовательном учреждении, согласно терминологии закона именуется «воспитанник».

Но необходимо констатировать тот факт, что образование в современной России в том виде, в котором оно существует на настоящий момент, еще не означает привитие нравствен-

⁴ Дерюга А. Н. Административно-деликтивная чувствительность и предупреждение административных правонарушений // Закон и право. – 2008, №1. – С. 19.

ных ценностей. Образование и воспитание, к сожалению, в нашей системе – это разные вещи.

Образовательная система есть тот посредник, который передает новым поколениям нравственные ценности, накопленные в прежние века. В этом ключе формирование образовательными учреждениями у подрастающего поколения и учащейся молодежи подлинного нравственного чувства есть задача более приоритетная, нежели простая трансляция знаний, проистекающая, как из смысла норм и понятий Федерального закона «Об образовании», так и в аспекте ответственности перед Отечеством, обществом и государством. Церковь является незаменимым соратником высшей школы в ее воспитательной миссии. От результатов данного сотрудничества, которым должен стать духовно-нравственный облик человека, зависит не только вечное спасение конкретной личности, но и будущее отдельных наций и всего рода человеческого.

А. В. Федянин

**Православное мировоззрение
Н. Н. Неплюева¹**

¹ Отрывок из диссертации на соискание кандидата богословия «Христианское мировоззрение в понимании и деятельности Николая Николаевича Неплюева».

Вопрос об ориентирах мировоззрения Николая Николаевича Неплюева (1851–1908), выдающегося деятеля земного Отечества, возникал еще при его жизни как у православной, так и у светской общественности. Современники характеризовали Н. Н. Неплюева по-разному: кто называл его утопистом, кто идеалистом, кто величайшим гением, созидающим Царство Божие на земле.

В период революционных разрушений начала XX столетия имя Н. Н. Неплюева, некогда интересовавшее своих современников, постепенно вытесняется из истории отечественной истории. Драгоценный христианский опыт осуществления святой любви практически был забыт в период более полувекового советского безбожия.

Имя Н. Н. Неплюева стало возвращаться в историческую память лишь с начала 1990-х годов благодаря усилиям потомков братчиков² (Г. Н. Фурсей, П. К. Федоренко и некоторым другим). Наследие Неплюева и теперь привлекает внимание профессиональных историков, литераторов, экономистов, деятелей культуры. В настоящее время о нем и его трудовом братстве, просуществовавшем почти 50 лет, написаны научные работы и проводятся конференции. В память об этом замечательном человеке, стремившемся не только словом, но и делом осуществить христианскую любовь, сняты документальные фильмы³. При поддержке митрополита Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) в селе Воздвиженском установлен памятный монумент Неплюеву. По предложению академика Б. В. Раушенбаха, для сохранения наследия Н. Н. Неплюева Ямпольским районным советом Сумской области было принято решение о создании историко-мемориального музея-заповедника «Тру-

² Члены Крестовоздвиженского трудового братства Н. Н. Неплюева.

³ «Точка росы» (Киев, 1989); «Хлеб насущный», «Братство любви» (Леннаучфильм, 1995).

довое братство Неплюева Н. Н.»⁴. Многие из современных почитателей личности Николая Николаевича (В. Н. Авдасев, А. Ф. Малышевский, Л. Г. Мельник) призывают к возрождению его идей и ставят в пример его деятельную любовь.

Сегодня сквозь столетие, сквозь призму истории, сквозь призму человеческих оценок и судеб мы постараемся ответить на вопрос о том, какие же мысли побуждали родового помещика по окончании юридического факультета Петербургского университета оставить блистательную карьеру дипломата, отказаться от службы советником в русском посольстве Германии, возвратиться из Мюнхена в Россию, обучаться вольнослушателем в Петровской сельскохозяйственной академии, организовывать в своем родовом поместье детский приют для крестьянских детей, лично заниматься воспитанием; какие принципы побудили учредить в Воздвиженске мужскую сельскохозяйственную школу, а затем в Ямполе женскую Преображенскую сельскохозяйственную школу; что побуждало Неплюева созидать дело Крестовоздвиженского трудового братства, построить храм; какими мотивами Неплюев руководствуется, оказываясь деятелем международного миротворческого движения, принимая активное участие в работе Мирных конгрессов, участвуя в пропаганде идей духовного объединения народов Европы в «европейскую конфедерацию христианских государств», объединения всех искренне верующих христиан в «международное общество исповедников Христа», вводя трудовое братство в состав международных гуманитарных ассоциаций: Лиги Мира, Союза Единения, Детской лиги,

⁴ Для его организации используются фонды Народного музея села Воздвиженского, существующего более тридцати лет, сохранившийся с XIX века деревянный дом Неплюева и окружающий его старый парк, территория которого объявлена заповедной. К мемориальным объектам отнесено и братское кладбище, где находится могила Н. Н. Неплюева (Авдасев В. Н. Трудовое братство Н. Н. Неплюева. – Сумы : РИО «АС-Медиа», 2003. – С. 19).

Международного Красного Креста; какой же христианской традиции все-таки соответствует мировоззрение Н. Н. Неплюева: православной, католической, протестантской или же, называя себя православным, он скрывал свое истинное лицо, симпатизируя идеям своего современника Л. Н. Толстого? Для того чтобы постараться ответить на поставленные вопросы, необходимо выявить мотивирующий корень сознания Неплюева.

Сам Н. Н. Неплюев помогает нам разобраться в этих вопросах, он неоднократно исповедует в своих сочинениях настроения собственной души. Они проникнуты размышлениями о Боге и святой любви, об истинном христианстве и призвании человека. Со временем они заинтересовали не только церковную, но и светскую интеллигенцию, особенно тогда, когда он занялся делом Крестовоздвиженского трудового братства. На протяжении всей своей жизни Н. Н. Неплюев претерпевал различные нападки не только со стороны интеллигенции, но и со стороны крестьян окрестных деревень. Они зачастую относились к братству с большим недоверием. Такое же отношение наблюдалось и со стороны консервативного крыла Церкви, представителям которого дело Неплюева показалось сомнительным новшеством, ересью в протестантском духе.

В одной из своих публичных лекций в МДА Неплюев объявил свое мировоззрение православно-христианским: «Говорит с вами не сектант, в чем-либо отделяющий себя от Русской Православной Церкви, к которой принадлежит, а человек, сознательно дорожащий полным единением с Церковью, возлюбивший Церковь до насущной потребности действовать в ней в духе церковного самосознания и честного выполнения своих церковных обязанностей... мое понимание христианского мировоззрения я считаю не новым открытием, а наиболее православным пониманием

жизненной правды Божией и свою программу мирного христианского прогресса – наиболее православным устроением жизни по вере, наиболее православным осуществлением правды веры в практике жизни»⁵.

С самого раннего детства Николай глубоко носил в сердце еще пока не оформленную «религию любви»⁶, и, несмотря на тяжелые нравственные страдания, он сумел не только сохранить ее, но и в действительности засвидетельствовать о ее преображающей силе.

Он постоянно жаждал возвышенной и святой любви, возможность осуществления которой он все больше обнаруживал в христианстве. Всем своим детским существом он тогда чувствовал, что кроме этого земного мира есть мир иной, более естественный, более сродный природе его души. Он верил в этот мир больше, чем в тот мир, который он видел глазами, но который для его души был чем-то чуждым, призрачным, как тяжелый кошмар, с которым примириться ему было нельзя, от которого он постепенно просыпался⁷. Этим обусловлен положительный внутренний переворот в сознании Николая, он понял, что жажду любви, которую он не находил в окружающих его людях, он может найти в Боге. Теперь он стал особенно религиозен, стал утолять свою любовь в Боге через усердную молитву и чтение Евангелия. Таким образом, любовь, заложенная Богом в каждого человека, сохранилась в сердце Николая на всю его дальнейшую жизнь. В блаженном экстазе любовь Николая оживлялась и находила утешение: «Ежедневно утром и вечером я подолгу молился, доходя в детской молитве моей до блаженства

⁵ Неплюев Н. Н. Путь веры // Семь лекций, прочитанных в Московской Духовной Академии с 25 по 31 января 1907 года // Собр. соч.: в 3 т. – СПб.: Профи-Центр, 2007. – Т. 3. – С. 290.

⁶ Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 2. – С. 475.

⁷ Там же. – С. 476.

экстаза, когда я совершенно терял сознание земного бытия и всем существом своим чувствовал реальность причастия высшей любви. Каждый раз перед молитвою я читал Евангелие и чувствовал, как свет любви со страниц святой книги тихим светом озаряет ум, нежною ласкою согревает и утешает сердце»⁸.

По прошествии детства и юношества для Неплюева наступает время серьезных свершений. Перед тем как поступить в университет, он обучается в гимназии, в которой наряду с другими предметами преподавался Закон Божий. Особое увлечение Николая христианской религией тогда было явно для всех его товарищей и учителей: «Учителя гимназии давали мне уроки по разным предметам. Воспитателем моим состоял много лет человек высокообразованный. Закон Божий преподавал мне ученый богослов. Воспитатель подсмеивался над моим чрезмерным увлечением религией, говоря, что, конечно, религия – вещь прекрасная и необходимая в жизни, но что все хорошо в меру, а мера в том, чтобы прилично относиться к обряду, не впутывая религию в чуждые ей области жизни. В этом правоверие и практическое к нему отношение. Такие взгляды моего воспитателя удивляли и огорчали меня, но не колебали веры во мне; я просто не принимал их, чувствуя непримиримый разлад между ними и живою любовью живой веры. Пока Закон Божий преподавали мне по наивным детским учебникам, я часто скучал при изучении этой бессистемной хрестоматии чудес, ничего не говоривших ни уму, ни сердцу. Все же это не колебало веры моей»⁹.

Подобные искушения неоднократно постигали Неплюева в период его ученичества. Все, что принижало любовь,

⁸ Неплюев Н.Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 2. – С. 476–477.

⁹ Там же. – С. 477.

вызывало у него возмущение. Таковым тогда, к примеру, ему показался аскетизм, он увидел в нем нечто мертвящее, заглушающее в человеке задатки любви. Ему казалось, что окружающие его верующие христиане религию любви превращают в религию буквы. В то время пошатнулась его религиозность, поскольку через мертвящий аскетизм он боялся потерять веру в любовь. Н. Н. Неплюев говорит, что ему потребовалось много времени и много нравственных страданий, чтобы высвободить веру из этих пут, высвободить понятие о Боге истинном из пут клеветы.

Такое чувство предшествовало православности Неплюева, но на всей его последующей жизни оставило отпечаток в виде особой чуткости к тем христианам, которые ставят во главе православия аскетизм, а не любовь: «Не то случилось, когда с мертвенною сухостью и фанатичною жестокостью схоластики меня стали обучать грамматике веры. Передо мною развернулась такая страшная картина чудовищного принижения религиозного чувства, такого чудовищного и сплошного игнорирования любви Божией и значения любви в экономии жизни мира и для блага земной жизни человека, на меня пахнуло таким мертвящим духом мрачного аскетизма и мрачного человеконенавистничества, что я с ужасом отшатнулся от всего этого. В тайнике души жила та же вера, но то, что прежде было для меня делом любви, перестало им быть. Верность любви и вера в любовь временно сделали меня совершенно равнодушным к религиозной жизни окружающего общества. Даже молиться я не мог, самая идея о Боге была принижена, поругана, и самое обращение к этому Богу, к этому жестокому и могучему божеству, стало казаться мне чем-то позорно корыстным, кощунством, изменою любви. По-прежнему я не только верил и думал, но всем своим существом чувствовал, переживал, как живую правду, что Бог – любовь, что в одной любви правда, что она

одна – абсолютная истина, вечная красота, нравственность, чистота и святость»¹⁰.

Н. Н. Неплюев понимал, что без веры его жажда любви не находила бы жизни и сама любовь утрачивалась, без веры бы становилась неразумным инстинктом альтруизма и слащавой сентиментальностью. В результате Неплюев приходит к выводу о том, что Православие, заповеданное Христом, обезображивается лишь некоторыми членами Церкви, забывшими о том, что любовь должна иметь первенствующее значение в христианской религии. В этот тягостный период ученичества Неплюев на опыте испытал всю скорбь разума, поруганного суеверием, всю скорбь любви, поруганной сомнением и отрицанием. И только верность любви спасла его от поспешных отчаянных выводов и в итоге сотворила из Неплюева чадо святой Православной Церкви: «Только верность любви и спасла меня от полного отчаяния, дала силу, когда во сне мне было указано дело любви, воспрянуть духом, пойти по указанному пути, приняться за дело любви и на этом деле многое понять и воспитываться в той истинно православной вере, которая все благословляет, ничего не проклиная, которая не требует ни распинания разума, ни распинания любви, ни распинания природы человеческой, а все приводит к стройной гармонии, утоляя одновременно и разум, и любовь, любя, уважая и благословляя все сущее: и разум, и природу, и любовь, и свободу»¹¹.

Н. Н. Неплюев приходит к выводу о том, что по существу Православие и является этой религией любви, несмотря на то, что ее зачастую преподносят верующим религией обязательств и табу. Неплюев соболезнует всем тем, для которых Православие обернулось мрачной религией, ведь они

¹⁰ Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 2. – С. 478.

¹¹ Там же. – С. 479.

обрекли свою любовь на молчание и медленное умирание: «Я понимаю тех, кто боится слова «вера», зная, как часто под этим святым словом скрывают чудовищные, грубые и глупые суеверия, как часто во имя этого святого слова проповедуют систематичное идиотизирование человечества, мертвенный застой, грубое человеконенавистничество, кощунство самодовлеющего аскетизма, мрак, рабство и духовное насилие. Я понимаю и тех, которые духовно замерзают в холоде и мраке неверия и отрицания, понимаю неудовлетворенность ума и сердца их, отчаяние любящей души, потерявшей твердую почву веры в разумный, непреходящий смысл любви, готовых, чтобы перестать коченеть от духовной стужи, броситься в крайность суеверий, лишь бы отогреть душу»¹².

Итак, когда, наконец, сам Неплюев пришел к вере, способной одновременно утолить его разум и любовь, – к Православию, он осознает, что любовь, преображенная христианской религией, не может существовать без разумных дел любви. Это побудило Неплюева ухватиться «...как за якорь спасения, за мысль отдать всю жизнь на воспитание детей народа в привычках любви, подготавливая для них возможность стройно организовать жизнь и все роды труда на основе братолюбия»¹³. Особое сновидение Николая Николаевича, о котором он вспоминает, подкрепило его в добрых начинаниях: «Эта мысль была дана мне сновидением, в котором я видел себя в избе, в обществе крестьянских детей, с которыми беседовал. Лица их были как будто преображенными, просветленными гармоничным сочетанием света разума и вдохновения любви. Среди них я дышал дорогою, родною атмосферою любви. Этот сон дал толчок мыслям моим и воле моей в новом направлении: я понял,

¹² Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 2. – С. 479.

¹³ Там же. – С. 480.

где выход, в чем спасение для бедного, мятущегося, близкого к отчаянию, разъеденного в злобе и глубоко несчастного в своем озлоблении человечества...»¹⁴.

Для Неплюева, который был сыном родового помещика Черниговской губернии, стало очевидным, что высшие интеллигентные сословия, среди которых были его собственные предки, имея возможность устроить в жизни какое-либо значительное дело любви, чаще отрекались в пользу собственного благополучия и, таким образом, пренебрегали своим святым долгом и призванием. Неплюев избирает иной путь, исправляя ошибки своих предков и исполняя собственное предназначение – историческое призвание русского помещика¹⁵: «...понял, каков главный долг совести интеллигентных представителей живой любви, что они могут и должны сделать для детей народа, умственный и нравственный уровень которого был бы совсем иной, если бы предки наши в течение веков не были бы так чужды любви и на живых людей смотрели не как на рабочую силу, а как на братьев, способных любить и достойных любви»¹⁶.

Лишь к некоторым из помещиков Неплюев испытывает особое чувство уважения и симпатии, как к людям, которые не словами, но делами стремились насадить любовь в обществе. Для Неплюева это исключительные люди: «Конечно, всякий класс имеет свои прекрасные исключения: в каждом из них существуют честные труженики, люди, и своим характером, и своею полезною деятельностью заслуживающие всеобщего уважения; и между помещиками такие личности существуют: Самарины, Хомяковы, Пушкины, Аксаковы,

¹⁴ Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 2. – С. 480.

¹⁵ Неплюев Н. Н. Историческое призвание русского помещика. Статьи 1880–1895 годов // Собр. соч.: в 3 т. – Т. 1. – С. 179–199.

¹⁶ Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви. – С. 480.

Толстые (однако по поводу деятельности Л. Н. Толстого Неплюев высказал и ряд неодобрительных мыслей. – А. Ф.), Лермонтовы, Галаганы, князья Васильчиковы и т. д. Они известны всей России, и все произносят их имена с одинаковым уважением»¹⁷.

Свой помещичий долг любви Неплюев решительно осуществлял в созданных им сельскохозяйственных воспитательных школах и трудовом братстве. Этот подвиг служения ближним Неплюев начал с 1881 года, и с каждым днем перед ним все более ярко обрисовывалась страшная картина отрешенности человечества не только от привычек устойчивой, торжествующей любви, но и от самого сознания ее жизненного значения, страшная картина невероятной закоренелости в привычках страха и корысти, при твердой вере в разумность, силу и целесообразность насилия. Вот его наблюдения: «Громадное большинство человечества, воспитанное веками рабства и биржи, и думает, и чувствует, как рабы и торгаши, даже и тогда, когда они, как гирляндами цветов, разукрашивают жизнь свою мечтами об идеалах, любви и красоте. Громадное большинство даже фанатиков различных религиозных и философских идеалов только утешают себя, как детскою игрушкою, играя данным идеалом, пока он остается в области отвлеченной теории; осуществления его в жизни они совсем не желают, недоверчиво сторонясь и даже становясь врагами тех, кто делает малейшую попытку в этом направлении, потому что на деле все эти идеалы – одни цветы, долженствующие разукрашивать праздники, литературу, поэзию, искусство и науку, но не составляют живой правды жизни духа и совсем не соответствуют ни духовным привычкам, ни сердечным потребностям будничной жизни. Вся разница

¹⁷ Неплюев Н. Н. Историческое призвание русского помещика. Статьи 1880–1895 годов. – С. 233.

сводится к тому, что одни – рабы мирные, другие – рабы крамольные, одни – торгаши расчетливые и практичные, другие – безалаберные и сентиментальные, но у всех одинаковы привычки страха и корысти, идеал анархии в двух ее разновидностях: самодурства властных или крамольной анархии подвластных»¹⁸. Таким образом, дело братства представлялось Неплюеву тогда просто необходимым явлением в жизни современного ему общества. Тяжелый опыт Неплюева укреплял его в мысли о том, что причины зла гораздо более всеобщие, гораздо глубже и устойчивее, чем думают. Никакая внешняя организация, никакие внешние перевороты, по его мнению, не могут спасти человечество, если не царствует в человеке устойчивая и сознательная любовь: «Зло не в формах, а в живой правде настроения, в живой правде направления воли. Формы – только внешние проявления внутренней правды. Любовь, истина и добро – синонимы. Пока нет духовных привычек живой, торжествующей любви, нет возможности осуществить добро, ребячески наивно мечтать о его осуществлении. Только устойчивая и последовательная любовь и может водворить гармонию в душах и жизни, постоянно оставаясь сама собою, никогда себе не изменяя, ничего не проклиная, ничего не распиная, все любя, все благословляя, все объединяя, гармонизируя и природу, и разум, и любовь»¹⁹.

Итак, в подвиге христианского служения Неплюева, без сомнения, обнаруживаются черты православного мировоззрения, однако если говорить в общем о его литературных религиозно-философских трудах, то можно усмотреть в них долю недосказанности и бессистемности. Сам он смело исповедует это перед другими²⁰. Теперь мы можем смело оправ-

¹⁸ Неплюев Н. Н. К лучшему будущему. Опыт дела любви. – С. 481.

¹⁹ Там же. – С. 482.

¹⁹ Неплюев Н. Н. Путь веры. – С. 311.

дать это относительное несовершенство в его литературном наследии, поскольку ему много приходилось возражать на нападки недоброжелателей и завистников, например, защищая подлинно христианское дело своего трудового братства. Зачастую в самих его публичных лекциях встречаются оправдательные оттенки: «Говорит с вами не сектант, в чем-либо отделяющий себя от Русской Православной Церкви, к которой принадлежит, а человек, сознательно дорожащий полным единением с церковью, возлюбивший церковь до насущной потребности действовать в ней в духе церковного самосознания и честного выполнения своих церковных обязанностей. К стыду и горю нашему, приходится сознавать, что миряне до того забыли свое ответственное положение в церкви, до того чужды церковному самосознанию и пониманию принадлежащих им прав и обязанностей, что именно проявления церковного самосознания во мне, все, что было в моих делах простою логикой веры и честным выполнением азбучных обязанностей образованного и состоятельного христианина, многие принимали за нецерковность, за дух сектантства и нежелательное новшество»²¹. Однако, как было сказано выше, о христианском подвиге служения ближним более свидетельствуют, конечно же, не слова, а дела Неплюева. Всю свою сознательную жизнь он стремился оживить русский дух, пробудить в окружающих истинную христианскую любовь. Неудивительно, что он в свое время нажил себе немало врагов и среди церковников-консерваторов, и среди черствой интеллигенции... Ведь противников Николая Николаевича устраивало их обывательское отношение к жизни, они не желали как-либо изменять строй своего существования, который им был выгоден. В порыве возмущения Неплюев называл их даже антихристами: «Те, кто

²¹ Неплюев Н. Н. Путь веры. – С. 290.

не любит и не считает за грех холод сердца своего; те, кто вполне довольны строем жизни, основанным на страхе, на корысти или на каких-либо других началах, кроме любви; те, кто недовольны антихристианским строем жизни и унывают, считая за несбыточную, сентиментальную утопию охватывающее все стороны жизни во всей их совокупности христианское братство, – все эти люди не христиане, они не верят в Христа, не принимают Его учения – все это антихристы, за что бы сами они себя ни считали и как бы сами себя они ни называли»²².

Подобные обличительные отступления в религиозной философии Неплюева занимают не главное место. Весь комплекс его литературного наследия как бы нанизан на мысль о возможности устройства заповеданного Царства Божиего на земле. Богословие и философия Неплюева как форма выражения этой богозаповеданной благородной мысли и по сей день привлекает своей жизненностью и оригинальностью. Вспомним хотя бы его «формулу спасения» или «христианскую гармонию духа»: «разум, подчиняясь любви, должен властвовать над ощущением»²³. Безусловно, Неплюев как религиозный мыслитель не избежал благотворных идей русской религиозной философии Алексея Степановича Хомякова, Ивана Васильевича Киреевского и Владимира Сергеевича Соловьева. Однако поддерживал идеи славянофилов о всеединстве, соборности и братстве не столько на словах, сколько на деле.

Поражает то, что некоторые пишущие, а не творящие мыслители в своих сочинениях умудряются принижать значение и ценность Н. Н. Неплюева как русского религиозного мыслителя или богослова. В основном эти критики акценти-

²² Неплюев Н. Н. Христианское мировоззрение // Собр. соч.: в 3 т. – СПб., 2007. – Т. 1. – С. 38.

²³ Там же.

ругают свое внимание на попытке Неплюева осуществить Царство Божие на земле, его попытке осуществить христианские начала жизни в братских общинах: «...наиболее крупными явлениями в религиозной мысли остаются до настоящего времени В. Соловьев и Л. Толстой, два антипода – один церковный учитель, а другой ересиарх. Менее значительна струя Неплюева и кн. Дадиани и разных видов сектантов, как то: пашковцы, духоборы и т. д. Неплюев представляет интересное явление, не столько через его теоретические сочинения вроде «Что есть истина» (Лейпциг, 1893), «Путь веры» (Сергиев Посад, 1907), «Христианское мировоззрение» (Берлин, 1984) и др., сколько благодаря его попытке осуществить христианские начала жизни в братских общинах...»²⁴. В подобных высказываниях явно недооцененными остаются православное мировоззрение, подвиг и таланты выдающегося просветителя, педагога, философа и экономиста Николая Николаевича Неплюева.

Кроме того, спустя более 100 лет со дня его смерти можно смело сказать, что в середине XIX столетия в России он не просто «пытался», но и реализовал идею создания принципиально нового сообщества, базирующегося на глубинных нравственных принципах, заложенных в Православии, высочайшем культурном уровне и научных знаниях. Именно поэтому можно говорить об удивительных плодах православного мировоззрения Н. Н. Неплюева, поелику оно оказалось универсальным двигателем не только личного, но и общественного благочестия.

Вспомним справедливые слова пророка: Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс 13:1). Наверное, не согрешим, если продолжим, опираясь на псалмы, что только безумец не

²⁴ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд. Урал. ун-та, 1991. – С. 198.

признает, что жизнью людей руководит Бог и сам человек. Для того чтобы понять эту простую истину, не обязательно зачитываться произведениями Святых Отцов и трудами ученых мужей. Это естественный логический вывод человеческого разума и сердца, который каждый может сделать с помощью самопознания и космологического умозаключения. Противоестественные же выводы также имеют место быть – это следствие отрицания наличия таинственного и необъяснимого, святости и любви в настоящей жизни земных существ.

Здравомыслящий человек, обнаружив Бога в своей жизни, сразу же получает от Него откровение и способность осознавать себя не просто высшим животным земли. С этого момента здравомыслящий человек стремится применить свои естественные и разумные выводы в личной жизни, как из любой информации стремится извлечь все полезное и выгодное для своего существования. Теперь такого человека справедливо можно называть верующим. Однако для того чтобы извлечь из этих драгоценных выводов максимально возможную практическую пользу, необходимо воспользоваться комментарием Православной Церкви, которая мыслит о Боге на протяжении многих веков умами святых боговидцев, праведников и избранников Божиих, посвятивших свое земное пребывание богопознанию.

В каждом человеке заложена Творцом идея о существовании Высшего Начала, и поэтому вполне возможно самостоятельное обнаружение Его субстанции, однако признать сосуществование Бога – это не значит признаться себе в необходимости Его соприсутствия. Без такового признания человека Бог не станет насильно вдохновлять, не станет обращать зло в добро, не станет излечивать душевные и телесные раны, не станет для человека источником вечного блаженства и мира, гармонии и личного совершенствования.

Признание бытия Божия – это самая первая поистине положительная и спасительная мысль в жизни человека, однако если вовремя не употребить этого признания, то изначально положительная мысль вскоре окажется для человека разрушителем его собственного сознания, обременяющей страсти и пороки личности и, в конце концов, обесценивающей его жизнь.

Итак, если человек самостоятельно признал бытие Божие, то это не значит, что он самостоятельно способен определить ценность своего открытия, если только этот человек одновременно не сопresentствовал всем ветхозаветным и новозаветным святым, в то время когда Бог творил праведную религию. Лишь запечатленный в сердце Православия опыт величайших святых способен направить мятущегося человека на путь, где через благочестивое новоначальное знание о Боге обретается святое и бесконечное блаженство.

Так или иначе, совокупность определенных понятий (естественных или противоестественных) о мире, о человеке и Боге определяет индивидуальное мировоззрение каждого. Однако православным оно становится лишь тогда, когда соответствует нормам православной богословской традиции – Священному Преданию Православной Церкви.

Священник Олег Гребенкин

**Догмат искупления
в святоотеческом богословии**

Сын Божий для того соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие, то есть сыны Адамовы, соделались сынами Божиими.

Свт. Афанасий Великий

Святые отцы говорят нам, что домостроительство Сына Божия устраняет все преграды, воздвигнутые между Творцом и падшей тварью. По учению византийского богослова св. прав. Николая Кавасилы, «Люди трояко отстояли от Бога – природою, грехом и смертью, – Спаситель соделал, чтобы истинно сообщались и непосредственно приходили к Нему, уничтожив одно за другим все, что препятствовало сему: одно – приобщившись человечеству, другое – смертью на Кресте, а последнее средостение совершенно изгнал из природы воскресением».

В этом смысле спасительный подвиг Богочеловека начинается уже с Воплощения, в котором тварная человеческая природа соединяется с нетварной Божественной. Преодолевая разделенность твари и Творца, Слово усваивает Себе человечество, или, выражаясь языком святоотеческого богословия, «воипостасирует» его. С этого момента человеческое естество становится для Сына Божия «в такой же степени Его собственным, как и Его Божественная природа (...) поскольку Его ипостась – (...) то «Я», Которое «обладает» божественной природой и «воспринимает» человеческое естество для того, чтобы умереть и воскреснуть»².

Это неизреченное соединение природ в единой ипостаси Христа и есть корень нашего спасения. Необходимость та-

¹ Николай Кавасила. Христос. Церковь. Богородица. – М. : Изд. храма святой мученицы Татьяны, 2007. – С. 74.

² Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М. : ПСТБИ, 2000. – С. 87.

кого шага для домостроительства, по учению святых отцов, проистекала из состояния человечества после преступления Адама. По выражению преп. Максима Исповедника, в человеке после падения «грех... имел происхождение уже как бы по закону природы»³, иными словами, стал фактически принципом его существования.

Согласно христианскому учению грех есть дело человеческой свободы, избирающей вместо послушания Творцу «беззаконие» (1 Ин 3:4). Этот отказ от Бога, Которым мы «живем и движемся и есмь» (Деян. 17:28), естественным образом приводит человека к смерти, подвергая его и извечным спутникам последней: страданиям и тлению. По словам свт. Григория Богослова, человек «через грех делается (...) изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога; облачается (...) в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть»⁴. Подобное изменение человеческой природы, по мнению святых отцов, являлось праведным наказанием, обличающим всю неправду сделанного первозданным Адамом выбора. Но и в падшем состоянии человек «всячески старался использовать страстность плоти так, чтобы удовлетворением ее потребностей получить как можно больше удовольствий и по возможности избежать страданий. Это любострастное расположение воли в отношении к страстности плоти и составляло державу греха»⁵.

Благодаря укорененности человека в пороке грубость и тленность падшей телесности становятся новым законом, властвующим в его естестве. Закрепляется этот закон через оскверненный после грехопадения страстный способ про-

³ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М. : Мартис, 1993. – С. 60.

⁴ Св. Григорий Богослов. Собрание Творений. Т. 1. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – С. 640.

⁵ Епифанович С. Л. Комментарии // Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М. : Мартис, 1993. – С. 196.

должения рода, который свт. Григорий Нисский называет «скотским» и «бессловесным»⁶. Более того, тот же способ, выражаясь «в самой низкой форме скотского сладострастия», становится тем «каналом, который приобщал человека с началом его бытия к потоку греховной жизни»⁷. Ведь вместе со страстностью (то есть подверженностью страданиям), которая нравственно нейтральна, наше естество наследовало также и греховность. По слову св. Григория Паламы, «плотское вожделение, будучи независимым от воли и явно враждебным закону духа... как-то от начала привносит осуждение...»⁸. Это «осуждение», или, по выражению свт. Григория Богослова «скверна»⁹, понималось святыми отцами как «демоническая сила, которая... приражается человеческой природе, заступая в ней то место, которое до падения принадлежало благодати. Эта сила выступает в человеке как закон греха, формирующий... противоестественный строй душевной и телесной жизни... и влекущий человека к совершению личных грехов»¹⁰.

Таким образом, человек после грехопадения оказался в плену безысходности: рождаясь, он уже нес в себе начало будущих страстей, влекущее его от Бога к союзу с дьяволом, власть которого «под пупом» (Иов 40:11). Это же греховное начало, являясь причиной тления, с необходимостью приводило человека к смерти и аду, становясь преградой на пути к Богу. Преодоление такой преграды человеческими силами было невозможно, поскольку сопротивление греху

⁶ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб. : Axioma, 2000. – С. 75.

⁷ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. – С. 81.

⁸ Св. Григорий Палама. Беседы (омилии). Т. 1. –М.: Паломник, 1993. – С. 155.

⁹ См.: Св. Григорий Богослов. Указ. соч. – С. 663.

¹⁰ Давыденков Олег, свящ. Учение Юлиана Галикарнасского и традиция Древней Церкви // Давыденков Олег, свящ. Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М. : ПСТБИ, 2002. – С. 116.

происходит через покаяние, а последнее, по выражению свт. Афанасия Великого, «не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи»¹¹.

Итак, «в результате грехопадения человек оказался ниже своего призвания. Но... миссия Адама выполняется Небесным Адамом – Христом; при этом Он не заступает место человека – беспредельная любовь Божия не может заменить собою согласие человеческой свободы, но возвращает ему возможность совершить свое дело, снова открывает ему путь к обожению, к... осуществленному через человека высочайшему синтезу Бога и тварного мира»¹². Спасая заблудшее человечество, Сын Божий преодолевает все препятствия, отделяющие последнее от своего Творца: приняв «образ раба» (Флп 2:7), исцеляет наше естество от тления и смерти; не сделав «никакого греха» (1 Пет 2:22), побеждает диавола со всеми его искушениями; бывая «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2:8), примиряет Бога и человека.

Уже в Воплощении Сын Божий изначально разрушает в человеческой природе самую державу порока – наследуемый грех. Поскольку «способ зачатия, сообщавший с жизнью греховность, не мог быть употреблен при зачатии Богочеловека»¹³, Спаситель рождается «не от похоти плотския» (Ин 1:13), но наитием Святого Духа. В результате, из-за того что Бог Слово «не попустил, чтобы Воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение», Его природа оказывается «чистой от закона греха (Рим 7:23, 25; 8:2)»¹⁴.

¹¹ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти // Святой Афанасий Великий. Творения. Т. 1. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. – С. 200.

¹² Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 245.

¹³ Свт. Игнатий (Брянчанинов). Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери / Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ. – М.: Паломник, 2000. – С. 81.

¹⁴ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 1. – М.: Мартис, 1993. – С. 188.

Далекий от всякой нечистоты, Он не имел, по слову свт. Льва Великого, «и следа того, что привнес в человека искуситель и что прельщенный человек допустил в себя»¹⁵.

Более того, будучи непорочным Агнцем, Христос был свободен и от всех последствий Адамова преступления – тления, смерти и т. д. Но Спаситель как Новый Адам, проходящий путь Адама Ветхого и приводящий в Самом Себе все человечество к Богу, не пожелал быть иной, отличной от нас сущности. Избранный Сыном Божиим путь предполагал восстановление человеческой природы от лица самого человечества. Поскольку человек «получил образ Божий и не сохранил его», Христос воспринимает «плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»¹⁶. Именно поэтому Воплощенное Слово, которое «греха не сотвори» (1 Пет 2:22), возьмет на Себя «грехи мира» (Ин 1:29), то есть разделяет с человечеством условия его падшего существования.

Таким образом, болезненное состояние нашего естества, как и смерть, которая есть «возмездие за грех» (Рим 6:23), являющиеся для нас необходимыми, не были таковыми для Христа¹⁷. «Не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог Слово воплотился, вступил в круг и под действие исторических условий, которые должны были, в конце концов, привести Его на крест» и «в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности»¹⁸.

¹⁵ Свт. Лев Великий. Окружное или соборное послание, писанное к Флавиану, архиепископу Константинопольскому (против ереси Евтихия) // Деяния Вселенских соборов. Т. II. – СПб, 1996. – С. 233.

¹⁶ Св. Григорий Богослов. Указ. соч. – С. 641.

¹⁷ «Я отдаю жизнь Мою, чтобы потом опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин 10:17, 18).

¹⁸ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. – С. 346.

Но вольность страстей Христовых¹⁹ никоим образом не подразумевает их неестественности. Свободно согласившись принять человеческую природу в поврежденном состоянии, Спаситель усваивает ее тленность и смертность как нечто присущее Своей плоти. В этом смысле «страсти Христовы являются (...) вольными для Логоса, а не для плоти, рассматриваемой самой по себе и тленной по естеству»²⁰. Наиболее точно эту мысль выразил прп. Иоанн Дамаскин, согласно которому: «наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все – добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер»²¹.

Итак, выражаясь словами прп. Максима Исповедника, Христос «воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность без греха»²². Необходимость усвоения Христом человеческой природы со всеми последствиями грехопадения раскрывается в словах свт. Григория Богослова, по мнению которого: «невосприятие неуврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»²³.

¹⁹ Имеются в виду не только крестные страдания Спасителя, но и в целом страдательные состояния Его естества: тленность, смертность, «безукоризненные немощи», такие как голод, жажда и т. д.

²⁰ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. – С. 47.

²¹ Прп. Иоанн Дамаскин. Творения. Источник знания // Перевод и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, Н. И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – С. 277.

²² Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: Мартис, 1993. – С. 60–61.

²³ Св. Григорий Богослов. Собрание Творений. Т. 2. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 3.

То есть согласно святоотеческому преданию соединение во Христе Божества с человечеством обеспечивало последнему исцеление от всех присущих ему немощей. По слову свт. Кирилла Александрийского, «как смерть не упразднилась бы, если бы Он не умер, так было и с каждою из плотских страстей: если бы Он не испытал страха, то и (наше) естество не освободилось бы от страха – во Христе обнаруживались плотские страсти не для того, чтобы они затем могли иметь такую же силу, как и в нас, но для того, чтобы обнаруженное было упразднено силою присущего плоти Слова, по изменении естества на лучшее»²⁴. Таким образом, «закону об истлении людей» был положен «конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле»²⁵.

Наряду с естественно усвоенными безукоризненными страстями, Господь относительным образом усвоил «Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно, – усвоил, не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами»²⁶. Именно в этом смысле Писание говорит о том, что Спаситель сделался за нас «клятвою» (Гал 3:13) и «грехом» (2 Кор 5:21). По выражению митрополита Антония Сурожского, Христос «берет на Себя все последствия греха: и холод, и голод, и обездоленность, и оставленность, и ненависть людей, их непонимание; и дальше – отречение Петра, предательство Иуды, холодное безразличие распинателей, телесную муку и, в конечном итоге, самое страшное, что только может быть: потерю чувства Бога, потерю того, что Он с Ним един»²⁷. Кульминационным моментом искупительного дела Христова в этом отношении становится Голгофа, так как именно в

²⁴ Цит. по: Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: Мартис, 1993. – С. 197.

²⁵ Св. Афанасий Великий. Указ. соч. – С. 201.

²⁶ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. – С. 282.

²⁷ Антоний, митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви. – М.: СП Интербук, 1991. – С. 176.

Крестной смерти Господь до конца испивает чашу последствий греха. «Боже Мой, Боже Мой! вскую Мя еси оставил!» (Мф 27:46) – вот вопль всего человечества во Христе.

По такому же принципу происходит и брань Христа с диаволом, которая есть «условное допущение Господом, из сострадания нам, омерзительного сатанинского нападения на нашу немощь. Для Господа это не Свое (по естеству присущее), а «наше» искушение, сострадательно Им усвояемое»²⁸. В этом смысле борьба Спасителя с врагом рода человеческого происходит на тех же условиях, что были когда-то в райском саду, когда человек еще не был подчинен власти диавола. Недаром лукавый, по выражению прп. Иоанна Дамаскина, напал на Христа «извне (...) не через посредство помыслов, так же как и на Адама; ибо и на того он напал не с помощью помыслов, но через посредство змия»²⁹.

В целом, и естественное усвоение Господом безукоризненных немощей, и относительное усвоение последствий нашего греха, и попущение диавольского нападения были направлены на восстановление человеческой природы путем удержания Его человеческой воли от зла. Ведь хотя Христос «был по естеству тленным, как человек (...) [Он был] нетленным по произволению, как безгрешный»³⁰. Действительно, поскольку «именно в области произволения произошло падение, то эта область и должна быть уврачевана через восприятие человеческой воли Спасителем»³¹. В этом смысле действия нового Адама исправляют ошибки Адама ветхого. «Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим 5:18).

²⁸ Епифанович С. Л. Комментарии // Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: Мартис, 1993. – С. 197.

²⁹ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. – С. 277.

³⁰ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 218.

³¹ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – С. 94.

Таким образом, непреклонность человеческой воли Спасителя ко греху явилась основанием для исцеления человеческой природы после Его Воскресения. По выражению прп. Максима Исповедника, «если изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие»³². Точно так же, «непреложность произволения» во Христе становится основанием для победы над диаволом, при которой, по слову Григория Паламы, «побежденное стало победителем над победившим», а «перехитривший был перехитрен»³³.

Поскольку человек в райском саду «добровольно подвергся (...) бедствию, по сластолюбию подчинив себя врагу жизни»³⁴ и стал жить «по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе» (Еф 2:2), святые отцы видели некоторую справедливость в том, что мы были отданы под власть лукавого. Однако законным в этом случае было лишь действие Божией благодати, отошедшей от человека по грехам последнего. Поступки же самого диавола, перехитрившего Адама, обманом склонившего того ко греху и начавшего властвовать над ним, рассматривались святоотеческим богословием как несправедливые. В этом смысле противник рода людского, по выражению св. Григория Паламы, «отстранив от себя праведность, незаконно же став любителем (...) тирании (...) насилием действовал против человека»³⁵.

Находясь вне сферы господства диавола, Христос «был

³² Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 111.

³³ Св. Григорий Палама. Указ. соч. – С. 155.

³⁴ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 218.

³⁵ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 341

искушаем и победил, чтобы приготовить нам победу и дать природе силу побеждать противника, чтобы природа, древле побежденная, одолела древле победившего»³⁶. Преодолев своей человеческой волей все козни лукавого, Господь на кресте «совлек начала и власти, изведе в позор дерзновением, изблещив их в Себе» (Кол 2:15). В этом смысле совершенно беззаконной становится попытка лукавого пленить в аду душу Спасителя, Который «быв Исполнителем каждой Божией заповеди (...) этим самым справедливо был свободен от диавольского рабства»³⁷. Этим особенно отвратительным и несправедливым деянием лукавый как бы узаконивает свое падение, увлекая вместе с собой «державу смерти» (Евр 2:14). Ад не может удержать «не знавшего греха» (2 Кор 5:21) и оказывается побежденным Воскресением Христа. По слову свт. Григория Нисского, «Божество сокрылось под завесою нашего естества, и врагом, как жадными рыбами, с приманкою плоти увлечена была уда Божества, а таким образом, по водворении жизни на место смерти и по явлении света на место тьмы, уничтожилось представляющееся противоположным свету и жизни»³⁸.

Итак, Воскресение Христа является знамением восстановления нашей природы, очищения ее от греха и избавления от тирании диавола, ада и смерти. Однако домостроительство спасения, совершаемое Сыном Божиим, предполагало не только исцеление человеческого естества, но и примирение человека с Богом. «По библейскому рассказу, когда Адам и Ева нарушили в раю первую заповедь, вкусили плодов от древа познания добра и зла, они почувствовали стыд и испугались Бога. Это значит, что отношение их к Богу изменилось: прежде они относились к Нему с доверием и любовью,

³⁶ Прп. Иоанн Дамаскин. Указ. соч. – С. 277.

³⁷ Св. Григорий Палама. Указ. соч. – С. 157.

³⁸ Св. Григорий Нисский. Указ. соч. – С. 344.

теперь – испытывали страх и недоверие, видели в Боге не любящего Отца, как прежде, а грозного Судию. Сознание виновности тяготило их совесть и делало неспособными к близкому и радостному общению с Богом, как прежде; они отделились от Бога: грех стал стеной, разделяющей их и Бога»³⁹. Разрушение этой «стены» и было одной из основных целей Боговоплощения.

Поскольку среди людей «после того как Адам пал (...) никого не оказалось, кто был бы неподвижен на зло»⁴⁰, Бог посылает «в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (1 Ин 4:9). Таким образом, примирение Бога с человеком происходит не потому, что Бог гневается и Его надо умилостивить, но потому, что человек отстоит от Бога и не может к Нему возвратиться. «Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их» (2 Кор 5:19). В этом отношении становится ясна необходимость Жертвы Христовой, приносимой «во исполнение долга, лежащего на всех»⁴¹. Жертву, приносимую Сыном Божиим, «Отец приемлет, не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству, а потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и возвел нас к Себе чрез Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим»⁴².

Спаситель, названный в Новом Завете «искуплением» за грехи людей (Мф 20:28, 1 Кор 1:30), выступает от лица всего человечества и являет абсолютное послушание воле Божией «даже до (...) смерти крестной» (Флп 2:8). Крест Христов

³⁹ Кремлевский А., свящ. Основы православного вероучения. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. – С. 63.

⁴⁰ Св. Григорий Палама. Указ. соч. – С. 159.

⁴¹ Св. Афанасий Великий. Указ. соч. – С. 217.

⁴² Свт. Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 821.

оказывается, таким образом, вершиной искупительного дела Богочеловека, ибо на нем Господь «воплотившись, принес Себя плотию в жертву Божеству Отца и Самого Сына и Духа Святого»⁴³. В этом смысле Сын Божий как человек приносит жертву триипостасному Богу. Он, по выражению свт. Кирилла Иерусалимского, «Сам Архиерей, Сам жертвенник, и Сам очистилище. Сам и приносящий, Сам и приносимый за мир в жертву... Сам жрец, и Сам жремый; Сам приносимый, и Сам жертву приемлющий»⁴⁴.

Важнейшим результатом крестной смерти Спасителя становится то, что каждый человек может, следуя путем любви и смирения перед волей Божией, соединиться со Христом и сделать Жертву Его для себя спасительной. По мысли свт. Григория Паламы, «Христос (...) Себя принес Отцу, как Жертву за нас», чтобы мы, «взирая на Него и веруя Ему, и чрез послушание Ему соединенные с ним, чрез Него явились пред лице Божие, и получив милость, все бы освятились»⁴⁵.

Итак, итогом искупительного дела Богочеловека становятся восстановление человеческого естества, освобождение от рабства греху и диаволу и примирение человека с Богом. Завершающим же действием домостроительства Сына Божия становится совершившееся в Вознесении максимально полное соединение Божественной и человеческой природы, которую Бог «посадил во Христе на небесах» (Еф 2:6). По слову о. Иоанна Мейендорфа, «Бог принял человечность таким образом, который не исключает никакую челове-

⁴³ Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. Слова 1–52. – ТСП, 1993. – (Репринтное издание). – С. 24.

⁴⁴ Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Синодальная библиотека, 1991. – С. 360.

⁴⁵ Свт. Григорий Палама. Беседы (Омилии). Т. 1. / пер. с греч. архим. Амвросия (Погодина). – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 164.

скую ипостась (то есть личность), но который открывает всем им (человеческим личностям) возможный путь к восстановлению их единения в Себе. Он становится, конечно, «новым Адамом», в Котором каждый человек обретает свою собственную природу осуществленной в совершенстве и полноте и без ограничений»⁴⁶.

⁴⁶ Мейендорф И. Византийское богословие: исторические направления и вероучение. – М.: Когелет, 2000. – С. 279.

ЧАСТЬ 2
ТРУДЫ ВЫПУСКНИКОВ

К. А. Рева

**Православное богослужение
западного обряда:
история и современность**

Многообразие богослужебных обрядов Православной Церкви

В древней Церкви святые отцы, сохраняя Богом заповеданное единство веры, с уважением относились к разнообразию традиций (богослужебным, каноническим и т. д.) различных митрополий и епархий. Одним из самых ярких свидетельств такого отношения к местным традициям является «Первое каноническое послание святителя Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийской, к святителю Амфилохию, епископу Иконийскому», часть которого в церковной традиции получило наименование «Первое каноническое правило святителя Василия Великого». Святитель Василий Великий пишет: «Итак, относительно вопроса о кафарах и сказано прежде, и ты благоразумно упомянул, что подобает следовать обычаю каждой страны потому, что об их крещении по-разному думали рассуждавшие в свое время. <...> Угодно было древним, как то Киприану и нашему Фирмилиану, <...> приходящих от них (кафаров) к Церкви <...> очищать истинным церковным Крещением. Но поскольку некоторым в провинции Асия решительно угодно было, ради назидания многих, принять крещение их, то да будет оно приемлемо...». В довольно сложном вопросе приема отпавших в церковное общение святитель Василий Великий устраняется от однозначного подхода к решению этой проблемы. Одним из главных принципов, которым руководствуется великий каппадокиец, является уважение к местным традициям различных церковных областей «подобает следовать обычаю каждой страны». Ведь один и тот же обычай или традиция может иметь в разных регионах различное пастырское значение.

Уважение к местным обычаям различных церковных областей, которое было характерно для святителя Василия

Великого, основано на исконном существовании в Церкви Христовой разнообразных традиций и практик. Это разнообразие, будучи связано с теми или иными пастырскими соображениями, позволяло пасти местную «Церковь Господа и Бога» сообразно с ее характерными особенностями. Разнообразие традиций касалось в первую очередь богослужебных обычаев и дисциплинарных норм.

Совокупность богослужебных традиций той или иной епархии образует локальный богослужебный тип или обряд, который в свою очередь принадлежит к одной из литургических семей. В ходе исторического становления христианского богослужения сложились три литургические семьи: Антиохийская¹, Римская² и Александрийская³, к которым, преимущественно, принадлежат все существующие и когда бы то ни было существовавшие типы христианского богослужения.

¹ Антиохийскую (или Восточную, которую чаще всего называют Византийской) литургическую семью составляют следующие обряды: Византийский (преобладающий обряд всех ныне существующих Поместных Православных Церквей); Палестинский (самостоятельно существовавший в Палестине до XI века, элементы которого были восприняты в богослужение Византии); Сирийский (сохранившийся лишь в Сиро-Яковитской Несторианской Церкви); Армянский (сохранившийся в Армянской Апостольской Церкви) и ряд иных обрядов, которые ныне вышли из употребления.

² В Римскую (или Западную) литургическую семью входят следующие обряды: Римский (или Латинский), восходит к апостолу Петру, впервые кодифицирован папами Геласием и Григорием Великим в VI веке, окончательный вид принял в Католической Церкви при папе Пии V в 1570 году; Лионский (или Галликанский), отправлялся в Лионской области и в некоторых иных регионах Галлии (ныне Франция); Карфагенский, регионом формирования и распространения которого была Латинская Африка (север современных Туниса, Ливии и Алжира), после нашествия на этот регион вандалов более не практиковался; Амброзианский, употреблялся в Миланской и сопредельных ей епархиях, его основоположником считается святитель Амвросий Медиоланский; Мозарабский, употреблялся в Толедской области и некоторых других частях Испании, создателем обряда считается преподобный Исидор Севильский.

³ Александрийская литургическая семья состоит из следующих обрядов: Коптского (ныне сохраняемого Коптской монофизитской Церковью), Эфиопского, или Абиссинского, который ныне сохраняется Эфиопской (Абиссинской) и Эритрейской монофизитскими церквями; прочие обряды не сохранились.

В первом тысячелетии нашей эры персы и арабы захватили Армению, Сирию и Египет, где в обиходе были богослужebные древние обряды Александрийской и Антиохийской литургических семей. Большая часть христианских общин этих бывших византийских регионов исповедовала несторианство или монофизитские воззрения.

Во II тысячелетии после великого раскола XI века, захвата крестоносцами Константинополя в 1204 году, а также создания Латинской империи на берегах Мраморного моря, богослужebные обряды Римской литургической семьи, за небольшим исключением⁴, перестали практиковаться на Православном Востоке.

Именно с конца XIII века на фоне непрекращающихся попыток со стороны Римо-Католической Церкви подчинить Церковь Православную и насадить на Востоке не только свою власть, но и богослужebный обряд, который воспринимался на Западе большинством иерархов и богословов как единственно верный и допустимый, в Византии стали с неприязнью относиться ко всему латинскому, в том числе и богослужению. В свою очередь в Византийской империи происходит аналогичный процесс унификации богослужebного строя, который, как и на Западе, воспринимается как единственно верный литургический обряд. Былое литургическое многообразие уступает место обрядовому единообразию, когда допустимым считаются только те богослужebные традиции, которые генетически связаны

⁴ Известно, что вплоть до середины XI века в Константинополе существовали храмы, где богослужение совершалось по латинскому обряду. В 1071 г., когда Византия окончательно потеряла Южную Италию и Сицилию, масса православных монахов-бенедиктинцев переселилась в пределы Византии. Часть из них отправилась на Афон, где в конце XI века они основали монастырь, в котором богослужение совершалось на основе обрядов Римской литургической семьи. После заключения в 1274 году Лионской унии, которую, несмотря на все старания императора Михаила VIII Палеолога, в Византии так и не приняли, в конце XIII века Афонская Бенедиктинская обитель прекратила свое существование, в которой совершалось православное богослужение латинского обряда.

с Византийским обрядом. Прочие богослужебные обряды воспринимаются как неправославные, содержащие в себе непременно неизгладимый отпечаток тех или иных еретических воззрений. Такой подход нашел свое отражение в подавляющем большинстве трактатов того времени, в которых византийские богословы полемизировали с инославными. Основной акцент этих сочинений был направлен скорее на обрядовые различия, нежели на вопросы преимущественно догматического характера. Активная прозелитическая деятельность Римо-Католической Церкви среди православного населения Османской империи, неоднократные попытки подчинить своему влиянию православные народы Руси не способствовали изменению отношения православных к латинскому богослужению вплоть до XIX века.

В силу этих исторических причин уважительное отношение к разнообразию местных богослужебных традиций уступило место тенденции к унификации обрядов различных церковных областей по примеру одной, возводимой в ранг эталонной, традиции. Именно этот подход лежит в основе нетерпимости к иным обычаям, обрядам и традициям, которые отличны от одной «догматизированной». Прочие автоматически воспринимаются как неверные по факту своего отличия от «единственно верного» обряда. Особенно ярко этот подход проявился в истории Русской Церкви XVII века, став идейной основой старообрядческого раскола. Усугубил ситуацию тот факт, что нетерпимость к иной традиции была характерна как для сторонников старого, так и нового обрядов. Потому уврачевание этого разделения стало возможным лишь после того, как в Русской Православной Церкви смогли, хотя бы частично, преодолеть нетерпимость к обрядовому разнообразию. Для полного соборного осмысления глубинных причин этого раскола понадобилось около трех столетий.

Поместный Собор Русской Православной Церкви 1971 года, сняв наложенные на старый обряд и всех его придерживающихся клятвы (анафемы), ясно обозначил основной причиной раскола нетерпимость к разнообразию форм церковного обряда. «Спасительному значению обрядов не противоречит многообразие форм их внешнего выражения, которое всегда было присуще древней неразделенной Христовой Церкви и которое не являлось в ней камнем преткновения и источником разделения»⁵. На основании этого подхода Поместный Собор определил: «Признать старые русские обряды, как и новые и все равночестные им, спасительными»⁶.

Спасительными были признаны не только старый и новый русские обряды, но и все «равночестные им», то есть все многообразие богослужебных традиций Древней Церкви, как восточные обряды, так и западные. Именно на основании этого положения стало возможно возрождение практики совершения древних восточных литургий, как, например, Литургии апостола Иакова, брата Господня, а также возрождение православного богослужения западного обряда.

История возрождения православного богослужения западного обряда

XIX век стал переломным в процессе возрождения в Православной Церкви богослужения западного обряда. Первым шагом в этом направлении стало учреждение в 1800 году в лоне Русской Православной Церкви единоверческих

⁵ Деяние Освященного Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их // Журнал Московской Патриархии. - 1971, № 6. - С. 3.

⁶ Там же, с. 5.

приходов, практикующих старый обряд. Именно с этого момента в православной среде постепенно начинает формироваться понимание того, что обрядовое многообразие никоим образом не вредит чистоте православной веры. К концу XIX века новые научные данные в области истории Древней Церкви подтвердили, что обрядовое многообразие было нормой церковной жизни очень долгое время. Именно этот факт позволил, исключив предвзятость, внимательно, с уважением изучать древние богослужebные обряды Кафолической Церкви, как византийские, так и иные, в том числе и западные.

Вопрос о фактическом возрождении православного богослужения западного обряда впервые был поднят Юлиусом Овербеком, бывшим католическим священником, который перешел в Православие в 1865 году как мирянин, при содействии российского посольского священника Евгения Попова. Юлиус Овербек направил несколько прошений в Святейший Синод Русской Православной Церкви о дозволении основать в Англии Православную Церковь римского (латинского) обряда. Для богословской и канонической оценки возможности возрождения православного богослужения латинского обряда Святейший Синод в начале 1880-х годов создал особую комиссию, которая рассмотрела и в целом одобрила представленную Юлиусом Овербеком редакцию западной литургии, составленную на основе Римского Миссала.

В 70-х годах XIX века протоиерей Владимир Гетте предпринял попытку возродить галликанский обряд. В 1875 году протоиерей Владимир Гетте представил Святейшему Синоду чин Литургии по галликанскому обряду и получил благословение на его богослужebное использование в православных храмах. В том же году эта литургия впервые была им совершена в домовй церкви Санкт-Петербургской

Духовной академии. Однако, как и проект Ю. Овербека, реконструкция Гетте в силу различных обстоятельств не получила дальнейшего распространения⁷.

Новые попытки реставрации богослужения западных обрядов в Православной Церкви были предприняты в 20-х годах XX века в среде русской эмиграции во Франции. В целях возрождения Православия на Западе «с его древними традициями, обрядами и литургическим языком» в 1925 году в Париже было создано «Православное братство святителя Фотия, архиепископа Константинопольского». 3 марта 1929 года в принадлежавшем братству парижском храме Сен-Клу иеромонахом Львом (Жилле) была совершена первая Литургия по галликанскому обряду, согласно тексту протоиерея Владимира Гетте. Однако митрополит Евлогий (Георгиевский) отклонил просьбу братства разрешить открытое использование этого обряда и западного (григорианского) календаря, благословив совершение служб лишь частным образом, до вынесения решения по этому вопросу Собором Русской Церкви.

В начале 1930-х годов старокатолический епископ Луи Шарль Винарт вместе со своей общиной решил принять Православие. В 1936 году он обратился в братство святителя Фотия с просьбой ходатайствовать о его приеме в Московский Патриархат. 16 июня 1936 года Священным Синодом Русской Православной Церкви было вынесено определение, согласно которому Луи Шарль Винарт принимался в Православие в сане пресвитера, а «в своем богослужении <...> воссоединяемое общество может сохранить доселе содержимый ею западный чин с тем, однако, чтобы богослужебные тексты были очищены от всяких выражений и мыслей, неприемлемых для Православной Церкви»⁸. Окорм-

⁷ Галликанский обряд Православной Церкви // Православная энциклопедия. – Т. 10. – С. 368.

⁸ Указ Свящ. Синода № 1249 от 16.06.1936. Определение № 75, § 4, французский перевод указа см.: Kovalevsky Maxime. *Orthodoxie et Occident: Renaissance d'une eglise locale.* – Paris, 1990. – P. 395–400.

ление общин, желавших присоединиться к православию с сохранением западного богослужения, которые получили наименование «западноправославных» приходов, было поручено митрополиту Виленскому Елевферию (Богоявленскому), управляющему западноевропейскими приходами Русской Церкви.

В декабре 1936 года Луи Шарль Винарт, уже прикованный к постели смертельным недугом, был принят в лоно Православной Церкви в сане пресвитера. 5 февраля 1937 года он был пострижен в монашество с именем Ириней и возведен в сан архимандрита. В январе 1937 года архимандрит Ириней (Винарт), присоединил к православию 55 своих прихожан, в числе которых был его ближайший помощник Люсьен Шамбо. Вскоре он был рукоположен в сан диакона, затем священника митрополитом Виленским Елевферием (Богоявленским).

15 февраля 1937 года, на Сретение Господне, священником Люсьеном Шамбо, который после смерти архимандрита Ириней (Винарта) возглавил общину, в Вознесенском храме была совершена первая в этой общине Православная Литургия римского обряда. В соответствии с указом митрополита Сергия (Страгородского) в чинопоследование Литургии, совершаемой в общинах архимандрита Ириней (Винарта), был внесен ряд изменений:

- введено употребление квасного хлеба вместо пресного;
- эпиклеза помещена после установительных слов;
- причащение преподавалось мирянам «под обоими видами совместно посредством ложки»;
- «в знак канонического единства с православной епархией Литургия совершается на антиминсе, освященном и выданном Преосвященным управляющим русскими Церквями в Западной Европе».

27 августа 1939 года в Париже был открыт второй право-

славный приход западного обряда во имя священномученика Ириней Лионского, настоятелем которого был назначен иерей Евграф Ковалевский. На этом приходе практиковалось преимущественно богослужение галликанского обряда.

В 1945 году священник Лукиан Шамбо был пострижен в монашество с именем Дионисий. В скором времени под его руководством возникает монашеское братство православных бенедиктинцев. В августе 1945 года митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) во время посещения Парижа в храме Трехсвятительского подворья возвел иеромонаха Дионисия (Шамбо)⁹ в сан игумена, а также утвердил устав братства православных бенедиктинцев.

На протяжении 1940-х годов не прекращалась работа по изучению древних списков Литургии западных обрядов и их реставрации. Так, трудами протоиерея Евграфа Ковалевского на основе древних рукописей был воссоздан чин галликанской Литургии, получившей наименование «Литургия святого Германа Парижского», а также был издан чин Литургии западного обряда под редакцией архимандрита Алексия (ван дер Менсбрюгге)¹⁰, на который профессор Ленинградской Духовной академии Н. Д. Успенский написал довольно подробную рецензию¹¹.

В 1946 году к 6 приходам западного обряда, действовавшим до войны в Западной Европе, добавились еще два (на юге Франции). В 1948 году были открыты еще 4 прихода. Внутренние противоречия между протоиереем Евграфом Ковалевским, который был назначен благочинным «запад-

⁹ Бурга В. В. Дионисий (Шамбо), архим. // Православная энциклопедия. – Т. 15.

¹⁰ См.: Alexis (van der Mensbrugge), archim. La Liturgie orthodoxe de rite occidentale: Essai de restauration («Православная литургия западного обряда: Попытка реставрации»). – Р., 1948.

¹¹ Успенский Н. Д. К вопросу о «Православной Литургии западного обряда» // Православная литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. – С. 127–160.

ноправославных» приходов, и клириками общин западного обряда, вызванные рядом предпринятых им авторитарных действий, привели к отстранению его 17 января 1953 года от должности администратора и настоятеля церкви священномученика Иринея Лионского. При поддержке своих сторонников протоиерей Евграф Ковалевский не подчинился решению священноначалия и 25 января объявил о выходе из Русской Православной Церкви и образовании Французской Кафолической Православной Церкви. В результате чего 27 марта 1953 года указом Патриарха Алексия I протоиерей Евграф Ковалевский был исключен из клира Русской Православной Церкви, но не был подвергнут каким-либо каноническим прещениям. Западноправославные приходы во Франции, оставшиеся под юрисдикцией Московского Патриархата, были переданы под надзор архимандрита Дионисия (Шамбо).

В течение нескольких лет общины, подчинявшиеся протоиерею Евграфу Ковалевскому, оставались вне всякой юрисдикции, пока 11 ноября 1959 года их не принял под свой омофор святитель Иоанн (Максимович), архиепископ Западно-Европейский, с разрешения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. 8 мая 1960 года архиепископ Иоанн (Максимович) впервые в храме священномученика Иринея Лионского служил литургию по галликанскому обряду. 11 ноября 1964 года протоиерей Евграф Ковалевский, после пострижения в иночество с именем Иоанн-Нектарий, был рукоположен во епископа Сен-Денийского викария Сан-Францискской епархии Русской Православной Церкви Заграницей.

После кончины 3 мая 1965 года архимандрита Дионисия (Шамбо) значительная часть его прихожан переходит под юрисдикцию епископа Сен-Денийского Иоанна-Нектария (Ковалевского), остальные прихожане, сохранив свою вер-

ность Московской Патриархии, присоединились к приходам восточного обряда в связи с упразднением последнего во Франции прихода, практиковавшего западный обряд под омофором Московского Патриарха.

Еще в 1962 году епископ Бруклинский (Американский Экзархат Русской Православной Церкви) Досифей (Иванченко) принимает в Нью-Йорке группу старокатоликов, которым после принятия Православия было разрешено создать монастырь «Маунт Роял». В обители была создана часовня, которая была приписана к патриаршему Свято-Никольскому собору Нью-Йорка, где богослужение с благословения священноначалия совершалось по западному обряду. Позже эта община переехала в Вудсток (штат Нью-Йорк), где находилась под омофором архиепископа Нью-Йоркского и Алеутского Иоанна (Вендланда). Монастырь «Маунт Роял», вплоть до перехода в 1975 году под юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей, оставался единственной общиной Московского Патриархата, в которой после смерти архимандрита Дионисия (Шамбо) регулярно совершалось богослужение западного обряда. Начиная с 1975 года в силу отсутствия общин западного обряда в Русской Православной Церкви на три десятилетия приостановилось изучение богослужения западных обрядов.

После блаженной кончины 2 июля 1966 года святителя Иоанна (Максимовича), архиепископа Сан-Францисского, Архиерейский Синод РПЦЗ в сентябре 1966 года поручил руководство делами Сен-Денийского викариатства приходов западного обряда архиепископу Виталию (Устинову), который лично довольно негативно относился к западному обряду в Православной Церкви. 9 октября 1966 года архиепископ Виталий на Генеральной ассамблее Сен-Денийского викариатства заявил о необходимости прекращения совершения литургии по западному обряду и настаивал на полном

принятии в богослужебном обиходе византийского обряда во всех приходах викариатства без исключения. Данную меру полностью поддержал Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей.

Епископ Иоанн (Ковалевский) счел требования Синода РПЦЗ неприемлемыми и разорвал общение со священноначалием. В конце 1966 года епископ Сен-Денийский Иоанн-Нектарий (Ковалевский) был извергнут из сана Архиерейским Синодом Русской Православной Церкви Заграницей. Значительная часть приходов Сен-Денийского викариатства вместе с Иоанном-Нектарием не согласилась с таким решением Синода РПЦЗ и ушла в раскол. После смерти 30 января 1970 года Иоанна-Нектария (Ковалевского) верные ему общины, получившие наименование «Французская Кафолическая Православная Церковь» (ФКПЦ), возглавил его ближайший соратник Жиль Бертран-Арди. В конце апреля 1972 года Священный Синод Румынской Православной Церкви объявил о принятии в общение ФКПЦ, с правами широкой автономии. В том же году Жиль Бертран-Арди был пострижен в монашество с именем Герман и вскоре рукоположен во епископа Сен-Денийского.

Из-за отказа большинства общин ФКПЦ принять решение Синода Румынской Церкви «ограничить употребление галликанского обряда» к исполнению 10 мая 1991 года Румынский Патриархат объявил о приостановлении канонического окормления приходов западного обряда во Франции и о временном запрещении епископа Германа (Бертран-Арди) в священнослужении. После окончательного разрыва переговоров по урегулированию сложившейся ситуации со стороны представителей ФКПЦ 23 января 1993 года Священный Синод Румынской Церкви объявил об извержении епископа Германа (Бертран-Арди) из сана и об отлучении его последователей. В 1993 году часть бывших

приходов ФКПЦ, сохранивших каноническое подчинение Румынскому Патриархату, была объединена в особый деканат французских православных приходов галликанского обряда митрополии Западной и Средней Европы Румынской Православной Церкви. Во главе деканата, который существует по сей день, был поставлен священник Григорий (Бертран-Арди) (брат низложенного епископа Германа).

Приходы западного обряда в Антиохийском Патриархате

В августе 1958 года по благословению Патриарха Антиохийского Александра III архиепископ Нью-Йоркский и всея Северной Америки Антоний (Башир) учредил несколько приходов западного обряда, свободно участвовать в богослужении которых допускалось исключительно христианам, воссоединившимся с Православием из западных исповеданий. В 1961 году на основании указа митрополита Антония (Башира) в Антиохийскую Архиепископию была принята община во главе с Александром Тернером, который вскоре был рукоположен в пресвитера.

В 1962 году под омофором архиепископа Антония (Башира) было создано особое викариатство (благочиние) западного обряда. В викариатстве западного обряда юрисдикции Антиохийского Патриархата за богослужением употребляются тексты последований римского обряда с рядом вставок, заимствованных из восточных литургий и ряд других последований западного обряда. В 1995 году викариатство западного обряда юрисдикции Антиохийского Патриархата было разделено на 3 деканата (благочиния). К 2010 году число приходов викариатства западного обряда Антиохийского Патриархата в США достигало 33, помимо приходов в Северной Америке под управлением

викариатства находилось еще 3 прихода западного обряда в Австралии, Новой Зеландии и Великобритании¹².

Приходы западного обряда Русской Православной Церкви Заграницей

Несмотря на упразднение в конце 1966 года Сен-Денийского викариатства приходов западного обряда в лоне Русской Православной Церкви Заграницей, остался ряд общин, регулярно совершающих богослужение западного обряда как во Франции, так и в других странах. К тому же в 1975 году община монастыря «Маунт Роял» в Вудстоке (штат Нью-Йорк), постоянно практиковавшая богослужение западного обряда, перешла под юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей. С 1993 года эта обитель стала именоваться монастырем «Кристминстерским» (Христа Спасителя), и ее архипастырское окормление было поручено епископу Манхэттенскому Илариону (Капралу), ныне Первоиерарху Русской Православной Церкви Заграницей. После нескольких переездов община монастыря окончательно обосновалась в городе Гамильтон (штат Онтарио, Канада). Ныне в монастыре подвизаются всего два монаха. После перевода в 1996 году епископа Илариона (Капрала) на Австралийско-Новозеландскую кафедру монастырь Христа Спасителя был оставлен под его омофором.

В Австралии епископ Иларион (Капрал) принял под свой омофор еще несколько небольших общин западного обряда большей частью бывших англикан. Самой значительной из них является братия монастыря святого Петрока Корнуоллского на острове Тасмания. Этот монастырь был создан в 1992 г. как католическая обитель. В 1997 году его

¹² Список приходов викариатства размещен по адресу: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-westorth-antiohzapadprav.html>.

основатель иеромонах Михаил (Мэнсбридж-Вуд) вместе с братией обители перешел в Православие и был принят в Австралийскую епархию РПЦЗ. В дальнейшем обитель содействовала созданию нескольких миссий на острове и часовни при университете Тасмании, где служит иерей Барри Джефферс. В 1998 году священником Барри Джефферсом были созданы приход в Южном Лаунстоне и миссия в Хобарте. Приход западного обряда был создан также в Сан-Пауло (Бразилия).

В 2006 году в приходе преподобного Венедикта Нурсийского в Оклахома Сити (США) с благословения епископа Кливлендского Петра (Лукьянова), временно управляющего Чикагской епархией, священник Энтони Нельсон начал служить по западному обряду. В 2008 году в США под юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви были приняты два прихода, на которых, с благословения священноначалия РПЦЗ, регулярно служат Сарумскую мессу¹³. Таким образом, к началу 2011 года в составе Русской Православной Церкви Заграницей насчитывается около 20 общин¹⁴, в которых регулярно совершается богослужение западного обряда.

После восстановления в 2007 году Евхаристического общения между Русской Православной Церковью и Русской Православной Церковью Заграницей, Русская Церковь снова стала одной из немногих поместных Церквей, в монастырях и приходах которой регулярно совершаются богослужения по западным обрядам.

¹³ Сарумская месса – восстановленный староанглийский вариант Римской мессы.

¹⁴ Получить подробную информацию о православных приходах западного обряда вы можете на неофициальном сайте православных общин западного обряда: <http://www.allmercifulsavior.com/Western.html> (англ.)

Священник Сергей Дорофеев

**Служение
священномученика Уара,
епископа Липецкого**

Священномученик Уар (в миру Петр Алексеевич Шмарин) родился 11 октября 1880 года в селе Ситовка Тамбовской губернии в бедной крестьянской семье Алексия и Марфы. После смерти отца, в пятилетнем возрасте Петю отдали в дом священника пасти гусей. Когда ребенок подрос, священник предложил Марфе Феофилактьевне отдать сына в школу и взял на себя материальные затраты на его обучение. Петр окончил четырехклассную сельскую школу и был определен на казенный счет в гимназию в Тамбове, а после ее окончания – в церковно-учительскую семинарию в селе Ново-Александровка.

По окончании семинарии Петр Алексеевич работал учителем. Он встретил девицу Клавдию Стрельникову, они обвенчались.

В 1904 году, 21 марта, Петр Шмарин был рукоположен во диакона к Никольскому храму села Колояр Вольского уезда Саратовской губернии.

В начале 1910 года диакону Петру, по возведении в пресвитерский сан, предложили продолжить служение в Америке или Финляндии. Выбор пал на Финляндию. Здесь священник Петр служил до 1918 года.

Трагические революционные события в стране переплелись с личной трагедией в семье Шмариных. В 1918 году дети священника заболели тифом, а когда выздоровели, заболела мать. Болезнь развивалась очень стремительно, и раба Божия Клавдия умерла. После смерти супруги отец Петр продолжил служение на Тамбовской земле; через некоторое время он принял монашеский постриг с именем Уар, а 20 августа 1926 года был хиротонисан во епископа Липецкого. На первых порах управление епископа Уара, помимо непосредственно Липецкого района, распространялось и на другие районы, в частности Борисоглебский.

В 1927 году Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) предпри-

нимаются меры по нормализации Церковного управления. 9 июня 1927 года на Тамбовскую кафедру назначается епископ Вассиан (Пятницкий), с титулом Козловский. Заместителем Патриаршего Местоблюстителя и образованным при нем Временным Патриаршим Священным Синодом 24 августа 1927 года была утверждена и одобрена к руководству инструкция № 63 о порядке управления Тамбовской епархией и ее отдельными уездами. Она была адресована временно управляющему Тамбовской епархией преосвященному Козловскому Вассиану и преосвященным Шацкому Иоанну, Темниковскому Димитрию, Моршанскому Иоанну и Липецкому Уару. Согласно инструкции епископу Козловскому Вассиану предоставлялось право ведать всеми делами общепархиального характера. Определялись уезды, состоящие в ближайшем ведении архипастырей. В ведении преосвященного Липецкого Уара указаны Липецкий, Лебедянский и Усманский уезды. Преосвященные епископы Шацкий, Темниковский, Моршанский и Липецкий управляли вверенными им уездами на правах полусамостоятельных епископов, подчиняясь Заместителю Патриаршего Местоблюстителя и временному при нем Патриаршему Священному Синоду через управляющего епархией¹.

В 1928 году была образована Центрально-Черноземная область (ЦЧО) с центром в Воронеже. В нее вошли территории бывших Воронежской, Курской, Орловской и Тамбовской губерний. 24 апреля 1929 года на Воронежскую кафедру был назначен архиепископ Захария (Лобов)², который, став областным архиереем, воспринял ряд полномочий, имевшихся у Тамбовского преосвященного.

Время архипастырского служения епископа Уара отмечено частым изменением границ территории, находящейся

¹ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1.

² Православная Энциклопедия. - Т. 19.

в его ведении. Эти перемены требовали согласования при переходе приходов в подчинение определенному архиерею. Контроль за этим осуществлял Заместитель Местоблюстителя и временный при нем Синод. Так, в письме епископу Муромскому Макарию, временно управляющему Воронежской епархией, в апреле 1929 года епископ Уар упоминает циркулярный указ Патриаршего Священного Синода от 1 февраля 1929 года № 114, на основании которого должно было произойти размежевание приходов, которые в гражданском отношении отошли к новым округам. Эти факты позволяют утверждать, что взаимоотношения епископа Липецкого и его ближайших соседей осуществлялись под руководством Заместителя Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского). Хорошо известно, что не все епископы признали митрополита Сергия главой Церкви. Причиной называется политика компромиссов Заместителя Местоблюстителя с большевистским режимом, а поводом – декларация 1927 года о признании советской власти. Ряд епископов, не подчинившихся митрополиту Сергию, все же сохраняли определенное общение с Временным Патриаршим Синодом, но были и те, кто пошел с ним на полный разрыв отношений. Из непримиримых оппозиционеров образовался ряд группировок. Значительное место в этом ряду заняли «иосифляне», получившие такое название от имени митрополита Иосифа (Петровых). К «иосифлянам» в период своего управления Воронежской епархией присоединился епископ Алексей (Буй). Последователи его именовались «буйцами». Епископ Алексей Заместителем Местоблюстителя был отстранен от управления епархией и запрещен в священнослужении, однако он не подчинился этому постановлению и, опираясь в основном на ссыльное духовенство, проводил активную агитационную деятельность, собирая вокруг себя священников, монашествующих и мирян, недовольных политикой митрополита Сергия.

На фоне подчас диаметрально противоположного отношения к управлению митрополита Сергия (Страгородского) со стороны епископата позиция, которую занял в этом вопросе Липецкий Преосвященный, является принципиальной. Сохранились данные, позволяющие утверждать, что епископ Уар не разделял взглядов оппозиционеров и даже боролся с их влиянием, в частности с «буевским» движением. В личном деле протоиерея Михаила Алексеевича Овечкина, исполнявшего с 1943 по 1945 год обязанности настоятеля Никольского собора города Воронежа, а с 1945 по 1958 год – настоятеля Христо-Рождественской церкви города Липецка, хранится послужной список³. В нем указывается, что протоиерей Михаил после перехода Задонского района в ведение епископа Уара состоял благочинным части Елецкого и части Задонского районов Липецкого округа. В 1931–1932 годах «получил грамоту и представлен епископом Уаром Липецким к митре за борьбу с Алексеевщиной (еп. Алексея Буя) по Задонскому району». В другом документе протоиерей Михаил поясняет: «В областях Воронежской и Орловской епархий епископ Алексей Буй выявил раскол, называя себя епископом не только Воронежским, Орловским, но и Донским, Кубанским и всея южныя России. Епископ Алексей внушал монахам и монахиням задонских монастырей об отделении от Патриаршего Синода. К сожалению, указа о награждении митрой не имею, погиб-сгнил во время оккупации».

Протоиерей Михаил Овечкин в 1946 году обратился к епископу Воронежскому и Липецкому Иосифу за разрешением ношения за богослужением митры. А в 1947 году по этому поводу епископу Иосифу подал рапорт секретарь епархии протоиерей Евгений Лукин, в котором он сообщает: «...В бытность мою в г. Липецке протоиерей Овечкин

³ Архив Воронежской и Борисоглебской епархии.

вторично возбудил этот вопрос и просил меня ходатайствовать перед Вашим Преосвященством об удовлетворении его просьбы. Ввиду этого я осмеливаюсь высказать в пользу протоиерея Овечкина пред Вашим Преосвященством по этому делу следующие соображения:

1. Преосвященный Липецкий Уар был епископом дисциплинированным. И трудно допустить, чтобы он в награждении протоиерея Овечкина отступил от своих принципов и позволил себе нарушить существующий порядок.

2. Мне известны два случая награждения митрою протоиереев при епископе Уаре. Это – протоиерея б/ Вознесенской Липецкой церкви Владимира Гумилевского и отца моего протоиерея Павла Лукина. Оба они были по представлению епископа Уара награждены Москвою.

3. По отношению к протоиерею Овечкину епископом Уаром соблюдена была и очередность в наградах. Чего в то время не все епископы придерживались. Пред награждением митрою протоиерей Овечкин имел и палицу, и крест с украшениями. Указы об этих награждениях у него сохранились. Это характеризует епископа Уара как строгого «законника» в деле представления к наградам.

4. Из разговора с протоиереем Овечкиным у меня не осталось никакого сомнения в том, что вышеозначенная награда получена им по представлению епископа Уара от Московской Патриархии...»

Имеются данные, что священники Лебедянского района, находившиеся в управлении епископа Уара, именовали себя «сергианами» и заявляли о своей принадлежности к Церкви, возглавляемой Заместителем Местоблюстителя. Весной 1932 года четверых лебедянских священников во главе с благочинным священником Вениамином Константиновичем Романовским и одного мирянина В. П. Маслова обвинили по ст. 58 п. 10 в антисоветской агитации и приговорили к высылке в Северный

край сроком на три года. На допросах все они указывали на свою принадлежность к Церкви, возглавляемой митрополитом Сергием. Так, например, благочинный священник Вениамин отмечал: «В круг моей деятельности по обслуживанию входят 25 церквей Сергиевской ориентации...», а священник Иоанн Волченский заявлял: «Моя принадлежность ориентации сергиевской, которую я идеологически считаю правильной; к обновленчеству и другим церковным течениям отношусь отрицательно...» Из тех же протоколов допроса мы узнаем о визитах в Лебедянь епископа Уара. В сентябре 1931 года владыка на два дня приезжал в город и служил в Никольской церкви по случаю ее 100-летнего юбилея. За общей трапезой с духовенством «в беседе с епископом никаких важных вопросов не поднималось, интересовались только своими старыми сослуживцами. Епископ Уар сообщал нам, если имел о ком сведения», за неосторожное слово в то время можно было заплатить страшную цену, поэтому никаких «подозрительных» показаний на допросах никто не дал. Исключением были показания священника Николая И., который фигурировал в качестве свидетеля. Они заслуживают особого внимания. Вот что он рассказал: «В 1930 году, в августе месяце, епископ Уар, будучи в Лебедяни у благочинного Романовского, где был и я, Уар рассказывал нам о том, что ездил в Москву к митрополиту Сергию, которому заявил, что Ваши ответы иностранным корреспондентам о гонении в СССР на Православную Церковь и духовенство очень смущают духовенство и верующих, потому что они не соответствуют действительности. Ведь гонение на Церковь и духовенство в СССР на самом деле есть. Митрополит Сергей на это Уару ответил: «Вы все смотрите со своей сельской колокольни и, очевидно, дальше, чем мы со своих московских». Как говорил Уар, митрополит показал ему письменное заверение правительства о том, что за эти ответы корреспондентам духовенству и церквям правительством будут предоставлены

льготы. Романовский согласился с епископом Уаром. Больше по данному делу показать ничего не могу».

Речь идет о двух интервью, которые в феврале 1930 года митрополит Сергей дал для советской и иностранной прессы, которые были также подписаны членами его Синода; интервью, напечатанное в газете «Известия», в частности, гласило (вопросы опускаются): «<...> Гонения на религию в СССР никогда не было и нет. В силу декрета об отделении церкви от государства исповедание любой веры вполне свободно и никаким государственным органом не преследуется. Больше того. Последнее постановление ВЦИК и СНК РСФСР о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 г. совершенно исключает даже малейшую видимость какого-либо гонения на религию. <...> Да, действительно, некоторые церкви закрываются. Но производится это закрытие не по инициативе власти, а по желанию населения, а в иных случаях даже по постановлению самих верующих. <...> Репрессии, осуществляемые советским правительством в отношении верующих и священнослужителей, применяются к ним отнюдь не за их религиозные убеждения, а в общем порядке, как и к другим гражданам за разные противоправительственные деяния. <...> К сожалению, даже до сего времени некоторые из нас не могут понять, что к старому нет возврата, и продолжают вести себя, как политические противники Советского государства»⁴. Бесспорно, что Заместитель Местоблюстителя был вынужден дать такие ответы в сложнейших условиях, в которых находилась Церковь.

Отдельные сохранившиеся документы отражают отчасти тяжесть реального ее положения. В декабре 1932 года епископ Уар обратился к отцу благочинному православных церквей Лебедянского района, священнику Петру Сергеевичу Васильеву с распоряжением:

⁴ Известия ЦИК. – 1930, № 46 (3893), 16 февраля.

«1) Предлагаю Вам сделать напоминание причтам и церковноприходским Советам вверенного Вам благочиннического округа за богослужениями в день празднования в честь Рождества Христова произвести тарелочный сбор и отчисления из церковных и причтовых сумм на содержание Московской Патриархии и собранные суммы незамедлительно представить мне для отсылки в Москву, в Патриархию.

2) Ввиду закрытия церквей и вообще несовершения богослужений за отсутствием священников во многих церквях Липецкой епископии (всего до 60 %) убедительно прошу отцов настоятелей функционирующих церквей и церковные Советы увеличить полугодовые денежные взносы на мое содержание не менее как наполовину (вместо 30 р. – до 60 р.), дабы дать мне возможность уплатить государственные налоги и скромно просуществовать. Неисправных в этом отношении отцов и братьев прошу исправиться и подтянуться».

Безжалостная система налогообложения и уголовное преследование, грозившее неплательщикам, приводили к обнищанию духовенства. Оно вынуждено было влачить жалкое существование, которое один из священников того времени определил так: «к скорбям и напастям прибавляются еще и еще горшие скорби и напасти».

При этом документы архиерейской переписки дают возможность говорить о строгом территориальном разграничении епархий в ЦЧО, отлаженной системе сообщения сведений при перемещении духовенства и разрешении недоуменных вопросов во взаимоотношениях. Тон этих документов свидетельствует о братском и уважительном отношении архиереев друг к другу. Особым уважением и почтением пользовался архиепископ Воронежский Захария.

У Липецкого епископа было особое отношение к архиепископу Захарии. Преосвященный Воронежский Захария

принимал участие в судьбе сына епископа Уара – священника Николая Петровича Шмарина. Впоследствии священник Николай подвергался арестам, спустя какое-то время, после 1936 года, он был вынужден оставить служение. Когда началась Великая Отечественная война, отец Николай был призван на фронт и погиб в боях, защищая Родину.

Сложно говорить об объеме полномочий епископа Уара к началу 1935 года как самостоятельного управляющего епархией после образования Центрально-Черноземной, а затем Воронежской области. Так, из его письма, адресованного архиепископу Захарии в феврале 1935 года, мы узнаем, что у Липецкого Преосвященного имелись возможности в случае крайней необходимости даже извергать из сана: «Долг имею настоящим поставить Вас в известность, что при Н. церкви... предерзостно «священная деет» отрекшийся от Бога и изверженный мною из священного сана бывший священник... Александр Д. ... Гражданин Д. (пьяница, сквернослов, кощунник...)... якобы собирается приехать к Вашему Высокопреосвященству с просьбою о принятии его в молитвенно-каноническое общение...». Разрешение территориальных вопросов утверждал архиепископ Захария, но в документах четко определялось понятие Липецкой епархии, что позволяет говорить о епископе Уаре как о полноценном управляющем, а не викарии. «Ваше письмо и отношение за № 139 о причислении к Липецкой епархии сел Казинки и Вербилова получены. Не упомянуто в Вашем отношении с. Дубовское Хлевенского района, тоже в гражданском отношении перечисленное из Хлевенского в Боринский район. По моему крайнему разумению, не следовало бы утруждать нашу Патриархию особым ходатайством о перечислении названных приходов из Вашей епархии в мою. Если бы перечислялись не приходы, а целые районы, то было бы другое дело... В данном же случае, мне кажется, можно бы было ограничиться и компетенцией областного

архиепископа... Впрочем, если благословите, то я напишу в Патриархию...». Это письмо, адресованное архиепископу Захарии, было написано Липецким епископом 2 февраля 1935 года. Заканчивается оно сообщением, позволяющим говорить об очень успешной борьбе с обновленчеством в Липецке: «У нас в городе в церковном отношении пока все благополучно. Впрочем, вернулись «обновленцы» и что-то «проектируют»...». Но в этом же письме Липецкий епископ сообщает зловещую информацию: «Надеюсь, что Вы уже давно осведомлены об аресте архиепископа Елецкого Сергия (Зверева). С ним арестованы 8 городских священников и, кажется, 2 старосты. Что за причина ареста – пока неизвестно...

Р. С. С отсылкой этого письма несколько задержался, а теперь вижу, что Вы знаете про арест архиепископа Сергия».

Архиепископ Захария поручил управление Елецкой епархией епископу Уару: «Вашего письма о поручении мне управления Елецкой еп. я не получал. На основании Вашего последнего отношения от 11 февраля 1935 г. за № 230 я вступил в управление Елецкой епархией...» 13 февраля 1935 года.

Архиепископа Сергия Елецкого арестовали 21 января 1935 года, в том же году были арестованы: 22 мая – архиепископ Воронежский Захария (Лобов), 23 июля – архиепископ Курский Онуфрий (Гагальюк), 26 октября – архиепископ Тамбовский Вассиан (Пятницкий)... Все преосвященные были приговорены к разным срокам лагерного заключения, на свободу никто из них не вернулся.

Липецкая паства любила своего архиерея. 25 декабря 1934 года осведомитель Липецкого горотдела НКВД сообщал: «Деятельность епископа Уара все усиливается и усиливается. Популярность его все возрастает. Он делается любимцем горожан г. Липецка и окружающих деревень верст за 60. Он имеет большое влияние на верующих. Он является большой объединяющей силой. Под его руководством священники

вербуют себе единомышленников... Об Уаре говорят, что он во время революции был в Финляндии и принял епископство от архиепископа Сергия Финляндского. Наступила необходимость борьбы с влиянием епископа Уара»⁵.

В первых числах апреля 1935 года представителями советской власти было принято решение о снятии колоколов в Христорожественской церкви села Студенки Липецкого района. Для осуществления задуманного была организована бригада рабочих по сбору металлолома, которая 10 апреля должна была приступить к выполнению задания. Каким-то образом об этих планах узнала староста храма, которая с утра предупредила о готовящемся снятии колоколов сторожа и попросила его воспрепятствовать снятию. С такой же просьбой она обратилась к нескольким односельчанкам, посетив их дома, а затем, взяв с собой ключи от храма, уехала в Липецк к епископу Уару. Пришедшая в этот день бригада рабочих не смогла попасть в запертый храм и ушла ни с чем. Староста встретилась в Липецке с управляющим епархией и рассказала о готовящемся снятии колоколов, при этом она сообщила о намерении съездить в Воронеж с жалобой на незаконные действия местных властей. Владыка ответил, что ее поездка окажется безрезультатной: если власти решили снять колокола, то они их снимут, и не благословил ее на поездку. Она вернулась в свое село.

19 апреля, к вечеру, снова прибыла бригада «по сбору металлолома». На этот раз они сумели приступить к работе – сняли несколько колокольных «языков». Но на следующий день «языки» оказались на прежнем месте, так как ночью местные мужики подняли их обратно. Тогда рабочие стали сбрасывать колокола. Тем временем около колокольной собрались женщины – около пятидесяти. После шумных протестов

⁵ Поляков В. Б. В борьбе за веру (епископ Уар) // Записки Липецкого областного краеведческого общества. Вып. III. - Липецк, 2002. - С. 71.

стов они растащили инструменты рабочих и тем самым вынудили их прекратить работу. Спустившиеся с колокольни рабочие, столкнувшись с шумной женской толпой, пошли в сельсовет и вызвали милицию. Вскоре в село прибыли два вооруженных конных милиционера и, угрожая расправой, утихомирили женщин.

После этих событий, в течение месяца, были арестованы священник Христорождественской церкви Кирилл С., диакон той же церкви Михаил И. и староста Акулина Титова, а также несколько наиболее активных прихожан. На свободе оставался еще один священник этой церкви Константин С. Он дал первые показания об антисоветских и антиколхозных высказываниях епископа Уара. Затем подобные показания дал и арестованный священник Кирилл. Эти показания явились основанием для ареста 8 июня 1935 года и заключения в тюрьму Липецкого епископа Уара. Допросы его продолжались в течение трех недель. На одном из последних допросов на вопрос следователя о признании своей вины епископ ответил, что виновным себя не признает.

Приговором специальной судебной коллегии Воронежского областного суда от 11 сентября 1935 года Шмарин Петр Алексеевич 1880 года рождения, уроженец с. Ново-Ситовка Избердеевского района Воронежской области, епископ, русский, не судим, проживал в г. Липецке, был осужден по ст. 58-10 ч. 2 и 58-11 УК РСФСР к восьми годам лишения свободы.

Как указано в приговоре, преступление совершено при следующих обстоятельствах. На территории Липецкого района, особенно в селе Студенки, под руководством священника С., дьякона И. и ктитора Титовой была организована группа, которая ставила своей задачей противодействовать проводимым мероприятиям советской власти. Идеиное руководство осуществлял Липецкий епископ Шмарин. Дея-

тельность группы выразилась в следующем: 20 апреля 1935 года бригада «металлолома» на основании постановления граждан приступила к снятию колоколов в Студенковской церкви, однако контрреволюционной группой было оказано активное сопротивление представителям власти. На почве религиозных убеждений толпа верующих до 1000 человек не дала возможность снять колокола. Епископ Шмарин в мае 1935 года на квартире Титовой по вопросу снятия колоколов давал контрреволюционные установки, говорил, что за сопротивление власти ничего не будет. В 1934 году, в период снятия урожая, Шмарин давал указания С. не разрешать засыпку хлеба в церковь. Кроме того, Шмарин, С., И. проводили антиколхозную агитацию.

После суда было разрешено свидание с родственниками. К епископу Уару пришли его дети. За время следствия владыка заметно постарел. Но он сохранил присутствие духа и был спокоен. Детей он напутствовал словами утешения: «Не плачьте и не переживайте. Живите, как жили. Живите честно. За меня не мстите. Главное – прожить жизнь достойно».

На следующий день епископа Уара этапом отправили в тюрьму в город Мичуринск, где он пробыл до марта 1936 года, а затем он был отправлен в Карагандинские лагеря, куда его доставили 8 февраля 1937 года. Из лагеря он писал родным, что живет, слава Богу, жаловаться не на что, что физический труд, которым он занимается, идет ему лишь на пользу. Он мостит дороги. Что касается пищи, то это щи да каша, самая наша крестьянская пища.

В одном лагере с владыкой отбывал наказание староста Липецкого собора. Он писал родным: «Владыке приходится сейчас очень тяжело. Он больной и немощный, а его заставляют тяжело работать. Но вы его все знаете, он никогда не унывает, сам крепится и нас всех поддерживает».

Врачами после проведения медицинского обследования у владыки были обнаружены миокардит и пляска святого Витта. Из-за тяжелых болезней епископа перевели на должность счетовода. Все это время владыка содержался в бараке, где находились осужденные по политическим статьям. Но в 1938 году его перевели на другой участок лагеря и поместили в барак, где были уголовники. 23 сентября 1938 года они убили владыку. Епископ Уар (Шмарин) был погребен на кладбище Самарского отделения Карагандинского лагеря. Ныне это село Самарка Мичуринского района Карагандинской области⁶.

Так завершился земной путь архиерея Русской Православной Церкви, на долю которого вместе с другими архиереями, пастырями, монахами, благочестивыми мирянами выпало жить во времена открытого гонения на Христову Церковь. Это время требовало колоссального мужества и полноты жертвенности.

Святые угодники Божии, по словам св. Иоанна Кронштадтского, самым положительным и достойным общего подражания образом отвечают нам на главный вопрос о цели жизни и способах достижения этой цели: усердным исполнением заповедей Христовых, презрением к здешней суетной жизни, необоримым стремлением к Жизни Вечной.

Великий русский историк Василий Осипович Ключевский говорил, что именно святые становятся для грядущих поколений путеводителями, и люди целые века благоговейно почитают их память. Дела и слова святого человека выходят далеко за пределы своего века, благотворно воздействуя на жизнь все новых поколений. Пример святых угодников Божиих становится практической заповедью любви, заветом веры и святости для всего народа.

⁶ Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви. - Кн. 6. - Тверь, 2002. - С. 183.

П. Е. Липовецкий

**Религиозная политика
императора
Юстиниана Великого
по отношению к монофизитам**

Время правления императора Юстиниана Великого – это одна из интереснейших эпох в плане церковно-государственных отношений. Император Юстиниан мечтал о воссоздании Римской империи как хозяйки мира; следовательно, он был заинтересован в скорейшем разрешении любых религиозных споров, которые могли ослабить мощь державы. Далеко не все подданные империи были православными, государство же позиционировало себя как покровитель только правоверных. Перед Юстинианом стояла задача организации спасения душ граждан с использованием государственного аппарата. Особый оттенок на действия государя накладывали и потребности страны. Проследить, как со временем менялся взгляд императора на отколовшиеся от православия группы и какими способами он пытался присоединить еретиков обратно к Церкви, очень важно. Мы рассмотрим отношение Юстиниана к самой большой неправославной еретической группировке в империи – монофизитам.

Эпоху правления императора Юстиниана можно разделить на несколько периодов по признаку отношения к монофизитам.

После восшествия на престол император продолжил политику принуждения. Особенно активно преследования, как и при Юстине, велись на востоке, в Сирии. Подавляющая часть населения этого региона была монофизитской и вскоре ответила открытым восстанием на меры правительства. Огромная толпа пришла к дому патриарха и начала закидывать его камнями. Для локализации восстания в Антиохию были введены войска. Волнение усмирили только ценой большой крови¹.

Кроме этого, монофизиты постоянно оказывали пассивное

¹ Кулаковский Ю. История Византии. Т. 2. – СПб.: Алетея, 2003. – С. 188.

сопротивление. Например, в их среде продолжались хиротонии, несмотря на запрет со стороны государства². Все показывало императору, что политика притеснений не работает, что члены раскола скорее предпочтут удалиться в пустыню или изгнание, как Амидская тысяча или Севир, или даже принять смерть, но от истинной веры, как они ее понимали, не отрекутся. Поэтому Юстиниан решил перейти к убеждению и смягчить режим по отношению к монофизитам.

Во время гонений государство с его поддерживающими Халкидонский Собор монархами рассматривалось монофизитами во всех областях как безусловный враг, который хочет уничтожить веру отцов, внести в Церковь ересь и погубить тех праведников, которые защищают правду. Но так было только пока государство проявляло жестокость к инакомыслящим. В спокойное же время в вопросе отношения к власти и императору монофизиты не представляли такого монолитного единства. Два больших центра монофизитства, Египет и Сирия, имели разные представления по этому вопросу. В Египте уже давно не верили в обращение императора и шли к окончательному отсоединению. Сирийские деятели были несколько иного мнения: несмотря на гонения в этой области, именно здесь была довольно сильная партия, верившая в возможное обращение государственной власти на их сторону. Гонимые сирийские монахи верили, что император даже не в курсе того, что творится в Сирии, они верили в доброго православного царя, который непременно заступится за них, как только узнает правду, так и говорит один из монахов, отправляющихся в Константинополь: «Не медля иду к тому, кто держит царство и пред лицом Господа нашего Иисуса Христа опишу ему гонение всей Церкви, муки и поругание, которые всюду терпят святые»³. Для ослабления

² Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. – СПб: Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 44.

³ Там же. – С. 58.

упорного сопротивления монофизитов лучшего средства как внести разделение в их среду нельзя было найти. Поэтому Юстиниан остановил преследования, стал оказывать знаки внимания угнетенным и заложил семя надежды объединения и обращения самого василевса к «истине». Это не замедлило дать некоторые плоды: сирийцы потянулись в столицу, египтяне же стали упрекать собратьев по вере в симпатиям к дифизитам.

Императрица, давно зарекомендовавшая себя как сочувствующая монофизитам, стала оказывать им открытое благоволение⁴. В одном из дворцов Константинополя было организовано пристанище для беглецов с Востока, монахи свободно ходили по столице, проповедуя свое учение⁵. Со стороны государства не строилось препятствий даже устройению монастырей. В 538 году один сирийский монах по имени Мара прибыл в Константинополь из Египта, куда бежал от гонений в Сирии. Он некоторое время прожил на горе близ столицы, а потом поселился в поместье, находившемся близко к центру города, которое было ему пожертвовано одним из сановников. Тут он сначала принимал собратьев монахов из Сирии, а потом открыл монастырь, получивший название монастыря сирийцев⁶.

Вскоре Юстиниан решил приступить к действию. Он организовал в столице диспут между православными и монофизитами, не принеший, впрочем, серьезных плодов.

Диспутом в Константинополе, как кажется, Юстиниан пытался разрешить догматическую сторону вопроса с монофизитами. Убедить лучших богословов и присоединить их к Церкви было бы большим делом в глазах и православных и последователей ереси. Но монофизиты проявили твердость и попытка василевса не удалась.

Тем не менее Юстиниан не отчаивался убедить монофи-

⁴ Кулаковский Ю. История Византии... – С.188.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С. 83.

зитов в том, что именно Православие в споре о двух природах представляет точку зрения отцов. Безусловно, монофизитов, сильно почитавших, если не сказать боготворивших, свт. Кирилла Александрийского, смущало и приводило в ужас определение Халкидонского Собора о двух природах во Христе, в котором они видели противовес «Единой природе Бога воплощенного» святителя Кирилла. Поэтому следующим шагом императора-богослова было объяснение богословия Кирилла Александрийского через призму ороса IV Вселенского Собора. Это выразилось в теопасхитских спорах. В провинции Скифия обнаружили монахи, которые утверждали, что формула «Один от Святой Троицы пострадал» прекрасно подойдет для объяснения спорных вопросов относительно места человеческой природы во Христе. Император законодательно закрепил теопасхизм. В Риме собор епископов во главе с папой Иоанном II не смог самостоятельно дать богословскую оценку формуле императора без помощи самого талантливого на тот момент богослова на Западе Фульгенция Ферранда. Ферранд оценил мысли скифских монахов и убедил Римский собор в их православии. В следующем году 25 марта папа отправил императору письмо, в котором подтверждал его точку зрения⁷.

Однако и эта попытка богословски обосновать орос Халкидона не вызвала сочувствия у монофизитов. Как раз во время утверждения теопасхитских формул в Константинополе произошло землетрясение, поведение народа во время которого показало, насколько монофизиты были сильны в столице. Люди выбежали на улицы, двинулись к форуму и пели Трисвятую песнь с монофизитским прибавлением «распныйся за ны». Потом, когда стало спокойно, послы-

⁷ Геростергиос А. Юстиниан Великий – император и святой. – Бельмонт: Изд-во института Византийских и современных греческих исследований, 1982. – С. 27.

шались отдельные возгласы, которые подхватывала толпа: «Счастье христиан побеждает! Распятый, спаси нас и город! Юстиниан Август, твоя победа! Уничтожь, сожги постановление, составленное отцами Халкидонского Собора»⁸.

Даже после этого император продолжал демонстрировать свое покровительство монофизитам: после смерти патриарха Епифания на Константинопольскую кафедру с санкции императора выбрали Трапезундского митрополита Анфима – открытого монофизита.

Такая политика василевса вызвала недовольство у православных. Не найдя поддержки у императора, некоторые константинопольские монахи отправили жалобу новому римскому епископу Агапиту. Через короткий срок Агапит прибыл в столицу империи. Римский первосвященник был в курсе еретических взглядов Анфима. Поэтому, прибыв в Рим, он сразу же не пустил к себе посланцев патриарха и обратился к Юстиниану с требованием удалить еретика на его кафедру в Трапезунд, как того требовали каноны. Юстиниан не стал противиться папе и отослал Анфима. Агапиту же, чтобы он не создавал скандала, предоставил право избрать нового патриарха. Агапит предпочел поставить в патриархи пресвитера Мину, начальника странноприимной больницы⁹.

Вероятно, последней акцией по стяжанию любви одной из монофизитских партий со стороны Юстиниана было вмешательство в борьбу за Александрийский престол. В 536 году, в разгар правления Анфима, умер Александрийский патриарх-монофизит Тимофей IV. К моменту его смерти в Египте уже велись споры о тленности тела Христова. Противные партии успели дойти до такой степени противоборства, когда для победы над противниками недостаточно

⁸ Иоанн Малала. Хронография. – СПб : Алетейя, 2001. – С. 348.

⁹ Там же.

богословских аргументов, но необходима также административная и духовная власть в лице патриарха. По традиции Александрийской Церкви преемник патриарха становится известен еще при жизни старого первоиерарха¹⁰. Таким известным наследником для Тимофея был Феодосий, принадлежавший к партии последователей Севира Антиохийского и признававший тленность тела Христа. Однако последователи учения о нетленности Юлиана Галикарнасского и противники Феодосия выдвинули на престол своего кандидата Гайяна. Его сторонников, по-видимому, оказалось больше и они не дали Феодосию занять престол, посадив на него своего кандидата¹¹.

Последователи учения о нетленности тела Господа представляли собой группу, настроенную более враждебно к Халкидонскому Собору, чем севириане. Поэтому их патриарх на такой важной кафедре, как Александрийская, не нужен был императору в его политике. Вскоре по приказу Феодоры из Константинополя в Египет прибыл полководец Нарзес в сопровождении солидного военного отряда для разбора положения на кафедре. Конечно же, посланник столичного двора признал права Феодосия. Как и следовало ожидать от Александрийского населения, народ силой стал защищать Гайяна. Нарзес применил силу, солдаты разогнали толпу не без человеческих смертей. Гайяна же сослали в Карфаген¹².

По прошествии некоторого времени Феодосию пришлось расплачиваться за помощь при получении сана: император предложил патриарху принять Халкидонский Собор. Феодосий отказался и был низложен.

После этого император формально отвернулся от моно-

¹⁰ Кулаковский Ю. Указ. соч. – С. 196.

¹¹ Карташев А. Вселенские соборы. – М. : Эксмо, 2006. – С. 402.

¹² Там же.

физитов: был выпущен закон, по которому еретикам запрещалось совершать богослужения. Теперь под этот запрет попали и последователи учения о единой природе Христа¹³.

Сороковые и первую половину пятидесятых годов Юстиниан не оставлял своей затее церковными мерами привести многообразие религиозной жизни империи к единому знаменателю. Пятый Вселенский собор ставил одной из своих задач воссоединение партий, признающих только одну природу во Христе, с Православием.

Пятый Вселенский собор показал, насколько настойчив в своих целях был император Юстиниан. Никакие препятствия не смогли свернуть его с пути осуждения трех глав. По-видимому, император действительно видел в осуждении глав антиохийской школы богословия или их идей выход из лабиринта противоречий, в который попала Церковь после отпадения монофизитов. Казалось, что если еретикам показать непричастность православных к несторианству, которого монофизиты боялись как огня, то они вернуться в Церковь. Хотя еще на Халкидонском Соборе была провозглашена анафема Несторию и все последующее время Церковь отрекалась от несторианства, последователи учения об одной природе во Христе ссылались на признание Халкидонским Собором лиц, высказывавших в некоторые периоды своей жизни явно несторианские идеи. Внешне складывалась картина, что причиной всех разделений служит не учение о единой природе во Христе как таковое, а недостаточное отвержение православными несторианства. Поэтому неудивительно, что император взял на вооружение идею избавить Православие от этого ощутимого, хотя и абсурдного упрека. Целью перед собой василевс поставил через осуждение трех глав вернуть монофизитов. Но на самом пути осуждения

¹³ Nov. 109, 131.

глав антиохийской школы Юстиниан встретил много больше препятствий, чем ожидалось. С осуждением не согласились ни все восточные епископы, ни западные. Тогда император проявил силу и заставил восточных подписать закон. С западными и лично обязанным Константинополю папой пришлось сложнее. Борьба за три главы вылилась в череду скандалов. Даже Вселенский собор не сразу примирил враждующие стороны. Таким образом, делом V Вселенского Собора в перспективе объединения Церкви, Юстиниан не добился успеха, но даже, наоборот, умножил споры внутри Православия, которые чуть было не вылились в крупную схизму. Окончательное отвержение идей несторианства в лице Феодора Мопсуэтского и творений Ивы и блаженного Феодорита не спровоцировало появления толп монофизитов у православных храмов с просьбами принять их в Церковь. Деяния Пятого Вселенского Собора остались как будто не замеченными ни в Сирии, ни в Египте¹⁴. Уступка монофизитам и желание показать, что православные не еретики, не принесли ожидаемого эффекта, и по вопросу приведения еретиков в Православие собор 553 года остался неудачной попыткой достичь масштабной цели в религиозной политике императора Юстиниана Великого.

После Собора активная деятельность императора с использованием административных и политических мер по возвращению монофизитов в Православие стихает и оставшиеся после Второго Константинопольского Собора годы василевс в основном проводит в богословских изысканиях. Он еще раз собирает совещания богословов подобно собранию 553 года, но в этот раз они принесли еще меньше пользы¹⁵.

¹⁴ Кулаковский Ю. Указ. соч. – С. 207.

¹⁵ Дьяконов А. П. Указ. соч. – С. 366.

Очень важной территорией почти во всей истории Римской империи (вплоть до потери малоазийских территорий) являлась Армения.

Очень важную роль в определении ориентации Армении играло ее население. Сближение с населением и обеспечение его интересов давали возможность императору укрепить свои позиции на границе с Персией.

После Халкидонского Собора большая часть армянской Церкви примыкает к последователям учения о единой природе Христа. Однако далеко не все население Армении приняло сторону монофизитов. На территории государства существовала довольно большая халкидонская община, имевшая свою иерархию, храмы, письменность¹⁶. Эти люди пытались вести и полемику против последователей учения о единой природе во Христе.

Один из армянских источников VII века, автор которого принадлежал к православной части населения, сообщает о событиях в церковной борьбе. Одним из факторов, способствовавших отпадению армян, автор называет влияние персов: «Как мы выше изложили, они отвергли завет святого Григория, отделившись от Кесарийского престола, и получили повеление от царя персов рукополагать самих себя»¹⁷. Далее, даже при Юстиниане, позиция монофизитства продолжает укрепляться после собора в Двине в 555 году: «...они постановили собрать собор в городе Двине на двадцатом году католикоса Нарсеса... тогда предали анафеме святой Халкидонский Собор как несторианский, по наущению Абдишо, потому что в том же году они перевели доставленные Абдишо вышеупомянутые произведения Тимофея и сирийца Филика, направленные против Халкидонского Собора и против исповедующих две природы во Христе Боге нашем. Они были убеждены этими сочинениями и на том Со-

¹⁶ Дьяконов А. П. Указ. соч. – С. 101.

¹⁷ Там же. – С. 169.

боре, состоявшемся в городе Двине, установили как догму, что в Боге, Слове и плоти, была единая природа и Он был распят и умер, обладая бессмертной природой, поэтому они и добавили «распятый» в гимн «Святой Бог», по Петру Валяльщику... и постановили отделиться от общины Иерусалима, и от Нового Рима, и от верующих в две природы Иисуса Христа... Они рукоположили Абдишо во епископа, как и яковита Евтихия»¹⁸. Как видно, Двинский собор установил учение о одной природе во Христе как исповедание армянской Церкви. На нем армяне также рукополагали во епископы своих единоверцев. Кроме того, ими были совершены хиротонии епископов-монофизитов для имперских областей: «...а двух других... один из которых был юлианитом, а другой приверженцем другой ереси, рукоположив, отослали в Месопотамию Сирийскую»¹⁹.

Положение несколько меняется в период Пятого Вселенского Собора. Есть повествование о бегстве в столицу империи некоего Вардана, который убил наместника в персидской части Армении и поднял восстание, но после поражения был вынужден бежать. В Константинополе «...от общения с ромеями он и его спутники уклонились, сказав: «У нас нет разрешения от наших учителей общаться с вами». По этой причине император приказал самому Вардану пригласить армянских епископов и ученых и тщательно исследовать этот вопрос»²⁰. Потом, согласно все тому же источнику, на Соборе делегация от армянской Церкви «...предали анафеме Оригена, Евагрия, Дидима, несториан, яковитов, юлианитов, гайанитов и всех вообще сторонников ереси Евтихия и Диоскора. Когда они вернулись в Армению, то одни охотно приняли единение с ромеями, а другие стали еретиками»²¹. Таким образом, при Юстиниане

¹⁸ Дьяконов А. П. Указ. соч. – С. 170-171.

¹⁹ Там же. – С. 171.

²⁰ Там же. – С. 173.

²¹ Там же. – С. 173.

на территории Армении продолжает существовать и укрепляться община христиан-халкидонитов. И нужно думать, что поддержка православных в этом регионе также является частью политики Юстиниана по укреплению государственности в империи.

Здесь василевс не мог проводить свою политику то угнетения, то послабления по отношению к монофизитам, так как к тому не располагали обстоятельства: Армения – пограничный регион, и любое волнение со стороны населения есть риск потери всего района и перехода его в руки персов. К тому же Юстиниан не имел к применению угнетения и средств. Значительная часть войск набиралась из числа местных жителей, которые сами и принадлежали к еретичествующей Церкви. Поэтому здесь василевс ограничивался только поддержкой православных. Так что в правление следующих государей Армянская Церковь перешла в состоянии раскола.

Прочитав о политике Юстиниана в области религии, можно прийти к некоторым выводам.

Во-первых, выделение монофизитов как для закона, так и в интенсивности политики имело под собой для Юстиниана несколько причин.

1. Монофизиты – крупная партия, охватывающая значительную часть империи: Сирию, Египет, часть Палестины. Забота о лояльности этой группы населения жизненно необходима для государственной власти: в случае внешней опасности или внутреннего конфликта соперник может рассчитывать на поддержку этих слоев населения.

2. Монофизиты не имеют таких давних традиций, как прочие вероучения, а значит, еще возможно их возвращение в Церковь. К такой мысли императора могло подталкивать отсутствие иерархии у монофизитов, неоформленность единого догматического учения, партийность внутри ереси.

Во-вторых, действия, предпринятые василевсом по от-

ношению к различным еретикам и при разных обстоятельствах, были продиктованы внешними условиями. В работе мы разделили не случайно все мероприятия Юстиниана на несколько периодов. Император видел бесполезность силовых мер в царствование Юстина и потому в свое правление перешел к более мягкой политике. Это выразилось в ослаблении преследования, попытках объяснить истинность Православия для еретиков в богословских формулах, а также в проведении собеседований. Несмотря на неудачи, император не отступался и предпринимал все новые и новые попытки доказать монофизитам их заблуждение. Апогеем этих попыток стал V Вселенский Собор. При этом не оставлялись попытки разобщить движение в защиту учения о единой природе во Христе. Для этого государственными методами всякий раз разрешались внутренние споры монофизитов, даже с применением физической силы. Очевидно, что такие меры были опасны волнениями со стороны местного населения. Поэтому Юстиниан проводил их только внутри страны. Когда же дело касалось пограничных территорий, как это было в Армении, то политика ограничивалась только посильной поддержкой дифизитских общин. Такое поведение лишней раз подтверждает тезис о том, что опасность перехода на сторону противника из-за религиозного разногласия в вооруженных конфликтах всегда пугала императора.

В-третьих, наметилась причина неудач Юстиниана. Во всех своих действиях император отталкивался от того, что последователи учения о единой природе во Христе более всего боятся несторианства, и стоит им объяснить, что православные к Несторию не имеют отношения, как все еретики пойдут в Церковь. Для этого император учинял богословские диспуты, писал трактаты, собирал соборы. На деле же от них было мало пользы. Монофизиты желали отмены Халкидонского ороса, что показывает наличие внутренней сплоченности вокруг по-

ложительной идеи поддержки учения о единой природе, а не отрицательной цели противостояния несторианству.

В-четвертых, дальнейшее развитие событий показало, что Юстиниан избрал верное направление деятельности – обращение именно монофизитов, а в этой среде сделать ставку на сирийскую группу. Потому что когда возникла опасность завоевания регионов империи арабами век спустя, египетское население и сирийцы показали себя по-разному. Александрия была сдана монофизитским патриархом, а сирийские города проявляли активное сопротивление²². Вероятно, в этом есть часть заслуги и Юстиниана.

Относительно дальнейшей истории вопроса нужно заметить, что после Юстиниана была еще одна попытка разрешить монофизитский спор единством, предпринятая в VII веке императором Ираклием, которая также закончилась крахом. Далее последовало мусульманское нашествие, отторгнувшее от империи области с монофизитским населением. Это завоевание стало чертой, за которой государство перестало так активно интересоваться судьбой еретиков. Теперь конфликт из-за веры не угрожал ни внутренней, ни внешней безопасности империи и мы больше не встречаем со стороны государей попыток побороть болезнь монофизитства.

Что же касается Юстиниана, то можно с уверенностью сказать, что этот правитель обеспечил себе место среди выдающихся личностей истории человечества. Его идеи по возвращению величия империи открывают в нем великого романтика, манера осуществления этого замысла – отличного руководителя, выбор направления в религиозной жизни страны – дальновидного политика, а его пламенное желание восстановления Церковного единства выявляет в нем настоящего христианина и характер, достойный святого.

²² Кривов М. В. Отношение сирийских монофизитов к арабскому завоеванию // Византийский Временник, 1994. – С. 99.

Диакон Павел Лежнев

**Исторический путь
современного иудаизма**

В начале рассмотрения основ современного иудаизма стоит внести немаловажное замечание. Дело в том, что в иврите – священном языке евреев – понятие «иудаизм» отсутствует.

Иудаизм динамически развивался и «с течением времени претерпевал существенные изменения, и хотя эта религия возникла задолго до Рождества Христова, под иудаизмом (в узком, современном значении слова) следует понимать веру еврейского народа на протяжении последних двух тысяч лет»¹.

Раввинистический иудаизм

Временем начала существования раввинистического иудаизма можно считать 135 г. по Р. Х. К этому времени второй Иерусалимский Храм был разрушен, и евреи, желая освободиться от господства римской власти, принимают попытку восстания под предводительством Бар Кохбы². Восстание потерпело поражение. Иерусалим становится закрытым для евреев городом, им запрещают публичное исповедание своей религии.

Консолидацию иудаизма в этот сложный период осуществляли раввины³. Само слово «рабби» («раввин») происходит от прилагательного со значением «великий» или «учитель». Сначала оно было просто уважительным обращением, но позже превратилось в стандартное обозначение религиозного лидера.

Постепенно Храм заменяет синагога, а священников – раввины. Раввины превратились со временем в настоящую

¹ Иванов П., свящ., Давыденков О., свящ., Каламов С.Х. Христианство и религии мира. – М.: Про-Пресс, 2006. – С. 220.

² Шураке А. Указ. соч. – С. 33.

³ Всемирная энциклопедия религий. – Мн.: Современный литератор, 2003. – С. 477.

касту со своими династиями⁴. Таким образом начинает свое формирование знакомый нам иудаизм, во многом совершенно не похожий на иудаизм Первого и Второго Храма.

Проблема в том, что раввинистический период нельзя еще в полной мере отнести к современному иудаизму. Несмотря на это, мы намеренно будем рассматривать этот период во втором разделе нашей работы, так как считаем, что с появлением и становлением института раввината начинается принципиально новый этап развития иудаизма. Основы современного иудаизма закладывались во времена очередного духовного кризиса и религиозного неустройства в богоизбранном народе, а также во времена, когда исполнилось множество мессианских пророчеств, которые не все евреи смогли разглядеть и принять в Иисусе Христе: «Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин 1:11-12).

Литература раввинистического иудаизма

Появление раввината способствует и появлению раввинистической литературы, свидетельствующей о стабильности и стройности учения новых духовных лидеров.

Приблизительно в 200–220 годах по Р. Х. в Галилее была создана Мишна. Мишна (от глагола «шана» – «повторять», «учить») – это большая по объему компиляция раввинистической устной традиции, связанной с различными темами закона. Мишна была первой из серии книг, содержащих взгляды ученых-раввинов под редакцией Иегуды Га-Наси. Она была разделена на шесть законов, или главных разделов. Поскольку Тора, или Пятикнижие, содержит пять частей, то и книга,

⁴ Ястребов Г. Введение в иудаизм. – М. : ББИ, 2005. – С. 35.

которая была предназначена для того, чтобы объяснить Тору, применить ее законы к повседневной жизни, состоит из шести частей⁵. Позднее была написана также Тосефта (арам. «Дополнение») – своего рода толкование, дополняющее Мишну. Тосефта включала также шесть частей.

Появление подобных источников становится частью религии. Появляются книги, в которых иудаизм эпохи Первого и Второго Храма не видел необходимости⁶.

С III по VI века по Р. Х. в двух основных центрах иудаизма, Палестине (Иерусалим) и Месопотамии (Вавилон), на Мишну были созданы два огромных комментария – Талмуда (евр. «Учение»), охватывающих собой широкий спектр тем. Вавилонский Талмуд написан позднее, и он гораздо объемнее, чем Иерусалимский Талмуд. Первый пользуется особенно большим авторитетом. В ранних манускриптах и изданиях Талмудом назывался именно комментарий на Мишну. Однако в Базельском издании 1578–1581 годов церковный цензор изменил название «Талмуд» на «Гемара» (арам. «Завершение»). Эта измененная терминология прижилась, и теперь «Талмудом» часто именуют произведение в целом: Мишна и Гемара (толкование на Мишну)⁷. Талмуд стал письменным выражением устной традиции, которая, согласно раввинам, составившим Талмуд, была явлена свыше Моисею на горе Синай вместе с текстом Пятикнижия.

В V веке два вавилонских раввина – рабби Ина и рабби Аши – привели все архивные материалы в систему, сопроводив каждый раздел Мишны соответствующими текстами Гемары и Агады, дополнив их мнениями и решениями, которые хранились в устной традиции. Результатом этого труда стал объемный свод, известный под названием Вавилонский

⁵ Блех Б. Иудаизм. – М. : АСТ ; Астрель, 2007. – С. 94.

⁶ Ястребов Г. Указ. соч. – С. 36.

⁷ Там же. – С. 39.

Талмуд. Веком раньше израильские мудрецы провели аналогичную работу, составив Иерусалимский Талмуд.

Но не все иудейство приняло Талмуд. Например, в VIII веке возникла секта караимов (евр. «караим» – «чтец»). Караимы отвергли устную традицию и признают только Библию (Закон, Пророки и Писания). Интересно, что в своей оппозиции Талмуду основатели караимства ссылались и на Иисуса из Назарета, считая Его человеком богобоязненным и даже святым. Отвержение ими устной традиции ставит их в оппозицию раввинистическому иудаизму.

Знания о том, как соблюдать заповеди Моисея, были даны не только в Талмуде, но и в Галахе, что буквально означает «хождение». Она представляет собой систему религиозного права. Со временем Исхода Галаха хранилась в памяти мудрецов и долгое время не имела письменной фиксации. Вопросы, требующие разъяснения тех или иных религиозных установлений, рассматривались священниками и судьями, а позднее – раввинами. Принятые решения утверждались Бед Дин Агадолом (Высшим судом, позднее – Синедрионом), после чего становились частью Галахи. Кроме того, устанавливались законы, предотвращающие нарушение Торы (и таким образом возводилась «ограда вокруг Торы»), а также нормы, регулирующие отношения людей в различных сферах общинной жизни, – таканот. Систематизация норм Галахи была начата во II веке по Р. Х. рабби Акивой и продолжена его учеником рабби Меиром, который составил обширное собрание важнейших галахических решений.

Наряду с разработкой Галахи в иудаизме развивалась традиция Агады, основанной на простом и доступном изложении различных аспектов вероучения с помощью притч или историй из реальной жизни. С I века по Р. Х. появляются записи агадических текстов – Мидраши – еще один важный

источник раввинистической литературы. Он представляет собой толкование на библейские тексты. Термин «мидраш» («разъяснение» или «исследование») также используется в двух смыслах: с одной стороны, он обозначает способ библейской интерпретации, доминирующий в талмудической литературе; с другой стороны, он определяет отдельную совокупность комментариев к Писанию, использующих этот способ⁸.

Средневековый европейский иудаизм

Вопреки фундаментальному единообразию средневековой еврейской культуры в Европе развились две основные ветви раввинистической культуры – ашкеназская (франко-германская) и сефардская (андалузско-испанская).

Ашкеназская (франко-германская) ветвь происходит от еврейского слова «Ашкеназ» (Германия). Развивалась в недрах христианской цивилизации. Многие евреи-ашкеназы происходят от турецких и иранских предков, которые входили в Хазарский каганат. Они приняли иудаизм около 740 года по Р. Х. Целью их обращения было желание не зависеть как от Византии, так и от ислама. Большинство ашкеназов составляли торговцы, жившие в городах под защитой церковных и светских властей. Письменность была преимущественно на иврите. В X–XII веках среди ашкеназов возник язык идиш, образованный на основе верхненемецких диалектов. Впоследствии многие ашкеназы стали переселяться к востоку, на славянские земли (Польша, Литва, Россия и т. д.), хотя после гонений, имевших место в XVII веке, значительная часть ашкеназов вновь подалась на запад Европы. В наши дни к ашкеназской ветви принадлежит большинство евреев Европы, США и России.

⁸ Всемирная энциклопедия религий. – Мн. : Современный литератор, 2003. – С. 494.

Ашкеназский иудаизм отличался тенденцией к мистическому благочестию. Например, в 1150–1250 годах в Шпейере, Вормсе, Майнце, Регенсбурге и других городах Германии процветало движение «хасидей ашкеназ» («германских пиетистов»). Для движения «хасидей ашкеназ» был характерен упор на аскетику (с постом и умерщвлением плоти), выработку смирения (выражавшегося в смиренном перенесении оскорблений) и довольно жесткую этику. В этих акцентах заметно влияние средневекового католического благочестия.

Совершенно особое место в ашкеназском, а впоследствии и во всем иудаизме занимает мистика Каббалы (евр. «Предание»). Она зародилась в XII–XIII веках в Провансе (провинция на юго-востоке Франции). Но в своем учении последователи Каббалы использовали и некоторые более древние традиции. Одним из основных текстов ранней Каббалы была «Сефер ха-Бахир» (Книга ясности). Написанная в конце XII века в Провансе, она в основном представляет собой мистический комментарий на Еврейскую Библию. Данная книга подробно рассматривает мистическое глубинное значение, которое якобы имеют форма и звучание букв еврейского алфавита. Среди других ее тем – понятие «гилгула» (перевоплощения). В перевоплощение верили некоторые евреи еще во времена Второго Храма, но эта концепция была маргинальной. «Сефер ха-Бахир» многое сделала для ее популяризации. Интересно, что зло согласно автору трактата – принцип, который содержится в самом Боге.

Очень скоро это учение распространилось на север Испании. Самый известный каббалистический труд – «Сефер ха-Зохар» (Книга сияния), автором которой якобы был рабби Шимон бар Йохай (II век по Р. Х.). На самом деле около 1275 года ее скомпилировал из разных источников рабби Моше де Леон (1250–1305), живший в Испании. Впоследствии еврейские мистики наделили «Зохар» практически той же

степенью священности, что и Тору. Учение Каббалы оказало определенное влияние и на движение масонов, и на секту «Таро», и на розенкрейцеров, не говоря о других, менее значительных мистических культах и ритуалах. К учению Каббалы часто обращались такие оккультные писатели и «эзотерические христиане», как Сен-Мартен, Элифас Леви, Блаватская, Анни Безант и т. д. Каббалистические термины часто используются в магических заклинаниях и обрядах. Каббалистическое учение о Боге весьма далеко от положений Ветхого Завета.

Сефардская (андалузско-испанская) ветвь происходит от еврейского слова «Сефарад» («Испания»). Она развивалась в недрах мусульманской цивилизации. Основная часть евреев-сефардов происходит от месопотамских евреев. Их письменность была в основном на арабском (особенно проза) и иврите (особенно поэзия). Евреи-сефарды часто активно участвовали в социальной и политической жизни мусульманского общества. В конце XV века из-за гонений, развязанных испанскими властями (уже христианскими), сефарды были вынуждены покинуть эту территорию. Они бежали в основном в Северную Африку и другие области Османской империи. Впоследствии многие из них переселились в европейские страны (Францию, Англию, Голландию, Италию, на Балканы).

В мусульманской Испании иудаизм испытывал сильнейшее влияние арабской культуры. Мусульманская Испания сыграла выдающуюся роль в мировой культуре. Кордова была самым крупным и самым культурным городом Европы. В XII веке в нем насчитывалось около 500 000 жителей (в Париже – около 40 000 жителей). Кордова была полна дворцов, мечетей, библиотек (около 70!). Бурно развивались наука и искусство.

Моисей Маймонида (1135–1204) был самым знаменитым философом Средневековья. Он находился под большим

влиянием трудов Аристотеля и его рецепции в арабской философии. Он родился в Кордове в семье талмудиста, но в 1165 году переселился в Каир и в 1187 году стал лейб-медиком египетского султана Салах-эд-Дина (Саладина). Около 1190 года на арабском языке появилось сочинение, над которым он работал 15 лет, – «Далалат аль-Хаирин» («Путеводитель колеблющихся»). Еще при его жизни оно было переведено на иврит. В данном сочинении автор пытался примирить веру и разум. В своем комментарии к Мишне Маймонид также сформулировал «Тринадцать догматов веры», получивших широкое распространение и вошедших в иудаистские молитвенники. Каждый из этих догматов начинается со слов: «Верю с полным убеждением...» (Ани мамин бе-эмуна шлема).

«Тринадцать догматов веры» согласно Маймониду:

1. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, сотворил все сущее, управляет всеми созданиями и что Он один произвел их, производит и будет производить.

2. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, един, что нет единства, равного Его единству в каком бы то ни было отношении, и что Он, единый Бог наш, был, есть и будет.

3. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, бестелесен, что Он не имеет телесных свойств и что Ему нет никакого подобия.

4. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, есть первый и последний.

5. Верую с полным убеждением, что только Творцу, да будет благословенно имя Его, молиться, а не кому-либо другому.

6. Верую с полным убеждением, что слова пророков истинны.

7. Верую с полным убеждением, что пророчество Моисея, наставника нашего, да почиет над ним мир, истинно и что он был отцом всех пророков, живших до него и после него.

8. Верую с полным убеждением, что вся Тора, ныне находящаяся в наших руках, – та же самая, которая дана была Моисею, нашему наставнику, да почиет над ним мир.

9. Верую с полным убеждением, что эта Тора не будет изменена и что от Творца, да будет благословенно имя Его, не будет уже другой Торы.

10. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, знает и все действия и помышления человеческие, как написано: «Он создал сердца всех их и вникает во все дела их» (Пс 32:15).

11. Верую с полным убеждением, что Творец, да будет благословенно имя Его, награждает добром соблюдающих Его заповеди и карает нарушителей их.

12. Верую с полным убеждением в пришествие Мессии, и хотя он медлит своим явлением, я каждый день ожидаю его.

13. Верую с полным убеждением, что будет воскресение мертвых, когда будет угодно Творцу, да будет благословенно имя Его и да будет превознесена память о Нем присно и во веки веков⁹.

Совершенно очевидно, что Маймонида в «Тринадцати догматах веры» полемизирует как бы «прикровенно» с христианством в догматах: 2, 4, 5, 9, 12.

Современный иудаизм на грани эпох

Существует множество точек зрения о том, с какого времени начинается период современного иудаизма.

С точки зрения истории, отправной точкой современного

⁹ Блех Б. Указ. соч. – С. 114.

иудаизма следует считать XVII век, когда появляются такие видные деятели, как философ Бенедикт Спиноза, которые частично или полностью перестают верить в религию отцов, но при этом остаются евреями.

Некоторые израильские ученые считают начальной датой первые годы XVIII века, когда имели место первые случаи эмиграции евреев из диаспоры в Святую землю, кульминацией которой стало создание в XX веке Государства Израиль.

Социально-политическая история определяет в качестве начала течения современного иудаизма процессы конца XVIII века, приведшие к Американской и Французской революциям. После революций наряду с изменениями в жизни всего общества евреи получают освобождение от дискриминации, обретают юридический статус в качестве граждан и получают персональную свободу в выборе карьеры, соответствующей их способностям.

Несмотря на все различия в указанных подходах, существует одна общая черта, объединяющая все эти точки зрения: мнение, что постсредневековые формы опыта еврейства предполагают разрушение доктрины изгнания, согласно которой евреи рассматривали себя в качестве народа, на протяжении столетий живущего в горе на чужой земле, в ожидании божественного спасения. Таким образом, современный этап еврейства для большинства ученых был ознаменован концом пассивного ожидания Мессии и началом активных поисков индивидуального или национального самовыражения в этом мире.

Мы будем полагать отправной точкой современного этапа иудаизма середину XVIII века, когда начинают формироваться основные его течения, которые мы рассмотрим далее.

Течения современного иудаизма

Постепенно начиналась плюрализация иудаизма, дробление его на разные направления, дававшие разные ответы на вызовы

Нового времени. Во всем многообразии течений существует три основных: ортодоксальное, консервативное и реформистское.

Ортодоксальное направление является самым старым. Оно появилось в XIX веке, как реакция на Просвещение. Последователи ортодоксального иудаизма отказались признать тот факт, что Библия содержит не только божественные откровения, но и чисто человеческие предписания, обусловленные культурным контекстом эпохи. Ортодоксальное течение привержено сохранению связи с прошлым. Оно подчеркивает свою принадлежность галахе, закону иудаизма, соблюдению всех мицв (заповедей). Ортодоксальные евреи придерживаются следующих основополагающих идей:

- Бог дал Моисею всю Тору на горе Синай. Каждая буква этих пяти книг записана именно так, как она была продиктована.

- Тора, которая передается из поколения в поколение, включает не только письменные тексты, но и Устный закон, традиционные интерпретации Торы, в конечном итоге ставшие частью Торы.

- Библейские мицвы, числом 613, вместе с призванными обеспечить их правильное исполнение позднейшими раввинистическими законами являются обязательными для всех евреев вне зависимости от того, где они живут и на сколько могла измениться современная культура.

- Развитие техники, науки и современной медицины должно рассматриваться с точки зрения учения и законов иудаизма. Закон не меняется с течением времени, но времена можно изменить при помощи Закона. Этические и моральные концепции остаются незыблемыми в веках.

- Ортодоксальный иудаизм подчеркивает, что изучение Торы является ключом к выживанию еврейского народа. «С Торой мы выживем, – говорят ортодоксальные евреи, – а без Торы жить незачем». Как представители старейшего течения иудаизма ортодоксы делают самую большую ставку

на свою доказательную способность обеспечить преемственность традиций. «Как сказал об этом раввин Джонатан Сакс, главный раввин Великобритании: “Главный вопрос, который должны сегодня задать себе евреи диаспоры: будут ли у нас внуки? Только ортодоксальные евреи могут с уверенностью ответить утвердительно”»¹⁰.

В Государстве Израиль ортодоксальный иудаизм является официальной религией и оказывает огромное влияние через Главный раввинат Израиля. В Иерусалиме ортодоксальные иудаисты составляют около трети еврейского населения.

С ортодоксальным нехасидским направлением связан Адольф Шаевич, которого считает Главным раввином России возглавляемый им КЕРООР (Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений России). В мае 2003 года как составная часть КЕРООР была также основана Федерация ортодоксальных еврейских общин России (ФОЕР). Ее представителем является Анатолий Пинскер, а главным раввином – Берл Лазар. Берл Лазар также является председателем объединения раввинов СНГ. Таким образом, иудейские общины в России возглавляются двумя главными раввинами. В Москве ортодоксальной нехасидской общине принадлежит Большая хоральная синагога в Спасоглинищевском переулке.

Консервативный иудаизм старается сохранить существенные элементы традиционного иудаизма, но допускает и новации, хотя не в столь решительной форме, как реформистский иудаизм. Консервативные иудаисты соблюдают субботу, а также (с отдельными модификациями) кашрут (законы о пище). Существование консервативного иудаизма в большей степени является заслугой раввина Соломона Шехтера. Он был традиционалистом, который ждал перемен.

¹⁰ Блех Б. Указ. соч. – С. 305.

Консерваторы считают себя обязанными исполнять практически все заповеди Торы. Истины, содержащиеся в священных книгах и устном законе, исходят от Бога. В отличие от ортодоксов, раввины-консерваторы считают себя вправе вносить изменения в галаху. Основные догмы галахи являются обязательными, но законы могут изменяться и впитывать в себя некоторые аспекты доминирующей культуры. Консервативный иудаизм считается средним путем между реформистским и ортодоксальным иудаизмом. Это путь приспособления и адаптации.

С 1983 года консервативный иудаизм отошел еще дальше от ортодоксии, начав посвящать в раввины и женщин. Особенно распространен консервативный иудаизм в США.

Реформистский иудаизм стал развиваться в Центральной Европе в конце XVIII – начале XIX века. Реформисты утверждают, что без либеральной реформы иудаизм растеряет всех своих последователей. Он признает выводы секулярной науки и считает, что иудаистские традиции складывались не только в результате Божественного Откровения, но и как чисто человеческие разработки, обусловленные культурным контекстом. Допускает значительные послабления в соблюдении галахи: считается, например, что кашрут – во многом вопрос индивидуального выбора. Реформистский иудаизм зародился в начале XIX века в Германии. Начало ему во многом положили призывы верующих обновить богослужение. По мнению одного из главных идеологов реформистского движения рабби Авраама Гайгера (1810–1874), суть иудаизма состоит в вере в Единого для всего человечества Бога, а также в соблюдении вечных этических принципов и проповеди этих истин всем народам.

Во главу угла реформизм ставит независимость отдельно взятой личности. Еврей-реформист имеет право самостоятельно решать, принимать ли ту или иную веру, следовать ли

той или иной практике. Конечно, существуют исторически сложившаяся вера и обычаи, признанные всеми евреями. Евреи-реформисты – наследники веры и обычаев, заключенных в Торе и других священных иудейских текстах. Они отличаются от остальных евреев, более строго придерживающихся ритуалов, тем, что признают, что их священное наследие с течением времени претерпевало изменения и адаптировалось, и этот процесс будет продолжен.

На территории нашей страны реформистский иудаизм активно развивается. Первую в СССР реформистскую общину «Гинейни» основал в 1989 году Зиновий Коган. В 1993 году было образовано Объединение религиозных организаций современного иудаизма в России (ОРОСИР) – Российское представительство Всемирного союза прогрессивного иудаизма (ВСПИ), центр которого находится в США.

Существенные отличия современного иудаизма от ветхозаветной религии

В формировании современного иудаизма было множество этапов, однако, ключевым остается эпоха разрушения Храма. В это время ветхозаветная религия становится иудаизмом¹¹. Евреи смотрят на эти изменения как на вполне допустимые в истории развития данной религии. Эпоха Второго Храма заканчивается разрушением Храма, а с ним и всей ветхозаветной религии. Храм являлся основой ветхозаветной религии, так как с ним был связан культ, без которого религия перестает быть таковой. Храмовый культ подразумевает принесение жертв. Жертвоприношения демонстрировали необходимость умиловливания Бога и искупления греха (как состояния после грехопадения). Израиль должен был стать

¹¹ Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго Храма и период Мишны и Талмуда. – М. : Мосты культуры, 2000. – С. 6.

искупленным богоизбранным народом, находящимся под покровительством Господа¹². Из этого можно сделать следующий вывод: с разрушением Храма, с исчезновением культа религиозная жизнь ветхозаветного еврея теряет смысл. Вот почему разрушение Храма – это величайшая трагедия.

Современный иудаизм отличается от ветхозаветной религии (Библейского иудаизма). С разрушением Храма прервалась традиция жертвоприношений (о которой упоминалось выше). В синагогах, являвшихся центрами распространения иудаизма, жертвоприношения были заменены обрядами, молитвами и изучением закона. Иудейские священники (левиты) сменились новыми учителями Закона (раввинами), которые разработали подробную традицию устной передачи Моисеева Закона. Различными способами Закон стал регламентировать даже мельчайшие подробности жизни. Особое значение стало придаваться внешним признакам подчинения Закону: соблюдение Субботы, правилам приготовления пищи, постам и воздержанию, соблюдению праздников. Раввины происходили, по преимуществу, из «сословия» фарисеев¹³.

После разрушения Иерусалимского Храма раввины стали утверждать, что каждый иудей имеет непосредственный доступ к Богу и не нуждается в посреднике, приносящем искупительную жертву, нет нужды в Искупителе. Теперь спасение иудея достигается строгим соблюдением Торы. Раввины разделили Закон на 613 заповедей – 365 негативных (запрещающих) заповедей и 248 позитивных. Каждая из заповедей была разработана и уточнена раввинами до мельчайших деталей. Таким образом, жизнь иудея-ортодокса стала определенным во всех подробностях ритуалом – с момента рождения до смерти.

¹² Боа К., Литтл П. Лабиринты веры и путь к истине. – М.: «Крон-пресс», 1992. – С. 79.

¹³ Там же. – С. 80.

Современные иудеи отвергают идею первородного греха, считая, что грех – это действие, а не состояние. Таким образом, у каждого человека есть право и способность жить в соответствии с Законом. Рассматривая проблему греха с этой точки зрения, мы можем сказать, что иудеи освобождаются от всякой необходимости в Спасителе. Современные иудеи ожидают не пришествия Мессии как личности, а наступления «мессианского века», гармонии и справедливости общественной жизни. Те из иудеев, кто ожидает личного пришествия Мессии, рассматривают Его как Богоизбранного общественно-политического реформатора, а не в качестве Искупителя грехов. И это является еще одним отличием современного иудаизма от Ветхозаветной религии, которая воспринимала грядущего Мессию прежде всего как Личность – «потомка Авраама из рода Давидова».

Раввинистический иудаизм родился одновременно с ранним христианством: в период незадолго до и вскоре после разрушения Храма в 70 году н. э. Эти религии – сестры только в историческом смысле. Показательно, что даже Альберт Швейцер, серьезно исследовавший еврейские корни христианства, придерживался по сути того же мнения, хотя и выражал его другими словами. В своих лекциях «Христианство и мировые религии» (1922), отмечая, что в основе провозвестия Иисуса лежало созданное Амосом и Исайей представление о Царстве Божиим, он пишет: «Сравнивать христианство с религией Израиля более детально нет необходимости потому, что христианство переняло наиболее важные идеи этой религии и развило их дальше»¹⁴.

¹⁴ Швейцер А. Жизнь и мысль. – М., 1996. – С. 155.

ЧАСТЬ 3
ИЗБРАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ
научно-практической конференции
**«Наука, образование, культура:
духовные перспективы и социальная
ответственность»**
проходившей в Воронеже
19–21 сентября 2008 г.

ПРИВЕТСТВИЕ
СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА
МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ
АЛЕКСИЯ II
УЧАСТНИКАМ ПРАЗДНОВАНИЯ
15-ЛЕТИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ И 160-ЛЕТИЯ ОСНО-
ВАНИЯ УСПЕНСКОГО СЕМИНАРСКОГО ХРАМА

Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыка, уважаемые преподаватели, сотрудники и учащиеся Воронежской Духовной семинарии!

Нынешний год отмечен в жизни Воронежской епархии рядом знаменательных дат, тесно связанных между собой. Это 15-летие возрождения Воронежской Духовной семинарии, одним из создателей которой был преставившийся 225 лет назад святитель Тихон Задонский, епископ Воронежский и Елецкий, и 160-летие основания Успенского семинарского храма.

Главной святыней, пребывающей здесь, является икона с частицей святых мощей выпускника Воронежской школы – преподобноисповедника Сергия (Сребрянского), преставившегося в 1948 году.

Воронежская семинария вписала достойную страницу в историю духовного образования, богословской мысли, науки и русской словесности. С Воронежской Духовной школой связаны имена выдающихся церковных и обще-

ственных деятелей. Среди них сорок восемь иерархов Русской, Сербской и Константинопольской Православных Церквей.

Духовная школа стала началом духовного пути для шестнадцати подвижников веры и благочестия, прославленных в лике святых, среди которых и Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Крутицкий священномученик Петр (Полянский).

Милостию Божией, по молитвам святых Воронежской земли, после семидесяти пяти лет забвения одна из старейших Духовных школ России вновь готовит пастырей, регентов и иконописцев.

За пятнадцать лет, прошедших со дня возрождения Воронежской Духовной семинарии в 1993 году, учащим и учащимся удалось не только возобновить учебный процесс, но и обрести преемственность исторических, культурных традиций. Сегодня семинария – активная участница событий епархиальной и общецерковной жизни, один из важнейших центров духовного просвещения.

В современную эпоху от личности священно- и церковнослужителя во многом зависит успех православной миссии в России. Сердечное горение, трезвение ума – это те христианские добродетели, которые так необходимы будущему делателю на ниве Христовой. Стяжать эти черты можно лишь осознавая подлинным сердцем Духовной школы семинарский храм.

Храм Воронежской Православной Духовной Семинарии, освященный в 1848 году в честь Успения Пресвятой Богородицы и имеющий приделы во имя апостола и евангелиста Иоанна Богослова и преподобного Сергия Радонежского, духовно связывает вашу семинарию с главными центрами русской богословской мысли и духовной культуры – Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой, Москов-

ской и Санкт-Петербургской Духовными школами. Эта символическая связь призывает всех учащих и учащихся к ответственности в ревностном исполнении своего призвания.

Молитвенно желаю Вам, Высокопреосвященнейший Владыка, начальствующим, учащим и учащимся Воронежской семинарии и всем участникам юбилейных торжеств обильных милостей от Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

Пусть Божие благословение сопутствует вашим трудам на ниве духовного образования.

A handwritten signature in black ink, likely belonging to Patriarch Kirill, consisting of a large, stylized initial 'К' followed by a cursive name.

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ
18 сентября 2008 года

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО МИТРОПОЛИТА ВОРОНЕЖСКОГО И БОРИСОГЛЕБСКОГО СЕРГИЯ НА НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Дорогие участники конференции «Наука, образование, культура: духовные перспективы и социальная ответственность», сердечно приветствую вас на нашем форуме, который хотя и приурочен к 160-летию Успенского семинарского храма и 15-летию возрождения Воронежской Православной Духовной Семинарии, тем не менее имеет очень широкую тематику. Он включает не только сугубо церковные и богословские вопросы. Мы должны совместно обсудить те проблемы, которые сложились сегодня во всех сферах нашей жизни: науке, образовании, культуре.

Понятно, что видение этих проблем и пути их решения в значительной степени зависят от взглядов человека, его веры, его мировоззренческой и жизненной позиции. Убежден, что всех сегодняшних докладчиков и участников секционных дискуссий объединяет искреннее патриотическое чувство, искреннее желание всеми своими силами способствовать возрождению и творческому развитию богатейшей отечественной традиции и в науке, и в образовании, и в культуре в самом широком значении этих слов. Это в одинаковой мере относится и к представителям Духовных школ Русской Православной Церкви, и к светским ученым, общественным деятелям, политикам и предпринимателям.

Уверен, что слова, вынесенные в название конференции «духовные перспективы и социальная ответственность»,

никого не могут оставить равнодушными, так как мы все несем ответственность перед Богом, перед своим народом, перед Отечеством за то, какая «духовная перспектива» ждет нас впереди. Это чувство ответственности роднит и объединяет всех нас – всех, кто сохранил неравнодушие и горение сердца.

Знаменательно, что наша конференция посвящена 160-летию Успенского семинарского храма и 15-летию возрождения Воронежской Православной Духовной Семинарии. За двести шестьдесят три года своей истории одно из старейших высших учебных заведений России собрало непреходящий опыт, представляющий несомненную ценность для нас, живущих в XXI веке. Воронежская Духовная школа воспитала и дала прекрасное духовное образование шестнадцати святым, прославленным Русской Православной Церковью, около пятидесяти архипастырям, тысячам священнослужителей, ученым, политикам, военным, общественным деятелям. Их наследие на протяжении последних пятнадцати лет творчески усваивают и развивают учащие и учащиеся возрожденной в 1993 году Воронежской Православной Духовной Семинарии. Ее душой и сердцем является основанный 160 лет назад храм в честь Успения Пресвятой Богородицы, где слились воедино молитвы «о всех и за вся» нескольких поколений православных христиан.

Связывая воедино семинарские памятные даты и нашу сегодняшнюю конференцию, подчеркну, что эта связь прежде всего в том ответственном отношении к жизни, к которому мы стремимся приобщить всех воспитанников нашей Духовной школы, чтобы для них никогда не были пустыми и ни к чему не обязывающими слова из «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» – важного соборного документа: «Патриотизм православного христианина должен быть действенным. Он проявляется

в защите Отечества от неприятеля, труде на благо Отчизны, заботе об устройении народной жизни... Христианин призван сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание».

Дорогие отцы, братья и сестры! Сердечно поздравляя всех учащих, учащихся и выпускников Воронежской Православной Духовной Семинарии с памятными датами, молитвенно желаю всем участникам конференции, чтобы ваши доклады, дискуссии, диалоги и размышления были пронизаны подлинной социальной ответственностью за духовную перспективу, которую мы вместе создаем. Помните призыв Христа быть светом миру и солью земли, который в каждом из нас должен поддерживать неугасимый огонь ревностного исполнения своего призвания, своего долга во благо Святой Церкви и нашего народа.

Протоиерей Василий Попов

О ВОЗРОЖДЕНИИ
ВОРОНЕЖСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
В 1993–2003 гг.

Совсем недавно мы отмечали знаменательный юбилей – 260 лет со дня основания Воронежской Духовной семинарии – одного из старейших учебных заведений не только Воронежского края, но и всей России. Из 260 лет 75 можно вычеркнуть, поскольку в 1918 году Воронежская семинария, как и многие другие Духовные школы, была закрыта и лишь в 1993 году Духовная школа в Воронеже была восстановлена. И сегодня мы отмечаем хоть и небольшой, но очень важный для нас 15-летний юбилей возрождения Воронежской Духовной семинарии.

Мысль о воссоздании Духовной школы на Воронежской земле у руководства епархии, вероятно, возникла в то время, когда в нашей стране радикально изменились в позитивную сторону отношения между государством и Церковью.

Это произошло сразу же после всенародного празднования знаменательного юбилея – 1000-летия Крещения Руси. Это празднование привлекло внимание многих людей, появился глубокий интерес к жизни Церкви. Именно тогда начинается время духовного возрождения на Руси. Постепенно Церкви передавались поруганные святыни. Появляется возможность свидетельствовать о Христе вне

церковной ограды, открываются повсеместно лектории для взрослых, церковно-приходские школы, духовные учебные заведения.

В 1991 году по благословению Митрополита Мефодия при епархии начинают функционировать так называемые пастырские курсы, которые по предписанию Священноначалия должны были посещать все священнослужители епархии независимо от образования. Занятия проводились 2–3 раза в неделю. Цель занятий – повышение уровня знаний духовенства, ведь новая ситуация, которая сложилась в стране, требовала от священника несколько иного подхода к исполнению своих обязанностей. Большинство священнослужителей, к сожалению, не готовы были свидетельствовать вне церковной ограды. Богословски образованных священнослужителей не хватало, т. к. повсеместно стали возрождаться храмы, открываться новые приходы.

В 1993 году руководством епархии предпринимаются конкретные действия по открытию в Воронеже Духовной семинарии. На епархиальном совете по инициативе Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Мефодия, Митрополита Воронежского и Липецкого, было решено обратиться в Священный Синод об открытии в Воронеже первоначально Духовного училища, которое впоследствии было бы преобразовано в Духовную семинарию. 22 марта 1993 года было принято определение Синода об открытии в Воронеже Духовного училища. На летнем заседании Епархиального совета было принято решение об общей структуре Духовного училища, намечено время проведения вступительных экзаменов, были рассмотрены и утверждены учебные планы и программы. Но возникла весьма сложная проблема о размещении Духовного училища. Здания, предусмотренного для этой цели, в епархии не было. Вопрос о передаче старого здания Воронежской

Духовной семинарии тогда даже не поднимался. Было решено временно разместить Духовное училище в строящемся здании при Успенском храме на левом берегу.

Знаменательно то, что именно Успенский храм, а лучше сказать, руины этого храма были первыми переданы епархии в 1989 году. К тому времени храм был фактически восстановлен и рядом с храмом также строилось довольно большое двухэтажное здание, которое первоначально предназначалось для жилья священнослужителей прихода, воскресной школы и других нужд прихода. К тому времени фактически была завершена кладка кирпичных стен здания, но покрыта и более или менее отделана внутри была только треть здания, где в настоящее время располагается библиотека, несколько аудиторий и трапезная.

После вступительных экзаменов, которые проходили в августе 1993 года в аудитории воскресной школы при Покровском кафедральном соборе, в Духовное училище было принято 25 воспитанников и 2 девушки, которые также подали документы в Духовное училище на регентское отделение. Хотя вопрос об открытии регентского отделения еще не стоял, однако, девушек приняли. Впоследствии они посещали все богословские дисциплины вместе с юношами, однако, с ними отдельно проводились занятия по музыкальным дисциплинам.

Мне особенно запомнился первый набор в училище. Это были целеустремленные, глубоко верующие, желающие учиться ребята. Их интересовали вопросы духовной жизни. На долю их выпали трудности первых шагов нашей Духовной школы. Это прежде всего нагрузки, связанные с бытовыми условиями. Все ребята жили в одной большой комнате, где в настоящее время размещаются библиотека и читальный зал. Зимой было очень холодно, стены промерзали. По утрам, после подъема, все становилось в очередь к

большой емкости с водой, чтобы умыться, поскольку воды и канализации в здании не было. То есть первое время приходилось жить практически в полевых условиях. Вместе с тем ребятам приходилось много трудиться благоустраивая и здание, и территорию училища. Но, несмотря на эти трудности, воспитанники не роптали и старались усердно учиться. В конечном счете, не бытовые и хозяйственные условия определяли качество учебного процесса. Оно обусловлено в первую очередь наличием квалифицированных преподавательских кадров и библиотеки. И, конечно же, для руководства училища решение этой проблемы было архиважной задачей.

Первая проблема, с которой пришлось столкнуться руководству семинарии, – отсутствие преподавателей богословских дисциплин из числа духовенства. Поэтому в первые годы все богословские предметы пришлось вести ректору да инспектору (обязанности ректора до марта 1994 года исполнял священник Александр Домусчи, инспектором был протоиерей Василий Попов, а с марта 1994 года он назначен ректором Духовного училища).

Что касается других предметов, исторического и филологического цикла, то здесь проблема решилась проще. К работе в семинарии были привлечены преподаватели, которые совмещали чтение лекций в семинарии с научной и преподавательской работой в ВГУ, в педагогическом университете и других учебных заведениях. Причем это в основном были церковные люди. Следует отметить, что в первые годы исторические дисциплины в семинарии вели А. Ю. Минаков, доцент кафедры российской истории ВГУ, А. О. Амелькин, доцент кафедры истории педагогического университета, церковнославянский язык вели заведующий кафедрой славянских языков профессор Г. Ф. Ковалев и др.

Духовная школа, конечно, имеет свои особенности, и они не только в том, что в семинарии преподаются богословские дисциплины, но, главным образом, она призвана воспитать будущих пастырей, помочь им приобрести личный духовный опыт. Вот почему обучение неразрывно связано с богослужением, молитвой и послушаниями. В первые годы возрождения Духовного училища по благословению Митрополита Мефодия активное участие в воспитательном процессе принимали назначенные Архиереем духовные попечители, т. е. духовные наставники и опытные пастыри епархии, которые поочередно несли своего рода дежурство в училище с утра до вечера, присутствуя и на занятиях в семинарии. Отвечали на многие насущные вопросы духовной, церковной жизни. Это было очень важно для студентов, потому что семинарские программы дают определенную сумму богословских знаний, а духовные знания – общение и беседы с более опытными людьми. Попечителями тогда были архимандрит Никон (Васин), прот. Петр Петров, прот. Александр Долгушев, прот. Василий Володько, прот. Игнатий Кондратюк, прот. Александр Шатилов, прот. Борис Узаревич. Этот институт, к сожалению, просуществовал всего 1,5 года.

Что касается учебных программ, то они были составлены на основе программ МДС, хотя курс обучения студентов первого набора был рассчитан всего лишь на два года.

Впоследствии срок обучения увеличился до трех лет, затем до четырех лет – после присвоения статуса семинарии в 1997 году, а потом с 2000 года срок обучения увеличился до пяти лет, в связи с тем что семинария согласно новому Уставу для духовных семинарий РПЦ стала высшим учебным заведением. Увеличился срок обучения в Духовной школе, появились новые предметы, такие как иностран-

ный язык, патрология, философия, древнегреческий язык, латинский язык, политология, история России, церковное искусство, стилистика, риторика, история Поместных Православных Церквей, византология, история религий, история русской религиозной философии, пастырское богословие, миссиология, основы социальной Русской Православной Церкви, экономика прихода.

Естественно, увеличивался штат преподавателей. Но проблема преподавательских кадров, к сожалению, сохраняется и сегодня. Одной из важных задач семинарии было направление в вузы Русской Православной Церкви выпускников семинарии с тем, чтобы впоследствии, окончив академии и богословские институты, они могли бы возвратиться в *alma mater* в качестве преподавателей. В настоящее время пять выпускников Воронежской Православной Духовной Семинарии по окончании Духовной академии выполняют послушание преподавателей нашей семинарии.

Я сказал о том, что учебное заведение не может полноценно функционировать без серьезной научной библиотеки.

Первоначально библиотека семинарии состояла из нескольких десятков в основном богослужебных книг. Учебников фактически не было. Поэтому приходилось тщательно записывать лекции преподавателей, которые также испытывали неудобства отсутствия необходимых источников.

Будучи клириком Покровского собора с 1988 по 1992 г., мне удалось по благословению настоятеля приобрести у прихожан несколько сот томов книг богословского содержания, причем еще дореволюционного издания. Эти книги приобретались для библиотеки Покровского кафедрального собора. Когда я был назначен на послушание в Духовное училище, мне удалось убедить настоятеля собо-

ра архимандрита Никона (Миронова) в том, что эти книги более нужны для обучения пастырей, и они были переданы в библиотеку семинарии. Это первое значительное поступление книг в библиотеку семинарии. Вместе с тем по благословению Митрополита Мефодия по несколько книг, поступавших на склад епархии, безвозмездно передавалось в семинарскую библиотеку. В 1994 году В. П. Криворучко, известный художник, краевед, коллекционер, почетный гражданин г. Воронежа, который нередко был гостем нашего училища, передал в библиотеку около 70 томов и довольно ценных книг, в основном на церковнославянском языке. Если говорить о поступлениях книг в семинарскую библиотеку, то нельзя не сказать о тех книгах, которые подарил нашей библиотеке Святейший Патриарх Алексий II во время своего посещения семинарии в ноябре 1998 года. Конечно же, неоднократно приходилось приобретать книги и учебники в Москве, Троице-Сергиевой Лавре и других местах, так постепенно библиотека расширялась, и в настоящее время она насчитывает около 18 000 экземпляров.

Новой страницей в истории Воронежской Духовной школы стало назначение на Воронежскую кафедру Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия. Уже на следующий день после своего вступления на Воронежскую землю, 31 мая 2003 года, Владыка Митрополит встретился с преподавателями и воспитанниками семинарии. Высокопреосвященнейший Митрополит Сергей всегда возглавляет все основные события семинарской жизни, регулярно совершает богослужения в Успенском семинарском храме, возглавляет заседания Ученого совета семинарии, встречается с преподавателями и воспитанниками, отвечает на их многочисленные вопросы. По инициативе Митрополита Сергия Воронежская Православная Духовная Семинария принимает самое активное участие во всех событиях епар-

хиальной жизни и важнейших общецерковных форумах, мероприятиях и юбилеях. Среди них общецерковные празднования 1020-летия Крещения Руси, 90-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви, 300-летия со дня преставления святителя Митрофана, первого епископа Воронежского, и 175-летия со дня его канонизации, ежегодные выставки-форумы «Православная Русь», постоянные богословские конференции Русской Православной Церкви, научно-практические и учебно-методические семинары, конференции и круглые столы.

Большим событием в жизни Духовной школы стало возрождение традиции ежегодного совершения богослужения Литургии на древнегреческом языке в день памяти трех великих вселенских святителей и учителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста.

28 марта 2008 года, в пятницу третьей седмицы Великого поста, в Успенском храме семинарии впервые с момента возрождения Духовной школы был совершен монашеский постриг трех воспитанников семинарии. Постриг совершил Высокопреосвященнейший Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергей, который выразил надежду, что это столь важное событие стало поворотным в жизни Воронежской Православной Духовной Семинарии, направив ее по пути духовного роста, укрепления нравственности и стремления жить по-христиански.

Сегодня в Духовной школе обучаются около трехсот студентов семинарии, сектора заочного обучения, регентского отделения и иконописной школы. Это представители двадцати епархий Русской Православной Церкви. Преподавательская корпорация состоит из 46 человек. С 1993 по 2008 год Воронежскую Духовную семинарию окончило более 300 священно- и церковнослужителей. Они несут служение во многих епархиях Русской Православной

Церкви, более 20 выпускников семинарии продолжили свое обучение в духовных академиях и богословских институтах Московского Патриархата.

В завершение своего выступления я от всей души поздравляю руководство, преподавателей и воспитанников с юбилеем семинарии, желаю всем помощи Божией в богословских трудах во славу Божию и Святой Церкви. Дай Бог, чтобы Воронежская Духовная семинария постоянно совершенствовалась и была подобно своей дореволюционной предшественнице действительно центром богословского образования и духовного просвещения не только в Воронежском крае, но и по всей России.

Протоиерей Максим Козлов

ПРИСУТСТВИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ЦЕРКВИ В ВУЗАХ РОССИИ:
ИСТОРИЯ, НАСТОЯЩЕЕ СОСТОЯНИЕ,
ПЕРСПЕКТИВЫ НА БУДУЩЕЕ

В 2005 г. мы праздновали юбилеи двух старейших московских учебных заведений, стоящих на протяжении нескольких веков на службе у нашей Церкви и нашего Отечества, – Московской Духовной академии, которой исполнилось 320 лет, и Московского государственного университета, которому исполнилось 250 лет. Их история свидетельствует о том, что в прежние времена благотворный союз веры и разума был отличительной чертой отечественного образования. И то и другое высшее учебное заведение стремилось к одному – воспитанию молодого поколения в единении веры и разума. Из стен академии вышли многие университетские профессора, начиная с основателя Московского университета М. В. Ломоносова и одного из первых русских профессоров медицины С. Г. Зыбелина до ректора Московского университета (1863–1870 гг.), виднейшего русского правоведа С. И. Баршева, которые не порывали связей со своей альма-матер. Таким образом, на протяжении долгих лет шел диалог двух старейших учебных заведений.

В связи с этим мне представляется уместным вспомнить о том, как вели этот диалог выдающиеся его служители – настоятели домового храма во имя мученицы Татианы при

Московском университете, профессора богословия П. М. Терновский, Н. А. Сергиевский и Н. А. Елеонский.

Надо сказать, что храм во имя мученицы Татианы являлся связующим звеном между академией и университетом. Присутствие церкви в стенах учебного заведения было естественным и необходимым. Без домового храма не обходилось ни одно университетское торжество, ни одно событие в университетской жизни, будь то открытие лаборатории или новой учебной аудитории, научные чтения или посещения почетных гостей. В домовом храме, как и в других православных храмах, проводили богослужения и совершали требы, только ее прихожанами были в основном преподаватели, студенты и служащие Московского университета.

После освящения 12 (25) сентября 1837 г. этого домового храма митрополит Московский Филарет в присутствии министра просвещения графа С. С. Уварова обратился к собравшимся в храме: «Итак, вот дом молитвы под одним кровом с домом любомудрия. Святилище Тайн приглашено в жилище знаний, и вступило сюда, и здесь основалось, и утвердилось своими тайнодейственными способами. Видно, что религия и наука хотят жить вместе и совокупно действовать к облагораживанию человечества снисходительно со стороны религии: возблагодарим ее снисхождению. Благо разумно со стороны науки: похвалим ее благо разумие». Именно митрополит Филарет способствовал доброму начинанию преподавания богословия в Московском и других университетах: при нем два ведущих профессора, протоиерей П. М. Терновский и протоиерей Н. А. Сергиевский, были назначены на кафедру богословия в Московском университете. Их дело наследовал протоиерей Н. А. Елеонский. Что это были за личности? Все трое — выпускники Духовной академии.

Все трое посвятили свою жизнь преподаванию богословия в Московском университете и служению в храме во имя мученицы Татианы.

Протоиерей Петр Терновский (1798–1874), первый настоятель домового университетского храма и первый представитель белого духовенства, защитивший докторскую диссертацию, заслуженный профессор, являлся специалистом в области богословия и церковной истории, занимался переводами Священного Писания с еврейского и творений святых отцов с греческого языка.

Отец Петр преподавал в Московском университете с 1827 по 1858 г. Его суровая личность вызывала у студентов неоднозначные оценки: он был очень требовательным преподавателем и строгим духовником. А. А. Фет, учившийся у отца Петра и сдававший ему вступительные экзамены, вспоминал позднее: «Получить у священника протоиерея Терновского хороший балл было отличной рекомендацией, а я еще по милости Новосельских семинаристов был весьма силен в Катехизисе и получил пять». На экзамены к отцу Петру несколько раз приходил сам святитель Филарет и вместе с ним опрашивал студентов. Б. Н. Чичерин писал, как он однажды отвечал на трудный вопрос столь хорошо, что митрополит Филарет похвалил его, а протоиерей Петр поставил «пять с крестом – дело в университете неслыханное». К отцу Петру очень хорошо относился император Николай Павлович. 22 ноября 1837 г., в три часа дня, государь приехал в новоосвященную Татианинскую церковь, принял благословение от настоятеля и в присутствии попечителя университета графа С. С. Строганова выразил свое благоволение лично священнику Петру Терновскому за его «усердие и полезные труды».

Но подумайте только, что это были за труды! Профессор богословия должен был вести догматическое и нрав-

ственное богословие у всех первокурсников Московского университета, преподавать общую церковную историю и историю Русской Церкви на историко-филологическом факультете, право – на юридическом факультете! Кроме того, после указа 1850 г. об упразднении преподавания философии светскими профессорами на целое десятилетие на профессора богословия было возложено чтение курсов логики и психологии. Иначе говоря, преподавание всех этих предметов было вменено в обязанность одному человеку, не имевшему реально ни помощников, ни кафедры как таковой, ни возможности вести научную работу. В этой ситуации поддерживать высокий уровень преподавания было, конечно же, трудно. Поэтому и сам Терновский, и его преемники по кафедре среди первых и наиболее инициативных лиц добивались разъединения кафедр в Московском университете.

В конце николаевской эпохи на университетской богословской кафедре выдающегося богослова протоиерея Петра Терновского сменил еще более яркий деятель – протоиерей Николай Сергиевский (1827–1892), бакалавр Санкт-Петербургской и Московской Духовных академий.

Отец Николай Сергиевский был полной противоположностью своему предшественнику: студенты его любили, часто хлопали ему на лекциях, что удивляло святителя Филарета, считавшего такое вольное поведение аудитории на занятиях по богословию недопустимым. В 1861 г. священник Николай Сергиевский принимал вступительные экзамены по Закону Божию у бывшего семинариста В. О. Ключевского, оставившего интересные воспоминания о лекциях настоятеля университетской церкви: «Он всегда умел оживить их современным интересом, какой имели для нас те или иные богословские истины. Лекции его знакомили нас не только с современной бо-

гословской, но и с философской наукой, потому что он всегда ставил ту или другую истину богословскую глаз на глаз с философскими мнениями, не боясь, что окажется несостоятельным перед этими мнениями философских голов. Он смело вышел против Фейербаха, закоренелого современного материалиста, отвергающего Бога, душу и все духовное, не побоялся изложить его учение и твердо отвечал на все его антирелигиозные положения. И ведь это делал священник-богослов! Оттого-то были так живы лекции Сергиевского, что в них чувствовались нынешняя мысль, нынешний интерес». С редким мастерством он умел приспособлять свои чтения к потребностям аудитории и к особенностям времени. Каждая его лекция прослушивалась с живым интересом, ибо несла на себе печать долгого труда и размышления, а по содержанию касалась интереснейших и животрепещущих вопросов религии и знания. Аудитория, одна из самых больших в университете, была всегда полна и следила за лектором с неослабным вниманием.

Об отце Николае Сергиевском мы знаем, что помимо преподавания в университете он явился вместе с двумя московскими протоиереями П. А. Преображенским и Г. П. Смирновым-Платоновым создателем (1860) наиболее глубокого, интересного и, пожалуй, самого влиятельного православного журнала второй половины XIX столетия «Православное обозрение», который служил интересам веры и науки, Церкви и общества, духовной мысли и практической жизни, был посредником между духовенством и обществом, между духовной и светской школой, духовной и светской литературой, поддерживал вековые церковные традиции и вместе с тем добрые общественные начинания и стремления. На страницах этого журнала, завоевавшего признание даже в светском

обществе, были опубликованы предложения Сергиевского по преобразованию преподавания богословия в российских университетах. Эти предложения появились после того, как весной 1865 г. вместе с министром просвещения графом Дмитрием Толстым они объехали российские университеты и встретились с профессорами богословия. Тогда были созданы самостоятельные церковные кафедры, кафедры церковного законовещения, а само преподавание богословия изменило характер: из систематической догматики оно приобрело и сохранило до 1917 г. характер апологетического богословия. И сам Сергиевский, и все его преемники по кафедре, осознавая среду, в которой находятся, симпатизирующую факту присутствия богословия в университете, преподавали истинное христианство апологетически, а что касалось Священного Писания – как научную экзегетику.

После Сергиевского с 1892 г. возглавил кафедру богословия и наследовал настоятельство храма протоиерей Н. А. Елеонский (1843–1910). Специалист по библейскому богословию, в университете он возглавил педагогическое общество и создал университетский педагогический музей, где особенно развивал тот раздел, который преподавал, – богословских дисциплин и библейской географии. Нужно было лично видеть сияющее светлой радостью лицо потрудившегося в этом деле отца Николая при беседе о той пользе, какую может принести музей своими книжными и картинными собраниями, чтобы судить о том, как близко к сердцу принимал и как глубоко понимал он святое дело религиозно-нравственного образования и воспитания не одних лишь своих непосредственных учеников и слушателей, но и православно-русского юношества и детства вообще! Елеонский активно сотрудничал с Православной богословской энциклопедией, поместив в ней около 50

статей. Он также уделял большое внимание критике гипотез, выдвигаемых немецкой протестантской наукой о происхождении Пятикнижия. Основная тенденция этих гипотез заключалась в том, чтобы доказать тезис: не Закон предшествует пророкам, а пророки – Закону. Елеонский внес немалый вклад в исагогику, рассматривая вопросы библейской хронологии, канона, сопоставляя данные Библии и археологические находки в странах Древнего Востока. Будучи с молодых лет очень слабым по здоровью человеком, по нраву тихим и кротким, он неустанно предавался ученым трудам. За три дня до своей кончины он проводил испытания студентов, почему-либо не успевших своевременно сдать экзамен. До последней минуты он сохранил полную живость мысли и доброе состояние духа, часто переходившее на молитвенно-религиозную настроенность. «Я как будто поднимаюсь и ухожу», – были последние слова верного служителя Слова Истины и Жизни.

Не обинуясь скажу, что в лице вышеназванных мною профессоров и священнослужителей этим деланием света истинная мудрость человеческая совершала службу премудрости Божией. Церковь молитвенно вспоминает их, своих приснопамятных служителей, своих славных питомцев, двигателей духовного просвещения и незабвенных певцов величия Божия!

Их опыт служения Церкви и Отечеству, вере и разуму в высшей мере необходим сегодня, когда в современной России возобновляется диалог церковной и светской науки, Московской Духовной академии и Московского университета. Наблюдая за тем, как академическая корпорация пополняется выпускниками Московского университета, мы уповаем на восстановление во имя истинного просвещения двустороннего диалога, на расширение и

утверждение преподавания богословских наук в российских университетах, ибо сейчас как никогда в обществе распространился дух отрицания и безверия, «против коего необходимо доставлять молодым людям, оканчивающим образование в университетах, умственное оружие, дабы, вступая в общество, слыша дерзкие нападения в разных современных сочинениях, они не оставались бессильными в борьбе по незнанию тех аргументов, которые следует употреблять против учения лжи в пользу истины».

В основание возобновляемого диалога было бы желательно положить заветы наших предшественников, которые говорили о необходимости высокопрофессионального преподавания богословских наук в университете. Мы убеждены, что учебные заведения тогда только будут достигать своей настоящей цели, когда в них будет иметь место наука. А наука, в свою очередь, только тогда может приносить добрые плоды для общественной жизни, когда ее преподавание определяется живым сознанием ее собственных прав и самостоятельности. Осмысление религии как инструмента, с помощью которого можно поддерживать общественную нравственность, решать общественные конфликты, заниматься тем или иным государственным устройством, всегда вело к результатам, противоположным тем целям, которые ставились. Это важно иметь в виду как государственным деятелям, так и людям церковным, ибо вовсе не ради соблюдения общественного порядка и даже не ради укрепления общественной нравственности и религиозности (эта дальнейшая цель богословского образования достигается сама собой), а именно ради распространения серьезного образования в нашем обществе мы желаем и считаем необходимым расширение курса богословских наук в наших университетах.

Если обратиться к опыту преподавания богословских дисциплин в Московском университете до революции, представляется наиболее разумным по отношению к нынешним реалиям не создание богословского факультета в государственном университете, а развитие соответствующих специализаций на имеющихся факультетах: создание кафедры церковной истории на историческом факультете, кафедры церковного права на юридическом факультете.

Отрадно, что роль, которую в XIX в. выполняла кафедра богословия, в нынешнее время отчасти уже исполняют публичные чтения, к которым тяготели преподаватели богословия XIX – начала XX в. профессора Н. А. Сергиевский и Н. А. Елеонский. Такие чтения по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с октября 2005 г. проходят в стенах Политехнического музея, в той знаменитой аудитории, где в начале 20-х гг. выступал видный богослов и апологет Русской Православной Церкви священномученик Иларион Троицкий.

Именно в укреплении диалога между духовным и светским образованием ради взаимопомощи в познании истины, ради великой цели высшего образования и христианского просвещения мне видится первостепенная наша задача, ибо «по домостроительству Божией премудрости, человеческое знание в целостности его истины предназначено быть пестуном ко Христу, пролагать, а не заграждать пути к Нему, светить на этих путях к руководству».

Ныне, начиная этот диалог, да сохраним в памяти образы его выдающихся служителей протоиереев-богословов Петра Терновского, Николая Сергиевского, Николая Елеонского, которые «пучали не одним словом, но необыкновенным благоговением и одухотворенностью», да осознаем меру нашей ответственности и да твердо уразумеем, что преподаватель богословия – это, по слову святых отцов,

не тот, кто говорит о Боге, а тот, кто молитвенно предстоит перед Ним, тот, кто не только словом, но и всей своей жизнью свидетельствует о знании Его, дабы неложным путем вести к созобразованию личности с образом Божиим и достижению богоуподобления, составляющего сущность предвечного замысла Творца в отношении человека.

В завершение хотелось бы привести напутственные слова святителя Филарета Дроздова, обращенные полтора века тому назад к профессорско-студенческой аудитории: «Теки царским путем... обитель знаний... Оглянувшись на достигнутые успехи, поблагодари Бога и поревнуй достичь больших. Не прикрывай лестью неразлучных с делами человеческими несовершенств, но в беспристрастном их признании найди наставление и побуждение к усовершенствованию. Распространяй не поверхностное образование, но просвещение, проникающее от ума до сердца, и да будут плодом знания добродетель и истинное благо, частное и общее. Подвизайся образовать подвижников истины и правды, веры и верности Богу и Отечеству, которые бы жили истиной и правдой и готовы были за них пожертвовать жизнь».

В полной мере присоединяясь к сказанному святым митрополитом, пожелаю нам всем всегда устремлять свой ум к истинному познанию, которое не может поколебать оснований веры, ибо составляет благословенный с нею союз, и возделывать его в смирении сердца и в любви к Богу, *ибо кто любит Бога, тому дано знание от Него* (1 Кор. 8, 3).

В. М. Кириллин

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ
ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЯВЛЕНИЯ
В МОСКОВСКОЙ РУСИ
СИСТЕМАТИЧЕСКИХ ШКОЛ В XVII В.

В 1551 г. участники знаменитого Стоглавого Собора, констатировав очень низкий уровень обученности желающих служить Церкви («А отцы их и мастера их и сами потому ж мало умеют и силы в Божественном Писании не знают, а учиться им негде»), обязали духовенство впредь обучать детей грамоте («И мы о том по царскому совету соборне уложили, в царствующем граде Москве и по всем градам тем же протопопом и старейшим священником и со всеми священники и дьяконы, кийждо во своем граде, по благословению своего святителя, избрати добрых духовных священников и дьяконов и дьяков, женатых и благочестивых, имущих в сердце страх Божий, могущих и иных пользоваться, и грамоте бы и чести и писати горазди. И у тех священников и у дьяконов и у дьяков учинити в домех училища, чтобы священницы и дьяконы и все православные хрестьяне в коемждо граде предавали им своих детей на учение грамоте и на учение книжнаго писма и церковнаго петия псалтырнаго и чтения налойнаго»¹ – орфография и пунктуация подлинника). При этом, хотя и подразуме-

¹ Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. С. 290–291 (главы 25–26).

вался социально никак не ограниченный круг учащихся, всем им одинаково надлежало получать именно церковное образование, то есть помимо грамоты научиться особому чтению и пению «божественных» текстов. Иными словами, в определениях Стоглава речи нет о каком-то ином — не специально церковном — характере обучения. Решения Собора, таким образом, отражали не вообще потребность русского общества в образованных людях, а лишь нужду сугубо Церкви в грамотном духовенстве. Вероятно, они так и не были реализованы. Во всяком случае, нужда в просвещении еще очень долго оставалась неразрешимой проблемой в жизни Московского государства.

Первые побуждения к устранению дефицита образованных людей в русском обществе относятся только ко времени царствования Бориса Годунова (1598–1605), который, будучи «сторонником культурных новшеств и заимствований с Запада»², всерьез думал о просвещении, по крайней мере какой-то части русского общества, как о государственной политике. Известно, что он попытался было учредить в Москве школы и чуть ли не университет с привлечением для преподавания в нем разных специалистов из западноевропейских государств и даже реально предпринял их поиски. Однако государевой воле, по мнению жившего тогда в России немца Конрада Буссова, твердо воспротивилась Церковь, опасавшаяся влияния иноверцев, вполне способного сбить наивные умы с пути истинного и вызвать общественные раздоры³. Правительство Годунова вело, кроме того, переговоры с

² Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI – XVII вв.: Опыт изуч. обществ. строя и сослов. отношений в Смут. время. М.: Соцгиз, 1937. С. 35.

³ Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 353–354.

Польшей относительно организации процесса взаимного обмена юношами ради «службы» и «науки». Планы царя были отчасти практически реализованы. Так, согласно документам Посольского приказа в 1602 г. четверо дворянских отпрысков отбыли в Англию «для науки латынскому и аглинскому и иных разных немецких государств языков и грамот»; с аналогичной целью и в 1603 г. несколько молодых людей были отправлены в Германию, Францию, Австрию. Успешному исходу этого дела, однако, помешали смерть Бориса Федоровича и все то, что в народе получило точное название Смуты. О посланцах России забыли. Спустя годы лишь одному из них — Игнатию Алексееву, сыну Кучкину, — удалось вернуться домой⁴. Правда, после воцарения Михаила Федоровича Романова были предприняты розыски зажившихся за границей «робят», но усилия заполнить их назад закончились безуспешно: одних не нашли, другие уже умерли, третьи воспротивились призыву Отечества⁵. Так что инициатива Годунова обернулась полной неудачей.

Тем не менее предпринятая попытка точно отобразила действительную нужду русского общества в просвещении и столь же точно обозначила уже определившиеся тенденции дальнейшего общественного развития. В границах Московского царства жизнь заметно менялась: сказывались политические и деловые контакты с Европой, усиление государственной власти, территориальное расширение,

⁴ Соловьев С. М. История России с древнейших времен / Книга 4. Том 8: От начала царствования Бориса Годунова (1598) до избрания царя Михаила Федоровича (1613). М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960 (Глава первая); Скрынников Р. Г. Лихолетье: Москва в XVI–XVII вв. М.: Моск. рабочий, 1988. С. 204–207.

⁵ Кузнецов Б. За наукой в чуждальние края: Первые русские студенты за границей / «Родина», № 10, 2000 (<http://www.krotov.info/history/17/1603kuzn.html>).

организационные изменения в сфере производственной деятельности, возникновение новых фактов церковно-религиозного свойства. Все это предполагало наличие не только грамотных людей, но и образованных специалистов. Особенно упрямым аргументом в пользу просвещения стало книгопечатание. Оно со всей нелицеприятной откровенностью обнаружило бездну разнообразия в бытии русских людей применительно к чрезвычайно важной для них области — богослужебному обиходу. Прежде на местах, в монастырях и в приходских храмах, была устойчивая преемственность, основанная на своей узко локальной, но освященной временем рукописной и устной традиции. Печатный станок открыл сразу многим людям (тираж книги с одной матрицы обычно до 1200 экземпляров, рукопись же всегда уникальна), что у них — в Смоленске, Курске, Твери, Владимире, Новгороде и т. д. — все не так: достаточно было сравнить текст, например, своего исстари возглашаемого за богослужением Апостола с тем печатным, который был прислан из Москвы или куплен в Вильне, Киеве, Львове. Да и в самой Москве — на Неглинке или в Замоскворечье — обнаруживались отличия между рукописными книгами и теми, что были изданы московскими печатниками: другое ударение, другие слова, окончания, иная структура предложений, подчас иной набор и порядок отдельных частей последования. Все это требовало огромной работы по исправлению и унификации богослужебных текстов соответственно и по подготовке образованных кадров. Но именно здесь и скрывалась главная причина неизбежной общественной коллизии, в которой сложнейшим и драматичнейшим образом переплетались благие намерения, привычки, просвещенность, необразованность, степень понимания, сила неприятия, стремление сохранить, желание улучшить,

идеализм, нетерпимость, амбиции, страсти и т. п. Иными словами, возникал острый конфликт между старым и новым, когда осознание необходимости перемен, отчетливо созрев, приводило к практическим действиям, но последние оказывались камнем преткновения — как, например, при исправлении богослужебных текстов преподобным Максимом Греком († 1556 г., память 21 января/ 3 февраля)⁶, или по случаю пересмотра «Потребника» 1602 г. преподобным Дионисием Радонежским со товарищи († 1633 г., память 12/25 мая)⁷, или в связи с книжно-обрядовой реформой патриарха Никона (ум. 1681 г.)⁸. Соответственно столь же трудно и трагично формировалась у нас и школа нового типа, ориентированная на систематическое изложение какой-то предопределенной суммы знаний.

Первые успешные шаги в этом направлении, однако, были сделаны не в Московской Руси и не благодаря деятельной заботе церковной власти о просвещении народа. Своим рождением правильно организованные школы обязаны самостоятельной народной инициативе, братскому движению в Юго-Западной митрополии в условиях борьбы православного населения Речи Посполитой против культурно-религиозной экспансии со стороны католической и униатской Церквей. Так, здесь последовательно

⁶ Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга четвертая, часть первая: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отдел второй: Состояние Русской Церкви от митрополита святого Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589). М., 1996. С. 98–107.

⁷ Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга шестая: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). Отдел второй: Патриаршество Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589–1654). М., 1996. С. 115–127.

⁸ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Том первый. Сергиев Посад, 1909. С. 106 – 518.

возникают школы: Острожская (до 1581), Виленская (1584), Львовская (1586), Брестская (1591), Киевская (1615), Луцкая (1624) и многие другие⁹. Все братские школы в отличие от прежних частных существовали на средства братств и соответственно, выполняя широкую просветительную работу в духе Православия, были общественными, то есть бесплатными и всесловными. Поэтому обучение в них не ограничивалось только чтением, письмом, пением, счетом. Наряду с языками (церковнославянским, латинским, русским, польским, но особенно греческим) здесь основательно изучали правила Церкви, Пасхалию, Священное Писание и Предание, учение о добродетелях, о праздниках, догматику, но также и грамматику, арифметику, риторику, диалектику¹⁰. В 1632 г. по инициативе киево-печерского архимандрита Петра Могилы основанное им при Лавре «для преподавания свободных наук» училище было объединено с Киево-Богоявленской братской школой, и в результате образовалась знаменитая впоследствии Киево-Могилянская коллегия (с 1701 г. — Киево-Могилянская академия, с 1819 г. — Киевская Духовная академия). Обучение здесь велось теперь на латинском языке и с опорой на схоластические методы, разработанные в католической Европе иезуитской школьной традицией. При этом практиковалась уже вполне сложившаяся система: учащиеся последовательно проходили через 8 классов, возвышаясь от уровня простой грамотности до уровня богословия и попутно осваивая весьма широкий круг светских и церковных дисциплин¹¹, в рамках так на-

⁹ Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги. Казань, 1898; Медынский Е. Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI—XVII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией. М., 1954.

¹⁰ Каптерев П. Ф. История русской педагогики. С. 107–114.

¹¹ Каптерев П. Ф. История русской педагогики. С. 114–115.

зываемых семи свободных искусств, или наук, — грамматики, риторики, диалектики (от лат. *trivium* — трёхпутие) и арифметики, геометрии, астрономии, музыки (от лат. *quadrivium* — четырёхпутие).

В Московском же государстве в это время, если говорить о желающих стать грамотными, по-прежнему преимущественно сохранялся старинный обычай обучения в частном порядке и лишь начальным азам с возможностью последующего самообразования. И, разумеется, такое положение вещей к XVII в. стало уже весьма обременительным для общества, особенно для Церкви.

Во-первых, низкий уровень образованности был плодотворной почвой для распространения и среди мирян и среди духовенства всякого рода нездоровых или деструктивных по отношению к христианскому вероучению и образу жизни идей; такой же результат, кстати, нередко имел место и при начетничестве без правильного руководства, а также при увлечении инокультурной, в частности западноевропейской, системой ценностей. Характерным отражением того и другого, например, являются ереси «стригольников» (XIV–XV вв.) и «жидовствующих» (XV–XVI вв.)¹², прохлыстовское учение лжесаваофа Данилы Филиппова (XVII в.)¹³, укорененная в народе приверженность к тем или иным языческим повериям и обычаям, вообще всяческий произвол религиозных представлений, с чем Русская Церковь так или иначе боролась и борется вплоть до сего дня. Но из чего бы ни исходила искаженность ре-

¹² Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV–XV вв. М.; Л. : АН СССР, 1955; Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960; Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб. : Алетейя, 2002.

¹³ Барбарин В. Ф., свящ. Хлыстовщина: Разбор 12 заповедей основателя хлыстовщины Данилы Филипповича. М., 1890.

лигиозного сознания в людях, она всегда сопряжена с деморализацией общества. На последнюю же указывают многие источники, освещающие жизнь Московского государства. Так, весьма красноречиво о плачевном нравственном состоянии какой-то части русского духовенства и народа (грубость отношений, корыстолюбие, распутство, пьянство, бесчинство, бесчестие) свидетельствуют некоторые проповеди и послания митрополита Даниила¹⁴ (ум. в 1547 г.), определения Стоглавого собора¹⁵, «Поучение христоробивым князем и судиям и всем православным христианом» патриарха Иосифа¹⁶ (ум. в 1652 г.) и т. д.

Во-вторых, вполне рельефно «школьная немощь» русских проявлялась при контактах с выходцами из Европы. Особенно широкомасштабными подобными контактами стали в годы Смуты.

Однако и в последующее время, несмотря на ограничительные меры правительства, возможностей для общения москвитов с греками, малорусами, белорусами, поляками, немцами, шведами и др. было немало, а с середины XVII в. становилось все больше. И это общение — официальное и несанкционированное, по разным поводам и в разном объеме — не могло не оставлять следов. Так или иначе влияние европейской культуры касалось российской жизни, иной раз негативно сказываясь на характере и поведении отдельных — даже сравнительно высокообразованных — личностей, как в случае с царем-самозванцем Лжедмитрием I (июнь 1605 г. — май 1606 г.)¹⁷

¹⁴ Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 493–644.

¹⁵ Стоглав // Российское законодательство X–XX веков : в 9 т. Т. 2.. С. 295–298 (главы 32–34).

¹⁶ Сборник поучений патриарха Иосифа и пр. М.: «Печатный Двор», [ок. 1642]. Л. 16–40 об.

¹⁷ Солодкин Я. Г. Григорий (в миру Юрий Отрепьев) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 235–240.

или с князем, воеводой и писателем И. А. Хворостининым (ум. в 1625 г.)¹⁸. Естественно, обычно московиты, сталкиваясь с инокультурными явлениями, стремились дистанцироваться, отгородиться от них, держались за свое, исконное, святое. Но невооруженность правильным образованием, бывало, делала их наивными. Такова, например, история издания книги известного юго-западнорусского борца с унией Лаврентия Зизания «Катехизис». Будучи переведена с литовского языка на русский и напечатана в Москве в январе 1627 г. по благословению патриарха Филарета, книга только после этого была подвергнута богословской экспертизе, благодаря чему выяснилось, что она содержит немало ошибочных суждений относительно привычного на Руси изложения Православной веры; в результате почти весь ее тираж был уничтожен. Тем не менее «Катехизис» вместе с «прениями» о нем распространился в рукописном виде и впоследствии обрел популярность и авторитетность среди старообрядцев¹⁹. Данная история, думается, весьма наглядно демонстрирует малую готовность московских грамотников оперативно и, главное, единогласно решать важнейшие вопросы церковной жизни.

В-третьих, весьма низкому общему уровню просвещенности московитов явно отвечал и уровень их умственной активности, заметно понизившийся сравнительно, например, с предшествовавшей Смутному времени эпохой. Безотносительно к известным положительным фактам духовного опыта (подвижничество в вере и благочестии²⁰, достиже-

¹⁸ Морозова Л. Е. Русский вольнодумец XVII в. Иван Хворостинин // Вопросы истории. 1997. № 8. С. 145–150; Буланин Д. М., Семенова Е. П. Хворостинин Иван Андреевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т–Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 190–198.

¹⁹ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. М.: Наука, 1991. С. 102–106; Романова А. А. Лаврентий Зизаний (Тустановский) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 467–470.

²⁰ Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. С. 422–424; Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993. С. 192–199.

ния художественной мысли²¹) речь идет именно о сфере рационального понимания и интерпретации конфессиональных ценностей. Особенно показательной в связи с этим является литературная деятельность, специально ориентированная на освоение христианского знания и решение разных вопросов богословия, каноники, аскетики, нравственности и т. д. Вопреки заметно усилившейся работе по переводу неизвестных прежде святоотеческих творений, а также современных антикатолических, антипротестантских и антиуниатских трактатов (достоянием русского читателя становятся теперь книги, изданные на греческом, латинском, литовском, немецком, украинском, белорусском языках)²², несмотря на то, что в Церкви все же были образованнейшие люди — например, насельники Троице-Сергиева монастыря преподобный Дионисий Радонежский, Авраамий Палицын, Арсений Глухой, Симон Азарьин, — собственное и самостоятельное русское богословское творчество в первой половине XVII в. почти угасает по сравнению с предшествующим столетием²³. Наиболее значимым из всех известных церковных писателей этого времени следует признать, пожалуй, лишь И. В. Шевелева-Наседку (1570 — ок. 1660 гг.), написавшего несколько обширных трактатов специально богословского содержания и полемической направленности: «Изысканное от многих божественных книг свидетельство о прикладе

²¹ Демин А. С. Литература XVII века // История русской литературы XI–XX веков. Краткий очерк. М.: Наука, 1983. С. 54–73; Черный В. Д. Искусство России на пороге Нового времени // Он же. Искусство средневековой Руси. М.: Гуманит. издат. центр «ВЛАДОС», 1997. С. 316–396.

²² Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. С. 378–379.

²³ Голубцов А. П. К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия: [Речь перед защитой магистерской диссертации: Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891] // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 98–99, 104–105.

огня» (1619 г.), «Изложение на люторы» (1623 г.), «Свиток укоризнен Кириллу Транквиллиону погрешительным его словесем, блужения его ересем» (1627 г.) и др. Однако в своих трудах Наседка, демонстрируя отличное знакомство с Библией, святоотеческой и церковной литературой, выступает преимущественно как компилятор, плохо владеющий логикой и систематикой и способный критиковать неприемлемые для себя взгляды сугубо формально, без анализа и синтеза — только по одному их несоответствию авторитетным сведениям и суждениям. Тем не менее в глазах современников этот автор долго обладал славой ученого книжника, «много читавшего божественных книг и крепко вразумевшего их смысл»²⁴.

В-четвертых, книгопечатание, устанавливая относительное единство богослужебных текстов, вместе с тем, как уже говорилось, распространяло многие имеющиеся в них различия²⁵, а таковые порой совсем не согласовывались с сутью православной доктрины (например, добавление слов «и огнем» к освяtitельной формуле из чина водоосвящения «Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым»)²⁶. Соответственно все острее осознавалась необходимость исправлений ради достижения единообразия. Тексты, разумеется, правили. При Святейшем Патриархе Гермогене в московской типографии для этой цели учреждена была даже специальная должность. Но правили

²⁴ Шилов А. Наседка Иван Васильевич // Русский биографический словарь. Изд. под наблюдением пред. Импер. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова. Т. 11: Наакс — Николай Николаевич Старший. СПб., 1914. С. 105–110.

²⁵ О том, как и почему в литургических текстах появлялись различия еще в пору их рукописного бытования, см.: Дмитриевский А. А. Кто виноват? К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1885. № 49. С. 409–422; № 50. С. 441–450.

²⁶ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 90.

обычно по случайно отобраным старым рукописным книгам («харатейным», то есть пергаменным), которые признавались авторитетными как эталонные образцы («добрые переводы») только в силу одной их древности и сообразно личному пониманию справщика. Иначе говоря, вся традиция воспроизведения и функционирования того или иного чинопоследования в ходе редакторской работы должным образом не учитывалась даже в тех случаях, когда все же обращались для сравнения к нескольким источникам — древнерусским, юго-западнорусским, греческим манускриптам и печатным изданиям (литовского или итальянского пошиба)²⁷. Московское книгопечатание, конечно же, развивалось, вместе с тем развивался и цех справщиков, как то совершенствовалась редакторская работа²⁸, но в целом на протяжении всего XVII в. результаты правки были мало удовлетворительными и по-прежнему порождали лишь смущение умов и подозрения относительно испорченности книг. Ведь успех «справы» напрямую зависел от наличия определенных историко-археологических знаний, технической, критико-методологической вооруженности²⁹ и, конечно, совершенно не мог быть обеспечен просто уровнем начетничества, не говоря уж о начальной грамот-

²⁷ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 87, 101. Мансветов И. [Д.] Как у нас правилась Типик и Минеи: Очерк по истории книжной справы в XVII столетии. М., 1884; Смолич И. К. Русское монашество: 988–1917. Жизнь и учение старцев / Приложение в «Истории Русской Церкви». М., 1997. С. 237–240.

²⁸ Мансветов И. [Д.] Как у нас правилась церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (По бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883; Накорякова К. М. Очерки по истории редактирования в России XVI–XIX вв. Опыт и проблемы. М.: Издательство «ВК», 2004.

²⁹ Например, на Западе (правда, относительно только латинской агиографии) научная методология издания текстов разработана была уже к 1603 г. ученым монахом-иезуитом Герибертом Россвейде и затем реализована в многочисленных изданиях института Болландистов (The Bollandists // Catholic Encyclopedia / <http://www.newadvent.org/cathen/02630a.htm>).

НОСТИ.

Наконец волею Божией в обозреваемый период (начиная еще с конца XIV в. и особенно после учреждения в 1589 г. патриаршества) Московское государство занимало исключительное положение в христианском мире. Православные народы на Ближнем Востоке и на Балканах вследствие арабских и затем турецких завоеваний давно уже утратили свою независимость и в состоянии угнетенности испытывали культурный кризис, в частности, упадок церковной образованности³⁰. Это и побуждало иных представителей восточных Церквей, обращавшихся за помощью к России, заодно заводить речи об организации здесь школ, в которых вместе с русскими могли бы получать знания и их чада, дабы избавиться от унижительной неизбежности обучения в университетах католического Запада (в частности, в римском иезуитском Коллегиуме святителя Афанасия Великого³¹). Во всяком случае, известно, что с идеями относительно заведения подобных школ в Московском государстве выступали Александрийский патриарх Сильвестр (1585 г.), Константинопольский патриарх Иеремия II (1590 г.), Александрийский патриарх Мелетий Пигас (1593 г.), Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис (1633 г.), Палеопатрасский митрополит Феофан (1645 г.), Газский митрополит Паисий Лигарид и патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский (1666-67 гг.)³². Питали надежды открыть в России школы также католики (нунций папы Григория XIII

³⁰ Экономцев И. Н. Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Богословские труды. Юбилейный сборник: Московская Духовная Академия. 300 лет (1685 - 1985). М.: Изд. Московской Патриархии, 1986. С. 54-55.

³¹ Экономцев И. Н. Предыстория создания Московской Академии. С. 45.

³² Сменцовский М. Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. С. 4-14; Экономцев И. Н. Предыстория создания Московской Академии. С. 55.

Антонио Поссевино, побывавший в Москве в 1582 г.³³) и протестанты (немец-лютеранин Матвей Шаум, воевавший против России на стороне шведов в начале 10-х годов XVII в.³⁴).

Итак, для русского общества после преодоления Смутного времени создание правильной, систематической школы являлось уже безотлагательной жизненной необходимостью, четко обозначенной множеством мотивов и импульсов. Неудачный опыт Бориса Годунова с обучением русской молодежи за границей, к счастью, не похоронил саму идею образования. По-видимому, он обернулся осознанным пониманием, что успешно реализовать ее можно только собственными силами, хотя и прибегая к помощи со стороны. В таком направлении и развивается далее вся история формирования русской школьной образованности.

Несомненно, этому процессу весьма способствуют изменения, происшедшие в работе Московского «Печатного Двора» по качественному (из ремесленной в мануфактурную) и количественному (число изданий) показателям как раз в 30–40-е годы XVII в. — при патриархах Филарете, Иоасафе, Иосифе³⁵.

Нельзя оставить без внимания также заметное возрастание общественного интереса к предметам филологического свойства и соответственно обновление состава русской книжности. И в этом отношении нужно подчер-

³³ Цветаев Д. В. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. М., 1886. С. 291; Поссевино А. Московия. Книга I. О делах московских, относящихся к религии // Исторические сочинения о России XVI в. М.: МГУ, 1983. С. 37–39.

³⁴ История достопамятных происшествий, случившихся со Лже-Дмитрием, и о взятии шведами Великого Новгорода. Соч. Матвея Шаума. 1614 г. М., 1847. С. 26.

³⁵ Баренбаум И. Е. История книги. Учебник. 2-е изд., перераб. М.: Книга, 1984 // Электронное издание: <http://www.hi-edu.ru/x-books/xbook032/01/index.html?part-005.htm#i222>; Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга шестая. С. 296, 321–323, 338–344.

кнуть совершенно особенное значение Троице-Сергиева монастыря. Еще в предшествующем столетии здесь последовательно работали над созданием специальной справочной и учебной книги, в современной научной традиции получившей название «Азбуковник». В течение второй половины XVI в. насельники обители — Нил Курлятев, некто Ермолай и др. — составили как минимум два варианта³⁶ этого своеобразного лексико-грамматического и литературно-исторического тезауруса, толкующего различные, связанные с областью христианских понятий и реалий термины и имена главным образом греческого происхождения (свыше 5 000 изъяснительных статей, расположенных по алфавиту). И любопытно, что при создании «Азбуковника» второго типа был использован словарь Лаврентия Зизания, напечатанный в Вильне в 1596 г.³⁷ Сохранявшийся на протяжении всего XVII в. интерес русских переписчиков, переводчиков и издателей к «Азбуковникам», к какой бы редакции таковые ни относились³⁸, очевидно, сопряжен был с интересом к новому — аналитическому с элементами энциклопедичности — методу обучения грамоте, выгодно отличающемуся от старорусской формы обучения посредством многократного повторения и зубрежки, а также с идеей равноценности церковнославянского языка как языка священного по сравнению с греческим и латинским языками. Кроме того, связь популярных среди грамотников Московского государства «Азбуковников» с юго-западнорусской филологической наукой отражает весьма плодотворные, хотя и довольно трудно складывавшиеся контакты москвитов с

³⁶ Ковтун Л. С. Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность. Л.: Наука, 1989. С. 121-124.

³⁷ [Лаврентий Зизаний]. Лексис, сиречь речения, вкратце собранны. И из словенского языка на простый русский диялект истолкованы. Вильна, 1596.

³⁸ Мордовцев Д. О русских школьных книгах XVII века. М., 1862. С. 31-79.

явлениями православной культуры на территории соседнего государства Речи Посполитой. Например, и знаменитая первая московская печатная азбука, изданная в 1634 г. В. Ф. Бурцовым-Протопоповым³⁹, создана была, как полагают, не без влияния со стороны львовского издания «Букваря», предпринятого еще в 1574 г. Иваном Федоровым⁴⁰. Но действительно значимым индексом внимания великорусского общества к достижениям юго-западнорусской филологической науки следует считать предпринятое в Москве в 1648 г., при патриархе Иосифе, переиздание «Грамматики» европейски образованного ученого Мелетия Смотрицкого, напечатанной в Литве 30 годами прежде⁴¹. Любопытно, что это подлинно научное, систематизированное изложение норм орфографии, морфологии, синтаксиса церковнославянского языка в московском воспроизведении не содержало указания на автора⁴² (несомненно, в силу его отпадения от Православия) и было откорректировано справщиками Михаилом Роговым и Иваном Наседкой с ориентацией на текст более раннего и менее сложного учебного руководства по церковнославянскому языку, составленного Лаврентием Зизанием и также изданного в Литве⁴³; кроме того, в московском издании имелись в виде дополнений лингвистические статьи преподобного Максима Грека⁴⁴, что символически как

³⁹ [Бурцов В. Ф.]. Букварь (Азбука). М., 1634 (три издания); М., 1637.

⁴⁰ Сазонова Л. И., Гусева А. А. Бурцов Василий Федоров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 150.

⁴¹ Грамматики славенкия правильное Синтагма. Евь: типография братства Св. Духа, 1619 // Грамматики Лаврентгия Зизания и Мелетгия Смотрицкого / Сост. Е. А. Кузьминова. Изд. Моск. ун-та, 2000. С. 128–470.

⁴² [Мелетий Смотрицкий]. Грамматика. М., 1648.

⁴³ [Лаврентий Зизаний]. Грамматика словенска свершеннаго искусства осмии частей слова и иных нуждных. Вильна, 1596.

⁴⁴ Кузьминова Е. А., Ремнева М. Л. Предисловие // Грамматики Лаврентгия Зизания и Мелетгия Смотрицкого. С. 17; Камчатнов А. М. История русского литературного языка: XI – первая половина XIX века. М.: Издат. центр «Академия», 2005. С. 187–192.

бы подчеркивало родство и преемственность православных культур Востока, Юго-Запада и Севера.

Повышенный интерес русских книжников к филологии отражает также неизвестная прежде на Руси книга — «Риторика»⁴⁵. Как теперь доказано, таковая появилась во второй половине 10-х гг. XVII в. (ее самый ранний из известных список создан был в 1620 г.). Церковнославянский текст книги возник как результат перевода латинского учебника Филиппа Меланхтона о красноречии (Франкфурт, 1577 г.), дополненного заимствованиями из также переведенного с латинского оригинала «Сказания о семи свободных мудростех» и, кроме того, собственными рассуждениями переводчика. Имя последнего осталось неизвестным, но есть основания полагать, что работал он либо где-то в Москве или Новгороде, либо в Троице-Сергиевом или Соловецком монастырях. Во всяком случае, плод его трудов был более распространен именно в северных регионах Московского государства. И весьма любопытно, что текст означенной «Риторике» нередко оказывается переписанным вместе с текстами рассмотренного выше «Азбуковника», а также «Диалектики» преподобного Иоанна Дамаскина⁴⁶ — главного источника знания на Руси по философии⁴⁷ (возможно, представленного именно его новым переводом на церковнославянский, который был осуществлен в конце XVI в. в Литве при участии князя Андрея Курбского⁴⁸). Таким образом, нередко взору читателя

⁴⁵ Риторика 1620 г. // Аннушкин В. И. Первая русская «Риторика» XVII века. Текст. Перевод. Исследование. М.: Добросвет, ЧеР», 1999. С. 15–94.

⁴⁶ Аннушкин В. И. Первая русская «Риторика» XVII века. М., 1999. С. 207–353

⁴⁷ Гаврюшин Н. К. Диалектика на Руси (XI–XVII вв.) // Памятники науки и техники. 1987–1988. М.: Наука, 1989. С. 202–236.

⁴⁸ Беляева Н. П. Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 125–129.

со страниц одной книги одновременно открывался весьма широкий спектр светской гуманитарной информации.

Отмеченная тяга русских умов, в частности, к филологии сопряжена была, между прочим, с удивительным всплеском интереса к поэзии⁴⁹. Не говоря здесь о народной устно-поэтической традиции, об издавна бытовавшем разговорном, скоморошьем стихе, должно отметить, что в русскую книжность элементы стиховой культуры — рифмованные двустишия, или «двоестрочное согласие», а затем и силлабика — начинают проникать во втором-третьем десятилетиях XVII в. как рефлекс украинско-белорусско-польского влияния. И очень быстро эта новая область художественного творчества становится популярной прежде всего в городской среде. Появляются и свои поэты — князь И. А. Хворостинин, князь С. И. Шаховской. Однако уже в 30 — 40-е годы столетия тон в поэзии начинают задавать люди незнатного происхождения, представители так называемой «приказной школы», то есть чиновники — дьяки и подьячие — разных приказов: Посольского (Михаил Злобин, Алексей Романчуков), Патриаршего дворцового (Петр Самсонов), к ним примыкают сотрудники Московского «Печатного Двора» (священники Иван Наседка и Стефан Горчак, инок Савватий). В целом их стихотворство отличается серьезным — по-православному «душеполезным» — содержанием и в этом смысле консервативно, но в его недрах зреет и новое, а именно интерес к темам «острого разума», «остроумия», творческой свободы и самостоятельности поэта⁵⁰, предполагающим необходимую интеллектуальную подготовку и владение техникой версификационного мастерства.

⁴⁹ Голубцов А. П. К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия. С. 103-104.

⁵⁰ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 34-102, 242-269.

Итак, к середине XVII столетия русское общество, столь долго вынашивавшее идею правильного образования, было наконец в лучшей своей части вполне готово разрешиться от бремени. Оставалась лишь малость — начать потуги. Ярким симптомом этого предродового состояния является мысль Иоанна Милютина, священника Христорождественской церкви в Сергиевом Посаде (ум. в середине XVII в.), которую он четко сформулировал в послесловии к своему уникальному историко-филологическому труду — *Минеям-Четьим*: «Подобает убо всякому человеку, его же не весть, о том вопрошати, а еже что весть, тем не искушати и учити беззавистно и не хранити, но проповедати истинно. Книжная бо премудрость подобна солнечной светлости. Но солнечную светлость мрачный облак закрывает, а книжные премудрости ни вся тварь скрыти может. Писано бо есть: “Не уведяша, ниже разумеша, во тьме ходят!” Того ради учися! Учение свет, а неучение тьма!»⁵¹.

⁵¹ Цитируется по: Понырко Н. В. Иоанн Иванов Милютин // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И — О. СПб., 1993. С. 68–69.

М. А. Прасолов

ЦАРСТВО И ПРАВДА
(ПОНЯТИЕ «СИМФОНИИ» В БОГОСЛОВИИ
ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА)

В VI–VII вв. в Византии империя и Церковь во многом совпадали по своей территории, целям и составу. Поэтому возникла идея объединить всю землю («вселенную», «ойкумену») под властью истинного Бога силами двух иерархий – государственной и церковной, которые бы руководили, каждая по-своему, всем народом. Эта идея оформилась официально как идея симфонии империи и Церкви. Классическое выражение она получила в 6-й новелле императора Юстиниана I Великого: «Бог в Своем человеколюбии даровал человечеству два великих дара: священство (ἱερωσύνη) и царство (βασιλεία). Первое служит тому, что божественно, второе управляет и занимается человеческими делами; то и другое, однако, имеет одно происхождение и украшает жизнь человечества. Следовательно, ничто не должно заботить императоров больше, чем достоинство священников, поскольку они за их [императоров] благополучие постоянно молят Бога. Ибо если священство во всем свободно от порицания и обладает дерзновением к Богу и если императоры управляют справедливо и разумно вверенным их попечению государством, то этим осуществляется всеобщая симфония [точнее συμφωνία τις ἀγαθῆ – «согласие блага», «согласие

любви»] и человеческому роду даруется все, что для него благотворно»¹. Позже идея симфонии империи и Церкви получила еще более четкое выражение, когда государство объявлялось телом, а Церковь – душой этого тела.

Идея симфонии породила несколько трудностей, которые не получили четкого разрешения, что не раз приводило к конфликтам между Церковью и государством. Проблематична уже сама мысль о том, что государство и Церковь имеют общий источник власти. Церковь была основана Господом Иисусом Христом совсем иначе, чем империя. Воля Божия о Церкви и воля Божия об империи – это разные действия Божества, хотя бы потому, что империи существовали и без всякой Церкви, были империи совсем иных религиозных воззрений. Спорно резкое разделение сфер применения власти Церкви и государства на только божественные дела и на только человеческие. Церковь возникла как дело Божие о спасении человека, в ней Божественный Промысел не отрывается от жизни человека. Столь же проблематично приписывание исключительной заботы о справедливости одному государству, а заботы о благочестии – только Церкви. Я не говорю уже о разделении попечений о теле и душе между государством и Церковью. Церковь есть Тело Христово, которое животворится Святым Духом, поэтому Церковь – это и Тело и Дух одновременно, и для нее нет никакой необходимости в каком-то дополнительном «теле», которое бы она одухотворяла как «душа». Итак, идея симфонии породила несколько проблем, которые скорее приводили к ослаблению православного учения о Церкви. Главным затруднением стал вопрос о том, каким образом можно установить симфонию между Царством Божиим, явлен-

¹ Justiniani Novellae. Berlin, 1954. P. 35–36.

ном в Церкви и ее Таинствах, и неизбежным во всяком человеческом обществе и государстве насилием, войной, социальной несправедливостью, неравенством, собственностью, торгашеством и пошлостью.

В реальности византийской истории идея симфонии превратилась в ряд последовательных попыток преодолеть саму Церковь во имя идеи всемирной и всемогущей империи, причем наибольшую активность в этом направлении проявили сами императоры и известные в IV–IX вв. ереси: ариане, несториане, монофизиты, монофелиты, иконоборцы. Симфония Церкви и государства как единая система правоверия могла существовать, только если государство рассматривалось как символ Церкви. Но государство стремилось Церковь представить только как символ империи, а всю церковную реальность приписать себе. Это стремление проявилось в том, что император, который считался символом единого Бога на земле, стал нередко представляться как наместник Христа или чуть ли не самим Богом (например, пурпурные чернила на императорских указах сравнивались с Кровью страдающего на Кресте Христа). Императору, как и Христу, начали приписывать полномочия священника в Церкви, а не просто мирянина. Мнения царя в области догматического учения Церкви рассматривались как непогрешимые. Соборность Церкви толковалась только как ее территориальное единство с империей. Все попытки отстаивать точность и ясность истины церковного вероучения и канонического порядка рассматривались как противоречащие политическим интересам и материальной пользе империи (т. н. столкновение «акривии» и «икономии»). В обмен на спокойную жизнь и материальное благополучие империя требовала от Церкви отказа от ее обязанности перед Богом соблюдать чистоту православной Истины. Империя стремилась

узурпировать все существенные свойства Церкви, только светской власти приписывая право на абсолютное Царство и Правду. Хотя о подобных нарушениях нельзя говорить как о нормальной и установившейся системе отношений Церкви и империи, но подобная тенденция была довольно сильна в истории Византии, особенно в те времена, когда власти становилось по каким-либо причинам выгодно искажение догматического учения.

С такими трудностями в VII в. пришлось столкнуться великому святому отцу Церкви преп. Максиму Исповеднику, когда императорская власть в очередной раз покусилась на Истину путем создания и распространения в империи новой ереси – монофелитства. Посмотрим, как преп. Максим отвечал на все вышеперечисленные проблемы идеологии симфонии. Его мнение будет особенно ценно в свете современных споров вокруг идеи симфонии в отношениях Церкви и государства как твердое слово великого святого и богослова Православной Церкви.

Специально преп. Максим не занимался никакими политическими теориями. Но его понимание самого термина «симфония» весьма показательно. Этим словом преп. Максим в первую очередь обозначает ипостасное единство двух природ во Христе – Божественной и человеческой. Симфония – это, по преп. Максиму, согласие, союз, единение Божества и человечества в Лице Иисуса Христа, которое и является основанием спасения всего человечества и самым существом христианской Церкви. Только во Христе есть подлинная истинная симфония, а значит, эта симфония во всей полноте есть в Церкви Христовой как Его Тела. В Мистагогии», мистическом толковании Литургии, преп. Максим употребляет слово «симфония» наряду с другими важными терминами христорологии: ἕνωσις (союз, единение), ἰσοτιμία (равночестность), ἰσος

(равный), πολιτεία (здесь: строй, устройство), ἀγωγή (приведение, лад)². Особенно важно здесь слово ἕνωσις. Это союз и единение особого рода. Это единое бытие, возникающее в результате стягивания к единству различных вещей. Это подлинное единство, но единение без совпадения. «Чем в большей степени оба они [элементы] одновременно осуществляются, тем совершеннее единение»³. Чаще всего термин ἕνωσις преп. Максим употребляет для обозначения ипостасного единства двух совершенных природ – человеческой и божественной – во Христе. Все остальные мыслимые ἕνωσις (единение души и тела человека, чувственного и умопостигаемого миров, людей и ангелов, храма и алтаря в церкви) существуют уже в силу той или иной степени причастности ἕνωσις'у Христа. Поэтому единственный, в ком могут сочетаться сразу подлинное Царство, Правда, Власть, Священство – это для преп. Максима Господь Иисус Христос. Таким образом, симфония рассматривается святым отцом в свете православной христологии. По мысли преп. Максима, Церковь не имеет особой нужды в какой-либо дополнительной симфонии, поскольку она сама и есть единственная истинная симфония, единственное в этом мире «согласие любви». Исходя из такого воззрения на природу симфонии, преп. Максим решал и все остальные проблемы отношения Церкви и государства.

Святой богослов решительно отрицал какое-либо реальное тождество между Христом и императором. Истинным Царем является только Христос, всякий земной царь является царем символически, по мере уподобления Христу. Император ничем не отличается в Церкви от простого

² Преп. Максим Исповедник. Мистагогия 1; 7; 19 // Преп. Максим Исповедник. Творения. М.: Мартис, 1993. Т. I.

³ Урс фон Бальтазар Х. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 107.

мирянина, и перед ним стоит та же задача спасения, что и перед всяким верующим. Когда на суде от преп. Максима потребовали безоговорочно признать императора священником, святой твердо отказался. Признать священником какого-либо царя, кроме Христа, по мысли преп. Максима, значит, признать его вторым Богом. Император не носит символов священства – омофор и Евангелие, он не совершает Таинств, при Богослужении упоминается в числе мирян, сам берет благословение у священника, поэтому он никак не может притязать на какое-либо священство.

На требования императора признать за ним право принимать в Церкви догматические решения преп. Максим отвечал резко отрицательно. Святой выступил против любого проявления «икономии» в делах веры. Если враги святого убеждали его, говоря: «Что бывает для домостроения, ты не должен принимать за точный догмат»⁴; то святой отвечал им на это: «Если ради устройства дел церковных вместе со зловерием уничтожается и спасительная вера, то подобное так называемое “устройство” есть совершенное удаление от Бога, а не единение с Ним»⁵. Таким образом, для преп. Максима Исповедника именно православная вера, православный догмат служат основой кафоличности Церкви и «всякий человек освящается через точное исповедание веры»⁶.

Отповедь преп. Максима встретила попытка императорских судей ограничить кафоличность Церкви только пределами границ империи. На допросе, после пыток, судьи по приказу императора обратились к святому: «Какой церкви

⁴ Диспут в Визии // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 179.

⁵ Изложение прения, бывшего в секретном помещении дворца между господином аввой Максимом и бывшими с ним, с одной стороны, и начальниками – с другой // Там же. С. 164.

⁶ Диспут в Визии // Там же. С. 193.

ты? Византийской, Римской, Антиохийской, Александрийской или Иерусалимской? Вот все эти церкви с подвластными им епархиями объединились между собой. Итак, если ты, как говоришь, принадлежишь католической Церкви, то соединишься со всеми...»⁷. На это преп. Максим отвечал, что католичность Церкви определяется не территорией, границами государства или даже согласием («симфонией») светской и церковной иерархии, но только истинной Православной верой: «Бог всяческих объявил католической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него...»⁸. Здесь же преп. Максим произнес и свои знаменитейшие слова: «Если даже вся вселенная [«ойкумена»] будет в общении [согласии, «симфонии»] с вами, я один не буду, но останусь с Истиной». Католическая Церковь и есть для преп. Максима истинная вселенная, ибо Божия благодать делает верующих «полезными членами всеобщего Тела Церкви, в которой провозглашается благочестивое, и правое, и истинное, и спасительное могучее учение апостольской веры, охватывающее собой всю поднебесную и постоянно присоединяющее недостающее, прибавляя к уже собранному, и показывающее, что у всех от края земли до края ее одна душа и один язык Духа по единомыслию и единогласию веры, которую людей Бог-Слово неизреченно принятием плоти... научил исповедовать и содержать...»⁹.

И наконец на все претензии земного царства быть олицетворением Правды на земле преп. Максим отвечал: «Ибо Царство Божие есть прежде всего правда; более того,

⁷ Письмо иже во святых аввы Максима к монаху Анастасию, его ученику // Там же. С. 199.

⁸ Там же. С. 199.

⁹ Преп. Максим Исповедник. Письмо XVIII // Преп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневиц. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 202. См. также: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 235 –243.

оно есть, в собственном смысле слова, сама Правда – к этой Правде, как к концу, устремляется всякое движение ревнителя Истины. Ибо Правда есть распределение равного блага соответственно достоинству каждого. Царство же – законная власть. Следовательно, Правда тождественна Царству... Правда есть, а Царство свершается, поскольку Царство есть правда, обретаемая через дела»¹⁰. Истинная справедливость есть, по преп. Максиму, одно из существенных свойств Царства Божия, а не земного, поскольку за всю историю человечества не было и не предвидится ни одного справедливого государства, ибо ни в одном государстве не могут «уделять каждому соответственно его достоинству».

Все сказанное не означает, что преп. Максим Исповедник отрицал государство или монархию как таковые. В письме к кубикулярию Иоанну, отвечая на вопрос о причине существования власти и государства, святой писал, что первоначально человек получил в удел от Бога «царство над всем видимым миром», но «злоупотреблением обратил движение врожденной силы своей умной сущности к противоестественному», т. е. согрешил. Чтобы в какой-то мере остановить «бешенство порока», в которое погрузилось греховное и смертное человечество, чтобы люди «как рыбы морские, не истребили друг друга», Господь «по необходимости установил роду человеческому царство, принявшее от Бога мудрость и могущество, и равночестной природе допущено разделиться на начальствующих и находящихся под началом»¹¹. Истинное царство, по мысли преп. Максима, правит мудростью и могуществом, «дарует всем справед-

¹⁰ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос LIX // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 68–69.

¹¹ Преп. Максим Исповедник. Письмо X // Преп. Максим Исповедник. Письма. С. 122–123.

ливість, управляя доброй волей и страхом; а устраняя различие произволеній между людьми, ясно выказывает во всех безмятежное и кроткое равенство природы»¹². Царь, который соблюдает этот закон царствования, «прославлен как поистине второй на земле после Бога, ибо сделался вернейшим исполнителем Божией воли и справедливо получил царство над людьми через послушание царству Бога»¹³. Но тот царь, который «полностью приписывает царство себе, а не Богу», ввергает в «пропасть окончательной гибели и правителей, и управляемых». Православные должны «достойно чтить царствующих на земле по Божией воле как блжстителей Божиих постановлений»¹⁴. Хотя преп. Максим касается вопроса о природе государства и истинном царстве только в самых общих, но принципиальных чертах, из его слов понятно, что подлинным царством является для святого только то, которое целиком следует учению, вере и заповедям Христа, т. е. добровольно подчиняется Церкви. В этом отношении между царем и простым христианином нет никакой разницы. Если же царство и царь выступают против справедливости, против Христа и Церкви, используя Богом данное им могущество против Самого Бога, то Церкви остается только мученически отстаивать Истину вопреки всем силам ада и земли.

Итак, проблематичной «симфонией» Церкви и империи, как она оформилась в Византии, преп. Максим Исповедник противопоставляет истинную симфонию. По учению святого, истинной симфонией является прежде всего единство двух природ в Ипостаси Господа Иисуса Христа, а также Церковь как согласие человека и Бога в Теле Христовом. Далее симфонией преп. Максим называет единство души и тела

¹² Преп. Максим Исповедник. Письмо X // Преп. Максим Исповедник. Письма. С. 123.

¹³ Там же. С. 123.

¹⁴ Там же. С. 124.

в человеке (чем отмечается идея о разделении попечения о теле и душе между государством и Церковью, ибо Церковь равно заботится о душе и теле человека, об их истинном единстве, чего никакое государство осуществить не в состоянии); единство чувственного и умопостигаемого миров, или человека и ангелов (для чего у любого государства нет ни сил, ни прав, ни возможностей); единство мужского и женского пола в целомудрии (тогда как государство больше озабочено демографией); единство рая и мира; единство храма, алтаря и верующего народа в Таинстве Евхаристии (для преп. Максима подлинная симфония на земле только и может осуществиться в Евхаристии); единение любви между людьми и Богом («нет ничего любезнее Богу, чем любовь, ибо она разделенных сводит воедино и может сделать единое и невозмутимое тождество по духу во многих или во всех людях»¹⁵) (насколько разнятся любовь и методы любого государства – каждому совершенно очевидно); единство теории и делания в спасении человека (по преп. Максиму: «ведение без делания есть демонское богословие»¹⁶ и «всякое подвижничество, не имеющее любви, чуждо Богу»)¹⁷; и, наконец, вечное единение человека и Бога в таинстве обожения. Можно сделать вывод, что для преп. Максима Исповедника Церковь Христова имеет в себе самой все необходимое для осуществления истинной симфонии. Эту мысль преп. Максим засвидетельствовал своей святостью и мученичеством.

¹⁵ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы Фалассио // Преп. Максим Исповедник. Творения. М.: Мартис, 1994. Т. II. С. 22.

¹⁶ Преп. Максим Исповедник. Письмо XX // Преп. Максим Исповедник. Письма. С. 212. (PG 91, 601).

¹⁷ Преп. Максим Исповедник. Слово о подвижнической жизни // Преп. Максим Исповедник. Творения. М.: Мартис, 1993. Т. I. С. 89.

Н. В. Макеев

ТРУДЫ АРХИЕПИСКОПА
БОГУЧАРСКОГО СЕРАФИМА (СОБОЛЕВА)
НА ДОЛЖНОСТИ РЕКТОРА
ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(к предстоящей канонизации святителя)

Данный доклад составлен на основе всех найденных на настоящий момент свидетельств о трудах архиепископа Серафима (Соболева) с момента прибытия в Воронеж (вероятно, в январе или феврале 1913 г.) до его отъезда из Воронежа в Екатеринодар (вероятно, в конце октября 1919 г.). Как правило, подавляющее большинство источников – это краткие (из нескольких строк) информационные сообщения в периодической печати. В данном докладе они приводятся с библиографическим описанием. Все даты приводятся по старому стилю. Периодических изданий за 1917 г., вышедших в Воронеже в городских и областных собраниях, почти не сохранилось. Архивных свидетельств о воронежском периоде жизни и деятельности архимандрита Серафима (Соболева) также не сохранилось. При наличии какой-либо информации о деятельности архимандрита Серафима (Соболева) в неворонежских источниках или у воронежских краеведов она также дается в ссылках на источники, однако, как правило, все эти авторы ссылаются на эмигрантские публикации или устные воспоминания свидетелей без указания источника, т. к. ни одного воронежского источника в их распоряжении не было.

Надежда, что в обозримом будущем в пределах Воронежского региона будут обнаружены пока неизвестные источники о воронежском периоде служения архиепископа Богучарского Серафима (Соболева), крайне мала.

21 декабря 1912 года инспектор Костромской Духовной семинарии игумен Серафим (Соболев) получил указ Святейшего Правительствующего Синода за № 11822 о назначении ректором Воронежской Духовной семинарии с возведением в сан архимандрита и через месяц прибыл в Воронеж. Одновременно со вступлением в должность ректора принял обязанности главного редактора Воронежских епархиальных ведомостей (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, № 3). На протяжении 1913–16 гг. архимандритом Серафимом (Соболевым) подписаны все редакционные объявления и информационные сообщения о подписке, а также все номера журнала.

Все дела требовали пересмотра, состояние казны было катастрофическим, имелись серьезные недостатки в дисциплине воспитанников, нарекания на них со стороны духовных и гражданских властей и местного населения (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, № 23, 34).

28 апреля 1913 г. на заседании Братства святителей Митрофана и Тихона под председательством временного управляющего Воронежской епархией епископа Острогского Владимира (Шимковича) архимандрит Серафим (Соболев) избран членом совета и ревизионной комиссии братства (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, Добавление к № 34).

5 (18) мая 1913 г. ректор семинарии архимандрит Серафим (Соболев) участвовал в погребении архиепископа Воронежского и Задонского Анастасия (Добрадина), где произнес проникновенное слово – первое на Воронежской земле (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, № 18–20).

В мае 1913 года архимандрит Серафим создает и возглавляет Иоанно-Богословское братство вспомоществования бедным семинаристам. Первое предложение

о создании братства архимандрит Серафим высказал 28 января 1913 г. (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, №№ 22, 23, 25).

10 (23) июня 1913 г. деятельность Иоанно-Богословского братства вспомоществования бедным семинаристам благословил прибывший на Воронежскую кафедру архиепископ Воронежский и Задонский Тихон (Никаноров). Начиная с № 25 за 1913 г. «Воронежские епархиальные ведомости» печатают объявления о сборе средств в пользу братства почти в каждом номере (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, № 25).

11 (24) сентября 1913 г. воронежский епархиальный съезд представителей духовенства с участием старост заслушал доклад ректора о дефиците бюджета семинарии и нехватке материальных средств (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, №№ 43, 45).

1 (14) мая 1914 г. архимандрит Серафим совершает Божественную литургию в Митрофановском монастыре, затем панихиду на могиле архиепископа Воронежского и Задонского Анастасия (Добрадина), литию на могиле архиепископа Воронежского и Задонского Антония (Смирницкого) и молебен у мощей святителя Митрофана Воронежского (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 22, от 1 июня 1914 г.).

Архимандрит Серафим (Соболев) в течение 1914–18 гг. входил в Попечительский совет по возведению Владимирского собора г. Воронежа в честь 900-летия Крещения Руси (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 21, от 25 мая 1914 г.).

27 апреля (10 мая) 1914 г. под председательством архимандрита Серафима (Соболева) состоялось отчетное собрание Иоанно-Богословского братства вспомоществования бедным семинаристам, посвященное итогам работы в

течение первого года существования – 1913/1914 учебного года (Воронежские епархиальные ведомости. 1913, № 22, от 1 июня 1914 г.).

11 (24) июня 1914 г. воспитанники семинарии после Божественной литургии преподнесли ректору архимандриту Серафиму (Соболеву) икону преподобного Серафима Саровского в серебряно-позлащенном окладе (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 28, от 13 июля 1914 г.).

18 июня (1 июля) архимандрит Серафим (Соболев) возглавил встречу выпускников Воронежской Духовной семинарии 1889 г. (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 50, от 14 декабря 1914 г.).

26 августа (8 сентября) 1914 г. архимандрит Серафим (Соболев) участвует в обретении и освидетельствовании нетленных мощей архиепископа Воронежского и Задонского Антония (Смирницкого) и участвует в работе по подготовке к канонизации святителя Антония. В декабре 1914 г. архимандрит Серафим (Соболев) участвует во встрече императора Николая II у святынь Митрофанова монастыря, где император высказывается за скорейшую канонизацию святителя Антония (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 1–2, см. также Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. М. : Паломник. С. 189).

В начале ноября 1914 г. архимандрит Серафим (Соболев) освящает в Воронеже лазарет для раненых солдат, созданный под покровительством святой преподобномученицы великой княгини Елизаветы Федоровны (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 49).

В первые дни боев Первой мировой войны ряд воспитанников Воронежской Духовной семинарии ушли добровольцами на фронт (Воронежские епархиальные ведомости. 1914, № 52).

В течение всего 1915 г. архимандрит Серафим (Соболев) и все учащие и учащиеся семинарии производят сбор

средств на «Пасхальное Красное Яичко» для русских солдат (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, №1-52).

По инициативе архимандрита Серафима (Соболева) епархиальное управление вводит доплату к стипендиям бедствующим воспитанников (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 10).

Иоанно-Богословское братство вспомоществования бедным семинаристам под председательством архимандрита Серафима (Соболева) обращается с призывом о сборе средств для семинаристов, потерявших на фронте родных, а также солдатам и их семьям (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 49).

Летом 1915 года в Митрофановском монастыре архимандрит Серафим (Соболев) выступает с жестким обличением безбожников, еретиков, сектантов и иных лжеучителей, а также их последователей (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 20).

Летом 1915 г. архимандрит Серафим (Соболев) проводит каникулы в Задонском Свято-Троицком Тихоновском мужском монастыре. 28 июня (11 июля) совершает панихиду на могилах задонских подвижников благочестия и произносит проповедь, которая произвела большое впечатление на присутствующих монашествующих и мирян (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 29).

31 августа (13 сентября) 1915 г. архимандрит Серафим (Соболев) произносит проповедь, вызвавшую широкий общественный резонанс. Проповедь была посвящена грехам общества, не замечающего кровопролития на войне (Воронежские епархиальные ведомости. 1915, № 36).

17 января 1916 г. ректор семинарии архимандрит Серафим сообщает о распределении пожертвований среди семей бедных воспитанников (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 3, от 17.01.1916).

Архимандрит Серафим (Соболев) от имени Правления Воронежской Духовной семинарии призывает отцов благочинных своевременно собирать средства на содержание Духовной школы, а также на именные стипендии архиепископа Анастасия, в честь 50-летия открытия мощей Тихона Задонского, имени ректора протоиерея Василия Борисоглебского и имени протоиерея Иоанна Кронштадтского (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 4 от 24.01.1916).

Епархиальный съезд отцов депутатов духовенства Воронежской епархии заслушал 16 февраля 1916 г. доклад архимандрита Серафима (Соболева), содержащий финансовый отчет, по которому было принято решение ходатайствовать об увеличении расходов на проживание воспитанников (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 13 от 27.03.1916).

Архимандрит Серафим (Соболев) вновь сообщает о распределении пожертвований среди семей бедных воспитанников, а также выражает благодарность за пожертвования Иоанно-Богословскому братству (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 17 от 24.04.1916).

Педагогическое собрание семинарии под председательством архимандрита Серафима (Соболева) постановило увековечить героев Первой мировой войны – воспитанников семинарии. В семинарском храме должна была быть размещена мраморная доска с их именами, написана памятная икона и учреждена стипендия их памяти (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 19 от 8.05.1916). Данное постановление было исполнено, о чем сообщается (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 33 от 14.08.1916).

Архимандрит Серафим (Соболев) от имени Правления Воронежской Духовной семинарии сообщает об увеличе-

нии числа параллелей (отделений) в 4-м классе в связи с большим увеличением числа воспитанников (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 22 от 29.05.1916).

5 (18) мая 1916 г. архимандрит Серафим (Соболев) в сослужении преподавателя семинарии иеромонаха Нектария отслужил для выпускников прощальную Литургию и молебн, после чего участвовал в собрании выпускников, где ему преподнесли написанный портрет (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 22 от 29.05.1916).

15 (28) мая 1916 г. архимандрит Серафим (Соболев) совершил Литургию в пригородной слободе Дальней Чижовке (ныне черта города), где произнес проповедь (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 22 от 29.05.1916).

19 мая (1 июня) 1916 г. архимандрит Серафим (Соболев) сослужил архиепископу Воронежскому и Задонскому Тихону (Никанорову) в Митрофановском монастыре, где водил вокруг Престола иеродиакона Сергия (Соболева), вольнослушателя семинарии, по всей вероятности, своего родного брата, при его рукоположении во иеромонаха (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 22 от 29.05.1916).

Архимандрит Серафим (Соболев) вновь сообщает о распределении пожертвований среди семей бедных воспитанников, а также выражает благодарность за жертвования Иоанно-Богословскому братству (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 28 от 10.07.1916).

31 июля (13 августа) 1916 г. совет Иоанно-Богословского братства выразил благодарность жертвователям (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 31 от 31.07.1916).

Архимандрит Серафим (Соболев) от имени Правления семинарии просит сообщать обо всех подвигах, которые совершают в действующей армии воспитанники семина-

рии (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 32 от 7.08.1916). Данное сообщение повторяется почти во всех номерах до конца 1916 года.

7 (20) октября 1916 г. епархиальный съезд воронежского духовенства заслушал очередной финансовый отчет Воронежской Духовной семинарии, представленный архимандритом Серафимом (Соболевым), по результатам которого семинарские расходы на содержание воспитанников и учебный процесс были увеличены (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 48 от 27.11.1916).

В течение всего 1916 года семинария принимает участие в сборе средств для нужд русской армии и для воронежского епархиального лазарета (Воронежские епархиальные ведомости. 1916, № 1-51).

18 (31) марта 1918 года «Вестник церковного единения» публикует следующее сообщение: «Ректор Воронежской Духовной семинарии архимандрит Серафим уехал в отпуск в Задонский монастырь на четыре месяца, поскольку здание семинарии занято красноармейцами и занятий практически нет» (Вестник церковного единения. Воронеж, № 22 от 18 (31) марта 1918 г.). Пребывая в Задонском монастыре, архимандрит Серафим посетил почитаемого старца иеросхимонаха Аарона, который благословил его окормлять паству в эмиграции (Духовный лик и отеческие заветы святителя Серафима. Девический монастырь Покрова Пресвятой Богородицы, Княжево. Б. г.).

«Архимандрит Серафим и часть постоянных богомольцев (семинарского храма во имя св. ап. Иоанна Богослова) в жалобе облисполкому протестовали против выселения (семинарии), так как в семинарии «имеется ценная библиотека с редкими книгами общего и религиозного содержания, за сохранность которых поручиться нельзя... а требование об очищении храма, в котором постоянно

совершается богослужение, противоречит декрету народных комиссаров о свободе совести и недопустимо с точки зрения церковного законодательства». Естественно, что письмо не возымело действия, семинария и церковь в ней были закрыты, библиотеку передали отделу народного образования, храмовую утварь и остальное имущество реквизировали» (Акиншин А. Н. Храмы Воронежа. Воронеж, 2003. С. 158. Сведения из архива автора).

«После октябрьского переворота в Воронеже установилась большевистская власть, начались гонения на православное духовенство. 8 февраля 1918 г. был расстрелян крестный ход насельников и прихожан Митрофанова монастыря. В августе 1918 г. семинария была закрыта новыми властями. Архимандрит Серафим направил жалобу по поводу ее закрытия в облисполком, но ответа не получил. 28 января 1919 г. были вскрыты мощи святителя Тихона Задонского, 8 февраля – святителя Митрофана Воронежского. В ответ на насилие большевиков по губернии прокатилась волна протестов, но все выступления были жестоко подавлены. С 6 по 24 октября шли бои между Белой и Красной армиями за Воронеж. В эти дни большевики живьем закопали в землю семерых насельников Митрофанова монастыря за служение молебна о победе Белой армии. Архиепископ Серафим как очевидец всех этих событий впоследствии часто говорил, что до сих пор помнит их стоны из-под земли... В конце октября город окончательно перешел в руки большевиков. С последним поездом, отъезжавшим из Воронежа на юг, в открытом вагоне, нагруженном углем, архимандрит Серафим уехал в Екатеринодар (ныне Краснодар). В Екатеринодаре он был назначен ректором семинарии, но вскоре был вынужден переехать в Симферополь, где был назначен ректором Таврической семинарии» (Из публикации Розинской

М. «Светильник веры: к 55-летию со дня кончины архиепископа Серафима (Соболева)». Розинская, Мария. «Светильник веры: к 55-летию со дня кончины архиепископа Серафима (Соболева)», сайт Седмица.ру, 28.ІІІ.2005: http://www.sedmitza.ru/?sid=520&did=22096&p_comment=belief&c...iza).

Н. А. Комолов

ВОРОНЕЖСКОЕ ЕПАРХИАЛЬНОЕ
ЖЕНСКОЕ УЧИЛИЩЕ:
ВЫПУСК 1912/13 г.

Епархиальное женское училище в Воронеже открылось 1 октября 1865 г. Главными фигурами, содействовавшими этому событию материально и организационно, стали потомственный почетный гражданин Яков Нечаев и воронежский архиепископ Иосиф II (Кобыльский-Богословский). По просьбе владыки купец пожертвовал для будущего училища каменный двухэтажный дом с усадьбой на Мещанской улице (ныне школа № 1 на ул. Володарского). Выделить деньги на учебное заведение и приют должны были по требованию архиерея два монастыря: Митрофановский Благовещенский и Задонский. Кроме того, и сам Иосиф не остался в стороне от своего благого начинания и пожертвовал 1 000 руб. Открытие училища состоялось при следующем владыке Серафиме (Аретинском). В начале 1890-х гг. училищный корпус перестроили до трех этажей и расширили. Здание вытянулось в длину на квартал (между современными улицами К. Стрелюка и Орджоникидзе).

Основная цель учреждения епархиальных женских училищ состояла в том, чтобы воспитывать «образованных и достойных жен, матерей, хозяек и помощниц», в первую очередь для священников. Ученикам семинарий даже рекомендовалось вступать в брак с выпускницами.

Но поскольку последние не все становились супругами батюшек, то вчерашние воспитанницы получили право быть домашними учительницами.

В первый класс епархиального женского училища принимали дочерей духовенства в возрасте от 9 до 11 лет, умеющих читать, писать и считать. Период обучения длился 6 лет. В училище были библиотека, больница и домовая Покровская церковь. Храм освятил в 1871 г. епископ Серафим (Аретинский). В 1886 г. в училище числилось 340 учениц.

Обратиться к конкретному событию из истории этого учебного заведения побудила случайная находка мною альбома 41-го выпуска училища 1912/1913 г. Этот альбом был выявлен в Казанской Духовной семинарии во время посещения одного из классов. Он содержит портреты преподавателей, воспитателей, выпускниц. Не все фотографии удалось идентифицировать из-за отсутствия подписей. Портреты перемежаются открытками, изображающими виды Воронежа, различные местные пейзажи.

Ниже я привожу перечень подписанных персонажей альбома с указанием их должности в Воронежском епархиальном женском училище, а также других учебных заведениях города и отдельных биографических данных (сведения взяты из Памятной книжки Воронежской губернии на 1911 г. и книги А. Н. Акиньшина «Храмы Воронежа»). Задача дать подробные жизнеописания не ставится. Также публикуется список выпускниц. Посмотреть же портреты можно в библиотеке Воронежской Духовной семинарии, куда будут переданы оцифрованные фотографии из альбома.

Список преподавателей и воспитателей

Архангельский Василий Иванович – преподаватель арифметики и делопроизводитель Совета епархиального женского училища.

Астафьева Клеопатра Евгеньевна – начальница епархиального женского училища. Сестра философа П. Е. Астафьева.

Бахрушин Иван Иванович – ктитор епархиального женского училища, староста Покровской домово́й церкви, купец, член Воронежского биржевого комитета, гласный городской думы.

Беляев Евгений Евгеньевич – преподаватель гигиены и врач епархиального женского училища.

Германов Михаил Иванович – преподаватель русского языка епархиального женского училища, законоучитель церковной школы при Алексиевом Акатове монастыре.

Девицкий Митрофан Михайлович (1877–1920) – священник Воскресенской церкви с 1909 г., заведующий школой грамоты при этой церкви, законоучитель технического железнодорожного трехклассного училища.

Демьянов Илья Никитович – преподаватель гражданской истории епархиального женского училища.

Дикарев Василий Павлович – протоиерей, председатель Совета епархиального женского училища, смотритель Духовного мужского училища, член Совета православного братства святителей Митрофана и Тихона. В 1903–1918 гг. – священник церкви во имя трех святителей при мужском духовном училище. В 1920-е гг. упоминается как священник-обновленец Вознесенской кладбищенской церкви.

Дмитриев Константин Иович – преподаватель математики и арифметики епархиального женского училища, преподаватель коммерческой арифметики Городской торговой школы. Брат писательницы Валентины Ивовны Дмитриевой.

Долговский Василий Михайлович – преподаватель теории словесности и русского языка епархиального женского училища.

Долгушевская Мария Васильевна – воспитательница епархиального женского училища.

Дольская Варвара Андреевна – воспитательница епархиального женского училища.

Донецкий Тихон Иванович (середина 1840-х – 1912) – протоиерей, преподаватель Закона Божия и пения епархиального женского училища, священник (с 1903 г.) церкви во имя святителя Митрофана при исправительном арестантском отделении, преподаватель пения Воронежской Мариинской женской гимназии. Священник храма во имя трех святителей при мужском Духовном училище и Спасской церкви при тюрьме (с 1876 г.).

Ефремов Митрофан Иванович – преподаватель русского языка и гражданской истории епархиального женского училища.

Калугин Игнатий Романович – преподаватель дидактики епархиального женского училища, инспектор 1-го городского четырехклассного училища.

Одинцов Николай Андреевич – преподаватель рисования епархиального женского училища.

Попов Алексей – священник, преподаватель русского языка епархиального женского училища.

Попов Семен Ефимович – преподаватель теории словесности и русского языка епархиального женского училища, преподаватель греческого языка в духовном мужском училище, преподаватель истории и географии в частной женской гимназии М. П. Кожевниковой.

Севастьянова Ольга Григорьевна – воспитательница епархиального женского училища.

Соболев Всеволод Андреевич (1868–1918) – законоучитель епархиального женского училища, настоятель Пятницкой церкви (с 1899 г.), законоучитель церковной школы при храме, законоучитель 1-го мужского приходского училища, член губернской ученой архивной комиссии.

Суринова Татьяна Дмитриевна – старшая воспитательница епархиального женского училища.

Шаповалов Филипп Семенович – преподаватель пения епархиального женского училища, духовного мужского училища, 2-й мужской гимназии, частной женской гимназии Е. Л. Нечаевой, учительской семинарии, 2-го Александровского женского училища, 2-го мужского приходского училища.

Ширкевич Стефан – инспектор классов и преподаватель Закона Божия епархиального женского училища, священник Покровской домово́й церкви (в 1894–1918 гг.), член Совета православного братства святителей Митрофана и Тихона. С. Ширкевич также являлся членом Церковного историко-археологического комитета и автором статьи по истории домовых церквей в «Воронежской старине».

Шмаринова Александра Филипповна – учительница образцовой школы.

Шовский Василий Иванович – диакон, эконом епархиального женского училища.

Выпускницы 1912/1913 г.

Азарова Александра, Андреевская Ольга, Белогорцева Клавдия, Боброва Неонила, Боголюбская Мария, Боголюбская Юлия, Богомолова Анна, Бучнева Евгения, Бучнева Мария, Васильевская Елизавета, Воронина Александра, Голубятникова Антонина, Голубятникова Ольга, Данилова Лариса, Дикарева Пелагия, Дольская Елизавета, Донецкая Мария, Дубянская Татьяна, Дьякова Елизавета, Замятина Елена, Зенина Вера, Иванова Неонила, Иванова Фелицитата, Игнатова Лидия, Ильина Антонина, Ильяшенко Ольга, Иосифова Мария, Казьмина Александра, Казьмина Зинаида, Казьмина Ольга, Калинникова Лидия, Калинникова Мария, Карманова Зоя, Карманова Надежда, Карманова Серафима, Клейносова Анна, Ковалевская Ели-

завета, Кожина Клавдия, Козловская Ефросиния, Комарева Анна, Котова Валентина, Кременецкая Глафира, Кривцук Любовь, Крылова Антонина, Кутузова Клавдия, Кухтинова Мария, Марковская Валентина, Мишина Зинаида, Нечаева Зинаида, Нигровская Ольга, Новикова Мария, Новикова Серафима, Носова Антонина, Орловская Ольга, Павлова Зинаида, Патрицкая Акилина, Петрова Павла, Попова Валентина, Попова Елизавета, Попова Елизавета (2-я), Попова Зоя, Попова Лидия, Попова Лидия (2-я), Попова Раиса, Попова Серафима, Посельская Надежда, Потапова Ксения, Проскурякова Лидия, Прохорова Клавдия, Пульхрова Серафима, Радионова Вера, Раевская Антонина, Раевская Надежда, Раевская Надежда (2-я), Рудинская Ольга, Рязанова Мария, Садовская Вера, Сазыкина Антонина, Сахарова София, Светличная Синклитикия, Светозарова Валентина, Светозарова Ольга, Склобовская Елена, Скрябина Анна, Славгородская Ксения, Снесарева Александра, Соболева Елизавета, Сониная Ольга, Станкова Александра, Тимофеева Анна, Федотова Анна, Феодорова Ольга, Часовникова Нина, Черниговская Зинаида, Чуева Антонина, Чуева Зинаида, Чулкова Екатерина, Шульженко Мария, Яковлева Лидия, Яковлева Любовь, Яковлева София,ва Мария,едрова Мария,на Екатерина.

В. В. Бойков

ВОРОНЕЖСКАЯ СЕМЬЯ ЧЕРТКОВЫХ И МУЧЕНИК АЛЕКСАНДР МЕДЕМ (1877-1931)

Книга А. В. Наумова «Русский крест графа Медема» – первая большая работа, посвященная новомученику Александру, прославленному на Соборе 2000 года, наглядный пример того, как правильно осмысленный, на первый взгляд, краеведческий сюжет вырастает в историческое исследование, а затем и в житие мученика. Работа построена на добросовестной источниковедческой базе с привлечением уникального иллюстративного материала и воссоздает перед нами удивительный и поучительный образ. Конечно, с учетом еще не использованных источников развития определенных тем настоящее издание представляется конспектом, но, конечно, добротным конспектом, по отношению к будущему второму изданию. Одна из таких тем, обозначенных автором, – взаимоотношение воронежской семьи Чертковых с мучеником Александром.

Семья Чертковых с конца XVIII и по нач. XX в. была одной из самых значительных и влиятельных в нашем регионе. В Воронежской губернии появление представителей этого рода связано с Алексеем Никитичем Чертковым (1692–1737), морским офицером, участвовавшим в 1735–1736 гг. на Павловской и Тавровской верфях в создании Донской флотилии.

Но социальная репутация семьи происходит от его сына Василия Алексеевича Черткова (1726–1793), одного из деятелей русского Просвещения XVIII в., директора типографии Санкт-Петербургского кадетского корпуса, литератора, впоследствии генерал-поручика, основателя городов Екатеринослава, Мариуполя, Александрова. С 1782 г. он был наместником Харьковским и Воронежским, а с 1787 по 1793 г. Воронежским и Саратовским. В. А. Чертков много сделал для духовной и культурной жизни Воронежа, его градостроительного облика. В 1790 г. он причислен со своей семьей к местному дворянству, внесен в VI часть родословной книги Воронежской губернии¹. Под Воронежем в имении Хвощеватка В. А. Чертков скончался.

Его сын Дмитрий Васильевич (1758 –1831) почти четверть века был бессменным предводителем воронежского дворянства, много способствовал развитию театрального искусства в Воронеже. Его дети: Александр Дмитриевич Чертков (1789–1858) – историк, основатель знаменитой библиотеки, член-корреспондент Петербургской академии наук, Николай Дмитриевич Чертков (1794 – 1852), генерал-лейтенант, основатель воронежского Михайловского кадетского корпуса, Иван Дмитриевич Чертков (1796 – 1865), государственный деятель, инициатор создания сберегательных касс в России, благотворитель, - оставили яркий и значительный след в истории России. Сын И. Д. Черткова, Михаил Иванович Чертков (1829–1905), государственный и военный деятель, был воронежским губернатором (1861–1864), его племянник, Владимир Григорьевич Чертков (1854–1936) – воронежский дворянин, общественный деятель, секретарь Л. Н. Толстого и основатель издательства «Посредник».

¹ Государственный архив Воронежской области (ГАВО). Ф. 29. Оп. 145. Д. 47. Л. 30.

Другая ветвь семьи Чертковых происходит от Николая Васильевича Черткова (1764 – 1838), сына воронежского наместника, бывшего тридцать лет судьей воронежского совестного суда. Его сын, Дмитрий Николаевич Чертков, – председатель воронежской гражданской палаты (1802–1851), был женат на Анастасии Федоровне, урожденной Левашовой, дочери полковника, сенатора Федора Ивановича Левашова (1752–1819) и Авдотьи Николаевны, урожденной Хитрово (1775–1837). В этом браке рождается отец жены мученика Александра Медема.

Федор Дмитриевич Чертков родился 17 июля 1845 г. в Воронеже. Восприемниками при его крещении 25 июля в местной Покровской церкви были коллежский секретарь Боштеев и родная тетка Варвара Николаевна Черткова². В Воронеже он окончил 1-ю мужскую гимназию, затем учился на юридическом факультете Московского университета. По окончании университета со степенью кандидата прав в 1869 г. поступает на службу в Воронежский окружной суд. В 1869–1871 гг. был судебным следователем Землянского и Воронежского уездов. Затем служил на выборных должностях: с 1871 по 1899 г. многократно избирался мировым судьей Воронежского и Землянского уездов, с 1875 по 1880 г. председатель воронежского съезда мировых судей. 11 января 1876 года в Покровской церкви Воронежа состоялось венчание Ф. Д. Черткова с княжной Еленой Михайловной Оболенской, дочерью воронежского губернатора М. А. Оболенского. В метрическом свидетельстве сказано, что поручителями у жениха были отставной гвардии штабс-ротмистр Петр Александрович Винтулов (1835–1891), родственник жениха, и коллежский ассессор Дмитрий Алексеевич Северцов, муж покойной к

² ГАВО. Ф. 29. Оп. 145. Д. 46. Л. 123.

тому времени сестры жениха Хрисии Дмитриевны Северцовой (1841 – ок. 1871), а по невесте – двоюродные братья отца невесты: коллежский асессор Петр Федорович Самарин (1831–1901) – брат славянофила Ю. Ф. Самарина и штабс-ротмистр князь Владимир Сергеевич Оболенский (1843–1897)³.

С 1886 по 1899 г. Чертков – бессменный гласный губернского земского собрания от Землянского уезда. Современники отмечали, что «до конца жизни Федор Дмитриевич не переставал живо интересоваться земским делом, будучи горячим и убежденным сторонником местного самоуправления»⁴. С декабря 1885 по 1891 г. губернским земским собранием он избирался на должность неперменного члена Воронежского губернского по крестьянским делам присутствия, а с 1892 по 1896 г. – неперменным членом губернского присутствия.

Следует отметить, что Федор Дмитриевич показал себя как рачительный и успешный хозяин: имение в Хвощеватке Землянского уезда, родовом гнезде семьи с конца XVIII в., было одним из образцовых хозяйств Воронежской губернии. О нем он написал в работе «Хвощеватская экономия Ф. Д. Черткова (История хозяйства и наблюдения осадков в связи с урожаем 1891–92 и –93 гг.)». Воронеж, 1894. По замыслу Черткова в Хвощеватке началось сооружение новой каменной церкви во имя Параскевы Пятницы, закончившееся уже после его смерти в 1901 г. В 1894 г. Чертков входит в распорядительный комитет Воронежской сельскохозяйственной и промышленной выставки. В 1893–1896 гг. он стоял во главе Воронежского отделения Императорского Московского общества сельского хозяйства.

С 1889 по 1899 г. Чертков – действительный член Воро-

³ ГАВО. Ф. 29. Оп. 145. Д. 46. Л. 18.

⁴ Русские ведомости, 1899, № 133.

нежского статистического комитета, а в 1894 г. (незадолго перед открытием) – председатель комиссии по устройству Воронежского губернского музея. С 1887 по 1895 г. – член Землянского уездного училищного совета.

«Один из наиболее уважаемых помещиков Воронежской губернии»⁵, – так характеризует его в 1893 г. историк Л. Б. Вейнберг. Авторитет Черткова был настолько велик, насколько велика (всегда) потребность в умных и талантливых людях для учреждений губернии. От каких-то предложений, а соответственно и обязанностей приходилось отказываться, что говорит о высокой требовательности Федора Дмитриевича к самому себе. В 1893 и 1895 гг. он дважды избирается в Воронежскую городскую думу и дважды слагает с себя обязанности гласного «по причине служебных занятий и частных своих дел»⁶.

Жена Елена Михайловна Черткова (1855–1924) принимает участие в общественной жизни Воронежа. В 1896–1900 г. она непременный член общества вспомоществования учащимся в средних учебных заведениях Воронежа. С 1895 по 1917 г. исполняла должность почетной попечительницы Мариинской женской гимназии при почетной (большей частью номинальной) попечительнице принцессе Е. М. Ольденбургской. В 1915–1916 гг. Елена Михайловна вице-председательница Воронежского дамского Красного Креста.

Федор Дмитриевич Чертков проявил себя и как талантливый финансист: в 1891–1896 гг. он член учетного комитета Воронежского отделения государственного банка по выдаче ссуд землевладельцам под соло-векселя. Эти способности привели его в руководство (член совета) Кре-

⁵ Вейнберг Л. К биографии А. В. Кольцова // Исторический вестник. 1893. Т. LI. С. 191.

⁶ ГАВО. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1502. Л. 78.

стьянского поземельного банка в Санкт-Петербурге (1896–1899). 28 ноября 1899 г. в Санкт-Петербурге в возрасте сорока четырех лет внезапно умирает действительный статский советник Ф. Д. Чертков. Впоследствии, в 1906–1910 гг., Крестьянский поземельный банк сыграл значительную роль в проведении Столыпинской аграрной реформы, и если бы не преждевременная смерть Черткова, то, как знать, какую роль в проведении этой реформы пришлось бы сыграть ему лично.

От брака с Еленой Михайловной у Федора Дмитриевича Черткова было двое детей. Дочь Мария родилась в Санкт-Петербурге 10 января 1880 г. Таинство Крещения проходило двадцать шестого января в Сергиевском всей Артиллерии Соборе. Восприемниками были мичман гвардейского экипажа князь Иоанн Михайлович Оболенский (1853–1910), родной брат Елены Михайловны Чертковой, будущий генерал-губернатор Финляндии, и Александра Павловна Самарина (1836–1905), жена П. Ф. Самарина, бывшего шафером на свадьбе родителей новорожденной в Воронеже⁷. К сожалению, о воронежском периоде жизни Марии Федоровны Чертковой, будущей жены Александра Оттоновича Медема, нам почти ничего неизвестно.

Михаил Федорович Чертков родился в Петербурге 14 февраля 1878 г. Двадцать шестого февраля состоялось Таинство Крещения в Петербургском Преображенском всей Гвардии Соборе. На сей раз восприемниками были его бабушка А. Ф. Черткова и дед М. А. Оболенский⁸. В 1896 г. Михаил Чертков окончил, как и его отец, 1-ю Воронежскую мужскую гимназию, а в 1893–1896 гг. в этой же гимназии учится Александр Медем, т. е. уже с детских лет между ними существовали дружеские отношения, которые после замужества сестры Марии 5 мая 1901 г. становятся семейными.

⁷ ГАВО. Ф. 29. Оп. 145. Д. 46. Л. 21.

⁸ Там же.

Следует обратить внимание на годы, проведенные А. О. Медемом и М. Ф. Чертковым в гимназии. Учебное заведение выделялось в городе хорошим уровнем преподавания дисциплин, а также влиянием в ученической среде народнических и социал-демократических идей. Среди их соучеников можно назвать В. В. Руднева, в будущем видного эсера, московского городского голову, Н. С. Долгополова, также эсера, депутата 2-й Государственной думы (оба впоследствии видные деятели русского зарубежья), Н. С. Замятина (Батурина), социал-демократа, в будущем видного большевика. В связи с этим было бы интересно уточнить влияние на них ученической среды. В 1895/1896 учебном году в этой же гимназии начинал свое образование выдающийся историк и богослов Г. П. Федотов.

Почти одновременно – Чертков в 1901, Медем в 1902 – они оканчивают юридический факультет С.-Петербургского университета. По окончании факультета Михаил Федорович некоторое время служил в одном из департаментов Сената. В 1905 г. в Париже М. Ф. Чертков венчается с княжной Александрой Николаевной Трубецкой (1872–1925), сестрой С. Н. Трубецкого (1862–1905) – русского религиозного философа, ректора Московского университета, Е. Н. Трубецкого (1863–1920) – религиозного философа, Г. Н. Трубецкого (1874–1930) – дипломата, церковного деятеля. В этом браке Чертковы вторично породнились с семьей Самариных.

Со временем М. Ф. Чертков возвращается в Воронеж, где перед ним открывается путь земского деятеля: он избирается гласным губернского земского собрания от Воронежского и Землянского уездов, членом губернской земской управы (1904, 1909 – 18 гг.), почетным мировым судьей Землянского (1911–1913 гг.) и Воронежского (1914–1917 гг.) уездов, членом от земства губернского училищного совета (1915–1917 гг.). В ар-

хиве Воронежского губернского жандармского управления сохранился список земского собрания за 1913 год с обозначением политической направленности каждого гласного. Против имени Черткова написано: «Кадетствующий», т. е. формально не состоящий в партии конституционалистов-демократов, но разделяющий их взгляды⁹.

В Воронеже Михаил Федорович занимается и благотворительной деятельностью: он член попечительского совета Мариинской женской гимназии (1904, 1909–1917 гг.). На протяжении ряда лет Чертков принимает участие в деятельности губернской ученой архивной комиссии (1904, 1907–1917 гг.). М. Ф. Чертков был хранителем семейного архива XVII–XX вв., библиотеки нескольких поколений Чертковых. Из семейного архива он подарил в Воронежский губернский музей несколько автографов А. В. Кольцова.

В 1914–1916 гг., во время войны, Михаил Федорович входит в Воронежский губернский комитет Всероссийского Земского союза, а в 1917-м губернский секретарь Чертков избирается его председателем. Александра Николаевна посильно помогает мужу: в этом же году она возглавила благотворительный комитет (для помощи увечным воинам) Земского союза в Воронеже. В ноябре 1914 г. в Воронеж приезжал ее брат Е. Н. Трубецкой для чтения в зале Дворянского собрания лекции «Война и мировая задача России».

События 1917 года застают Чертковых в Воронеже. В начале октября в Хвощеватке толпа местных хулиганов во главе с солдатами-дезертирами нападает ночью на усадьбу, грабит и поджигает дом вместе с хозяйственной постройкой. Позднее был осквернен прах Ф. Д. Черткова, а

⁹ ГАВО, Ф. 1. Оп. 2. Д. 1031.

церковь во имя Параскевы Пятницы закрыли. Так погибла образцовая в недалеком прошлом экономия.

Январем 1918 г. помечены последние документы по губернской земской управе, подписанные Чертковым¹⁰. Немногим позже М. Ф. и А. Н. Чертковы с пятью маленькими детьми навсегда покидают свой воронежский дом в Глухом Покровском переулке и уезжают на юг России. Здесь в расположении Добровольческой армии М. Ф. Чертков входит в межведомственную комиссию по земельному вопросу Управления земледелия и землеустройства при главнокомандующем Вооруженными силами Юга России А. И. Деникине.

В 1920 г. начинается эмиграция. Сначала Чертковы живут в Румынии (Бессарабии), затем перебираются в Париж. 1 сентября 1925 г. умирает А. Н. Черткова. На Михаила Федоровича кончина жены оказала сильное душевное потрясение, можно сказать, что она духовно переродила его. До самой кончины он старается каждый день бывать на могиле Александры Николаевны в Кламаре. Чертков участвует в приходской жизни кламарской церкви во имя святых Константина и Елены в имении своих родственников Бутеневых-Трубецких. С 25 марта 1934 г. он дьякон, а 1 апреля 1934 года принимает сан священника; рукоположение совершал митрополит Евлогий Георгиевский в храме Сергиевского подворья в Париже¹¹. Позднее митрополит вспоминал о нем: «Пожилой человек, бывший земский деятель, он в церковном смысле был совсем не опытный; от неопытности бывал застенчив, что мешало ему освоиться с положением эмигрантского пастыря»¹². На следующий день после

¹⁰ ГАВО. Ф. 20. Оп. 1. Д. 10561. Л. 66 об.

¹¹ Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920–1995. Биографический справочник. М., 2007. С. 538.

¹² Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 486.

принятия священства о. Михаил назначен настоятелем церкви в честь Рождества Богородицы в Пти-Кламаре, под Парижем, где прослужил до 28 декабря 1942 г., а затем был приписан к храму Сергиевского подворья.

Отец М. Чертков принимал участие в объединении «Православное дело», созданном матерью Марией (Скобцовой), где исполнял и обязанности казначея. Он один из основателей в 1935 г. дома отдыха в Нуази-ле-Гран для русских эмигрантов, больных туберкулезом¹³. Митрополит Евлогий в своих воспоминаниях пишет: «Отмечу полезную деятельность о. М. Черткова по оказанию помощи туберкулезным... Отец М. Чертков не только усердно посещал больных, не только как священник утешал, наставлял их, освящал Св. Таинами, но вместе с деятелями «Православного дела», м. Марией и Ф. Т. Пьяновым, нашел доступ к министру здравоохранения...»¹⁴. По их совету Владыка написал министру письмо с просьбой о помощи больным соотечественникам, результатом которого явилось решение о бесплатном лечении русских туберкулезных больных во французских санаториях. «Это достижение – большая заслуга о. М. Черткова»¹⁵, – отмечает митрополит Евлогий.

В 1934–1944 о. Михаил – больничный священник Парижского округа, а также тюремный священник. С 7 апреля 1944 г. он протоиерей, а 1 октября 1944 г. уволен за штат по болезни. Скончался отец Михаил Чертков под Парижем в г. Сен-Женевьев-де-Буа 24 октября 1945 года¹⁶. Похоронен там же на русском кладбище.

¹² Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 486.

¹³ Гаккель Сергей, протоиерей. Мать Мария. YMCA-PRESS. Париж, 1992. С. 119.

¹⁴ Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 486 – 487.

¹⁵ Там же. С. 487.

¹⁶ Нивьер А. Указ. соч. С. 538.

Очень интересным и плодотворным видится сопоставление жизненного пути мученика Александра и о. М. Черткова, людей одного поколения исторической России, отмеченного многовековым служением стране их предков. После революции 1917 года они оказались разделены: один оказался в эмиграции, другой остался в России. Но при этом есть общая закономерность и сходность их земного пути. В тяжелые годы состоялось у Александра Оттоновича Медема обращение к Православию, в страшные годы России он принял мученическую смерть за Православную веру. И в тяжелые страшные годы для Михаила Федоровича в эмиграции – воцерковление, принятие священнического сана, служение Господу в самых трудных местах. Земная жизнь обоих завершается служением Богу.

Следует обратить пристальное внимание на связи семьи Медем с Самаринными, Мансуровыми, Трубецкими. Религиозная и интеллектуальная атмосфера начала XX в., сопутствующая родственникам Чертковых, затронула и семью Медемов. Совсем не случайна работа художника графа В. А. Комаровского в церкви во имя святых Константина и Елены в имении графа А. О. Медема «Александрия». Жена художника Варвара Федоровна, урожденная Самарина, – двоюродная сестра М. Ф. Медем. Здесь необходима большая архивная работа, в том числе с эпистолярным наследием этих семейств.

Книга А. В. Наумова побуждает к научному поиску, выявлению новых источников, рассказывающих о связях А. О. Медема с семьей Чертковых, а значит и с Воронежским краем. В будущем, втором, издании, несомненно, не одна, а несколько глав могут быть посвящены теме данного сообщения. Мученик Александр Медем был домашним человеком в семье Чертковых; таким же своим, домашним, его образ должен стать и для сегодняшних воронежцев.

Ю. В. Ушакова

ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ВЗГЛЯД С ЗАПАДА, ВЗГЛЯД С ВОСТОКА

Сегодня в курсе сравнительного богословия актуальной становится тема «Церковь в современном мире». Необходимость рассмотрения миссии Церкви в контексте сотериологии и исторически меняющихся социально-политических реалий продиктована кризисом в Католической Церкви после Второго Ватиканского Собора. Причина кризиса – это проблема, которую нельзя ограничивать исключительно католицизмом в западных странах. Суть дела – кардинальные изменения в отношениях между Церковью и светским государством, Церковью и секулярным обществом, которое открыто декларирует ценности, весьма далекие от христианских идеалов. Вопрос о тактике и стратегии церковно-государственных отношений, о новой социальной доктрине Католической Церкви остается открытым.

Сегодня церковный раскол, инициированный архиепископом Марселем Лефевром, не преодолен полностью, хотя с приходом нового Папы – Бенедикта XVI (умеренно консервативного кардинала Ратцингера) лефевристское движение «пошло на спад». Позиция католических консерваторов-радикалов ясно изложена в книге архиепископа Лефевра «Они предали Его. От либерализма к отступничеству». Архиепископ Лефевр скончался в 1991 году, а русский перевод программного сочинения мятежного

архиепископа появляется в 2007 году (издательство «Владимир Даль», Санкт-Петербург).

Судя по умонастроению определенной части наших церковных (наипаче околоцерковных) кругов, можно заключить, что выступление архиепископа Лефевра вызывает сочувствие, его кредо в известной степени близко и нашим «младоконсерваторам».

Книга архиепископа Марселя Лефевра открывается обширной статьей протоиерея Александра Шаргунова. Будучи непримиримыми противниками в тысячелетнем догматическом споре Католичества и Православия, отец Александр и монсеньор Лефевр однозначно оценивают деяния Второго Ватиканского Собора как «пагубные нововведения», расшатавшие устои веры и нравственности. По словам отца Александра, «важнейшим результатом Второго Ватиканского Собора является ускоренная дехристианизация западных государств»¹. Оценка Лефевра предельно жесткая: «Источники божественной благодати и веры иссякают, и вены Церкви повсюду распространяют смертельный яд натурализма»². Идейных противников, о. Александра Шаргунова и архиепископа Лефевра, сближает неприятие модели плюралистического общества, неприятие секуляризации всех государственных институций. Только причины дехристианизации некогда христианского мира Лефевр и о. Александр Шаргунов объясняют по-разному.

Отец Александр первопричину секуляризации западного общества усматривает в серьезных «догматических искажениях, допущенных Римом (папский примат, фелиокве). «Ныне, – пишет о. Александр, – Католическая Церковь переживает тяжелейшие последствия своего

¹ Лефевр Марсель, архиепископ. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. С. 5.

² Указ. соч. С. 44.

отпадения от истины». История архиепископа Лефевра ярко показывает, что те, кто желает противодействовать крайнему распаду, встают перед необходимостью отказаться от основополагающих заблуждений, принятых Римом тысячелетие назад³. Утверждение весьма спорное. Во-первых, вряд ли можно усмотреть прямую связь между догматикой Католической Церкви (папский примат, фелиокве) и концепцией миссионерской деятельности Римской Церкви. Во-вторых, архиепископ Марсель Лефевр отнюдь не отказался от основополагающих заблуждений Рима. Утверждение Лефевра «Спасение только в Католической Церкви» проходит красной нитью через все главы его книги. Архиепископ Лефевр ни в какой мере не сомневается в «папском примате». Да, ему приходится усомниться в непогрешимости пап «ex cathedra», если Папа не следует строго традиции, церковному преданию Римско-Католической Церкви. А для Лефевра в этом предании важнейшим моментом является традиционное для католицизма учение о миссии Церкви в мире, об отношениях между духовной и светской властью. Надо сказать, что Второй Ватиканский Собор не внес новшеств в догматическую конституцию. Не подверглись либерализации нравственно-этические нормы личной жизни верующих. Так что же побудило архиепископа Лефевра квалифицировать деяния Второго Ватиканского Собора как победу «либеральной мафии» и тем самым оправдать церковный раскол? Спустя 20 лет после Собора Лефевр заявляет, что «Папа (Иоанн-Павел II) и те, кто его поддерживает, имеют ложное представление о вере, модернистское представление, способное пошатнуть все здание Церкви».

«Модернизм» Ватикана, по утверждению архиепископа

³ Указ. соч. С. 7.

Марселя Лефевра, заключается в признании факта новых исторических реалий, факта секуляризации социально-политической и культурной жизни некогда католических народов и государств.

Но Второй Ватиканский Собор никак не ускорил дехристианизацию западных государств – дехристианизация уже состоялась ко времени Собора. Изначально Римская Церковь считала своей миссией покорить варварский мир Богу, она его покорила, но не удержала. Ватикан это признал и попытался в известной мере критически оценить свою папскую политику. Насколько удачной была попытка Второго Ватиканского Собора адаптировать проповедь Католической Церкви к менталитету секулярного общества, заговорить с этим обществом на его языке – вопрос другой. Архиепископ Лефевр исключает саму постановку такого вопроса. Для Лефевра независимость человека, семьи, профессии и, главное, государства по отношению к Богу Иисусу Христу, Церкви – это официальное отступничество народов, отвергающих земное Царство Иисуса Христа и не признающих божественный авторитет Церкви. По убеждению Лефевра, Церковь не может и не должна признавать такой порядок вещей. «Христос должен царствовать здесь сейчас, а не только в конце времен, как хотят этого либералы!»⁴ Отсюда признание Церковью свободы совести недопустимо. Права и обязанности государства, по Лефевру, определяются церковной доктриной в энциклике Папы Пия IX «*Quanta Cura*»: «Обязанность и право государства охранять религиозное единство своих граждан в рамках истинной религии, ограждая души католиков от оскорбления насаждением религиозных заблуждений, и с этой целью

⁴ Указ. соч. С. 333.

ограничивая практику ложных религий, а при необходимости и запрещая ее»⁵.

Самое удивительное в обличительных сочинениях Лефевра – определение причины дехристианизации современного западного мира – это масонский заговор. От эмансипации культурного творчества Ренессанса, через антицерковный бунт Реформации к философии Просвещения и тайной политике масонства, которая на практике реализует философию либерализма (ссылка на энциклику Папы Льва XIII от 20 августа 1884 «*Humanum Genus*»).

Возможно, эта идея импонирует и русским «младоконсерваторам», но для традиции православного церковного сознания свойственно искать главную причину духовной и гражданской смуты в охлаждении в обществе веры, в нарушении заповедей, когда по «беззаконию во многих охладевает любовь». Достаточно обратиться к русским памятникам патриаршей письменности XVI–XVII вв. или вспомнить призыв святого Патриарха Тихона к всенародному покаянию в начале Гражданской войны (январь 1918 г.).

Архиепископ Лефевр полагает, что «гибель земного Царства Господа нашего Иисуса Христа» – следствие религиозной свободы Второго Ватиканского Собора. В Православии сложились иные «понятия о земном Царстве Иисуса Христа». Сказано: «Царство мое не от мира сего», хотя и пребывает в мире. Для Православия Царство Христово на земле – это Церковь. Границы Церкви и государства метафизически не совпадают (даже при их историческом земном совпадении). Изначально христианский Восток целью миссии Церкви считал воцерковление языческого мира, не «покорение», а просвещение, освящение всех сторон общественной жизни. Отношения Церкви и госу-

⁵ Указ. соч. С. 241.

дарственной власти исторически обусловлены. Обратим внимание на послание апостола Павла к Римлянам: *всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены* (Рим. 13, 1). В лице апостола Павла Церковь декларирует гражданскую лояльность языческой империи. Ясно, что речь идет не о конкретной форме государственной власти, а об институте власти как необходимом Божиим установлении в падшем мире (см.: Рим. 13, 3–5). В христианском царстве Византии возникает новая идея церковно-государственных отношений – симфония духовной и царской власти. Идеал симфонии хотя и не получил воплощения в реальной жизни православных народов, но в общественном сознании сформировалось однозначное различие добра и зла, и греха, что находит свое отражение в исторических летописях, в исторических сочинениях (ср.: «Повесть временных лет» и «Историю государства Российского» Карамзина).

В современном мире, в секулярном государстве и обществе симфонии не может быть, необходима иная модель церковно-государственных отношений. Миссия Церкви во все времена остается неизменной: *...проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах...* (Лк. 24, 47).; Христос не повелевает Своим апостолам изолироваться от мира, который «лежит во зле», Он посылает их в мир: *Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам* (Мф. 28, 19–20). Но проповедь, чтобы стать действенной, должна быть обращена к свободному самоопределению человека. «Благотворное принуждение», к которому призывает Лефевр (в соответствии со средневековой доктриной Католической Церкви), не удержало и не удержит веры. Вера, по слову Антония Великого, «есть свободное убеждение души в том, что говорит Бог». Лефевр и его

сторонники не хотят принять реальность современного западного мира, общества, которое социологи уже назвали «постхристианским». «Возможен ли мир без Христа?»⁶ – обращается архиепископ Лефевр к читателю, настаивая на том, что «Бог является творцом светского общества». Архиепископ защищает идею общественного устройства, где в центре пребывает Истина⁷. «В недавнем прошлом, – по словам Лефевра, – союз Церкви и государства являл совершенное воплощение земного Царства Господа нашего Иисуса Христа»⁸.

Где и когда «союз Церкви и государства являл совершенное воплощение земного Царства Христа», история Западной Европы не знает.

Исторические «ретроутопии» опасно соблазнительны, потому что увлекают верующих на ложный путь: либо бороться за социально-политический строй, который являл бы «Труд Божий» на земле, либо отвергать сегодняшний мир в целом, не либеральную идеологию западного «постхристианского» общества, а любую позитивную общественную деятельность, активную гражданскую позицию, «гражданские доблести», которые Владимир Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» определяет как «честь», «любовь» и «правду». Католические ультраконсерваторы делают выбор в пользу борьбы за «католический град», наши радикалы склонны к нездоровой апокалиптике. Думается, что православный консерватизм – это обращение к духу святоотеческой традиции, к богословскому осмыслению исторического пути Православия в современном мире.

В качестве примера приведем обращение святителя

⁶ Указ. соч. С. 338.

⁷ Указ. соч. С. 244.

⁸ Указ. соч. С. 287.

Николая Сербского к Братству святого апостола Иоанна об апокалиптических явлениях в наше время. «...Во все времена против веры Христовой поднимался свой змей. Облаченный в броню всех безбожных земных орудий змей этот вздымался, нависал, шипел, изрыгая яд, но в конце концов лопался и рассыпался в прах. И всегда Всемогущий Христос выходил победителем всех апокалиптических чудовищ...

Последний ли ныне век? Кому это ведомо? Ибо Он сказал: *о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один* (Мф. 24, 36). А мы ведем духовную брань, в которой заранее Самим Богом нам обещана победа... Не бойтесь же: победа веры Христовой обещана тверже, чем основание вселенной. Он по Своей воле откладывает последнюю победу; может быть, для того, чтобы как можно больше людей на небеси и на земли могло видеть ее и как можно больше сердец могло радоваться ей»⁹.

⁹Святитель Николай Сербский. Миссионерские письма. М., 2003. С.202 – 203.

А. В. Дьяконов

ЖИЗНЬ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
И ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРУДЫ
ЕПИСКОПА НИЖЕГОРОДСКОГО
ИЕРЕМИИ (СОЛОВЬЕВА)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Преосвященный Иеремия (Соловьев) принадлежит к числу тех иерархов Русской Православной Церкви, высокие качества которых не нашли достойного признания у современников. Оценки современников нередко грешат субъективностью: так случилось и в отношении епископа Нижегородского и Арзамасского Иеремии, особенно в части его служебной деятельности.

«Даже и теперь, когда после его смерти прошло около пяти лет, — писал известный историк и биограф А. А. Титов в 1889 году в журнале “Исторический вестник”, — некоторые лица, служившие под его началом, едва ли дадут одобрителный отзыв о его служебной деятельности...»¹

Сегодня у нас есть возможность полнее и объективнее рассмотреть колоритную фигуру архипастыря, достойно управлявшего Нижегородской епархией в течение шести с половиной лет (1851–1857). Он вписал свою страницу в историю Русской Церкви, был верным сыном своей Родины и, конечно, сыном своего времени.

¹ Титов А. А. Нижегородский епископ Иеремия // Исторический вестник. 1889. № 10. С. 588.

1. ВЫБОР ПУТИ

Преосвященный епископ Иеремия родился 10 апреля 1799 года в селе Георгиевском Орловской губернии в семье причетника Иоанна Яковлевича Соловьева и его жены Марии. При рождении ему было дано имя Иродион. Первоначальное образование он получил дома.

«Родители мои, — писал епископ в своих воспоминаниях, — содержали и блюли меня с каким-то особым вниманием. Для меня была установлена общая семейная молитва. Поставив меня на прилавок у святых икон, заставляли читать почасту акафист Сладчайшему Иисусу и святителю Николаю. У матери моей не было иного наставления, не было иной материнской мольбы к дитяте нежно любимому, как сие: молись, молись, всегда молись, молись ночью, молись перед всяким уроком своим и всяким делом»². В 1810 году отрок Иродион поступил в Севское Духовное училище, сразу в 4-й класс (синтаксис), а из училища перешел в Орловскую Духовную семинарию, находившуюся тогда в Севске.

Молитва, уединенная — в березовой роще, тайная, ночная, в пустых каморах, была любимейшим и усладительнейшим делом ученика Иродиона Соловьева. «Живая, открытая набожность его была противна некоторым сверстникам, и они, понося его лицемером и ханжой, нередко били его. Оскорбленный юноша только молился за них»³.

² Виноградов И., прот. Описание кончины и погребения Преосвященнейшего Иеремии, бывшего епископа Нижегородского, с краткой его биографией // Нижегородские епархиальные ведомости (в дальнейшем - Н. Е. В. - Прим. ред.). 1884. № 24. С. 570.

³ Там же.

Иродион никогда не мечтал об архиерействе. Все его мечты не заходили далее сана священника, быть которым он хотел только для того, чтобы иметь возможность помогать своим родителям. Помечтать о священстве ему пришлось лишь однажды. Это было в богословском классе семинарии, когда два друга-юноши — Иродион Соловьев и Иван Борисов (впоследствии свт. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический) — разговорились о своем будущем. Борисов стремился в университет, а Соловьев упрашивал его остаться в духовном звании и принять монашество. Борисов решил — обоим быть монахами, и на этом разговор завершился. Монахами, и не только: «Священник Иосиф Захарович Вуколов пришел к отцу Иоанну Борисову со студентом Орловской семинарии Иродионом Соловьевым, собравшимся жениться и пришедшим взять у него благословение на брак с известной ему девицей. Отец Иоанн принял их радушно и для угощения положил на тарелку что-то из мясного. Гости подходили к тарелке, но отец Иоанн останавливает студента и говорит: “Нет, брат, нам к этому не надобно прикасаться; мы с тобой икры съедим”. Потом рассказывает им о себе следующее: “Я был в Воронеже, из Воронежа в Задонске, из Задонска в Елец пришел. Приближаясь к реке, я хотел переправиться через нее на лодке, но только сел в нее, взялся за весло и поплыл, она вдруг опрокинулась, и весло из рук моих упало. Остались при мне только два посоха и жезл архиерейский, который я нес с собой”. После этих слов отец Иоанн принес из своего чулана два посоха и жезл архиерейский. Один из посохов он вручил священнику со словами “Это вот тебе”, а другой оставил у себя в руках, сказав: “Это мне”. “Тебе же, — прибавил он, обращаясь к студенту, — даю жезл архиерейский. Теперь ступайте с Богом — мне некогда

больше беседовать с вами". И побежал в чулан, оставив гостей в недоумении...»⁴

Окончив в 1819 году курс семинарии, Иродион Соловьев был направлен в Севское Духовное училище преподавать греческий язык и стал там инспектором. Его друг Борисов поступил в том же году в Киевскую Духовную академию.

Около четырех лет Иродион провел в Севском училище, и все это время его не покидала мысль о монашестве. Полный жизни 21-летний юноша испытывал мучительную борьбу в душе и в мыслях. С одной стороны, мир предлагал ему свои многочисленные и разнообразные соблазны, влияние оказывало и желание родителей видеть его женатым; с другой стороны, он чувствовал в своей душе пламенное стремление к монашескому уединению. Ректором училища был тогда Преосвященный Иаков, который особенно располагал Иродиона именно к последнему. В течение всего времени в стенах этого Духовного учебного заведения Соловьев приучался к монашеству, и, вероятно, данное обстоятельство стало решающим в его судьбе. «Уволясь от учительства, — писал епископ Иеремия в своих воспоминаниях, — на несколько месяцев я поставил себя в состояние испытания, вблизи к соблазну и поползновению для юности. Во время самоиспытания читал святого Златоуста, которого слово к Феодору падшему наиболее пало на мое сердце»⁵.

Казалось бы, ничто не препятствовало исполнению желания отшельника, но в это же время Орловский архиерей Гавриил, желая устроить судьбу знакомого ему

⁴ Душеполезное чтение. 1866, февраль. С. 122-123.

⁵ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Н. Новгород, 1896. С. 5.

студента, предложил Иродиону священническое место в Болхове и дал благословение на брак с избранной православной девицей. Смиренный отрок принял это предложение и отправился в Болхов. «Не помыслив, — писал впоследствии Преосвященный, — что в руках имею, и увидев место и прочее, я с благодарностью принял от архипастыря и место, и благословение на брак»⁶. И место, и девица понравились Иродиону. «Здесь всматривался я в приход, — читаем в воспоминаниях, — и в сотоварищество, и в будущее семейное родство и, облюбовав, я не прежде, однако, решился приступить к совещаниям о браке, как помолясь в Болховском монастыре вместе с будущими родственниками»⁷.

После молебна Божией Матери он оставил всех и уединился в роще близ обители.

«По выходе из церкви, — пишет епископ далее, — перейдя через ров, отделяющий монастырь от города, я увидел обитель зеленеющуюся и пленился ею более, чем невестой». По его усердной молитве, Бог указал ему путь, который и был предначертан будущему подвижнику. Вернувшись в дом невесты, Иродион объявил о своем желании принять монашеский постриг. При общем сожалении и плаче он среди ночи простился со всеми и отправился обратно в Орел. Там он сразу же явился к Преосвященному епископу Гавриилу, вернул ему брачный билет и подал прошение об определении его в Площанскую пустынь. Епископ был сначала очень удивлен, но, узнав о давней и сильной тяге юноши к иночеству, удовлетворил его просьбу, направив, однако, в Брянский Печерский монастырь.

⁶ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Н. Новгород, 1896. С. 5.

⁷ Там же. С. 6.

2. ПУТЬ К ЕПИСКОПСТВУ

«В марте поспешно, все бросив в квартире и взяв в кожаной котомке две рубашки, по грязному пути с посошком в руке и с запиской к иеромонаху Смарагду я пустился в путь пешком, — вспоминал Преосвященный, — тужа и радуясь, уповая и страшась, молясь и о пути, один, с воплем крепким, и обуреваясь помыслами»⁸. Дорога в Брянскую обитель была дальняя, трудная и опасная: предстояло пройти около 200 верст по грязной дороге, в самый разгар весенней распутицы. Ему пришлось переправляться через большую реку в бурную погоду в маленькой лодке под управлением ребенка. «Спасаясь от треволнений мира, я едва не погряз в волнах Десны-реки, решаьсь вверить себя для переправы через реку развалившемуся малому челноку и ребенку-кормчему, так как установленная переправа была прекращена из-за сильного двухдневного ветра», — писал епископ Иеремия в своих воспоминаниях⁹. Этот путь, вероятно, был предзнаменованием тяжелого, тернистого жизненного пути, в котором ему, однако, всегда помогала молитва.

После невероятных усилий Иродион наконец достиг монастыря, который своим видом весьма напугал юношу. «Обитель Печерская вовсе не так представилась мне, как Болховская. Сия краше всех красот мирских мне казалась, а та — Брянская — страшной до того, что, взглянув на нее, я упал под многовековым дубом и с места не мог двинуться, пока не выплакался весь и изнемог от воплей к Господу...

⁸ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Н. Новгород, 1896. С. 7.

⁹ Там же.

Чего ни передумал я и ни перечувствовал в эти страшные часы! Возвратился бы, но река, а более — некая сила не позволяли мне сделать ни одного шага обратно»¹⁰.

Несмотря на то, что начальство обители приняло его с недоверием, он не оставил своего желания. Игумен Арсений отдал отрока в послушание старцу Смарагду, который и назначал Иродиона на различные монастырские послушания. То он был чернорабочим, то истопником, то скотником... Через четыре месяца, пройдя все послушания, исполняя каждое с ревностью и желанием, он был назначен пономарем за ранней Литургией, что наиболее соответствовало характеру юного подвижника.

В Брянском монастыре Иродион так бы и остался, но «в один день старец Смарагд посетил послушника Иродиона в необычное свое время и, сев, сказал: вот ты кончил уже курс послушнический, хотя мало потрудился почти в каждом послушании. Теперь тебе предлежит другое дело, иное послушание, иной путь, от которого ты уклонился... Какой? Академический»¹¹. Трудями друга Ивана Борисова, окончившего в 1823 году Киевскую Духовную академию и сразу же назначенного профессором и инспектором Санкт-Петербургской Духовной академии, а в 1824 ставшего бакалавром, по распоряжению Комиссии Духовных училищ Иродион был вызван в С.-Петербург для продолжения образования (на казенный счет). Волею и распоряжением старца иеромонаха Смарагда, с согласия епископа Гавриила и игумена Арсения, послушник Иродион отправился в столицу, где в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы пострижен был в монашество

¹⁰ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Гаврическом. Н. Новгород, 1896. С. 7.

¹¹ Там же. С. 9.

с наречением имени Иеремя. Постриг совершил ректор Санкт-Петербургской Духовной академии Преосвященный Григорий (Постников), впоследствии митрополит Санкт-Петербургский. Борисов и уже Иеремя (Соловьев) снова, после пятилетней разлуки, соединились, но уже в разных званиях: Иван Борисов (в иночестве Иннокентий) — учитель, Иеремя — ученик. Как отмечают современники, между ними установилась прочная невидимая связь. Иеремя, «сидя на ученической скамье, условным знаком ограничивал друга, когда тот в преподавании возносился слишком высоко или ниспускался слишком глубоко»¹².

В Духовной академии Иеремя обучался три года. В день Рождества Христова, 25 декабря 1824 года (ст. ст.), он был рукоположен в сан иеродиакона, а 14 августа 1827 года стал иеромонахом. Учась в академии, Соловьев постоянно лелеял надежду по окончании обучения вернуться в монастырскую келью, ради этого делал все: слушал, читал, всем запасался. Перед окончанием Духовной академии он обратился к своему начальству со странной, на первый взгляд, просьбой: просил не удостаивать его никаких ученых степеней (по окончании трехлетнего курса обучения ему полагалась академическая степень). Так Иеремя надеялся исполнить свое тайное желание. На деле, однако, получилось ровно наоборот. Святитель Филарет (Дроздов), присутствовавший тогда в Священном Синоде, узнав об этой просьбе студента иеромонаха Иеремии (Соловьева), призвал его к себе. Он не укорил его за неискание и нежелание степеней, а похвалил и предложил на время переселиться на Псковское подворье, «поруководствовать учеников-певчих в их учении»¹³. В это же время освободи-

¹² Виноградов И., прот. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 612.

¹³ Там же. С. 572.

лась должность законоучителя во 2-м Кадетском корпусе в С.-Петербурге, которая и предложена была Иеремии: он занял ее в 1827 году. Кроме того, он стал настоятелем церкви при корпусе. «Кадеты, — пишет епископ в своих воспоминаниях, — слушали меня с любовью, и я полюбил кадетов о Господе истинной и деятельной любовью. Их с командою не приводили накануне праздников ко Всенощным в церковь, но многие из них добровольно приходили, и молились усердно, и пели, и читали»¹⁴.

В 1828 году иеромонах Иеремия был причислен к соборным иеромонахам Александро-Невской Лавры, а на следующий год стал бакалавром Санкт-Петербургской Духовной академии по богословскому классу. 4 сентября 1830 года он был переведен в Киев, где назначен на должность инспектора Киевской Духовной семинарии, а через месяц, 5 октября, Преосвященный Никанор, епископ Ревельский (впоследствии митрополит Санкт-Петербургский), посвятил его в сан архимандрита в Александро-Невской Лавре¹⁵.

В 1832 году архимандрит Иеремия инспектирует, по поручению высшего начальства, Орловскую и Воронежскую семинарии с их училищами. Два года спустя он становится ректором Киевской Духовной семинарии и настоятелем Киево-Выдубицкого монастыря, а еще через два года, в 1836 году, получает за понесенные труды орден св. Анны 2-й степени. В 1837 году по поручению Киевского митрополита Филарета обзревает монастыри Киевской епархии, а спустя год становится настоятелем Киево-Братского монастыря.

Год 1839-й ознаменовался для будущего епископа

¹⁴ Виноградов И., прот. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 572.

¹⁵ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 13.

назначением на должность ректора Киевской Духовной академии. Он писал: «И семинарская ректура была выше моих сил, почему я бежать хотел от нее, а паче потому, что слышал уже возглашения некоторых лиц об архиерействе моем...»¹⁶ Таким образом, Иеремия безо всякой ученой степени занял в духовном мире высокое положение, которого многие не достигают всю жизнь, обладая этими степенями¹⁷. Далее он вспоминал: «Помнится, как теперь некто по имени Димитрий, известное, почтенное в Церкви лицо, но не святитель Димитрий, взял меня в один прекрасный день и повел у подножия одной высокой горы. Иду, но не слыша от него, к какой ведет меня высоте, я отрекаюсь, умоляю его меня оставить, плачу горько. Но Димитрий в ответ на все мое говорит одно: “Нет, нет — иди, иди, я не оставлю тебя...” Это было если не накануне, то весьма близко около дня памяти святителя Димитрия»¹⁸.

8 марта 1841 года по докладу Святейшего Синода архимандрит Иеремия был утвержден во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии. Хиротония была совершена в Великой Церкви Киево-Печерской Лавры¹⁹. Еще семнадцать лет назад, также в марте, изнуренный голодом и холодом, промокший от дождя и волн при переправе через бурную реку, скромный, тогда еще молодой человек, идущий в Брянский монастырь просить себе послушания, теперь принял тот самый архиерейский жезл, который он когда-то «получил» от о. Иоанна.

Будучи викарием Киевской епархии, во время отсутствия правящего архиерея теперь он часто замещал

¹⁶ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 13.

¹⁷ Титов А. А. Преосвященный епископ Иеремия // Исторический вестник. 1889. № 10. С. 590.

¹⁸ Виноградов И., протоиер. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 573-574.

¹⁹ Успенский собор Киево-Печерской Лавры.

его. «По случаю отбытия моего на несколько дней прошу Ваше Преосвященство потрудиться принимать и рассматривать и решать прошения, на мое и Ваше имя подаваемые», — писал ему Киевский митрополит Филарет²⁰.

Первым местом самостоятельного служения новопоставленного епископа стала вновь открытая Ставропольская кафедра. Иеремии предстояло положить немало трудов для подъема ее до должного уровня. Он был наименован епископом Кавказским и Черноморским. И снова назначение это стало ранее известно Преосвященному из ночного видения. Он пишет: «В алтаре, у самого престола Великой Лаврской Церкви, в ночном видении некий первосвятитель в полном облачении велел преклонить колена, молился над моей грешной головой и, в заключение своего наставления или напутствия, внушал мне чаще и чаще с любовью читать “Помилуй мя, Боже, по велицей милости Твоей...” и Послание апостола Павла к евреям. Это был день, когда состоялся Высочайший указ — быть мне епископом Кавказским». «11 того же января, — продолжает Иеремия, — видится мне, что я священнодействую в храме, озаряемом молниеобразным сиянием. То, думаю, храм, в котором находятся мощи святой великомученицы Варвары. Когда от престола исшел я вне алтаря, чтобы осенить народ, подходят вдруг ко мне два диакона и говорят, что мне следует служить не здесь, а в другом месте. “Где?” — спрашиваю. В ответ на вопрос мой они ввели меня в храм, в котором нет ни народа, ни зажженных свечей, кроме одной. Войдя, изумляясь оплошности епископа, в алтарь, я встал

²⁰ Письма к Иеремии, епископу Нижегородскому. С. 5.

в стороне безмолвно, одинокий. “Что прикажете?” — спросил ризничий. “Я и сам не знаю”, — отвечал я. И проснулся с сердцем крепко бьющимся»²¹.

Начинается крестный путь святителя, которого он не желал, но которого сподобился. «Приснилось, — пишет Владыка Иеремия, — будто приехать изволил ко мне Преосвященнейший митрополит Филарет, благодетель мой, и вызывает меня из келлий моих. Одевшись по-надлежащему, выхожу к нему. Благословив, он говорит мне: “Не отрекайся. Ну бумага о тебе пошла”. Я не спрашивал, какая. А только закрылся в камилавку свою и горько заплакал, и плакал, и проснулся с плачем, и праведно плакал... Праведно плакал и во все служение свое архиерейское»²². Это был путь, преисполненный забот и скорбей. Исполнению же его желания — поселиться в тихой монастырской келье — суждено было осуществиться лишь годы спустя в Нижнем Новгороде, где он закончил свое святительское служение.

3. НА ВЫСОТЕ СВЯТИТЕЛЬСКОГО ПОДВИГА

«Новость и неустроенность епархии и самого края потребовали немалых трудов и времени для приготовления к путешествию на Кавказ, не беструidному по пространству и по времени», — пишет в воспоминаниях Преосвященный Иеремия. 19 марта 1843 года он отбыл из Киева, где прожил 12 лет. В Ставрополь²³ прибыл в Великую Субботу²⁴, 11 апреля, а на Пасху он уже совершал свое первое архипастырское служение.

²¹ Виноградов И., прот. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 575–576.

²² Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 18.

²³ Город Креста (греч.).

²⁴ У заставы города встретили его хлебом-солью. Новый архипастырь благословил с высокой горы весь город, и его повезли в единственный в городе Троицкий собор.

Устройство епархии Владыка Иеремия должен был начать практически на пустом месте (выше уже упоминалось, что это была вновь открытая епархия). И первым предметом заботы архиерея стало приобретение всего необходимого для служения. Кроме того, первое время было и периодом изучения его паствы, расположенной к благим мероприятиям: открывались, как думалось, широкие возможности для просвещения кавказских народов и укрепления Православия на юге России. Вначале дело пошло весьма успешно: Владыка основал в Ставрополе Духовную семинарию, построил и освятил собор в честь Казанской иконы Богоматери (в 1845 году)²⁵, создал учреждения по всем епархиальным направлениям. Но относительное благополучие продолжалось не более года. После чего наступило мрачное время скорби и печали.

В 1845 году произошло отделение от Кавказской епархии около ста станичных церквей Терского и Кубанского войск в ведение обер-священника Кавказской армии. «Внезапно поражен вестию о новом перевороте в пастве моей и новом ее дроблении. Господи, помилуй! Что-то будет с теми начинаниями, которые при помощи Твоей совершены для епархии», — читаем в дневнике Иеремии. Причиной раскола послужил донос раскольников одной из станиц на притеснения, будто бы чинимые со стороны епархиального архиерея (то есть Иеремии). Донос был подкреплён наказным атаманом Степаном Степановичем Николаевым, который имел среди раскольников родственников и покровительствовал им.

Явная несправедливость этого документа возмутила епископа Иеремию. В 1848 году он подал в Синод первое прошение об удалении на покой. Обер-прокурор Синода

²⁵ Всего за время своего святительского служения в Ставрополе Преосвященный Иеремия построил, благоустроил и освятил 12 церквей (вместе с домовыми).

граф Н. А. Протасов в ответ на запрос просил Владыку продолжить служение, говоря, что, без сомнений, пламенное усердие Преосвященного Иеремии в Церкви придаст епископу силы к новым подвигам на поприще, на котором Св. Синод признает его служение истинно полезным²⁶. «Царство Небесное графу Николаю Александровичу Протасову, который был сильным заступником за меня и за мое дело перед государем Николаем Павловичем. Если бы не он, всё бы разрозненно было, что начал созидать на новоселье епископском. Этого домогались раскольники Гребенского, Волжского и Моздокского полков с их командирами...» — писал Иеремия позже²⁷. Он надеялся на возвращение отдаленной части епархии, для чего в 1849 году послал наместнику (графу Воронцову²⁸) докладную записку. В ней он убедительно указывал на вредные последствия разделения. Как раз в то же время умер главный зачинщик смуты С. С. Николаев. Преосвященный Иеремия записал: «Поутру известили, что генерал Николаев скончался. Господи, прости нас!.. И для успокоения возврати пастве пастыря»²⁹.

Однако все усилия епископа оказались тщетными, и он снова направил в Синод прошение об удалении на покой. Просьба и на этот раз не была удовлетворена. «Около 20

²⁶ Титов А. А. Преосвященный епископ Иеремия // Исторический вестник. 1889. № 10. С. 591.

²⁷ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника Преосвященного Иеремии // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 578.

²⁸ Епархия была открыта по ходатайству начальника Кавказской области генерала Павла Христофоровича Граббе 4 апреля 1842 года, но он не дождался прибытия на кафедру первого архиерея. Встречал епископа генерал-лейтенант Владимир Осипович Гурко. 24 декабря 1844 года последнего сменил граф Михаил Семенович Воронцов, который был начальником области в годы управления епархией Иеремией.

²⁹ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника Преосвященного Иеремии. С. 580.

ноября 1849 года, — записывал Владыка в дневнике, — перед служением мне подан новый жезл, который был черный и не нравился мне. 2 декабря получил я уведомление, что в то время производилось дело о перемещении меня в Полтаву, которая мне, по огромности неоконченного дома и по другим обстоятельствам, была не по духу, как предзнаменовалось это оным жезлом»³⁰.

Несмотря на недолгое пребывание на Кавказской кафедре, эту епархию Преосвященный помнил всегда, как первенца, как любимое детище свое. «Ставрополь был для него городом, к которому постоянно стремилось его сердце, — отмечал историк и один из нижегородских иерархов епископ Макарий. — Он (епископ Иеремия. — прим. авт.) устроил и семинарию, и консисторию, и храмы, и обители, из которых одна — Иоанно-Мариинская, устроенная в память его родителей, составляла предмет его особых забот и попечений. Он обозревал не только мирных, но и враждебных горцев. Он часто бывал в опасности и близок был к плену от горцев, но Господь, указывающий ему вехи его жизни, всегда сохранял его»³¹.

Первого января 1850 года, после совершения последней в Ставрополе Божественной литургии, епископ Иеремия отбыл на новое место служения. В путевом его дневнике отмечено: «1850 год, месяц генварь, 6. День Богоявления, а я, грешный, в дороге, без Церкви. 11 — С Божией помощью прибыл в новую паству свою Полтавскую и обитаю в крестьянской хате некоего Николая. Самое лучшее, Богоданное место для введения меня в мои обязанности и права в пастве сей... 12 — Прибыл в Полтаву и поселился в холодном великом доме. Боже, благослови!»³². Здесь всё

³⁰ Виноградов И., протоиер. Описание кончины... Из дневника Преосвященного Иеремии. С. 580.

³¹ Там же. С. 604.

не соответствовало ни его характеру, ни его привычкам, ни его аскетическому образу жизни. «Пасху провел не без грусти, — пишет Преосвященный Иеремия, — как будто на чужбине... Я болею и немощствую»³³.

Во время своего архиастырского служения он всегда гнал от себя всякую роскошь. И вот здесь — этот огромный архиерейский дом, с его садами и парками, хоть и поставленный в лучшем месте города, но совершенно неудобный для житья. Как Владыка отнесся к этому помещению, видно по следующей заметке из его дневника: «Начинаю с великим затруднением жить в новом великом доме, — доме, среди пустыни которого и на Кавказе мне не было так бесприютно»³⁴.

Подвластное вновь поставленному епископу духовенство также не могло понравиться ему, так как замечал он у них склонность жить более светской жизнью, чем церковной. «Паства сия в непонятном положении, — пишет Владыка Иеремия, — не имею помощника и не знаю, что мне делать».

В другом месте его дневника: «Обедали у моего недостойнства члены консистории и прочее превознесенное и разукрашенное отличиями духовенство полтавское — всё протоиереи, священника не мог отыскать...»³⁵ Относиться спокойно к таким порядкам, заведенным его предшественниками, которые по большей части проживали в Петербурге, он не мог. Не скупился на резкие замечания, выговоры и обличения, чем вызывал постоянный ропот

³² Виноградов И., протоиер. Описание кончины... Из дневника Преосвященного Иереми. С. 581.

³³ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 44.

³⁴ Титов А. А. Преосвященный епископ Иеремия // Исторический вестник. С. 592.

³⁵ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 50.

духовенства. В самом тягостном настроении через четыре месяца Иеремия покинул епархиальный город и поселился в Лубенском монастыре, а осенью перебрался в Переяславль. Еще в 1843 году по пути в Ставрополь он ненадолго задержался здесь, заехав тогда к своему товарищу по семинарии протоиерею Демидову. Тот был в ту пору смотрителем Духовного училища, куда Иеремия не зашел. Он сказал своему другу: «С детьми училища вашего я, Бог знает, увижусь после, хотя и не скоро, но зато и не раз». Тогда он торопился. Теперь же, по приезде из Полтавы, он, почти ежедневно прогуливаясь по двору архиерейского дома, заходил и посещал классы в разное время дня. По отзывам студентов училища, служение Иеремии в Переяславле отличалось особым благолепием, «особенно же перед Литургией среди Церкви молитва “Царю Небесный” с воздетыми горе руками, а потом перед Трисвятым слова “Призри с небесе, Боже...”. Это сильнее любого красноречивого поучения действовало на людей»³⁶.

Осенью 1850 года Преосвященный епископ Иеремия направил новое прошение об отставке на покой, а в конце октября отправился в Киев. Под первым числом ноября он сообщал в дневнике: «Пребываю в Киево-Печерской Лавре у отца наместника и грущу о том, что вскоре должен оставить этот рай. Высокопреосвященнейший митрополит неблагосклонно смотрит на мое прошение о том, чтобы провести остаток дней моих иночески в Лавре»³⁷. В начале 1851 года из Синода пришло определение на новую кафедру. Преосвященный Иеремия накануне записывал: «24 декабря. Видел во сне новый жезл архиерейский в

³⁶ Полтавские епархиальные ведомости. 1899. № 28 (перепеч. в Н. Е. В. в 1900 году).

³⁷ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 582.

своих руках. Не страннический ли? Жезл виденный очень мне был приятен». И далее, от 2 января: «Исполнилось предзнаменательное сновидение: от обер-прокурора получил уведомление, что мне действительно вручен новый жезл правления паствой Нижегородской»³⁸. 11 января он выехал из Полтавской епархии. Несколько человек из переяславского духовенства провожали его. Преподав всем последнее архиерейское благословение, Владыка сказал: «Молитесь обо мне, многогрешном... Жалею, что не понял паствы Полтавской, а паства Полтавская не поняла меня»³⁹. Посетив по пути знакомые города (Севск, Орел, Болхов), останавливаясь в Калуге, Москве, Троице-Сергиевой Лавре, он только через месяц – 11 февраля 1851 года – благополучно прибыл в Нижний Новгород. Жезл нижегородский, однако, оказался не столь привлекательным, как виденный им во сне. Как и всюду, где Владыка совершал свое архиерейское служение, он увидел такие порядки, которые ни один иерарх допустить не может. В первую очередь это касалось положения дел в Спасском Староярмарочном соборе⁴⁰, который с самого начала был приписан к Нижегородской Духовной консистории – во всех отношениях, кроме контроля церковных доходов и выбора старосты. Именно эти два «но» позволили гражданской власти установить полный контроль над соборными делами, вплоть до того, что архиерею предписывалось облачаться в указанные ему одежды. Епископ Иеремия, всегда строго следивший за соблюдением церковного

³⁸ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 582.

³⁹ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 52.

⁴⁰ Построен в 1822 году по проекту архитектора Монферрана, автора Казанского собора в Петербурге. С 1991 г. – кафедральный собор Нижегородской епархии. Название «Староярмарочный» закрепилось за ним после постройки на ярмарке в 80-х годах XIX столетия Новоярмарочного Александро-Невского собора.

благочиния, поставил своей целью вернуть ситуацию в законное русло и привести в соответствие с церковными правилами. Это был путь прямого столкновения с гражданской властью.

На время проведения ярмарки в Нижнем епископ постановил назначать в Спасский собор не кафедрального протоиерея и ключаря, а младших соборных священников. Кроме того, вместо архиерейского хора, который в течение двух месяцев, пока шла ярмарка, мог спокойно и разгульно жить, получая при этом немалые доходы, назначил на ярмарочное время «певцов голосистых, но женатых и в духовном одеянии, дабы они не могли присутствовать и участвовать в ярмарочных концертах и при увеселениях, на зрелищах с вредом для голосов своих и для сердца»⁴¹. Самое неприятное впечатление это распоряжение произвело на тогдашнего нижегородского губернатора князя М. А. Урусова. Сразу после завершения ярмарочного сезона он поехал в Петербург с жалобой на нового епископа. Неизвестно, удалось ли ему добиться чего-либо в столице, но по приезде он стал активно распространять слухи о том, что нахождение в Нижнем Новгороде Преосвященного Иеремии якобы невозможно и что епископ вскоре, вероятно, будет переведен на другую кафедру. Как отмечал нижегородский краевед Д. Н. Смирнов, князь Урусов, татарин по предкам, был типом губернатора-«пугача». Запугать — было основным приемом его административной тактики⁴².

Когда слухи о переводе дошли до самого епископа, он записал в своем дневнике (5 октября 1851 года): «В день святителей Московских и праведного Иеремии аз, окаян-

⁴¹ Титов А. А. Преосвященный епископ Иеремия // Исторический вестник. 1889. № 10. С. 593.

⁴² Смирнов Д. Н. Нижегородская старина. С. 442.

ный, прибыл⁴³ в Нижний и по грехам моим встречен был молвою, будто я оказываюсь здесь негодным и куда-то перевозжусь...»⁴⁴ Всё это очень подавляюще подействовало на нижегородского архиерея. В следующем, 1852-м, году губернатор перешел от слов к делу, решив во что бы то ни стало отстранить архиерея от участия в делах собора и стать единственным его полным хозяином. 10 апреля он отправил обер-прокурору Протасову пространный донос, призывая вмешаться в дела Ярмарочного собора в Нижнем Новгороде, пороча епископа Иеремию и его распоряжения. Ответом на эту бумагу стал указ Св. Синода от 10 мая 1852 года, по которому собор полностью передавался в ведение Преосвященного епископа Иеремии. Тем не менее жалобы со стороны Урусова и сменившего его нового губернатора продолжались.

Помимо того, губернатор Урусов своей беспечностью и покровительством способствовал распространению раскола в Нижегородском крае. Владыка обращал на это внимание губернатора, предоставлял Синоду информацию о вреде, наносимом Православной Церкви политической местными гражданскими властями⁴⁵. Это, однако, не дало ощутимых результатов.

Много времени Владыка Иеремя уделял духовному образованию во вверенной ему церковной области. Он часто посещал духовные семинарию и училище, где всегда отмечал самых талантливых учеников. Профессор А. Катанский в своих воспоминаниях пишет, что нескольких лучших учеников, по окончании ими последнего класса училища, Владыка посвятил в стихарь в Крестовой церкви

⁴³ Имеется в виду — прибыл из поездки по епархии.

⁴⁴ Преосвященный Иеремя, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 57.

⁴⁵ Усов П. П. И. Мельников (Андрей Печерский), его жизнь и литературная деятельность // Полн. собр. соч. : в 14 т. СПб., 1897–1898. Т. 1. С. 156.

Архиерейского дома (среди них — и самого Катанского). Этого прежде не бывало, так как в стихарь посвящали только в последних классах семинарии⁴⁶.

Семинарский сад примыкал к саду Архиерейского дома, поэтому в любое время и всегда неожиданно Владыка приходил в семинарию. Он был строгим наставником для учащихся. Катанский пишет, что Преосвященный Иеремия требовал, чтобы перед богослужением все ученики, не исключая и живущих на квартирах, собирались в зале семинарии и «в порядке», то есть строем, шли в семинарскую церковь. Нередко приказывал, чтобы семинаристы присутствовали на архиерейских службах в кафедральном соборе. Кроме того, по его повелению семинаристы учили утренние и вечерние молитвы, а также читали за богослужением поочередно шестопсалмие и кафисмы⁴⁷.

Осенью 1856 года умер известный на весь Нижегородский край своим богатством и порочностью натуры князь — царевич грузинский, один из потомков грузинских царей. Преосвященного Иеремию пригласили в Лысково, где жил князь, для отпевания. Приглашение «следовало принять» хотя бы потому, что на этот момент обер-прокурором Синода был назначен зять покойного — граф Александр Петрович Толстой. Но Нижегородский Владыка ответил на приглашение решительным отказом, мотивируя это глубокой порочностью князя при его жизни (Преосвященный отказывал покойному не только в архиерейском отпевании, но и в каком-либо отпевании вообще⁴⁸).

3 мая следующего, 1857-го, года Владыка направил в Св. Синод новое прошение об удалении своем на покой.

⁴⁶ См.: Катанский А. Воспоминания старого профессора // Христианское чтение. 1914. № 1 — 6.

⁴⁷ Там же. С. 500 — 501.

⁴⁸ Там же. С. 506.

17 июня пришел ответ из Синода, по которому «... Иеремия был уволен на покой с производением пенсии в 1 000 рублей, с правом пользоваться экипажем и лошадьми, отоплением, освещением и прислугой от монастыря». Отказ Владыки от поездки в Лысково молва (вероятно, не без основания) связала с этим прошением и ответом на него. Как бы то ни было, для Иеремии это был желанный и долгожданный ответ. Вот что писал он в своем дневнике в те дни: «Помолясь и добровольно размыслив, отправил прошение об удалении от епаршеского бремени и о дозволении мне жить в числе братства в Печерском монастыре»⁴⁹. 18 мая того же года: «Помолясь Господу Богу, послал прошение, за несколько месяцев приготовленное... Вот что мне приснилось: два архиерея (не помню, откуда они взялись). Я за ними. Идем в келью, куда прошусь и куда желаю. Я в трепете, ожидая от них укора за мое отречение от кафедры (мнилось — Кавказской). Но они безмолвно идут впереди. Пришли в келью, сели, чашку чая выкушали молча. Молча встали и вышли тоже молча, оставив меня. Я не переставал ожидать упрека или какого-либо знака неудовольствия, но они ни слова не изрекли моему трепещущему сердцу... Один из них был тот самый первосвященник, который в 1843 году, в день, когда состоялся указ о назначении меня на Кавказ, напутствовал меня на некое дело, тогда еще неизвестное мне, благословением, рукоположением и приснопамятным для меня наставлением. Напутствовал в сновидении, в Лавре. В алтаре ее Великой Церкви. Тогда, однако, представились только он, стоящий у

⁴⁹ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 586.

престола, и я — перед ним на коленях. Теперь двое, шествующие, и я за ними»⁵⁰.

Не объявляя об этом, он велел подать себе карету и поехал в Печерский монастырь. Карету затем отправил в Архиерейский дом, а сам затворился в заранее приготовленной им келье. 21 июня он написал: «Исполнилось виденное во сне. Я в келье на молчании»⁵¹.

За шесть лет управления Нижегородской епархией Владыка построил два храма в городе⁵², одну церковь под Нижним Новгородом, а также храм в усыпальнице Спасо-Преображенского кафедрального собора (в Кремле). В Нижегородской Духовной семинарии⁵³, о которой он заботился до самой своей кончины, учредил четыре стипендии. Жертвы на них он никогда не посылал от себя лично: обычно писал, что жертвует «неизвестный», «некто», и называл жертвователями лиц, которые об этом ничего не знали. Кроме того, им были учреждены стипендии в Полтавской и Кавказской семинариях, а также в Ливенском Духовном училище родной его Орловской епархии. В Нижнем Новгороде помимо семинарии стипендии были утверждены Преосвященным епископом Иеремией в Нижегородском и Печерском, а также в Женском епархиальном училищах⁵⁴. Настоятельными усилиями Преосвященного Владыки были прекращены языческие игрища в двух пригородах Нижнего, а на месте одного был выстроен храм.

⁵⁰ Виноградов И., прот. Описание кончины... Из дневника... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 586.

⁵¹ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 60.

⁵² Троицкую и Трехсвятительскую церкви.

⁵³ Нижегородская семинария, одна из первых духовных семинарий в России, основана в 1721 году Преосвященным епископом Нижегородским Питиримом, при Архиерейском доме.

⁵⁴ Андросов Е. Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, как благодетель Нижегородской Духовной семинарии // Н. Е. В. 1900. № 16. С. 561.

Краевед Д. Н. Смирнов в своей известной книге приводит и довольно неллицеприятное мнение о Владыке: «В повседневном обиходе энергичный борец с “языческими пережитками” проявлял столько своеволия, грубости и необузданности, что быстро снискал себе репутацию “неистового Ерёмы”. Он беспрестанно приближал к себе и удалял подчиненных попов и чиновников своей консистории, карая одних и милуя других»⁵⁵. Не исключено, что подобное мнение могло присутствовать и в среде подчиненных Владыке, особенно среди подвергнутых им каким-либо наказаниям. Преосвященный епископ Иеремия по своему характеру был более склонен к действиям, вызванным первым впечатлением, нежели к обдуманному и взвешенному. Слишком живая впечатлительность была тем его качеством, под влиянием которого он говорил и действовал. Поэтому от него нередко можно было слышать речи, за которые уже через полчаса, при здравом обсуждении дела, ему приходилось извиняться. Он иногда забывал, что перед ним стоят люди. «Спокойными после самой беспокойной беседы с ним могли оставаться лишь те, кто хорошо был знаком с его высоконравственным характером, с его искренней любовью к правде и добру, с совершенным отсутствием в нем и тени намерения оскорбить кого-либо. Далеко не всякий мог оценить эти превосходные качества Владыки»⁵⁶.

Преосвященный Иеремия выступал против всех злоупотреблений, нарушений церковных правил с ревностью пророков Илии и Иеремии. Как строг он был к самому себе, к своему внутреннему и внешнему поведению, так был строг и к другим.

⁵⁵ Смирнов Д. Н. Нижегородская старина. С. 452.

⁵⁶ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 53.

Многие из священнослужителей подвергались, с одной стороны, взысканию за всякий проступок, а с другой — перемещению с одного места на другое, отчего случались жалобы в годы правления Владыки Иеремии. Будучи сам исполнителен во всем, что относилось к его обязанностям, он не прощал невнимания к обязанностям подчиненным. Иногда дело доходило до суда, на котором Преосвященный был строг, но справедлив, не имея лицепрития. Особенно это касалось тех, кто, провинившись, не знал в себе чувства раскаяния, проявляя еще и дух противления. Епископ был тверд и непреклонен в своих суждениях. Знавший об этом святитель Московский Филарет сказал о Преосвященном Иеремии однажды: «Рано пошел он на покой. В подобных Архиеереях нуждается ныне Церковь»⁵⁷.

«Пребывая в епископском сане, он жил, исполняя монашеские обеты, и, можно сказать, жил не для себя, но для Бога. Перед высшим он наклонял голову (Сир. 4, 7), к нищему приклонял ухо (Сир. 4, 8), защищал обиженного от руки обижающего (Сир. 4, 9), сиротам был как отец (Сир. 4, 10), вдовицам был истинным утешением...»⁵⁸ Милосердие было любимой его добродетелью. Часто во дворе своего дома он кормил нищих, которые были близки его сердцу. Современники отмечают, что Иеремия не был любостяжатель, «он как бы жил для того, чтобы раздавать то, что составляло его достояние»⁵⁹. Благотворительность его простиралась до того, что Владыка мог бы сказать пред всеми: «нагим вступил я на землю, нагим и возвращаюсь в нее»⁶⁰. Его потребности были непритязательны. «Монаху

⁵⁷ Виноградов И., протоиер. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 609.

⁵⁸ Там же. Из речи протоиерея кафедрального собора Владимирского. С. 603.

⁵⁹ Виноградов И., протоиер. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 609.

⁶⁰ Преосвященнейший епископ Иеремия // Церковный вестник. СПбДА. 1885, январь. № 2. С. 36.

ли, — писал он об Архиерейском доме в Полтаве, — обвешивать себя такими зеркалами?»

В своей деятельности на Нижегородской кафедре епископ Иеремия не ограничивался лишь ее пределами. Известно, что он желал, чтобы была составлена служба первому Киевскому митрополиту Михаилу и ходатайствовал о том, чтобы ярмарка в Ростове была перенесена с первых недель Великого поста на другое время.

4. ПРЕОСВЯЩЕННЫЙ ЕПИСКОП ИЕРЕМИЯ НА ПОКОЕ

После удаления на покой Владыка занимал скромные и тесные кельи последовательно в трех монастырях Нижегородской епархии: в Печерском, Городецком Феодоровском и Благовещенском. Прожив в первом с 1857 года около 18 лет, он переместился в Нижегородский Благовещенский монастырь, а в 1877 году переехал в Городец. После недолгого там пребывания он возвратился в Нижний, в обитель Благовещения Пресвятой Богородицы (в 1879 году), где и доживал свои последние годы. Современники, описывая кельи, занимаемые Владыкой в каждом из трех монастырей, всюду указывали на скромность и даже скудность обстановки. Так, профессор А. Катанский пишет, что в Печерском монастыре Преосвященный «провел много лет в малой келье, с очень маленькой церковью и послушником иеродиаконном Никоном. В церкви Владыка совершал богослужения как простой священник. Никогда не выходил из монастыря и долгое время не принимал посетителей».⁶¹ «В Благовещенском монастыре кельи по-

⁶¹ Катанский А. Воспоминания старого профессора // Христианское чтение. 1914. № 1 — 6.

мещались в настоятельском корпусе, находящемся в юго-западной части монастыря, над святыми воротами. Это помещение состояло из трех небольших комнат: за маленькой передней, разделенной перегородкой на две половины (собственно передняя и служительская), следовала комната в два окна, обращенная на северо-восточную сторону, где расположены церкви и кладбище монастырские. Она служила для Преосвященного и залой, и гостиной. Рядом с ней вправо была другая комната в одно окно, выходящее на черный монастырский двор. От этой последней была отделена перегородкой совсем темная и маленькая каморка, которая была спальней Преосвященного»⁶². Рядом с жилыми помещениями находилась, как и в Печерском монастыре, церковь. Она была освящена во имя св. апостола Андрея Первозванного, и в нее можно было пройти прямо из покоев схимника⁶³. Об обстановке читаем: «В гостиной имелась божница с подвешенной к ней лампадой, круглый столик, обитый черной кожей диван и несколько стульев. В спальне — простая деревянная кровать, на которой почил приснопамятный старец. Это было почти всё, не считая мелких предметов».

Жизнь Преосвященного в монастыре была размеренной и подчинялась заведенному им распорядку дня. Летом и зимой он вставал очень рано и день свой начинал келейной молитвой. За ней он прочитывал все положенные утренние молитвы, а также помянник, содержащий всех знакомых ему лиц, коих он знал от дней своей юности. После совершения молитвы он шел в храм. Если в городских монастырях он имел свою келейную церковь, где часто служил сам простым священническим чином с одним, жившим при нем ие-

⁶² Жизнь Преосвященного Иереми на покое // Н. Е. В. 1892. № 24. С. 878.

⁶³ В 1860 году Преосвященный Иеремия принял схиму с именем Иоанн.

родиаконом, то в Городце ходил на службы в монастырскую церковь. Во время службы он стоял в алтаре и часто приступал к Причастию. Изредка, когда позволяло здоровье, совершал и архиерейские служения. Время пребывания в храме Божиим очень укрепляло и бодрило старца, так что по возвращении со службы он был в состоянии приняться за какой-нибудь домашний труд. Излюбленным у него было чтение Священного Писания, богослужебных книг и святоотеческих творений греческих и русских пастырей и учителей Церкви. Читая их, особенно труды святителей Димитрия Ростовского и Тихона Воронежского, Преосвященный делал многочисленные выписки или по намеченному плану составлял подражания прочитанным образцам. Всего рукописей Владыки насчитывается 60. Из них 24 рукописи составляют молитвы, написанные Владыкой по разным случаям в течение всей жизни. Особо отметить в этом разделе нужно Часословие страданий Христовых с молением к Богу Отцу, содержащее обращение к Богу Отцу с молением о помощи и милосердии к молящемуся ради великого значения известного часа, ознаменованного тем или другим важным событием в истории жизни, а особенно страданий Спасителя⁶⁴. Кроме того, келейные Псалтири Пресвятой Троице, Святому Духу, Пресвятой Богородице, Ангелу Хранителю. Эти сочинения представляют собой подражание избранным псалмам Псалтири Давидовой, причем весьма удачное. В Благодарственной Псалтири Пресвятой Богородице, например, содержится 15 псалмов. Первый псалом соответствует 8-му псалму Псалтири Давида, второй — девятому и так далее. Последний псалом соответствует 105-му псалму⁶⁵. 11-й псалом Благодарствен-

⁶⁴ Обзор сочинений Преосвященного Иеремии // Н. Е. В. 1890. № 13.

⁶⁵ Там же. С. 608.

ной Псалтири начинается так: «Благо есть исповедатися Преблагословенной Матери Господа Иисуса Христа Искупителя моего; благо пети имени Твоему, Превысшая небес...»⁶⁶ Остальные рукописи можно отнести к отделу Сочинения догматические, истолковательные, общеучительные и религиозно-назидательные. Из них обращают на себя внимание разные алфавитные словари; катехизис иноческий, извлеченный из Лествицы преп. Иоанна; различные толкования на Новозаветные тексты и тексты молитв; изъяснения Божественной литургии и входящих в ее состав действий и песнопений; поучения на разные случаи и многое, многое другое. Отдельного упоминания заслуживает его «Сокровищница сельская духовная, или Сельские уроки на весь год (366)». Она содержит в себе популярно изложенные уроки веры и деятельности христианской. Сочинение составлено по подобию сочинения свт. Тихона Задонского (известного под названием «Сокровище духовное, от мира видимого собираемое»). Составлено оно для поселян, что следует из названия, и содержит все необходимые для всякого христианина понятия обо всех предметах веры⁶⁷. Семь сочинений были напечатаны еще при жизни Преосвященного Иеремии. Среди них следующие: «Учение святителя Тихона об истинах веры», составленное по благоговейному уважению к памяти святителя и для назидания всех православных⁶⁸; «Изложение Христианского учения Православной Кафолической Церкви в письмах», извлеченное из творений святых отцов и учителей Церкви⁶⁹; «Мысленное путешествие инока в Иерусалим...»; «Преподобный Нил Сорский, первоначальник скитского

⁶⁶ Обзор сочинений Преосвященного Иеремии // Н. Е. В. 1890. № 13. С. 611.

⁶⁷ Там же. С. 805–806.

⁶⁸ Там же. С. 451.

⁶⁹ Там же. С. 454.

жития в России, и устав его о жительстве скитском» — изложение правил высоко нравственной, подвижнической и аскетической жизни, очень близких душе самого Иеремии; «Изъяснительные письма на дни праздников Господских» — разъяснение значения и происхождения христианских праздников на основании Слова Божия⁷⁰; шестое и седьмое печатные произведения — это молитва основателю города Нижнего Новгорода святому благоверному князю Георгию и Покаянная Крестопоклонная Хартия...

По воспоминаниям современников о жизни Преосвященного Иеремии на покое, после обеда, который состоял у старца из самых легких блюд, он редко отдыхал. Всё это время отдавалось переписке с известными ему людьми: архипастырями и пастырями Церкви, не перестававшими относиться к нему с почтительной любовью. «Получив твое письмо, я не мало подумал о твоём затруднении, происходящем от слабости неких из братии, — писал он одному молодому архимандриту. — Но написать тебе в ответ ничего иного не придумал, кроме сих словес богомудрого Иоанна Лествичника: “Кто, под видом человеколюбия и кротости, снисходит порокам своих подчиненных, тот, в то время как они от жития отходят, доводит их до того, что они ужасно его проклинают как такого настоятеля, который более их прельщал, нежели наставлял”. Итак, смотри, чтобы не быть строгим истязателем...»⁷¹ В это же время Иеремиа принимал у себя посетителей, приходивших к нему за благословением, за советом и утешением, с просьбами и по другим случаям и духовным нуждам. Он всегда уклонялся от этих посещений, но вовсе воспрепятствовать им не мог, так как многие очень настойчиво добивались

⁷⁰ Обзор сочинений Преосвященного Иеремии // Н. Е. В. 1890. № 13. С. 468.

⁷¹ Из писем Преосвященного Иеремии // Н. Е. В. 1899. № 7. С. 253-254.

его «аудиенции». Граф Михаил Толстой пишет в своих воспоминаниях: «Представил меня ему нижегородский помещик И. А. Лутошин, предварив меня, что Преосвященный Иеремия очень тяготится продолжительными посещениями. Мы условились пробыть у него несколько минут. Но когда старец из разговора узнал, что рассказы из истории Русской Церкви и другие статьи в «Душеполезном чтении» написаны мною, он обрадовался моему посещению, угощал нас чаем, что бывает у него редко, и продержал нас у себя более часа»⁷². Вечером, после вечерней молитвы в храме, он снова принимался за чтение книг или за составление своих духовно-нравственных сочинений. Так проходил день, заканчиваясь продолжительной молитвой на сон грядущим. Так проходила и жизнь...

Епископ Иеремия удалился на покой, когда ему не было еще и 58 лет. На последующие 27 лет он затворился в тесных монастырских кельях, где пребывал почти безвыездно. Он считал, что выбранное им — единое на потребу и единственное сокровище его сердца. Последний год его жизни, ничем не отличающийся от других, проходил, как обычно, — жизнью затворника. За 10 дней до кончины старец принял митрополита Палладия и нижегородского епископа Макария. Жизнь угасала в нем, и схимник это знал. 3 декабря 1884 года он принял своего духовника, исповедался ему и причастился. Затем велел читать канон молебный на исход души. Без видимых признаков смертной агонии, спокойно 6 декабря 1884 года он скончался. Его последними словами было: «Пора домой». Нижегородская паства, питавшая к усопшему святителю чувство огромной любви и благодарности, торжественно

⁷² Воспоминания графа М. Толстого о Преосвященном Иеремии // Н. Е. В. 1890. № 14.

проводила его в последний путь. «Исполнились над тобою, почивший о Бозе Архипастырь, слова многострадального Иова. Ты дожил до таких лет, до которых редко доживают в наше время. Дожил с глубоким самоотвержением и преданностью воле Божией», — подвел итог всей жизни Преосвященного Иеремии епископ Нижегородский Макарий (Миролюбов)⁷³.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Невозможно исчерпывающе рассказать об этом великом труженике на ниве Христовой. Можно лишь наметить контуры его портрета. Но даже они дают нам представление о том, каким был этот человек. «Не был он ни церковным оратором, хотя владел хорошим даром слова и высоко ценил и поощрял ревностных проповедников; не был он и замечательным ученым-богословом. Но он был человек высокой духовной жизни и непреклонного характера, проникнутый идеей величия епископской власти», — такую высокую оценку дает ему профессор А. Катанский⁷⁴. И с этим нельзя не согласиться.

Погребен Преосвященный епископ Иеремия (Соловьев) в Алексеевском соборе Нижегородского Благовещенского монастыря. Он не был забыт любившими его и благодарными нижегородцами. Труды и статьи, посвященные его деятельности, размышлениям, поучениям, печатались в местной да и в столичной прессе, что дало возможность лучше узнать о богоугодной жизни Владыки. Последним желанием Преосвященного Иеремии была просьба издать

⁷³ Виноградов И., прот. Описание кончины... // Н. Е. В. 1884. № 24. С. 606.

⁷⁴ Катанский А. Воспоминания старого профессора // Христианское чтение. 1914. № 1–6.

все его труды: «О сем прошу и молю. Паче же молю, да благословит и примет Господь сию скудную жертву»⁷⁵. Он и по смерти желал послужить Отечеству и Церкви, для которых так много сделал при жизни, ревностно подвизаясь на высоте своего архипастырского служения.

⁷⁵ Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский, и воспоминания его... С. 107.

Священник Евгений Тюрин

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК КАК ЧАСТЬ РУССКОЙ ИСТОРИИ

*Язык есть исповедь народа:
В нем слышится его природа,
Его душа и быт родной.*
Князь П. Вяземский
«Англичанке» (1855)

Наша современность и особенно повседневность противоречивы и сложны. Преодолевая трудности и противоречия, мы стремимся к полнокровной духовной и светской жизни, к обновлению и в то же время к возвращению многих утраченных и почти забытых ценностей, без которых не было бы нашего прошлого и едва ли сбудется вожаделенное будущее. К таким ценностям относится древний книжный церковнославянский язык. Его живительный первоисточник — старославянский язык, язык святых первоучителей славянских Кирилла и Мефодия, называемых за их подвиг создания и распространения славянской грамоты и богослужение равноапостольными, был одним из древнейших книжных языков Европы. Возникший в IX веке язык оправдывает свое название, ибо он, как и его первая азбука — глаголица, был создан святыми братьями для всех славян, в том числе и для восточных. В их среде более тысячи лет тому назад в результате Крещения Руси он укоренился,

расцвел и дал удивительные образцы одухотворенного и целомудренного писания, к которым обращались многие поколения наших дедов и отцов.

Без церковнославянского, бытовавшего на Руси, трудно себе представить развитие русского литературного языка во все эпохи его истории. Церковный язык, подобно латыни в западных романских странах, был всегда опорой, гарантией и источником обогащения русского нормированного языка.

В нынешней России церковнославянский язык многими ощущается и воспринимается как язык «мертвый», т. е. сохранившийся только в церковных книгах и службах, во всех иных случаях в ходу — родной русский язык. Поэтому все чаще раздаются голоса о необходимости замены церковнославянского языка в православном богослужении обыденным русским, дабы сделать церковные службы более понятными для восприятия присутствующих. Однако, о целесообразности и состоятельности подобного процесса следует говорить, лишь рассмотрев данную проблему с разных сторон. Здесь необходимо выделить два аспекта: аспект исторический и аспект духовно-нравственный.

От народов Византийской империи к славянам проникло и быстро распространилось христианство. Но, слушая богослужение на чуждом им языке, славяне не могли вполне усвоить истины нового для них учения. Так было до IX века, когда святые братья Кирилл и Мефодий были призваны дать славянам понимание христианского богослужения — перевести для них богослужебные книги с греческого языка на славянский. Так как у славян в то время не было еще письменности, то святые братья сами составили славянскую азбуку, взяв за образец греческий алфавит и дополнив его недостающими буквами. После этого богослужебные книги были переведены ими на славянский язык, а сами они стали

апостолами — просветителями славян. Необходимо заметить, что язык богослужения во все времена был отличен от языка разговорного, в том числе и при святых Кирилле и Мефодии. Они переводили тексты не на славянский разговорный язык, который не обладал необходимыми для этого средствами, но осуществляли кальку греческого богослужебного языка, в котором содержалось множество совершенно чуждых сознанию славянина-язычника понятий. При таком переводе сохранялись особенности греческих поэтических форм. Поэтому не надо думать, как отмечает филолог А. Плетнев, что при святом Владимире и его сыновьях славянское богослужение было более понятно, чем сейчас.

Славянский текст Священного Писания и православного богослужения — свидетель первого тысячелетия неразделенного христианства и драгоценное наследие трудов святых Кирилла и Мефодия, на которых воспитывались и воспитываются чада Русской Православной Церкви. Церковнославянский богослужебный текст, освященный тысячелетней традицией молитвенного использования в Русской Церкви, вошел в сокровищницу ее Священного Предания.

Слово церковное тесно соединилось с самой жизнью Православной России. Не напрасно историки пришли к выводу, что труд переводов Мефодия и Кирилла, «их великое дело было пережито нами в собственной истории: в русской мысли, в русском чувстве, в русском подвиге».

Язык, созданный славянскими равноапостолами и принятый их учениками, по самой природе своей стал церковным, таковым и оставаясь. Это единственное в мире явление, когда язык возник, специально создаваемый для того, чтобы быть «словесным одеянием, словесным выражением, словесной плотью богомыслия, молитвы, в

частности богослужебного славословия». Благодарным свойством этого языка является способность его точно воспроизвести греческий текст — самое расположение слов сохраняется, как правило, улавливая все грамматические нюансы оригинала. Преподобный Паисий Величковский говорил: «Самый наш славянский язык, как мне думается, несравнимо превосходит многие языки по своей красоте, глубине и изобилию оборотов, а также и поразительной близостью к греческому языку». Русский народ бережно относился к великому наследию своих предков и оберегал церковнославянский язык как великую святыню.

Началом борьбы за сохранение церковнославянского языка можно считать то время, когда на юго-западе православной Руси свирепствовала уния. В то время появляется интересное полемическое произведение афонского инокa западно-русского происхождения Иоанна Вишенского «Ответ Скарзе на зазрость греков», написанное в опровержение сочинения польского ученого иезуита Петра Скарги «Оборона згоды с латинским костелом». Основные лингвистические идеи Иоанна Вишенского были следующими: славянский язык обладает спасающей и освящающей силой; славянский язык содержит в себе науку богоугодной жизни и искусство святости; славянский язык есть язык богообщения и потому любим Богом; славянский язык есть язык премудрости Божией и потому превосходит и латинский, и греческий язык — языки языческой мудрости человеческой; славянский язык ненавидим дьяволом; славянский язык не любят те, кто одержим нечистым духом.

Несомненно, в рассуждениях Иоанна Вишенского есть неприемлемые для нас элементы радикализма в отношении к языку, в особенности к языку греческому — языку Евангелий, Апостола, большей части святоотеческих писаний, недопонимание того, что и в церковнославянском языке

есть человеческая сторона; но за вычетом этих элементов остается, во-первых, глубоко верное и потому поучительное для нас учение о языке вообще и, во-вторых, вдохновляющая защита богослужебного языка нашей Русской Православной Церкви – языка церковнославянского.

Однако впоследствии и на остальной части православной Руси сначала как бы вкрадчиво и малозаметно, с осторожностью, но поступательно и неотступно началось вытеснение славянской речи, поступательно и неотступно началось вытеснение ее оболочки – шрифта. Как известно, даже в самом начале XVIII столетия печать была еще общеславянской. Известный Леонтий Магницкий пишет свою первую русскую «Арифметику сиречь числительницу», оснащая и удобряя ее содержанием нравоучениями и молитвенными заключениями, и в 1703 году печатает ее в Москве еще церковнославянским шрифтом – даже арифметику. Но вскоре потом письмо славянское заменяется шрифтом гражданским, вместо письма – шрифт, то есть вместо византийской азбуки появился латино-немецкий алфавит. Однако и самый язык славяно-русский, и его церковная азбука не сразу уступили свое место, не без борьбы: печатались книги на славяно-русском языке и смешанным шрифтом – полугражданским и полуцерковным. М. В. Ломоносов в статье «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке» (1758) доказывает, что «при употреблении сродного нам коренного славянского языка купно с российским отвратятся дикие и странные слова, нелепости, входящие в нас из чужих языков». Доказывая это, Ломоносов предостерегал, что «онья неприличности небрежением чтения книг церковных вкрадываются к нам нечувствительно, искажают собственную красоту нашего языка, подвергают его всегдашней перемене и к упадку преклоняют».

В начале XIX века появился перевод книг Священного Писания на русский язык. И вот появляется Псалтирь, книга столь любимая набожными православными людьми, напечатанная не только в русском переводе, но и гражданским шрифтом. Увы, попытка оказалась тщетной... Слух и сердце народа отвратились от этого издания: так как благоговейное внимание благочестивых читателей Псалтири не встречало привычных звуков и названий, даже взор их не встречал священного, столь благолепного и особо важного начертания церковных букв, отвратились читатели от гражданской «книжки», не давая ей как бы не принадлежащего ей священного названия Псалтирь.

В 1803 году А. Шишков издает свое замечательное «Рассуждение о старом и новом слоге российского языка» и в нем заявляет: «Если Ломоносов утверждал, что от небрежного чтения книг церковных вкрадываются к нам нечувствительно и искажают собственную красоту нашего языка нелепости, входящие к нам из чужих языков, то «ныне уже должно говорить, что они вломились к нам насильственно и наводняют язык наш, как потоп землю...».

Прошло немногим более ста лет, и Российское государство с его духовной культурой, казалось, внезапно рухнуло в 1917 году. Но эта внезапность на самом деле была внутренне подготовлена подспудной подрывной с духовно-нравственной точки зрения деятельностью, по крайней мере, двух предшествующих поколений, точнее определенных образованных слоев в этих поколениях. Эти слои, в частности, революционные демократы, народники, деятели земства, писатели и мыслители, бывшие в философском смысле позитивистами, пантеистами либо материалистами, прилагали все усилия к тому, чтобы расшатать и подменить духовно-нравственные понятия русского народа, воспитанные церковнославянским языком.

Понимали богоборцы, что язык — это не просто средство человеческого общения, язык — это средство и среда богообщения. Уничтожение этой среды было одним из элементов общего замысла безбожной власти, включавшего в себя уничтожение икон, разрушение храмов, то есть всего того, посредством чего православный христианин привык общаться с Богом. Декретом Ленина церковнославянский язык перестал быть предметом школьного обучения. Выросли поколения, не знающие этого языка.

Отсечение славянского языка изменило языковую ситуацию в целом: исчез священный язык — и изменилась иерархия языковых ценностей, сместились все акценты и пропорции: матерная брань, всевозможные жаргоны, сальный юмор стали обычным явлением не только на улице, но и в литературе. И самое ужасное заключается в том, что все это стремится стать нормой языкового употребления. У нас постепенно образовался убогий «совковый» новояз, шедевры которого можно видеть, открыв номер любого издания периодической печати.

«Невелика цена и самому русскому языку, если он оторвался от церковнославянского. Это больше не язык исторической России. Это не тот Великий Русский язык, который вырос и окреп, покоясь на благодатной почве языка церковнославянского и постоянно питаюсь его соками, что видно явственно на наших классиках. Но главное и не в этом, а в том, что отказ от церковнославянской культуры есть отвержение своей преемственности в самом главном. Отвергая во имя русского церковнославянский язык, мы все оказываемся самонадеянными дилетантами, пробуящими свои заведомо слабые силы в решении задачи, для нас недоступной, если за нее кто из нас самоуверенно принялся бы: самозванно, не по веянию Святого Духа, а по мотивам мелкочеловеческим повторить подвиг святых Кирилла и Мефодия, а за ними

и всей овеянной нимбом святости тысячелетней чреды их последователей, воплотивших православное служение Богу в плоть слова!» (Православное чтение. М., 1990, № 8.)

И вот на фоне довольно безрадостной картины звучат голоса, о которых было сказано выше: «Переведите службу на русский язык! Сделайте ее понятной!» Все эти высказывания являются выражением требования: сделайте мне удобно!

Что можно сказать на это? Непонятность эта рождена не славянским языком, а невоцерковленностью. То, что было для нашего народа дорогим, что народ почитал как святыню, в чем видел красоту, то стало сейчас непонятным, чужим, требующим изменения. Как же оживить, на первый взгляд, мертвые буквы церковнославянского языка? Сердечным горением, искренней молитвой! Непонятность богослужебного языка по большей части мнимая, и сетования на его непонятность изобличают в христианине ленивого раба, не пожелавшего приложить и малого усилия для того, чтобы приобрести сокровище.

Человек, отошедший от Церкви и к такому состоянию уже привыкший, самоуверенно скажет свое «веское» слово. Разве не на всех языках можно славить Бога? Разве не тупой формализм себя ограничивать славянщиной, устарелой и неуклюжей? Так говорит обычно человек, общение которого с Церковью сводится к тому, чтобы «забежать» в храм, прослушать ектению, поставить свечу — и откланяться, не дожидаясь конца службы. Он не знает, что к Литургии готовятся целым последованием церковных служб, в своем содержании меняющихся ото дня в день и совершаемых по целой системе книг. Упразднить все это? Нет, скажет он — чего проще? Перевести на русский язык! Так ли это просто? Самый строй церковной речи, самый звук церковнославянского языка, вся логическая его структура, самый факт

оторванности этого языка от обыденной жизни — разве не некая это благодатная «привилегия» нашего народа?

Церковнославянский язык важен не только как богослужебный, но и как хранитель церковного единства и русской культуры. Это богослужебный язык единой нации — великороссов, малороссов и белоруссов. Перевод на современный русский будет способствовать национальным и церковным разделениям (начало этому уже положено на Украине). При этом велика опасность раскола. Перевод неизбежно повлечет за собой общее сокращение и обеднение богослужения, упрощение убранства храмов и т. д. Кроме того, как отмечает В. Мороз, отказавшись от церковнославянского языка, мы рискуем потерять литературную культуру XIX века, так что наши внуки смогут читать А. С. Пушкина только в адаптированном переводе.

Теперь рассмотрим основные аргументы сторонников перевода. Главный из них — обвинение церковнославянского языка в непонятности, что препятствует верующим воспринимать смысл богослужения и молиться. Здесь надо вести речь скорее не о переводе, как было показано выше, а о культуре речи и пения при богослужении, а также об углублении языковой подготовки верующих посредством бесед и специальных изданий с параллельными переводами. Кроме того, непонятность церковнославянского языка часто преувеличивается. Необходимо заметить, что Церковью отнюдь не возбраняется личная молитва своими словами. К этому призывает святитель Феофан Затворник. Однако церковная молитва — это выражение общего сознания, она отличается от частной, как храм от комнаты.

Сторонники перевода утверждают также, что непонятность богослужения отталкивает многих от Церкви. Обычно это говорят в свое оправдание люди, которые по своему состоянию еще совершенно не готовы ходить в храм. А че-

ловека, который стремится к Богу, не оттолкнет от Церкви ничего *ни смерть, ни жизнь, ни ангелы...* (Рим. 8, 38). Скорее его будет отталкивать от храма упрощение и обыденность богослужения, что прекрасно проиллюстрировал опыт католической церкви и нашего обновленчества. После перехода на современный язык храмы отнюдь не пополнялись людьми, а, наоборот, пустели. Такое следование духу века сего, принижение евангельских идеалов для удобства человека всегда пагубно сказывается на духовной и нравственной жизни паствы. Церковь должна быть животворной закваской в мире и удерживать всеобщий закон тления, деградации, а не ускорять его. «Избави Бог, — говорил святитель Филарет (Амфитеатров), в схимонашестве Феодосий, митрополит Киевский (1857), — если от перевода Библии дойдут и до перевода богослужебных книг... содержание которых между тем на славянском языке по преимуществу и является преисполненным и наставления, и благодатного одушевления».

В заключение необходимо сказать, что, идя вслед за давно растерявшими Православие на ухабах протестантской и модернистско-католической культуры нашего века модернистами и пытаясь «обсуждать вопрос» отказа от языка церковной традиции в угоду «лучшему пониманию», не приходим ли мы сами с неизбежностью к потере живого участия в Предании, не порываем ли мы самовластно «связь времен», не подвергаем ли мы, отворачиваясь от «средневековья» в сторону обесцвеченного и безликого «нового духа», незаконной хирургической операции Священное Предание, отрывая форму от содержания? Да не подпадем и мы под те прещения, коим святые отцы подвергли еретичествующих «любоначальников» «во времена оны и в присные веки».

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бойков Владимир Васильевич – воронежский краевед.

Дьяконов Алексей Владимирович – кандидат богословия, заведующий библиотекой Нижегородской Православной Духовной Семинарии.

Кириллин Владимир Михайлович – профессор Московской Духовной Академии.

Протоиерей Максим Козлов – профессор Московской Духовной Академии, настоятель храма во имя святой мученицы Татианы при Московском государственном университете.

Комолов Николай Александрович – кандидат исторических наук, доцент Воронежского филиала Российского государственного социального университета.

Макеев Николай Владимирович – проректор по учебной работе Воронежской Православной Духовной Семинарии, член епархиальной комиссии по канонизации святых Воронежской и Борисоглебской епархии.

Протоиерей Василий Попов – член Епархиального совета Воронежской и Борисоглебской епархии, председатель отдела религиозного образования и катехизации, благочинный Семилукского церковного округа, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии, кандидат богословия.

Прасолов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Священник Евгений Тюрин – преподаватель Курской Православной Духовной Семинарии.

Ушакова Юлия Вячеславовна – кандидат филологических наук, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии, член общественного Межконфессионального консультативного совета при Воронежской областной думе.

Минаков Аркадий Юрьевич – кандидат исторических наук, директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Священник Роман Романов – кандидат богословия, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Артеев Михаил Владимирович – кандидат богословия, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии, докторант Университета Фрибурга (Швейцария).

Попов Игорь Николаевич – кандидат богословия, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии

Иванова Елена Аркадьевна – преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Священник Виктор Минор – кандидат юридических наук, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии, член епархиального суда Воронежской и Борисоглебской епархии.

Федянин Алексей Владимирович – кандидат богословия, преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Священник Олег Гребенкин – преподаватель Воронежской Православной Духовной Семинарии.

Рева Константин Алексеевич – выпускник Воронежской Православной Духовной Семинарии 2009, студент Московской Духовной Академии, член епархиальной комиссии по канонизации святых Воронежской и Борисоглебской епархии.

Священник Сергей Дорофеев – выпускник Воронежской Православной Духовной Семинарии 2010, настоятель Спасского храма города Воронежа, руководитель историко-архивного отдела Воронежской и Борисоглебской епархии, член епархиальной комиссии по канонизации святых Воронежской и Борисоглебской епархии.

Липовецкий Павел Евгеньевич – выпускник Воронежской Православной Духовной Семинарии 2010.

Священник Павел Лежнев – выпускник Воронежской Православной Духовной Семинарии 2010.

СОДЕРЖАНИЕ

Приветственное слово Митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия.....	3
Приветственное слово ректора Воронежской Православной Духовной Семинарии игумена Иннокентия (Никифорова).....	5
ЧАСТЬ 1. ТРУДЫ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ	
<i>Грасолов М. А.</i> Голова Медузы. П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого.....	9
<i>Минаков А. Ю.</i> Православие в системе взглядов русских консерваторов в первой четверти XIX в.	45
<i>Ушакова Ю. В.</i> Культурная революция и формирование «Нового религиозного сознания» в постсоветский период.....	59
Священник <i>Роман Романов.</i> Просвещение ума и роль в этом чувственного восприятия по преподобному Максиму Исповеднику.....	65
<i>Артеев М. В.</i> Паломничество в Сантьяго де Компостелла.....	81
<i>Попов П. Н.</i> Жизнь и труды архиепископа Димитрия (Самбикина).....	99
<i>Иванова Е. А.</i> Монастырь Святого Макария (очерк из истории коптского монашества).....	121
Священник <i>Виктор Минор</i> Координационный совет по духовно-нравственному воспитанию детей и молодежи Воронежской области: административно-правовой статус.....	141

Священник *Виктор Минор*
О соотношении духовно-нравственных
и нормативно-правовых аспектов в условиях формирования
системы образования России..... 147

Федянин А. В.
Православное мировоззрение Н. Н. Неплюева.....155

Священник *Олег Гребенкин*
Догмат Искупления в святоотеческом богословии..... 173

ЧАСТЬ 2. ТРУДЫ ВЫПУСКНИКОВ

Рева К. А.
Православное богослужение
западного обряда: история и современность..... 189

Священник *Сергей Дорофеев*
Служение священномученика Уара, епископа Липецкого..... 205

Липовецкий П. Е.
Религиозная политика императора
Юстиниана Великого по отношению к монофизитам..... 221

Диакон Павел Лежнев
Исторический путь современного иудаизма..... 235

ЧАСТЬ 3. ИЗБРАННЫЕ МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО- ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«Наука, образование, культура: духовные перспективы
и социальная ответственность», проходившей в Воронеже
19–21 сентября 2008 г.

Приветствие Святейшего Патриарха Московского
и всея Руси Алексия II.....254

Вступительное слово
Митрополита Воронежского и Борисоглебского Сергия
на научно-практической конференции..... 257

Протоиерей Василий Попов
О возрождении Воронежской Православной
Духовной Семинарии в 1993–2003 гг.....260

Протоиерей Максим Козлов Присутствие Русской Православной Церкви в вузах России: история, настоящее состояние, перспективы на будущее.....	269
<i>В. М. Кириллин</i> Культурно-исторические предпосылки появления в Московской Руси систематических школ в XVII в.	279
<i>М. А. Прасолов</i> Царство и правда (понятие «Симфонии» в Богословии преподобного Максима Исповедника).....	298
<i>Н. В. Макеев</i> Труды Архиепископа Богучарского Серафима (Соболева) на должности Ректора Воронежской Духовной Семинарии (к предстоящей канонизации святителя).....	308
<i>Н. А. Камолов</i> Воронежское Епархиальное Женское Училище, выпуск 1912/13 гг.	318
<i>В. В. Бойков</i> Воронежская семья Чертковых и мученик Александр Медем (1877-1931).....	324
<i>Ю. В. Ушакова</i> Церковь в современном мире: Взгляд с Запада, взгляд с Востока.....	335
<i>А. В. Дьяконов</i> Жизнь, деятельность и литературные труды епископа Нижегородского Иеремии (Соловьева).....	343
Священник <i>Евгений Тюрин</i> Церковнославянский язык как часть русской истории.....	376
Сведения об авторах.	386

ДЛЯ ЗАПИСЕЙ

ТРУДЫ

**ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ
И ВЫПУСКНИКОВ
Воронежской православной
духовной семинарии**

Выпуск 4–5

Корректор А. В. Новикова

Подписано в печать 20.08.2011 г.

Формат 60x84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Отпечатано в ЗАО «Полиграф-защита»,
115088, г. Москва, ул. Южнопортовая, дом 24, строение 1.

Заказ № Тираж 500 экз.

Издательский отдел
Воронежской Православной Духовной Семинарии
394004, г. Воронеж, Ленинский проспект, 41
Тел. 8 (473) 241-04-99
e-mail: mail@vpds.ru
