

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 1, 2020

Научный журнал

Материалы XII Международной студенческой
научно-богословской конференции.

Санкт-Петербург, 13 мая 2020 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2020 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол №5 от 10 апреля 2020 года

Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.

Главный редактор

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Василий Иванович Стойков — кандидат богословия, первый проректор, заслуженный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Михайловна Гундяева — магистр богословия, проректор по культуре, декан и заведующая кафедрой богословия, педагогики и церковного пения факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов — кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Владимир Федорович Хулап — доктор богословия, проректор по учебной работе, профессор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич) — кандидат богословия, кандидат архитектуры, профессор, заведующий иконописным отделением Санкт-Петербургской духовной академии.

А43 Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2019- .

№ 1 : Материалы XII Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 13 мая 2020 года. — 2020. — 260 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	7
История Церкви в Средние века	
<i>О. О. Брехов</i> . Папско-Штауфенский конфликт и причины его возникновения.....	8
<i>С. В. Панченко</i> . Уставные рубрики Таинства Причащения в литургии ап. Иакова (по ркп. Пог. 298 и Унд. 484).....	12
<i>С. В. Панченко</i> . Чин литургии апостола Иакова в славянской традиции XVI–XIX веков. Обзор славянских рукописей литургии апостола Иакова.....	16
<i>П. Д. Садыков</i> . Исторические сведения в житии преп. Стефана Махрицкого.....	21
<i>Д. Г. Тугин</i> . Похвальное слово Филофея Коккина Димитрию Солунскому.....	24
История Русской Церкви в синодальную эпоху	
<i>К. С. Бабак</i> . Конфессиональная проблематика в Холмской епархии по материалам «Холмской церковной жизни» (1906–1909 гг.).....	27
<i>Н. И. Бабура</i> . «Тоскуют по Дому Божию»: духовные нужды сибирских переселенцев.....	30
<i>Протоиерей Василий Вивчар</i> . Социально-политическая интерпретация греко-католической унии в работах П. Н. Жуковича.....	33
<i>А. В. Горбачева</i> . Причины роста женских монастырей в конце XIX — начале XX века.....	37
<i>А. В. Дружинин</i> . Пасторологические аспекты духовного образования в контексте реформы 1808–1814 гг.	41
<i>Диакон Димитрий Кремнев</i> . Становление и развитие женского духовного образования в Западной Сибири во второй половине XIX — начале XX века (основные этапы).....	45
<i>Р. И. Матаюпов</i> . История создания Оренбургской епархии.....	49
<i>Ф. Н. Никитин</i> . Восприятие Православной церковью возникновения евангельского движения в России во второй половине XIX века (на примере движения пашковцев).....	53
<i>С. В. Новиков</i> . Полемика А. И. Обтемперанского со старообрядцами на страницах екатеринбургских епархиальных ведомостей.....	57
<i>Протоиерей Владимир Пучков</i> . «Подольские епархиальные ведомости» в изучении православно-иудейского диалога в Подольской губернии 1796–1925 гг.	61

<i>А. В. Сартаков.</i> Роль личности в историческом контексте на примере жизни и наследия проф. И. С. Бердникова (к 105-летию со дня смерти ученого).....	65
<i>М. А. Тарасов.</i> «Распространение православия между евреями имеет чрезвычайную важность». К истории Еврейского отделения Миссионерского общества в Санкт-Петербурге (1865–1869).....	69
<i>И. А. Трофимов.</i> Назначение на должность и контроль над деятельностью законоучителей средних учебных заведений дореволюционного Петербурга	73
<i>Игумен Виталий (Уткин).</i> Социально-политические реалии противосектантской миссии в русской деревне XIX — начала XX веков (на материалах Рязанской губернии).....	76

История Русской Церкви в XX веке

<i>К. А. Безукладников.</i> Отражение жизни Пермской епархии в период «оттепели» в фонде уполномоченного по делам религии П. С. Горбунова	79
<i>Священник Илья Востриков.</i> Религиозное состояние населения г. Воронежа второй половины 60-х годов XX века.....	83
<i>Г. В. Григорьев.</i> От аналитических сводок — к концептуальным рекомендациям: опыт уполномоченного по делам религий Пермской епархии в период «хрущевской» церковной реформы	87
<i>Священник Евгений Доля.</i> Проблема организации богословской школы в Американском экзархате Русской Православной Церкви (40-е — 60-е гг. XX века)	91
<i>И. В. Злобина.</i> Проблема разнообразия осмогласия и авторских духовно-музыкальных сочинений: критерии церковности. На основе протоколов заседаний подотдела «О церковном пении и чтении» Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг.....	96
<i>Д. В. Кисляков.</i> Церковная политика императора Петра I в отечественной историографии второй половины XX века	100
<i>А. А. Копылов.</i> Ленинградская Духовная Академия в переписке Патриарха Алексия I (Симанского) с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым.....	103
<i>Диакон Сергей Кульпинов.</i> К проблеме быта духовенства Иркутской обновленческой епархии на рубеже 1920-х — 1930-х гг.	106
<i>Диакон Никита Кутьенков.</i> Воссоединение Московской Патриархии с Западно-Европейским экзархатом на примере приходов Германии.....	110
<i>Игумен Серафим (Николин).</i> К истории формирования отечественной историографии жизни и деятельности святого Патриарха Тихона	114
<i>В. И. Пишбышевский.</i> Реакция Поместного Собора 1917–1918 гг. на закон Временного правительства «О свободе совести» от 14 июля 1917 года	117

Н. А. Снетков. Протоиерей М. А. Лисицын как идеолог
Нового направления русской духовной музыки начала XX в.
(к вопросу о литургическом наследии) 121

К. А. Цырельчук. История дискуссий относительно
литургического языка Русской Церкви в 1945–1980 гг. 124

Богословие, патрология

А. Р. Антонян. Сотериология преп. Иоанна Кассиана Римлянина
в контексте полупелагианских споров 128

Н. А. Ванифатьев. Эпистолярное наследие преп. Амвросия Оптинского:
адресаты и тематика писем 132

Священник Александр Ермолин. Профессор Павел Николаевич Евдокимов
(1901–1970): восприятие литургических идей
«парижской богословской школы» в католическом богословии XX века 136

Иеромонах Никон (Касярум). К вопросу о роли и значении разума
в русской догматике второй половины XIX века 139

А. Н. Петровский. К вопросу об апокатастасисе:
единство Бога и творения по преп. Максиму Исповеднику 143

Священник Николай Святченко. Особенности дискурса
доктрины апокатастасиса Дидима из Александрии 147

Священник Михаил Сибгатуллин. Религиозная эпистемология
протоиерея Сергия Булгакова 151

Н. Ю. Сморгков. Обожение как исцеление человеческой природы
по учению святителя Григория Богослова 155

В. В. Штефан. 112-я сура Корана в средневековой греческой полемике
с исламом 159

Библистика

И. С. Вовк. Латинский перевод 1 Кор 1:24: эволюция понятия *virtus* 163

Священник Григорий Геронимус. Библейский образ семи братьев.
Динамика и семантика 167

Д. А. Ежов. Тема воскресения мертвых в ветхозаветных апокрифах
на примере анализа памятника
«Завещания двенадцати патриархов, сыновей Иакова» 170

Священник Павел Морозов. Вопрос о возможности женского служения
при Скинии в контексте интерпретации «обета Иеффая» (Суд 11:30-31) 174

А. К. Цой. Корень *bzq* в книге пророка Иезекииля и в *Corpus Masagianum* 178

А. В. Шармонов. Основные особенности процесса эллинизации иудеев
в I в. до Р. Х. по данным литературных памятников 182

Культурология, антропология, социальное служение

<i>Иеромонах Паисий (Буй). Триада «смысл, совесть, страдание» в логотерапии Виктора Франкла</i>	186
<i>К. Ю. Бурлака. Социальная работа как направление миссии в общине Эммануэль</i>	191
<i>И. В. Грищук. Некоторые эпидемиологические и молекулярно-биологические особенности COVID-19 и попытка богословского осмысления болезней</i>	195
<i>Иеромонах Феофан (Друганов). Особенности перевода богослужебных текстов с греческого на церковнославянский язык на примере службы преп. Иосифу Исихасту</i>	199
<i>П. К. Иванов. Педагогические идеи проф. П. Д. Юркевича</i>	203
<i>Н. В. Комарчук. Право на жизнь в контексте правового урегулирования проблемы аборта</i>	207
<i>Священник Сергей Ладанов. Проблематика применения современных технологий в контексте свободы личности человека</i>	211
<i>Е. М. Липай. Возрождение батлеечного театра в Беларуси. Опыт студенческого театра «Баллейка» в работе с детьми и молодежью</i>	215
<i>С. Г. Тимченко. К истокам взаимодействия школы и Русской Православной Церкви в области духовно-нравственного воспитания на современном этапе: опыт Санкт-Петербурга</i>	219
<i>И. А. Черных. Религиозное состояние современного школьника: опыт эмпирического исследования</i>	223

Религиозная философия, религиоведение

<i>В. А. Литвинова. Современное когнитивное религиоведение: перспективы и проблематика развития подхода в российской академической среде</i>	226
<i>Священник Александр Мудрик. Родноверие и политика</i>	231
<i>Священник Николай Святченко. Теоретико-методологические типологизации сектантства в современном российском религиоведении</i>	235
<i>А. А. Сидоркина. Особенности становления института мариинского язычества в современной России</i>	239
<i>Д. С. Скурихин. Философский анализ текста Магнификата в трудах Рихарда Шеффлера</i>	242
<i>Н. К. Сюдюков. «Gemeinschaft» Ф. Тённиса и «соборность» А. С. Хомякова в свете концепции «консервативной утопии» Анджее Валицкого</i>	245
<i>Протоиерей Димитриан Петсас. Интерпретация Природы в изучении мозаичных убранств базилик Кипра</i>	249

Дорогие читатели!

Вы открыли новый номер журнала «Актуальные вопросы церковной науки». В нем опубликованы материалы студенческой научно-богословской конференции 2020 года. По известным причинам — неблагоприятной эпидемиологической ситуации (которой, кстати, посвящен один из представленных докладов) — конференция в этом году проводится в заочном формате. В день проведения конференции на сайте академии можно увидеть обращение к ее участникам ректора епископа Петергофского Силуана (Никитина), а также видео-выступления пленарных докладчиков.

Ввиду необычности формата (наша конференция никогда не мыслилась как заочная) основной акцент в ее проведении сдвинулся с непосредственного участия в дискуссиях, получения полезного опыта личного выступления перед аудиторией, конкурса докладов — на публикацию ее материалов. В связи с этим отбор на участие в конференции был несколько более строгим, чем обычно. Однако это лишь означает, что научная ценность выпуска журнала, который вы сейчас читаете, повысилась.

Все поданные доклады были не только проверены на наличие в них научной мысли, оригинальной постановки вопроса или изложения, использования актуальной литературы и соответствия формальным требованиям. Они также были отредактированы, что означает — они стали лучше по сравнению с тем, в каком виде они поступили в редакцию. Поскольку студенческая конференция — это в какой-то степени учебная конференция, пользуясь случаем, хотел бы призвать авторов докладов сравнить поданные и опубликованные тексты и сделать выводы, — как они изменились и почему, что в них стало лучше и что из этого можно было сделать самостоятельно.

Разумеется, никогда заочные мероприятия не смогут заменить радости личного общения, и потому хочется надеяться, что впредь мы сможем вернуться к традиционному любимейшему формату, когда студенты нашей академии могут блеснуть научными достижениями перед своими коллегами из других учебных заведений, а студенты других вузов — посоревноваться в качестве докладов с нашими студентами, познакомиться с нашей академией, поучаствовать в олимпиаде по литургике и встретиться с интересными людьми. Но даже в той форме, в которой конференция проходит в 2020 году, она все равно приносит пользу всем нам и Церкви в целом.

*Главный редактор,
протоиерей Константин Костромин*

О. О. Брехов

ПАПСКО-ШТАУФЕНСКИЙ КОНФЛИКТ И ПРИЧИНЫ ЕГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Конфликт, который имел место между династией Гогенштауфенов и Римскими первосвященниками, длился больше века. Он не возник на ровном месте, имел множество предпосылок, которые заслуживают особого внимания при изучении данной проблемы. Особенностью конфликта является его неизбежность на фоне двух возвышавшихся в течение нескольких веков институтов власти — папства и германского короля.

Во время понтификата Иоанна XIII, известного многими своими пороками, Римская Церковь пошла на тесный контакт с Германией. Папа в годы борьбы с королем Италии Беренгаром Иврейским обратился за помощью к германскому королю Оттону I. Следствием этого союза стала коронация Оттона императором Священной Римской Империи 2 февраля 962 г. После своей коронации Оттон присвоил себе право инвеституры и провозгласил, что в будущем любой кандидат на Римский престол должен будет в обязательном порядке приносить клятву верности императорскому послу. Стоит сказать, что выдвинутые Оттоном I условия не были новшеством, а в большинстве своем опирались на каролингский прецедент¹. Власть и влияние германского короля при этом заметно возвышались².

Так продолжалось до понтификата папы Николая II, которого кардиналы избрали при внезапной кончине императора Генриха III. Новый папа в 1059 г. созвал Латеранский Собор, где издал буллу «*In nomine Domini*», согласно которой единственными избирателями папы становились кардиналы-епископы. Эта булла ударила по авторитету и власти не только феодалов, но и самого императора. Александр II, сменивший Николая II в 1061 г., активно продолжал его политику, которую также проводил и Гильдебранд, став в 1073 г. папой с именем Григорий VII. С этих времен Римский понтифик считал себя не только главой Римской Церкви, но и главой всего христианского мира. Декреты 1075 и 1078 годов уже открыто отрицали право мирянина, то есть императора, назначать епископа³. Окончательно право инвеституры было утеряно императором на Вормском конкордате 1122 г.

Барбаросса, амбиции которого зашкаливали, придя к власти в 1152 г., отправил уведомление папе Евгению III о своем избрании, считая, что этого вполне достаточно. Он жил идеалами Карла Великого и так же считал, что король избирается и утверждается Богом, а не Римским папой. Евгений III подписал с Барбароссой Констанцкий договор в 1153 г., который регулировал их дальнейшие отношения. Согласно договору Барбаросса обязался сокрушить Римский Сенат, подрывавший папский авторитет, а также не заключать мира с норманнами без согласия папы. Евгений III, который не был таким же решительным, как его предшественники, согласился короновать Фридриха I императорской короной и помочь в борьбе с кланом Вельфов. Барбаросса мечтал вернуть к жизни идею единой империи Карла Великого. Для этого ему было необходимо помимо Германии завладеть Северной Италией, война с которой у него постоянно вызывала трудности, и Сицилией, которой владели норманны, не желавшие подчиняться и вечно досаждающие империи.

Брехов Олег Олегович, *чтец* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Barraclough G. *The Medieval Papacy*. New York, 1979. P. 60–61.

² Southern R. W. *The making of the Middle Ages*. New London, 1953. P. 93.

³ Панадакис А., Мейендорф И., *прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. М., 2010. С. 65.

В 1154 г. на папском престоле Евгения III сменил Адриан IV. Адриан принял сан, когда Барбаросса уже переходил Альпы и воевал с Ломбардией. Оказав поддержку папе в Риме, Барбаросса получил императорскую корону 18 июня 1155 г. и тут же ушел назад, в Германию. В это время у папы появился новый враг — Вильгельм I Злой. Произошло обоюдное нарушение договора: Фридрих, зная о появлении Вильгельма на южных границах папских земель, удалился в Германию, а папа от безнадежности своего положения после неудачного союза с византийцами, заключил мирный договор с Вильгельмом. Император впал в ярость после таких событий и начал новый поход на Италию в 1158 г. Папа Адриан прекрасно понимал, что император, в случае успеха своей военной кампании, может сместить его, и был вынужден создать антиимперскую коалицию, в которую вошли города Северной Италии и Сицилия.

Однако папа Адриан IV умер в 1159 г. и Барбаросса незамедлительно поспешил этим воспользоваться. Он посеял раздор среди кардиналов, разделив их на две части. Большинство кардиналов-антиимпериалистов избрали новым папой Александром III, а оставшаяся малая часть, поддерживающих Барбароссу — Виктора IV. Для решения данного конфликта оба понтифика обратились к императору, который, в свою очередь, признал Виктора законным папой. В ответ на это Александр III отлучил в марте 1160 г. Фридриха от Церкви. После смерти Виктора IV трон антипапы по проискам Барбароссы занимали Пасхалий III (1164–1168), Каликст III (1168–1177/8) и Иннокентий III (1179–1180). 29 мая 1176 г. Фридрих I был разбит итальянцами в битве при Леньяно. Это вынудило его начать переговоры с Александром III. По итогу переговоров он признал Александра законным папой и отрекся от антипапы Каликста III, после чего с него было снято отлучение. Кроме того, Фридрих I преклонил перед папой оба колена, признал светскую власть папы над Римом, отказался от права назначения в Рим своего префекта и покорился папе как главе Вселенской Церкви⁴.

Александр III скончался в 1181 г. и на его место были избраны Луций III, а после него — Урбан III, отношения которых с Барбароссой были довольно натянутыми. Климент III, пришедший к власти в 1187 г., объявил о начале нового крестового похода, и Фридрих Барбаросса должен был его возглавить. Как известно, в ходе этого похода Барбаросса погиб 10 июня 1190 г., утонув в реке Селиф⁵. Годом ранее король Сицилии Вильгельм II Добрый скончался, не оставив наследника, а так как несколькими годами ранее был заключен брак между Генрихом и Констанцией Сицилийской, Сицилия становилась частью империи, которую теперь должен был возглавить Генрих VI.

После смерти отца он отправился в Италию и 15 апреля 1191 г. и принял корону из рук папы, после чего отправился покорять восставшую Сицилию, зная которой сочла нужным признать королем внебрачного сына Вильгельма II Танкреда⁶. В 1194 г. у него родился сын, которого Генрих за всю свою недолгую жизнь видел всего два раза. Генрих VI умер летом 1197 г. во время приготовлений к новому крестовому походу, заболев дизентерией в возрасте 32 лет. Констанция умерла годом позже, завещав Сицилию в лен папе Иннокентию III, а также отдав под его опеку наследство своего сына.

Фридрих II, всеми брошенный и забытый, не представлял интереса для Иннокентия до 1211 г. Он и не подозревал, что этот отрок станет одним из самых страшных противников папства. В 1215 г. Фридрих был избран германским королем, дав обещание отправиться в крестовый поход⁷. Иннокентий, проложив Фридриху начало его будущей карьеры, надеялся, что он всю его жизнь будет слушаться папских указаний. Однако, стоило папе покинуть этот мир в 1216 г., как уже в 1217 Фридрих, обещавший

⁴ Норвич Д. История папства. М., 2014. С. 210.

⁵ Пако М. Фридрих Барбаросса. Серия «След в истории». Ростов-н/Д., 1998. С. 276.

⁶ Хейвуд Дж. Люди Севера: История викингов, 793–1241. М., 2017. С. 397.

⁷ Рикардо из Сан-Джермано. Хроника. http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo_St_Germano/frametext1.htm (дата обращения 13.01.2019).

оставить Сицилию своему сыну и не вступать в дела папского лена, совершил рокировку и отправил своего сына в Германию, а сам вернулся на Сицилию.

Место Иннокентия III занял престарелый Гонорий III⁸, при котором поход откладывался дважды и которого Фридрих легко «водил за нос». Он скончался в 1227 г. не сыграв никакой роли в отношениях между папством и императором. Его место занял Григорий IX. Первым делом папа предупредил Фридриха об отлучении от Церкви в случае очередного увиливания от участия в крестовом походе. В 1227 г. в Бриндизи началась погрузка крестоносцев на суда, но войско охватила чума и поход сошел на нет⁹. Григорий был в ярости и незамедлительно отлучил императора от Церкви. Началась новая борьба папства и Штауфенов. В 1229 г. Фридрих, заключив мирный договор с аль-Камилем, овладел Иерусалимом, корону которого он наложил на себя сам. Вернувшись в Италию в 1230 г. Фридрих и Григорий смогли заключить мир в Сан-Джермано, который был довольно хрупким и нарушился уже в 1236 г.

Как папа Григорий брал пример со своих предшественников, так и Фридрих II нерушимо следовал исполнению мечты своего деда по подчинению всей Италии. Заручившись поддержкой князей, он пошел войной на Ломбардию. Папа не мог не вмешаться в эту войну. В 1239 г. он снова отлучил Фридриха от Церкви вместе с его бастардом Энцо. В 1240 г. Фридрих окружил Рим, но входить в него не стал. Григорий освободил от клятвы верности всех подданных Фридриха II и в 1241 г. хотел отлучить его на Соборе, который Фридрих не позволил созвать. Григорий умер в следующем году и император свято верил, что конфликт на этом будет исчерпан.

Следующим папой был избран Иннокентий IV (1243–1254). Понтифик, сразу после избрания, велел Фридриху вернуть ему его церковные земли, на что получил резкий отказ и угрозы. Папа был вынужден бежать во Францию, как некогда Александр III, и в 1245 г. он созвал Собор в Лионе, где низложил императора, объявив еретиком и отлучил его от Церкви. Фридрих II в ответ на это низложение начал критику иерархии, требуя от нее возвращения к апостольской бедности и полностью стал отрицать светскую власть папы. Эта война продлилась до смерти императора, которая наступила в 1250 г., а последний его потомок скончался в плену 11 марта 1272 г.

Таким образом, борьба, начавшаяся между папством и Штауфенами, была войной идеологий. Папство, начавшее борьбу за свои права с середины XI в., смогло одержать победу сразу над несколькими германскими династиями, пытавшимися подчинить себе Римскую Церковь. Несмотря на все таланты Барбароссы, он проиграл папе Александру III, Генриха VI подвело здоровье и ранняя смерть, а Фридрих II, возможно, имел бы все шансы на победу, если бы не смерть отца, а затем и дяди, которые лишили его прочного фундамента. Фридрих, в отличие от своего отца и деда, был более тактичным, но все равно проиграл Григорию IX и Иннокентию IV.

Источники и литература

1. *Гергей Е.* История папства. М.: Республика, 1996. 463 с.
2. *Джованни Виллани.* Новая хроника или история Флоренции. http://www.vostlit.info/Texts/rus8/Villani_G/frameset61.htm (дата обращения 25.03.2020).
3. *Норвич Д.* История папства. М.: АСТ, 2014. 606 с.
4. *Пако М.* Фридрих Барбаросса. Серия «След в истории». Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. 320 с.
5. *Пападакис А., Мейендорф И., прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг., М.: ПСТГУ, 2010. 630 с.

⁸ *Гергей Е.* История папства. М., 1996. С. 138.

⁹ *Roger of Wendover.* Flowers of History, vol. 2. London, 1849. P. 492–493.

6. *Рикардо из Сан-Джермано*. Хроника. http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Riccardo_St_Germano/frametext1.htm (дата обращения 25.03.2019).
7. *Хейвуд Дж.* Люди Севера: История викингов, 793–1241. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 452 с.
8. *Barraclough G.* The Medieval Papacy. New York, 1979. 216 p.
9. *Roger of Wendover.* Flowers of History, vol. 2. London, 1849. 614 p.
10. *Southern R. W.* The making of the Middle Ages. New Heaven; London, 1953. 288 p.

С. В. Панченко

УСТАВНЫЕ РУБРИКИ ТАИНСТВА ПРИЧАЩЕНИЯ В ЛИТУРГИИ АП. ИАКОВА (ПО РКП. ПОГ. 298 И УНД. 484)

В славянских рукописях литургии апостола Иакова встречаются уставные рубрики, отражающие действия священнослужителей при раздроблении Агнца и исполнении Чаш. Причащение священнослужителей и мирян в таких рукописях отражается кратко, но из этих кратких указаний можно сделать соответствующие выводы. В нашем исследовании мы будем рассматривать уставные рубрики в чине литургии апостола Иакова, касающиеся момента раздробления Святых Даров, причащения священнослужителей и мирян. В докладе будет сделан обзор таких рубрик и сравнение их с указаниями древнейшей греческой рукописи литургии апостола Иакова, опубликованной Евграфом Ловягиным.

Рукопись Пог. 298.

Рукопись Пог. 298¹ представляет наиболее древнюю традицию литургии апостола Иакова из всех славянских рукописей², и восходит к греческим формулярам XII века, когда литургия апостола Иакова еще была в богослужебном употреблении³. В данной рукописи момент после «Святая святым» и до «Прости приемши...» содержит следующие указания:

Иерей. Ломит хлеб. И держит десною рукою половину. И левою половину. И умачает часть иже в десной руке в чашу.

Глаголя. Соединение Пресвятого Тела и Честныя Крови, Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

И благословляет десною рукою иже в левой руке держащую часть. И прочий хлеб. И абие ломит прежде всех оставляет в каждой чаши, едину часть простоу.

Глаголя. Соединися и святися и скончася дар Божественных Таин. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. И сотворяет две части коемуждо причту. И умачает в чашу.

И егда скончает ломити, скончается и псалом⁴

Из приведенного текста чинопоследования не до конца ясно, как происходит раздробление Агнца. Если здесь не пропущено каких-либо указаний, то неясно о каком «прочем хлебе» говорится, что священник благословляет его. Возможно, был и «прочий хлеб», так, например, византийская литургическая традиция знает о служении литургии с несколькими Агнцами на разных дисках и с несколькими

Панченко Сергей Владимирович — Екатеринбургская Духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ РНБ. Собр. М. П. Погодина (Ф. 588). № 298. Литургии ап. Иакова и Петра. Сер. XVI века. По-луустав. 50 л.

² Желтов М., *прот.* Литургия апостола Иакова // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 247.

³ Даниленко Б., *прот.* Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова по рукописям XVI–XIX // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge) / Hsg. von S. M. Newerkla und F. B. Poljakov. Wiesbaden, 2017. Bd. 5. S. 112.

⁴ Пог. 298. Л. 31–31 об.

чашами⁵. Также из указаний видно наличие не одной Чаши, но нескольких: «И абие ломит прежде всех оставляет в каждой чаши». В защиту мнения, что здесь говорится о наличии нескольких дисковос с Агнцами, выступает указание в древнегреческой рукописи у Е. Ловягина: «диаконы берут дискиосы и чаши для преподания народу...»⁶. Здесь говорится о дискосах и чашах во множественном числе. Если считать, что Агнец был один, то следует думать, что в самом начале дается указание на дробление Агнца на четыре части, две из которых и будут тем самым «прочим хлебом», третья будет разделена на части по количеству чаш и погрузиться в них, а четвертая часть будет разделена на причащающихся священнослужителей.

Следующий вопрос о причащении священнослужителей. В рукописи есть указание: «И сотворяет две части коемуждо причту. И умачает в чашу». Первый вопрос: почему предстоятель «сотворяет две части коемуждо причту»? Значит ли это, что для причащения одного церковнослужителя нужно было две части? Из текста этого чинопоследования следует, что это было так. Второй вопрос: для чего эти части умачаются в Чашу? Причем далее мы видим формулу при причащении: «Таже иерей причащается и дает причту, глаголя сице: Тело Святое Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа верным воздается во оставление грехов, и в живот вечный, аминь». Можно подумать, что здесь предполагается причащение частицей Тела Христова, омоченной Кровью Христовой, но такая практика на Востоке не была известна. На Западе она на местном уровне появилась в VII веке (Третий Бракарский Собор 675 года разрешает в качестве исключения причащать больных Телом Христовым, обмакнутым в Кровь Христову), распространение получила в XI веке (поэтому Клермонский Собор 1095 года запрещает практику такого причащения, исключая больных), а повсеместное распространение такая практика получила в XIV веке и была закреплена в 1563 году на Тридентском Соборе⁷. Но даже в этом случае клирики причащались раздельно Телом Христовым и Кровью Христовой.

Также в данном случае можно говорить о практике причащения посредством отдельной чаши для каждого причастника: «Части освященного Тела и Крови распределяли по многим чашам, по числу причастников, и таким образом, каждому верующему давали отдельную чашу»⁸. На возможность такой практики могут указывать слова: «И абие ломит прежде всех оставляет в каждой чаши, едину часть просту. Глаголя. Соединися и святися и скончася...». Похожие указания мы находим и в древнейших списках литургий свят. Василия Великого и Иоанна Златоустаго⁹ (Е. Ловягин передает текст литургий свят. Василия Великого и Иоанна Златоустаго из Барберинова списка VIII века). Если такое понимание этих указаний верно, такая практика на Востоке была известна уже в VIII веке. Но стоит сказать, что такое понимание очень условно и имеет лишь несколько косвенных доказательств в пользу своего существования¹⁰.

Наконец, до XI века господствующей практикой причащения было раздельное причащения Тела Христова, которое влагалась в уста (до IX века Тело Христово подавалось в руку причастнику) и Крови Христовой, которую верующие испивали из Чаши¹¹. Также и в тексте древней литургии апостола Иакова, приведенном Е. Ловягиным, говорится о такой практике причащения¹².

⁵ *Иларион (Алфеев), митр.* Евхаристическая чаша на соборной Литургии // ЖМП. 2011. № 9. С. 67.

⁶ Греческая литургия св. ап. Иакова: Предисл., пер. с греч. / ред. Е. И. Ловягин // Собрание древних литургий. СПб., 1874. Вып. 1. С. 158.

⁷ *Арсений (Жадановский), еп.* Древнехристианская практика причащения Святых Тайн. М., 1914. С. 10.

⁸ Там же. С. 9.

⁹ Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М., 2007. С. 235. С. 286: «он берет из Святого Тела частицы и влагает в святые чаши...».

¹⁰ *Арсений (Жадановский), еп.* Древнехристианская практика причащения Святых Тайн. С. 9.

¹¹ *Горский А., прот.* Древне-христианская практика Причащения Св. Тайн, по памятникам письменности и искусства. Сергиев Посад, 1914. С. 46.

¹² Греческая литургия св. ап. Иакова. С. 158.

Рукопись Унд. 484¹³ представляет собой копию рукописи Софийского Киевского собора (Соф. 104), датированной концом XVI века. Чинопоследование почти во всем сходно с чинопоследованием Пог. 298, различаются некоторые слова в молитвах, иногда даются более обширные рубрики, есть несколько элементов, отсутствующих в чине рукописи Пог. 298).

Иерей же преломит хлеб, и держит десною рукою половину, и влагает в чашу. Соединение Пресвятого Тела и Честныя Крови Господа Нашего Иисуса Христа. И знаменует, иже держит в левой руке, также и прочия хлебы знаменуяй трижды, и абие начинает преломляти. И прежде всех поставляет в койждо чаши, едину часть и глаголет. Соединилось и освятилось во Имя Отца и Сына и Святаго Духа. И егда знаменует Хлеб глаголет. Се Агнец Божий, Сын Отець вземлющ грехи мира, закалаемый за мирский живот и спасение. А егда разделяет, едину часть в кратырь глаголет. Часть Святая Христова, исполнена благодати и истинны, Отца и Сына и Святаго Духа, ему же слава и держава во веки веков. И паки начинает разделяти на части, и глаголати. Господь пасет мя, и ничтоже мя лишит, на месте злачне. И прочае псалма. Благословлю Господа на всяко время. И прочае. Вознесу Тя Боже мой, Царю мой. Хвалите Господа вси языцы.¹⁴

По сравнению с Пог. 298, здесь добавляются некоторые указания, которые также есть и в чинопоследовании у Е. Ловягина. Из приведенного текста следует, что раздробление Даров происходит следующим образом: 1) Священник ломит Хлеб на две части и одну часть (что в правой руке) влагает в чашу со словами: «Соединение Пресвятого Тела...», 2) освободившейся правой рукой священник знаменует часть, которую держит в левой руке, говоря: «Се Агнец Божий, Сын Отець...», а после трижды знаменует «прочия хлебы» (см. комментарий к аналогичному месту выше), говоря те же слова; 3) Священник начинает преломлять Хлеб (скорее всего ту часть, что была в левой руке), говоря: «Часть Святая Христова...» и поставляет в каждой чаше по одной части, говоря: «Соединилось и освятилось...»; 4) после этого священник разделяет части для причастников, во время чего читаются псалмы 22, 33, 144, 116.

По поводу причастия священнослужителей здесь нет никаких указаний. Также и по поводу причащения мирян. В силу схожести с чином, помещенным Е. Ловягина, где ясно говорится о раздельном причащении, думается, что причащение причта и мирян здесь также совершалось раздельно.

Источники и литература

1. РНБ. Собр. М. П. Погодина (Ф. 588). № 298. Литургии ап. Иакова и Петра. Сер. XVI века.
2. РГБ. Собр. В. М. Ундольского. № 484. Сборник, конец XVII века.
3. Горский А., прот. Древне-христианская практика Причащения Св. Таин, по памятникам письменности и искусства. Сергиев Посад, 1914. 60 с.
4. Арсений (Жадановский), еп. Древнехристианская практика причащения Святых Таин. М., 1914. 31 с.
5. Иларион (Алфеев), митр. Евхаристическая чаша на соборной Литургии // ЖМП. 2011. № 9. С. 66–67.

¹³ РГБ. Собр. В. М. Ундольского. № 484. Сборник, конец XVII века. Полуустав. 99 л.

¹⁴ Унд. № 484. Л. 91.

6. Греческая литургия св. ап. Иакова: Предисл., пер. с греч. / ред. Е. И. Ловягин // Собрание древних литургий. СПб., 1874. Вып. 1. С. 139–198.
7. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М.: ДАРЪ, 2007. 1023 с.
8. Даниленко Б., прот. Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова по рукописям XVI–XIX // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge) / Hsg. von S. M. Newerkla und F. V. Poljakov. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. Bd. 5. S. 104–132.

С. В. Панченко

ЧИН ЛИТУРГИИ АПОСТОЛА ИАКОВА В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ XVI–XIX ВЕКОВ. ОБЗОР СЛАВЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ ЛИТУРГИИ АПОСТОЛА ИАКОВА¹

Сегодня в Православной Церкви заметно растет интерес к служению литургии по чину апостола Иакова, Брата Божия². В послереволюционной России первые свидетельства о ее совершении относятся к 1969 году, когда ее стал совершать митрополит Ленинградский и Ладужский Никодим (Ротов), а в Русской Православной Церкви Заграницей литургия апостола Иакова впервые была отслужена в 1938 по чину, составленному иеромонахом Филиппом (Гарднером)³ с благословения Архиерейского собора Русской Православной Церкви Заграницей. Архиепископ Аверкий (Таушев) писал: «Теперешний чин сей литургии, который мы употребляем, переведен игуменом Филиппом (Гарднером) с греческого Иерусалимского чинопоследования. Отец Филипп перевел текст и сам же он набрал его славянским шрифтом, и сам печатал на типографской машине в печатне преподобного Иова Почаевского, в Ладомировой на Карпатах. Для осуществления сего труда он получил благословение Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей»⁴. Сегодня этим чином литургия

Панченко Сергей Владимирович — Екатеринбургская Духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Статья была подана на основании доклада XI международной студенческой научно-богословской конференции.

² Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М., 2007. С. 19.

³ Епископ Филипп (Иван Алексеевич Гарднер, 1898–1984), родился в 1898 году в Севастополе, детство провел в Москве, учился в лицее имени Цесаревича Николая. В 1915 году переехал в Севастополь, занимался музыкой под руководством Кравцова, а с 1919 года нес послушание иподиакона и вместе с тем был чиновником «по поручениям» при епископе Севастопольском Вениамине (Федченкове), вместе с которым и эвакуировался в 1920 году в Стамбул. После этого события его жизнь была связана с Церковью. До 1922 года он успел потрудиться в канцелярии по бракоразводному делу, побывать на острове Лемнос и в Болгарии, где развивал скаутское движение. В 1922 году поступает на богословский факультет в Белграде. В 1931 году принимает монашеский постриг с именем Филипп в Мильковском монастыре под Хустом, Украина. Спустя три года иером. Филипп отправляется в Иерусалим в качестве члена Русской духовной миссии, где он занимался изданием журнала «Святая Земля». Там же он впервые и познакомился с чином литургии апостола Иакова, который совершался там раз в году. Им в 1937 году был сделан перевод иерусалимского чина на церковнославянский язык для богослужебного применения. После этого, в силу осложнения отношений с архим. Антонием (Синкевичем), предстоятель РПЦЗ митр. Анастасий (Грибановский) переводит иеромонаха Филиппа на Карпатскую Русь. Через некоторое время он переехал в Белград, где 18 января 1938 года впервые была отслужена литургия по чину апостола Иакова в его переводе, в храме Святой Живоначальной Троицы. Спустя 4 года иером. Филипп был возведен в епископский сан с титулом Потсдамский, викарий Берлинской епархии. Из-за разногласий с еп. Серафимом (Ляде) с 1944 года еп. Филипп ушел за штат, а в 1945 году он оставил сан и женился. В дальнейшем занимался церковной музыкой, в частности сделал большой вклад в сфере церковного пения: в 1977 году вышел его двухтомный научный труд «Богослужебное пение Русской Православной Церкви». Имел троих детей, жил в бедности — трудился регентом в храмах за рубежом.

⁴ *Аверкий (Таушев), архиеп.* Литургика. Ч. 3. Раздел 4. Литургия апостола Иакова. Конспект лекций. <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/8432-Литургика.pdf> (дата обращения: 24.05.19).

служится во многих епархиях Русской Православной Церкви⁵ — обычно раз в год, в день памяти ап. Иакова (5 ноября н. с.).

Первое достоверно известное и авторитетное свидетельство о принадлежности Иерусалимского чина литургии апостолу Иакову было засвидетельствовано Трулльским Собором (691 г.): «...Иаков, Христа Бога нашего по плоти брат, коему первому вверен престол Иерусалимской Церкви, и Василий, Кесарийской Церкви архиепископ, коего слава протекла по всей вселенной, письменно передав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу...». Живший еще в IV веке свят. Кирилл Иерусалимский в «Тайноводственных поучениях» приводит достаточно обширные цитаты из евхаристического чина Иерусалима. Составленное на основе этих цитат последование имеет большие сходства с нынешней анафорой Литургии апостола Иакова, а потому анафора этой литургии «действительно восходит как минимум к IV веку»⁶. С VII столетия нам известны полные и хорошо сохранившиеся рукописи на греческом, грузинском и армянском языках с чином литургии апостола Иакова. Наличием древнейших рукописей разного происхождения засвидетельствовано ее служение в Иерусалиме, на Синае, в Антиохии, на Кавказе, в Южной Италии⁷.

В XII веке этот чин начинает повсеместно вытесняться Византийскими чинами литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, в силу имперской политики унификации литургического многообразия и наследия Церкви. Но «отвержение многообразия древних Литургий не было делом соборным, а является, по сути, следствием политических причин»⁸. Есть косвенные свидетельства, что служение этого чина не прекращалось на острове Закинф и в Иерусалиме. По крайней мере, нет прямых свидетельств о ее совершении всего лишь с XIII по XVI век⁹, хотя на каждый из тех веков приходится ряд рукописей-служебников с этим чином.

* * *

Можно говорить о славянском переводе литургии апостола Иакова уже в XI веке: «среди новых находок на Синае 1975 года были обнаружены и славянские фрагменты рукописи XI века (Sinait. slav. 5/N), содержащей, по утверждению профессора Стефано Паренти, в том числе и фрагмент славянского перевода литургии апостола Иакова — или, по крайней мере, часть анафоры этой литургии»¹⁰. Эта рукопись написана глаголицей.

Самая ранняя, из известных нам, рукопись с полным чином литургии апостола Иакова на кириллице хранится в Русской Национальной Библиотеке. Она датируется 1541–1560 годом — это рукопись Погодинского собрания, 298. Вместе с рукописью 1570 года, хранящейся в монастыре Хиландар на Афоне (Hil. 332), эта рукопись относится

⁵ Служится в следующих 23 епархиях: Санкт-Петербургская, Гатчинская, Томская и Асиновская, Саратовская и Вольская, Белгородская и Старооскольская, Нижегородская и Арзамасская, Самарская и Сызранская, в ряде храмов Москвы, Екатеринбургская и Верхотурская, Кемеровская, Екатеринодарская и Кубанская, Минская и Заславская, Северодонецкая (Свято-Христорождественский кафедральный собор), Губкинская и Грайворонская, Восточно-Американская и Нью-Йоркская, Волгоградская и Камышинская, Житомирская, Львовская, Белоцерковская, Абаканская и Хакасская, Волгоградская и Камышинская, Североморская, Сердобская (https://ru.wikipedia.org/wiki/Литургия_апостола_Иакова, дата обращения: 24.05.19).

⁶ Желтов М., прот. Литургия апостола Иакова // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 244.

⁷ Там же. С. 246.

⁸ Силуан (Туманов), игум. Древние Литургии: разные форма, одна суть. <http://feosobor.ru/2018/04/antiqui/> (дата обращения: 07.05.19).

⁹ Желтов М., прот. Литургия апостола Иакова. С. 251.

¹⁰ Там же. С. 247.

к группе кодексов, содержащих наиболее ранний перевод литургии апостола Иакова из известных нам на сегодняшний день.

Эта рукопись представляет собой служебник, содержащий чин литургии апостола Иакова и литургию апостола Петра на славянском языке, написана полууставом. Большая часть рукописи (37 листов из 50) занимает «Божественная служба иже во святого отца нашего Иакова апостола и брата Божия по плоти». Книга в твердом переплете с выдавленным узорчатым рисунком с двух сторон, длина и ширина немногим меньше, чем размеры обычной тетради, ширина около одного сантиметра. На многих страницах есть капли воска, потертости и другие свидетельства использования рукописи.

Второй рукописью, которую можно считать ровесницей рукописи Пог. 298 является рукопись Hill. 332, которая принадлежала Хиландарскому монастырю на Афоне. Ее текст был опубликован П. А. Сырку¹¹ параллельно с рукописью XVII века — БАН. 16.3.13. Рукописи Пог. 298 и Hill. 332 очень похожи, и, вероятнее всего, восходят к одному славянскому протографу, который, в свою очередь, является переводом с греческой рукописи XII века¹².

Вторая группа называется «Киевским сборником». В основе этой группы лежит рукопись Софийского Киевского собора (Соф. 104), датируемая концом XVI века. Данная рукопись состоит из 17 глав и содержит в себе, помимо последования литургии апостола Иакова (полностью 16-я глава), литургические толкования. С нее было сделано несколько точных копий: одна из них — это МГАМИД 735, содержащая, кроме чина литургии, «списки творений Исаака Сирина и жития Антония Великого. Эта копия выполнена славянской скорописью западного типа в последние годы XVII века, скорее всего, на территории современных Украины, Польши или Литвы»¹³. Копией с неё также может быть рукопись из собрания Ундольского (Унд. 484) конца XVII века, поскольку также состоит из 17 глав и содержит в себе, помимо последования литургии апостола Иакова (16-я глава), литургические толкования, списки творений Исаака Сирина и жития Антония Великого. Стоит обратить внимание на важную деталь: чин литургии написан полууставом, тогда как все остальные главы написаны скорописью. При сопоставлении этих переводов с рукописями из первой группы (т. е. рукописью из РНБ, 1560 года) заметно поразительное сходство.

Еще одна группа чинов представлена рукописью из Библиотеки Академии Наук 16.3.13 1715 года (опубликована в вышеуказанном труде П. А. Сырку под шифром Акад. Наук. № 26), а также тремя служебниками из Троице-Сергиевой Лавры, первый из которых датирован 1692 годом¹⁴. Особенность этих рукописей в том, что они являются именно служебниками, содержащими только это чинопоследование. Само чинопоследование имеет целый ряд отличий от рукописей, описанных выше. Все они связаны с желанием редактора¹⁵ сделать этот чин похожим на общеизвестный чин литургии свят. Иоанна Златоуста.

О богослужебном употреблении этих рукописей можно говорить в силу следующих причин. Во-первых, это сама попытка стилизовать иерусалимский чин под общеизвестный византийский. Отсутствие рубрик в доступных редактору рукописях побудило его «исправить» иерусалимский чин — добавить рубрики из литургии Иоанна Златоуста: добавлены указания на служение проскомидии, на пение

¹¹ Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Вып. 2. Тексты. СПб., 1890. С. LXXXVII–XCV, 177–218.

¹² Даниленко Б., *прот.* Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова по рукописям XVI–XIX // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge) / Hsg. von S. M. Newerkla und F. B. Poljakov. Wiesbaden, 2017. Bd. 5. S. 114.

¹³ Там же. С. 116.

¹⁴ Все три этих рукописи находятся в свободном доступе на сайте рукописей МДА <http://old.stsl.ru/manuscripts>.

¹⁵ В конце рукописи редактор сам называет себя: «Исправлена же и исследована иеромонахом Иоаникием Греком».

изобразительных антифонов, на обычное чтение Апостола и Евангелия и так далее. То есть внутренняя суть литургии апостола Иакова вплетена в общеизвестное последование. Цель такого синтеза — создать чин, приспособленный к современному строению храма и привычному последованию литургии. Здесь нередко встречаются записи «и все творит по обычаю литургии Златоустовой». Также в рукописях встречаются пометки практического назначения¹⁶, как например вот эта: «Аз смотрел сей возглас после трети молитвы там, и во царствии, в блаженных, а здесь! Когда праздничные антифоны». Отмеченные особенности несомненно говорят о богослужебном применении чина.

Была также обнаружена большая группа рукописей, содержащих перевод литургии апостола Иакова из Венецианского служебника 1645 года, с которого также был сделан перевод литургии апостола Иакова иеромонахом Филиппом, использующийся сейчас при служении литургии по этому чину. В конце каждой из них сообщается, что чин был переведен с греческого Алексеем Барсовым в 1717 году. Ряд из них представляет собой служебники, содержащие только чин литургии апостола Иакова. Например, доселе неизвестная литургической науке рукопись-служебник с Рогожского кладбища (Рог. 299), стилистика которого убеждает в её принадлежности старообрядческой традиции. Время ее создания относят к первой трети XIX века. Рукопись в твердом переплете, размер 17x10 см. Почерк полууставный, черные чернила и киноварь. Следов ее богослужебного использования обнаружить не удалось, помет и исправлений также нет. В конце рукописи приводится толкование Феодора Вальсамона на «32 правило Шестого Вселенского собора» (вероятнее всего, речь идет о Трулльском Соборе). На Рогожском кладбище была найдена и еще одна рукопись-служебник с чином литургии апостола Иакова и чином литургии армянской религии, под шифром Рог. 301. Она также в твердом переплете, однако имеет следы богослужебного употребления. К числу рукописей этой группы относят еще несколько рукописей: Толст. Q. I.63, СПб. ДА II.213, АНЛ А62, которые уже были описаны¹⁷ и ряд других, которые еще следует описать.

Помимо этих рукописей также имеется ряд самостоятельных текстов, восходящих к одному оригиналу с рукописями Алексея Барсова, цель написания которых в них же и освящается — научение и упражнение в литургике (Ф. 317 № 51 XIX век — Никифора Зерчинова и Ф. 178.1, № 5419 — последней четверти XVIII века — игумена Иуста).

Таким образом, мы имеем ряд славянских рукописей содержащих чин литургии апостола Иакова, несколько из которых явно создавались в богослужебных целях. К тому же, на примере рукописи № 29 из Троице-Сергиевой Лавры, можно говорить о таковом, то есть богослужебном употреблении, этого чина. Другие же переведились для научения или в целях апологии ересям (тогда одним из наиболее успешных способов апологии была апелляция к авторитетному источнику — богослужебному тексту).

¹⁶ Подчеркивания, дополнения, практические указания карандашом и черными чернилами: Л. 2 — «принесоша», Л. 3 — подчеркнуто «отверзает». С. 5 — «Аз смотрел сей возглас после трети молитвы тамъ, и во царствии, в блаженных, а здесь! Когда праздничные антифоны», подчеркнуто «возглас: Благословенно Царство». Л. 8 — подчеркнуто «вход», «Единородный Сыне». Л. 9 — дописано черными чернилами «апостол». Л. 11 — подчеркнуто «евангелие обращая к людям». Л. 12 — «сия молитва в литургии василия вилика...». Л. 17 — «новъ» вместо «насъ». Л. 22 — пометки «лик: достойно и праведно» и прочее.

¹⁷ Даниленко Б., *прот.* Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова. С. 117.

Источники и литература

1. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М.: ДАРЪ, 2007. 1024 с.
2. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Литургика. Ч. 3. Раздел 4. Литургия апостола Иакова. Конспект лекций. <https://azbyka.ru/otechnik/books/original/8432-Литургика.pdf> (дата обращения: 24.05.19).
3. *Желтов М., прот.* Литургия апостола Иакова // Православная Энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 244–253.
4. *Даниленко Б., прот.* Церковнославянские переводы литургии апостола Иакова по рукописям XVI–XIX // Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge) / Hsg. von S. M. Newerkla und F. V. Poljakov. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017. Bd. 5. S. 104–132.
5. *Силуан (Туманов), игум.* Древние Литургии: разные форма, одна суть. <http://feosobor.ru/2018/04/antiqui/> (дата обращения: 07.05.19).
6. *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Вып. 2. Тексты. СПб., 1890.

П. Д. Садыков

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ В ЖИТИИ ПРЕП. СТЕФАНА МАХРИЦКОГО

Житие преп. Стефана Махрицкого, как и иные агиографические произведения, имеет своей целью, прежде всего, описание духовных подвигов святого, его борьбы со страстями и постоянного самосовершенствования, и поэтому особого значения точности исторических данных автор не придает. Но, несмотря на это, благодаря упоминаниям тех или иных событий или известных лиц, можно определить некоторые хронологические рамки повествования.

Так, в житии говорится о переселении преподобного из Киева в Москву. В качестве причины обозначается засилье католической веры, представители которой стремились всеми способами обратить местных жителей: «Граду Киеву обладану бывшу богомерзкою латынею»¹. Можно предположить, что это было во времена либо литовского князя Гедимина, правившего с 1320 по 1345 гг., либо его сына Ольгерда (1345–1377 гг.), но до возведения в сан митрополита Киевского и всея Руси святителя Алексия, то есть до 1354 года, поскольку устройство Махрицкой обители, согласно житию, произошло при митрополите Феогносте, который и рукоположил преподобного в пресвитерский сан².

Однако известно, что при Гедимине никаких притеснений православных со стороны католиков не было. На тот момент в Литве еще доминировали язычники и православные, контакты же с Ватиканом были незначительны и никаким образом не способствовали усилению позиций латинян³. При его преемнике положение православных также не ухудшалось⁴.

Учитывая обозначенный ряд исторических данных, можно сказать: в произведении приводится не совсем точная причина отъезда из Киева святого. В качестве объяснения можно предложить два варианта: либо автор опирался на более поздние описания притеснений православных в Литве, либо под указанными словами подразумевал желание литовских князей поставить своего митрополита⁵. А значит, можно предложить две вероятные даты. Прежде всего, это 1330–1331 гг., когда Константинополь утвердил галицкую митрополию. Эта кафедра просуществовала до 1347 года, когда стараниями митрополита Феогноста и великого князя Симеона Ивановича Гордого она была упразднена⁶. В 1352 году в Литве вновь появляется митрополит — на этот раз Феодорит. Его поставление было совершенно незаконно, а потому в скором времени он был изгнан⁷. Более вероятной является все же последняя дата, в таком случае основание монастыря и рукоположение в священнический сан произошло около 1353 года. Стоит отметить, что исследователи до сих пор не определили точной даты начала управления обителью преподобным. Некоторые из них указывают вообще на начало 60-х годов⁸.

Садыков Петр Дмитриевич — Сретенская духовная семинария, магистратура.

¹ РГБ. Ф 304. № 679. Четии Минеи. Июль. Напис. Германом Тулуповым. 1632. Л. 306.

² Там же. Л. 308.

³ См. об этом: *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 года. М., 2005. С. 115–117.

⁴ *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 110.

⁵ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. М., 1997. С. 8.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 9.

⁸ *Леонид, архим.* Махрицкий монастырь. Синодик и вкладная книга. М., 1878. С. 23.

В житии также отмечается, что святой прибыл в Москву во время правления князя Ивана Ивановича. Скорее всего, речь идет о Иване II Красном (1353–1359 гг.)⁹. Но вновь обнаруживается историческая неточность, поскольку согласно житию, как отмечалось выше, в Москве в это время был митрополит Феогност. В качестве решения этой проблемы можно предположить, что переселение произошло не при Иване II, а Симеоне Ивановиче Гордом (1340–1353 гг.). В таком случае помощь в устройении обители Иван Красный мог оказать еще до того, как стал великим князем.

Особое внимание следует уделить встрече двух подвижников, преп. Стефана и преп. Сергия Радонежского, и связанным с этим событиям. После оставления своего монастыря преп. Сергий основал обитель на Киржаче, но прежде этого посетил Махрицкий монастырь, в котором пробыл некоторое время. Игумен последнего отправил вместе с преп. Сергием одного из своих учеников, Симеона. Точной датировки настоящего события нет, но принято считать, что произошло это после 1377 года, когда в обитель Сергия пришло послание патриарха Константинопольского Филофея¹⁰, но до кончины свят. Алексея — 12 февраля 1378 года. Последняя оговорка связана с тем, что митрополит Алексей, согласно анализируемому житию, послал к Радонежскому игумену «два архимандрита и с ними книги своя, да возвратится в свою... великую обитель»¹¹. Митрополит Макарий (Булгаков) относил данное событие к 1376 году¹².

В житии также упоминается хиротония преп. Григория Авнежского, с которым св. Стефан в дальнейшем основал близ Вологды Авнежский монастырь. Этот святой, решив отречься от суетного мира, пришел в Махрицкую обитель, где над ним был совершен монашеский постриг. Его рукоположение в священнический сан совершил митрополит Алексей. Принято считать, что это был именно московский архипастырь. Но некоторые исследователи предполагают, что это мог быть и суздальский епископ¹³, управлявший данной епархией в 1363–1365 гг.¹⁴. В таком случае постриг и хиротония преп. Григория произошли именно тогда. А значит, логичнее несколько изменить хронологию повествования: сначала постриг Григория, уход из Махрицкого монастыря преп. Стефана и Григория и основание Авнежской обители, затем возвращение махрицкого игумена, а лишь после этого встреча Стефана и Сергия, о которой было сказано уже выше. Из Авнежского монастыря святой прибыл в Москву по приглашению князя Димитрия Донского. Там он встретился с ним и митрополитом Алексием. Соответственно, произошло это до 1378 года, то есть до кончины святителя.

Таким образом, благодаря ряду сведений, которые упоминает в житии игумен Иоасаф, возможно гипотетическое восстановление исторической хронологии. Безусловно, автор агиографического произведения не ставил перед собой задачу точного изложения событий, поэтому присутствующие неточности изложения несколько не умаляют значения его трудов. Но, несмотря на это, они являются историческим источником, которому при исследовании необходимо уделять самое пристальное внимание. В докладе обозначены лишь некоторые ключевые проблемы, которые требуют дополнительного, глубокого изучения.

⁹ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. С. 123.

¹⁰ Там же. С. 653.

¹¹ РНБ. Собр. Погодина. № 734. Л. 142.

¹² Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. С. 653.

¹³ См., например: Клыгин Д. Житие преподобного Стефана Махрицкого. История текста. Церковноисторическое значение. Сергиев Посад, 2000. С. 113.

¹⁴ Стровев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стлб. 247.

Источники и литература

1. РГБ. Ф. 304. № 679. Чети Минеи. Июль. Напис. Германом Тулуповым. 1632.
2. РНБ. Собр. Погодина. № 734. Л. 142.
3. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. II. Ч. 2. М., 1997.
4. Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 года. М., 2005.
5. Клыгин Д. Житие преподобного Стефана Махрицкого. История текста. Церковно-историческое значение. Сергиев Посад: Троице-Сергиева Лавра, 2000.
6. Леонид, архим. Махрицкий монастырь. Синодик и вкладная книга. М., 1878.
7. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995.
8. Строев П. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877.

Д. Г. Тугин

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ФИЛОФЕЯ КОККИНА ДИМИТРИЮ СОЛУНСКОМУ

Православная Церковь славится множеством святых, которые достигали святости разнообразными путями. Наиболее древняя форма святости — мученичество от (др.-греч. μάρτυς, μάρτύρος — свидетель, лат. martyr — свидетель). Одним из наиболее прославленных мучеников этого периода является святой Дмитрий Солунский, который пострадал около 306 года во время гонений от императора Максимиана Геркулия (годы правления 286–305 и 307–310) и стал одним из наиболее почитаемых православных святых воинов-мучеников. Согласно изданию «Biblioteca Hagiographica Graeca», количество произведений, посвященных св. Димитрию достигает 89-ти наименований, которые расположены с 496 по 547z. Интересующим нас разделом в агиографической традиции Димитрия Солунского являются похвальные слова (др.-греч. εὐκώμιον — восхваление), которые, как правило, предназначались для публичного произнесения во время богослужения в день памяти того или иного святого.

Многие выдающиеся византийские энкомиасты посвящали похвальные слова св. Димитрию. Из наиболее известных авторов энкомиев можно выделить Евстафия Фессалоникийского (ок. 1115–1195), свт. Григория Паламу (1296–1357), свт. Николая Кавасилу († после 1391), Никифора Григору (ок. 1295 — ок. 1360), Геннадия II Схолария, патриарха Константинопольского (1400–1473), Симеона Фессалоникийского (кон. XIV в. — 1429), Димитрия Хрисолора (1360 — после 1416 г.)¹.

Одним из выдающихся авторов, составивших похвальное слово великомученику Димитрию, является святитель Филофей Коккин, патриарх Константинопольский (1300–1379). Энкомий Филофея Коккина в честь святого Димитрия Солунского в ВHG указан под номером 547d и занимает 23 место среди похвальных слов, посвященных святому. Данный памятник позволяет нам прикоснуться к агиографической, экзегетической, а также похвальной традицией поздневизантийского периода в целом и традиции святителя Филофея — одного из виднейших исихастов XIV века, а с другой стороны характеризует почитание святого Димитрия и его в эпоху исихастских споров, ознакомиться с природой полемики паламитских споров². Кроме того, данное произведение позволяет читателю ознакомиться с современными писателю фактами, а также показывает те выходы и решения проблем, с которыми сталкивается Церковь и верующие³. Энкомий свт. Филофея Коккина вмч. Димитрию до настоящего времени не переводился на русский язык и в отечественной богословской науке до сих пор остается малоизученным памятником.

Святитель Филофей является последователем и соратником святителя Григория Паламы. Он сыграл важную роль в истории Русской Церкви, уделяя большое внимание изменению политической ситуации на Руси в эпоху, предшествующую Куликовской битве, пытаясь сохранить единство Русской Церкви. Эти усилия св. Филофея отражены в ряде его грамот на Русь и в постановлениях патриаршего собора. В период византийского патриаршества святителя Филофея на Руси начинается возрождение монашеской жизни. Около 1372 г. патриарх Филофей послал преподобному

Тугин Дмитрий Геннадьевич, чтец — Московская Духовная Академия, магистратура.

¹ Χρήστου Π. Ἡ Γραμματεία τῶν Δημητρείων Α'. Δηγήσεις περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Θεσσαλονίκη, 1993. Τ. 1. Σ. 324.

² Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, Σ. 11–17.

³ Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, Σ. 18.

Сергию Радонежскому в подарок крест-мощевик (хранится в Серапионовой палате Троице-Сергиевой Лавры), а также параман, схиму и грамоту с благословением ввести в монастыре общежительный устав. Основной целью агиологических трудов Филофея является подтверждение положений исихастского богословия, как они были сформулированы в трудах свят. Григория Паламы и позднее одобрены в соборных постановлениях Церкви XIV в.

Общим фоном экзегезы св. Филофея является паламитское богословие, которое делает особый акцент на энергийном присутствии Бога в этом мире. В связи с этим необходимо упомянуть о важном принципе, на который опирается св. Филофей в своих трудах. Согласно ему, возрастание в нравственном совершенстве, то есть привлечение к себе божественных энергий — есть возрастание в Боге. На уровне экзегезы это приводит к тому, что на первое место ставится мистический смысл. Основной акцент святитель Филофей делает на энергийном присутствии Бога в твари, так что отпечаток божественного действия (проявление мира духовного) может усматриваться буквально в любом проявлении дольного мира. Божественные проявления являются не просто знаками Божественного присутствия в этом мире, но Его реальным энергийным присутствием, причаститься которому может лишь нравственно совершенный. Метод психологизма помогает описать и изобразить это становление на уровне человеческой души.

Многочисленные агиологические труды Св. Филофея Коккина, помимо критического издания их большей части профессором Цамисом⁴, не привлекали до сегодняшнего дня особого интереса исследователей⁵. Однако следует также обратить внимание на труды Христоса Арабадзиса, который также изучал жизнедеятельность святителя Филофея Коккина и его труды в целом, и похвальное слово великомученику Димитрию Солунскому в частности. Учёные, которые занимались изданием и анализом Похвального слова, в частности Цамис, не стремились точно определить географические и временные рамки его составления, поскольку не имеют прямых, либо надежных косвенных сведений о нём. Большинство из них склоняется к тому, что наиболее вероятным временем составления является 1367–1376 гг., т. к. в этот период святитель Филофей завершает второй срок пребывания на посту Патриарха и стремится исследовать проблемы, которые разделяют Римскую и Константинопольскую Церкви. Это важно, т. к. большая часть похвальных слов сводится к изложению различий, которые разделяют Запад и Восток, поскольку это касается исхождения Святого Духа и внутритроичных отношений⁶. Не исключением является данное похвальное слово, в котором наиболее остро затрагивается данная проблема.

Также большинство исследователей соглашается, что похвальное слово патриарх Филофей составил для произнесения вдали от Фессалоник, но избегают указывать свои предположения об этом месте. С нашей точки зрения, временной период, в течение которого оно было составлено, только частично может быть определён на основании своего антилатинского содержания, ведь как известно, переговоры с Римом покрывают широкий временной отрезок протяжённостью с 1333–1335 до 1370 гг. Следует отметить, что эти же временные рамки охватывают практически полностью всю жизнь и деятельность Филофея.

Структура, духовное содержание и искусство риторики, которые видны в его труде, выдвигают его на особенное место как в агиологической традиции святителя

⁴ Δημ. Τσάμη, «Τὰ ἀγιολογικὰ ἔργα τοῦ Φιλοθέου Κокκίνου, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως», ΕΕΘΣΠΘ 23 (1978), σ. 9–21. Τσάμη, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου, Ἀγιολογικὰ ἔργα Ἀ΄ Θεσσαλονικεῖς ἄγιοι, [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 4], Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν – Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1985.

⁵ Τσάμη, «Τὰ ἀγιολογικὰ ἔργα τοῦ Φιλοθέου Κокκίνου», σ. 14–15. Σύντομη ἀνάλυση του ἀγιολογικοῦ του ἔργου / Ἰ. Αναστασίου, «Ὁ πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος ὡς ἀγιολόγος», Θεσσαλονίκη 1986, σ. 51–65.

⁶ Β. Λαοῦρδα, «Εγκώμια εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα», ΕΕΒΣ 24 1954. σ. 285.

Филофея, так и в широкой хвалебной литературе в честь великомученика Димитрия Солунского, в особенности в сравнении с иными энкомиями, которые были созданы иными писателями. Хвалебные и эпические элементы, которые составляют жизнь или мученичество святого, преимущественно толкуются автором аллегорически, чтобы усилить центральную тему Похвального слова⁷. В данном случае главной темой, которую преследует Патриарх Филофей, является связь любви Божией к миру с мученичеством как выражением любви людей к Богу и миру⁸. Святые и Мученики стремятся подражать Христу не посредством умственных построений и преследования мирских целей, но своей жизнью и своей твёрдостью в том, что передано Апостолами и их учениками⁹.

Следует отметить довольно распространенную особенность для трудов святителя Филофея Коккина в целом и в частности — для данного похвального слова, которая присуща многим современным святителю авторам — это вымышленный диалог, созданный для легкости понимания высказываемого. Данный диалог по содержанию является чуждым для предания о Святом или Мученике, однако определяет духовную среду, в которой живёт и действует автор¹⁰. Исследуемое нами похвальное слово Филофея Коккина, по мнению Димитрия Цамиса, является словом, в котором восхваляемый святой и его мученичество находятся скорее на периферии анализа, чем в его центре. Только в предпоследней главе похвального слова, в 19 главе, св. Филофей использует некоторые исторические элементы из обильной литературы о св. Димитрии. Главная мысль святителя Филофея заключается в том, что мироточение и чудеса великомученика Димитрия подтверждают веру Церкви, основой которой являются Христос и Его учение.

Источники и литература

1. Χρήστου Π. Ἡ Γραμματεία τῶν Δημητρείων Α΄. Δηγήσεις περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. Θεσσαλονίκη, 1993. Τ. 1. Σ. 324.
2. Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον.
3. Δημ. Τσάμη, «Τὰ ἀγιολογικὰ ἔργα τοῦ Φιλοθέου Κокκίνου, πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως», ΕΕΘΣΠΘ.
4. Τσάμη, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου, Ἀγιολογικὰ ἔργα Α΄ Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι, [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 4], Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν –Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 1985.
5. Ἰ. Ἀναστασίου, «Ὁ πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος ὡς ἀγιολόγος», Θεσσαλονίκη 1986.
6. Β. Λαοῦρδα, «Ἐγκώμια εἰς τὸν ἅγιον Δημήτριον κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα», ΕΕΒΣ 24 1954.

⁷ Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, 18¹⁷⁻³⁶.

⁸ Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, 5¹⁵⁻⁴⁷⁻⁷.

⁹ Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, 13⁷⁻³¹, 17¹⁻⁶.

¹⁰ Ἐγκώμιον εἰς ἅγιον Δημήτριον, 13. Για το μοτίβο του «διαλόγου» εντός των *Ἐγκωμίων*, τη λειτουργία του και την προέλευσή του βλ. Η. Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les Genres Littéraires*, σ. 163–165.

К. С. Бабак

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ХОЛМСКОЙ ЕПАРХИИ ПО МАТЕРИАЛАМ «ХОЛМСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ» (1906–1909 гг.)

1905 год в истории Российской империи ознаменован антиправительственными настроениями, противостояниями и беспорядками. Данные революционные события повлекли за собой изменения в законодательной сфере царской России, имевшие отношение и к конфессиональному вопросу. 17 апреля 1905 года был издан манифест «Об укреплении начал веротерпимости». В жизни Русской Православной Церкви в Западнорусском крае данный законодательный акт после длительного периода относительного конфессионального спокойствия повлек за собой активизацию прозелитической деятельности католического духовенства и польских националистов. Последовали ответные шаги на действия Православной Церкви в 1839 и 1875 гг., поддерживавшиеся русским правительством в деле упразднения унии в Западном крае России. Среди западнорусских епархий, охваченных открытой католической пропагандой и возвращением в католицизм, особое положение занимала Холмско-Люблинская епархия¹.

В 1905 году состоялось разделение Холмско-Варшавской епархии на Холмско-Люблинскую и Варшавско-Привислинскую. В связи с этим в Холмской епархии в 1906 году был основан печатный периодический орган «Холмская церковная жизнь»². Деятельность нового церковного издания была направлена на апологию Православной Церкви и русского населения в Холмском крае³. Редакция «Холмской церковной жизни» акцентировала внимание на том, что православие есть неотъемлемая часть русской народности, которая исконна в Холмщине и на Подляшье⁴. Перед русским населением стояла угроза растворения в католицизме, что было равносильно «отречению от родного отца или матери, это — грех братоубийства»⁵.

Проработав данное церковное периодическое издание с момента начала выхода первого номера и вплоть до принятия Государственной Думой III созыва закона о вероисповедании от 30.10.1909, мы выявили, что конфессиональная проблематика была освещена в следующих направлениях:

- указ о веротерпимости, его значение и последствия;
- прозелитическая деятельность католического духовенства и польских националистов;
- массовые переходы в католицизм (как добровольные, так и вынужденные);
- противостояние православных и католиков;
- апологетические статьи, освещавшие различие православного и католического вероучения, церковную и гражданскую историю западнорусского региона, а также проповеди и обращения православного духовенства;
- миссионерская деятельность православного духовенства и православных братств западнорусских епархий.

Бабак Константин Сергеевич, отец — Московская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ В конфессиональном отношении данная епархия являлась одной из самых проблемных, наряду с Литовской и Виленской епархией.

² «Холмская церковная жизнь» — печатный орган Холмской и Люблинской епархий, издававшийся с 1906 по 1917 гг.

³ См.: От редакции // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 1–2.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 2.

О том, насколько «свободными» и «добровольными» были переходы в католицизм, мы видим на примере опубликованного обращения православных рабочих помещика Сморгчевского Красноставского уезда к Преосвященному Холмской епархии, сообщавшего о том, что данный помещик «всячески притесняет, заставляет принять польскую веру, праздновать польские праздники и за отказ от исполнения его требований грозит увольнением со службы»⁶. Архимандрит Дионисий (Валединский), занимавший в данный период пост ректора Холмской духовной семинарии, также писал о проблеме притеснения православных со стороны католиков и поляков: «Началась открытая травля русского языка, русских чиновников, священников, особенно русской школы»⁷. «Православные лишены возможности учить детей. Посылать в школу более чем рискованно. Насмешки и издевательства, а подчас и насилия со стороны крестьян-поляков над ни в чем неповинными детьми, а также и учителями производится не только в уездах с преобладающим польским населением... католическое духовенство поддерживает племенную рознь, помещики и управляющие еще более усиливают ее»⁸. Преосвященный Евлогий (Георгиевский) в связи с данными событиями писал: «Мы видели и радостно приветствовали зарю возрождения св. веры православной и русской народности в нашем Холмско-Подляшском крае. Ныне радость эта сменилась великим горем»⁹. В связи с массовыми случаями притеснений русских, исповедующих православную веру, требовались ответные меры по сохранению православной веры среди русского населения Холмского края.

Постепенное разрешение данного вопроса стало возможным после 11 декабря 1905 года. Состоялась встреча императора Николая II с депутацией Холмского Свято-Богородицкого братства во главе с еп. Евлогием (Георгиевским). На встрече русский царь предоставил людям православного исповедания Люблинской и Седлецкой губерний право иметь собственного представителя в Государственной Думе¹⁰. В связи с данным предложением императора на страницах «Холмской церковной жизни» предлагалось избрать представителем от православных людей Холмщины народного пастыря, знавшего не понаслышке о притеснениях со стороны католиков и поляков¹¹. Данное предложение, высказанное архим. Дионисием (Валединским), было поддержано и Холмским Богородицким Братством¹². Впоследствии депутатом от православного населения Холмщины был избран правящий архиерей Холмской епархии еп. Евлогий (Георгиевский).

На страницах «Холмской церковной жизни» одной из центральных тем, наряду с вышеупомянутыми, являлся национальный и территориальный вопрос. В связи с этим одной из главных задач, поставленных перед депутатом, являлось выделение «русских уездов нынешних Люблинской и Седлецкой губерний в особую губернию с присоединением ее к Юго-Западному краю»¹³. Именно через выделение Холмской Руси из Царства Польского виделось возможным сохранение православной веры, русской народности и русского языка¹⁴. Именно Преосвященному Евлогию (Георгиевскому)

⁶ *Недоумевающий*. Свобода это или насилие? // Холмская церковная жизнь. 1906. № 5. С. 161–162.

⁷ *Дионисий (Валединский)*, архим. Члены Государственной Думы — представитель Холмско-Подляшской Руси // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 15.

⁸ Союз русских людей Седлецкой губернии // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 24–25.

⁹ *Евлогий (Георгиевский)*, еп. Пастырям Холмской епархии. Благослови венец наступающего лета благодати Твоя, Господи // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 11.

¹⁰ См.: *Дионисий (Валединский)*, архим. Члены Государственной Думы... С. 15.

¹¹ Там же. С. 17.

¹² См.: Воззвание от Холмского Св.-Богородицкого Братства // Холмская церковная жизнь. 1907. № 1. С. 1–2.

¹³ Д. Желательная программа для будущего представителя в Государственной Думе от Холмско-Подляшской Руси // Холмская церковная жизнь. 1906. № 2. С. 58.

¹⁴ См.: Д. Желательная программа... С. 53–61; Правила о порядке избрания члена Государственной Думы от православного населения Седлецкой и Люблинской губерний // Холмская церковная жизнь. 1906. № 10. С. 312–313; Русское собрание и Холмская Русь // Холмская церковная

предстояло отстаивать данную позицию в качестве депутата Государственной Думы на протяжении нескольких лет вплоть до победы проекта о выделении Холмщины¹⁵.

Действия еп. Евлогия в Государственной Думе по выделению Холмского края не имели цели внести обострение в русско-польском вопросе¹⁶. Продвижение данной позиции и ее положительное разрешение стало ответом на агрессивные действия католического духовенства и польских националистов, которые были направлены на ослабление православия и русского населения в Холмском крае.

Источники и литература

1. Воззвание от Холмского Св.-Богородицкого Братства // Холмская церковная жизнь. 1907. № 1. С. 1–2.
2. Д. Всероссийский съезд русских людей и Холмская Русь // Холмская церковная жизнь. 1906. № 9. С. 302.
3. Д. Желательная программа для будущего представителя в Государственной Думе от Холмско-Подляшской Руси // Холмская церковная жизнь. 1906. № 2. С. 53–61.
4. Дионисий (Валединский), архим. Члены Государственной Думы — представитель Холмско-Подляшской Руси // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 14–18.
5. Евлогий (Георгиевский), еп. Пастырям Холмской епархии. Благослови венец наступающего лета благодати Твоя, Господи // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 10–14.
6. Недоумевающий. Свобода это или насилие? // Холмская церковная жизнь. 1906. № 5. С. 161–162.
7. От редакции // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 1–2.
8. Правила о порядке избрания члена Государственной Думы от православного населения Седлецкой и Люблинской губерний // Холмская церковная жизнь. 1906. № 10. С. 312–313.
9. Русская печать о Холмских делах // Холмская церковная жизнь. 1909. № 11. С. 432–435.
10. Русское собрание и Холмская Русь // Холмская церковная жизнь. 1906. № 5. С. 159.
11. Союз русских людей Седлецкой губернии // Холмская церковная жизнь. 1906. № 1. С. 24–25.
12. Страшкевич Н., прот. Речь на предвыборном собрании прихожан Холмской Иоанно-Богословской церкви, 2 июня с. г. // 1906. № 12. С. 421–425.
13. Фирсов С. Л. Владыка Евлогий (Георгиевский) как депутат Государственной Думы // Церковно-исторический вестник. 2005–2006. № 12–13. С. 87–97.

жизнь. 1906. № 5. С. 159; Д. Всероссийский съезд русских людей и Холмская Русь // 1906. № 9. С. 302; Русская печать о Холмских делах // Холмская церковная жизнь. 1909. № 11. С. 432–435; Страшкевич Н., прот. Речь на предвыборном собрании прихожан Холмской Иоанно-Богословской церкви, 2 июня с. г. // Холмская церковная жизнь. 1906. № 12. С. 421–425.

¹⁵ 26.04.1912 большинством голосов депутатов Государственной Думы Российской империи III созыва был принят законопроект о выделении Холмского края из состава Царства Польского. 23.06.1912 законопроект одобрен императором Николаем II.

¹⁶ С. Л. Фирсов высказал мнение, что «епископ Евлогий, отстаивая русские интересы (как он их видел и понимал), решением Холмского вопроса способствовал обострению весьма непростых русско-польских отношений» (Фирсов С. Л. Владыка Евлогий (Георгиевский) как депутат Государственной Думы // Церковно-исторический вестник. 2005–2006. № 12–13. С. 87–97).

Н. И. Бабура

«ТОСКУЮТ ПО ДОМЕ БОЖИЕМ»: ДУХОВНЫЕ НУЖДЫ СИБИРСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ

В православном миропорядке строительство храма является первостепенной задачей. Как отмечалось в «Омских епархиальных ведомостях»: «Новые насельники Сибири у себя на родине, в Европейской России, привыкли к иному укладу жизни. Там храмы находятся на незначительном расстоянии друг от друга. В густонаселенных губерниях, откуда главным образом и переселяются жители в Сибирь, на одном десятке верст можно встретить по нескольку сел со святыми Божиими храмами... Они [переселенцы], подобно древним иудеям, па реках Вавилонских плакавшим о Сионе и храме, *тоскуют по доме Божию*, плачут о всех утешениях той церковной жизни, какою они жили у себя на родине, и нередко под влиянием этой тоски готовы бывают отпасть от Церкви. Давно была осознана эта религиозная нужда переселенцев Сибири. Давно уже многие добрые люди стремятся утереть самую чистую слезу с очей новых насельников Сибири и по-сильно жертвуют на построение новых храмов в Сибири»¹.

Повседневность сибиряка конца XIX столетия была связана с переселенческим движением, темпы которого были достаточно высоки². Как отмечают исследователи, «с 1807 по 1897 гг. численность сельского населения Степного края возросла на 570,5 тысяч человек... в Акмолинской области процент роста сельского населения составил 52%, а с 1897 по 1914 гг. — 99%... В оседлом населении Степного края наиболее многочисленными сословиями являлись крестьяне (в 1897 г. — 43,6%) и казаки (40,1%)»³. Обустроить окружающую действительность и крестьянину, и казаку хотелось так, как ему это удобно и привычно.

Изучение Омской епархии в первые годы ее существования (1895–1900 гг.) было начато священником Сергием Голубцовым⁴. В своей диссертации он исследовал факторы, способствовавшие возникновению Омской епархии, формированию структур новой епархии, строительство храмов в период правления Преосвященного епископа Григория (Полетаева) на Омской кафедре. Несмотря на определенную проработанность темы, повседневные жизнестроительные практики прихожан редко становились предметом специального исследования.

Открытие прихода и строительство храма было заключено в рамки ряда формальных процедур, которые можно рассмотреть в качестве фреймов⁵. Прежде всего, строительство храма и обустройство прихода должен благословить правящий архиерей. Для этого благочинный священник должен был подать рапорт. Перед этим священник подавал прошение благочинному, а, чтобы священник подал прошение — необходима инициатива со стороны жителей населенного пункта, в котором планируется строительство.

Бабура Николай Иванович — Омская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Омские епархиальные ведомости. 1907. № 8. С. 31–32.

² Берковская З. Н. Создание приходов и строительство богослужебных заведений в Омской епархии в конце XIX — начале XX века // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2019. № 2(30). С. 137–148.

³ Южакова Т. Л. Динамика, состав и расселение русского сельского населения Степного края во второй половине XIX — начале XX вв. // Вестник ОГУ. 2006. № 9. С. 151–158.

⁴ Голубцов С. В. Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосвященного Григория на Омской кафедре (1895–1900 гг.). Омск, 2008; *Его же*. Омская епархия. Начало. Омск, 2016.

⁵ Фрейм — устойчивая форма социального взаимодействия. См. подробнее: Вахштайн В. С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб., 2011.

Рассмотрим так называемые «отказные дела», отраженные в делопроизводственной документации Омской духовной консистории, то есть те, по которым получен отказ в поддержке епархиального архиерея.

Согласно данным Омского областного исторического архива и по нашим подсчетам, в 1895 году Омской духовной консисторией было рассмотрено и принято всего 17 постановлений из них связанных со строительством 5, а отказных — 3; 1896 году принято всего 189 постановлений из них связанных со строительством 33, а по 32 отказано; в 1897 году принято всего 219 постановлений из них связанных со строительством 61, а по 48 отказано; в 1898 году принято всего 303 постановлений из них связанных со строительством 73, а по 37 отказано⁶.

Основная причина отказов — нехватка средств на возведение храма. Верующие могли просить епископа и светские власти о появлении нового храма, лишь взяв его строительство и содержание на свой счет. При этом не все просьбы инициативных священнослужителей и прихожан-переселенцев оказывались удовлетворенными. В некоторых случаях просители не получали благословения на проведение.

Рассмотрим несколько характерных примеров на основании рапортов благочинного протоиерея Александра Владимировича Дагаева⁷.

8 апреля 1896 г. рассмотрен рапорт благочинного и жителей деревни Убинская о выдаче книги для сбора пожертвований на постройку церкви Свмч. Пантелеимона. Принято решение, «так как жители не сделали никаких расходов, консистория считает преждевременным выдавать книгу 13.04.1896 г. еп. Григорий»⁸.

25 апреля 1896 г. рассмотрен рапорт Усть-Каменского благочинного протоиерея Александра Дагаева из поселка Таврический, деревня Убинская о том, чтобы вызвать архитектора для освидетельствования грунта под постройку храма. Принято решение: «Освидетельствовать грунт благочинному в присутствии полиции и жителей, т. к. не могут оплатить архитектора. 1.05.1896 г. еп. Григорий»⁹.

22 ноября 1896 г. Рапорт благочинного протоиерея Александра Дагаева просят разрешения оплатить выписанный из Тюмени колокол. Приказали: отказать в просьбе использовать из приходских сумм на колокол. 6 декабря 1896 г. еп. Григорий¹⁰.

5 декабря 1896 г. рапорт благочинного протоиерея Александра Дагаева о постройке в Таврическом самостоятельного прихода село Донское и Азовское причислится отказались. Приказали что приход откроют после того, как жители окончат постройку храма и домов причту, утверждено епископом Григорием 11 декабря 1896 г.¹¹

29 апреля 1897 г. рапорт благочинного протоиерея Александра Дагаева и священника Устькаменогорской Троицкой церкви: просит обналичить ренты. Приказали просьбу оставить без последствий. 4 мая 1897 г. еп. Григорий¹².

⁶ ИАОО. Ф. 16. Омская духовная консистория. Оп. 1. Д. 33. Протоколы заседаний Омской духовной консистории за 1895 г.; Д. 43. Указы Омской духовной консистории за 1896 г.; ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 45. Указы Омской духовной консистории за 1897 г.; ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 50. Протоколы Омской духовной консистории за 1898 г.

⁷ Амфилохий (Бондаренко), еп. Усть-Каменогорский и Семипалатинский. Священномученик Александр Дагаев (1862–1920 гг.). http://pravsobor.kz/Eparhiya/Y-K_blagochinie/sv_sv_y-k/Dagaev.html (дата обращения: 06.03.2020); Справочная книга Омской епархии / Сост. свящ. И. Голошубин. Омск, 1914. С. 1110–1111: «протоиерей настоятель Устькаменогорского Покровского собора и благочинный, сын священника, родился 10 апреля 1861 г., студент Томской духовной семинарии, в священном сане с 8 ноября 1884 г., на сем месте с 30 декабря 1891 г., имеет камиллаву, наперсный крест от Св. Синода, орден св. Анны 2 и 3 ст., св. Владимира 3 ст. за труды по постройке Усть-Каменогорской Заречной Трехсвятительской церкви, с благословения его Преосвященства, Преосвященнейшего Гавриила, удостоен от прихожан поднесения золотого с дорогими украшениями наперсного креста, женат, имеет 8 детей».

⁸ ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 43. Л. 82 об.

⁹ Там же. Л. 88–89.

¹⁰ Там же. Л. 347–349.

¹¹ Там же. Л. 356–357.

¹² Там же. Д. 45. Л. 180–181 об.

1 июля 1897 г. Рапорт причта Красногорской Николаевской церкви Устькам-ногогорского уезда о разрешении построить каменный храм вместо деревянного, о выдачи сборной книги и о дозволении иметь особую кружку на постройку храма. Благочинный протоиерей Александр Дагаев донес, что постройка храма возмож-на года через три. Приказали: просьбу считать преждевременной. 16 июля 1897 г. еп. Григорий¹³.

К примеру, 17 сентября 1895 г. протоиерей Виктор Калугин из с. Хутора, Кабырдак-ского района подал рапорт о контролировании молитвенного дома, который не был удовлетворен¹⁴. 6 ноября 1895 г. рассматривался рапорт благочинного священника Ни-колая Дурьгина о недобросовестной постройке в селе Комкульской церкви, которая строилась под наблюдением Андрея Мурашева¹⁵.

Приходской совет через старосту нанимал подрядчиков, но конфликт интересов, главным образом, материальных, мог переходить в сторону взаимодействия с епархи-альным руководством. Если была возможность причисления поселка к близлежащему приходу, то строительство храма (даже при наличии прошений прихожан и готовно-сти содержать причт) откладывалось или даже отменялось.

Таким образом, необходимо было не просто возвести здание храма, но и обеспечить жалование священника, причта наличие книг, облачений и священных сосудов. Ини-циатива выражается в сборе средств (выдаче книги для сбора пожертвований) на по-стройку, готовности содержать приход, включая постройку дома священнику и пса-ломщику и, конечно, духовная потребность в православном образе жизни — «тщание прихожан».

Источники и литература

1. ИАОО (Исторический архив Омской области). Ф. 16. Омская духовная консистория. Оп. 1. Д. 33. Протоколы заседаний Омской духовной консистории за 1895 г.
2. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 43. Указы Омской духовной консистории за 1896 г.
3. ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 45. Указы Омской духовной консистории за 1897 г.
4. Берковская З. Н. Создание приходов и строительство богослужебных заведений в Омской епархии в конце XIX — начале XX века // Вестник Оренбургского государственного педагогического университета. 2019. № 2 (30). С. 137–148.
5. Вахштайн В. С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб: Издательство Европейского Университета, 2011. 334 с.
6. Голубцов С. В. Образование Омской епархии. Предстоятельство Преосвященного Григория на Омской кафедре (1895–1900 гг.). Омск: Полиграф, 2008. 168 с.
7. Голубцов С. В. Омская епархия. Начало: научная монография. Омск: Полиграф, 2016. 302 с.
8. Омские епархиальные ведомости. 1907. № 8. С. 31–32.
9. Южакова Т. Л. Динамика, состав и расселение русского сельского населения Степного края во второй половине XIX — начале XX вв. // Вестник ОГУ. 2006. № 9. С. 151–158.

¹³ ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 45. Л. 274–275.

¹⁴ ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 43. Л. 15–16 об.

¹⁵ ИАОО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 33. Л. 27–32 об.

Протоиерей Василий Вивчар

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ УНИИ В РАБОТАХ П. Н. ЖУКОВИЧА

Свою первую статью по истории греко-католической унии Платон Николаевич Жукович (1857–1919) опубликовал еще во второй половине 1890-х гг.¹, будучи магистром богословия, экстраординарным профессором СПбДА². Уже тогда лучший ученик профессора М. О. Кояловича и его преемник по кафедре русской гражданской истории, он высказал ряд принципиальных положений в отношении первых лет после Брестского собора.

В качестве контекста своего исследования историк рассматривал активно обсуждавшиеся в условиях общеевропейской «католической реакции» антитурецкие «папско-габсбургские» планы, касавшиеся Польши и «схизматического» Московского царства. Одним из средств осуществления этих планов он считал церковную унию, реализованную с помощью таких агентов «католической реакции» как иезуиты и правительство Сигизмунда III. С этой точки зрения П. Н. Жукович рассматривал ход обсуждения вопросов польской внешней политики и церковной унии в органах шляхетского представительства Речи Посполитой, важное участие в которых принимали православные дворяне³. Называя западнорусскую церковную унию «польско-латинским проектом», ученый не согласился с пониманием ее генезиса зарубежными униатскими авторами К. Студинским и Э. Ликовским, а также отечественным историком О. И. Левицким. Жукович отмечал, что внутрицерковные проблемы второй половины XVI в., лишь подготовили «удобную почву», но «зерно» унии «зародили» в ней представители польско-католической реакции, начавшие к этому времени одолевать протестантов⁴.

Историк показал, что «православные послы» могли скорректировать униатскую политику короля и Сената только в случае единогласной поддержки всех членов Посольской избы сейма. Однако в отличие от чутко относившихся к требованиям свободы совести протестантских шляхтичей, польско-католическое большинство избы было на стороне короля. Единственным оружием «русских» дворян, в этом смысле, оставался роспуск сейма, но и здесь в первые послеуниатские годы у католиков был мощный козырь — тогда на сеймах решался вопрос об укреплении обороноспособности страны на разоряемой татарами и турками южной границе, где как раз находились имения «южно-русских» шляхтичей⁵. Отсюда автор выводил малую эффективность сеймовой борьбы против унии православного русинского шляхетства в ближайшие

Вивчар Василий Михайлович, протоиерей — Омская духовная семинария, магистратура, 1 курс.

¹ Жукович П. Н. Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595–1600) // Христианское чтение. 1896. № 4. С. 517–556; 1897. № 1. С. 69–107; № 4. С. 537–565; № 5. С. 708–732.

² Харламович К. В. Платон Николаевич Жукович // Українська АН. Зап. Іст.-філол. відділу. 1925. Кн. 6. С. 247–258; Теплова В. А. Платон Николаевич Жукович (1857–1919 гг.). Становление историка. <http://sobor.by/zhukovich.htm> (дата обращения: 11.04.2020); Берташ А., свяц., Щеглов Г. Э. Жукович Платон Николаевич // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 374–377.

³ Жукович П. Н. Борьба против унии... 1896. № 4. С. 519–524.

⁴ Там же. 1896. № 4. С. 527; 1897. № 5. С. 730.

⁵ Там же. 1896. № 4. С. 549–550; 1897. № 1. С. 95–104; 1897. № 4. С. 538–540; 1897. № 5. С. 726, 731–732.

за Брестским Собором годы. Хотя к ее успехам он не вполне обоснованно относил то, что принявшие унию епископы-отступники не были допущены в состав Сената⁶.

Впрочем, необходимо иметь в виду, что представленные в данной статье тезисы историк углубил и шире обосновал в своей докторской диссертации⁷, после успешной защиты которой он стал ординарным профессором СПбДА. Предметом его изучения вновь стала парламентская религиозная борьба православной шляхты (1587–1609 гг.) в контексте внутри- и внешнеполитической ситуации. Заметим, что этот труд снискал автору полную премию П. Н. Батюшкова, в связи с чем была написана рецензия С. Т. Голубева, отметившего некоторые источниковедческие и датировочные недочеты автора⁸.

На основе огромного комплекса материалов Жукович представил фундаментальное изложение своей темы, установил ряд новых фактов и множество конкретных характеристик уже известных событий. Отслеживая на фоне других явлений изменения в церковном вопросе на сеймах, «южно-русских» сеймиках и в «протестациях» несогласных депутатов, автор пытался выяснить, каким образом складывалась, в чем выражалась позиция «русских» депутатов, какие факторы определяли успешность в ее отстаивании. Так, исходя из собственного понимания Брестской унии, он выделил в ходе сеймовой борьбы конца XVI – начала XVII вв. три этапа: 1) 1587–1595 гг. – сеймовые столкновения во время тайной подготовки церковной унии как «акта внутренней польской государственной политики»⁹; 2) 1596–1600 гг. – безуспешный «первый период» конституционной борьбы против униатской иерархии; 3) 1601–1609 гг. – более удачный «второй период» легальной шляхетской борьбы.

Характеризуя десятилетие накануне принятия унии (1587–1595 гг.), автор рассмотрел развитие религиозных конфедераций «литовско-русских» протестантов, подготовивших формы антиуниатской шляхетской борьбы; столкновение «партий» при избрании Сигизмунда Вазы в польские короли; позицию князя К. К. Острожского, обусловившую королевскую благосклонность к православному в начале царствования; конспиративную подготовку церковной унии и вероятность вынесения этого вопроса на обсуждение сейма. При этом историк откорректировал даты некоторых унионных событий¹⁰, заполнил отдельные лакуны в православной концепции проблемы¹¹, представил совершенно новые для отечественной науки документы¹².

Излагая события «первого периода» сеймовой борьбы против объявленной унии (1596–1600), П. Н. Жукович стремился определить влияние на сеймовую борьбу вокруг православной повестки известий об участии в молдавско-польско-турецких отношениях экзарха Никифора, казацких восстаний под предводительством Лободы и Наливайко, религиозных конфедераций литовских протестантов, судебных процессов над епископом Г. Балабаном или по имуществам Виленского братства, постановлений каждого из Брестских Соборов 1596 г.¹³ При этом автор в основном повторял

⁶ Там же. 1897. № 5. С. 732.

⁷ *Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*. СПб., 1901.

⁸ *Голубев С. Т. Отзыв о сочинении профессора П. Н. Жуковича: Сеймовая борьба православно-го западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)*. СПб., 1904.

⁹ *Жукович П. Н. Сеймовая борьба... С. XIX.*

¹⁰ Например, автор доказал, что Сокальский съезд иерархов проходил 27 июня 1594 г. (Там же. С. 108–111).

¹¹ Известное науке «почти двухгодичное промедление» от составления епископами «артикулов» принятия унии (июнь 1590 г.) до утверждения их королем (май 1592 г.) он объяснил происходившими тогда в Польше «внутренними политическими смутами», связанными с религиозными волнениями польских протестантов (Там же. С. 90–116).

¹² Впервые в отечественной историографии он проанализировал текст послания Сигизмунда III к папе («Postulatum») от 1595 г. с просьбой разрешить созвать в Польше «синод» для публичного провозглашения унии (Там же. С. 167–171). Кроме того, исследователь тщательно проанализировал разновременные «артикулы», на которых иерархи были согласны заключить унию (Там же. С. 114–116, 133–146, 170–176).

¹³ Там же. С. 177–390.

прежде сделанные выводы о причинах безуспешности шляхетской сеймовой борьбы в «первый период».

Касательно «второго периода» парламентских «битв», пытаясь проследить движение вопроса о церковной унии через различные конституционные учреждения и процедуры, историк показал роль князей К. К. Острожского и Хр. Радзивила в ходе сеймовой борьбы и изменение баланса сил после их кончины. При этом П. Н. Жукович учитывал влияние на рассмотрение сеймами церковного вопроса результатов многочисленных судебных процессов между униатами и православными, «рокоша» (восстания) протестантской шляхты против королевской церковной политики, актуализации вопросов о Лжедмитрии и польской интервенции в Россию¹⁴. В итоге историк смог утверждать, что православные западнорусские шляхтичи выгодно использовали снижение внутривластной стабильности режима Сигизмунда III, заинтересованность правительства в казацкой поддержке во время московских походов и «заставили наконец и короля, и сенат, и р.-католическое большинство посольской избы пойти на уступки»¹⁵. Они добились, в частности, выработки (1607 г.) благоприятных конституций «о иезуитах» и «о греческой религии», принятия отредактированной версии последней в 1609 г. Закон теперь различал две категории «греческой церкви», а православные дворяне впервые получили публичное обещание о возвращении иерархии «во всем прежнем ее объеме»¹⁶. По его заключению, неудачи сеймовой борьбы в конце XVI в. и ее успехи в начале XVII в. в условиях, когда народные массы не участвовали в религиозном противостоянии, определялись ничем иным, как внутривластными кризисами или сменой внешних приоритетов правительства.

Необходимо отметить, что авторские оценки роли православной шляхты в корректировании церковной политики Речи Посполитой были несколько идеализированными, на что указал рецензент С. Т. Голубев¹⁷. Автор, несомненно, преувеличивал значимость для православной церкви сеймовых конституций 1607–1609 гг., игнорируя тот факт, что униаты, при поддержке короля, трактовали их позитивные для «греческой религии» пункты исключительно в свою пользу. При этом историк практически не учитывал заметных уже в начале XVII в. переходов православных дворян в католичество, оказывавших большое влияние на ход антиуниатской сеймовой борьбы.

После защиты докторской диссертации П. Н. Жукович, участвуя в разборе синодального архива и являясь членом правления Академии и множества научных обществ, продолжил разработку вопросов конституционной борьбы против унии. В серии статей он рассмотрел, в частности, споры по церковному вопросу на последовавших за 1609 г. сеймиках и сеймах на фоне вступления в религиозную борьбу казачества, восстановления православной иерархии, убийства в Витебске архиепископа Иосафата Кунцевича, составления шляхтичами проектов примирительной унии и измены православию епископа Мелетия Смотрицкого, дойдя хронологически до конца царствования Сигизмунда III (1632 г.)¹⁸.

¹⁴ Там же. С. 391–584.

¹⁵ Там же. С. 584.

¹⁶ Там же. С. 583.

¹⁷ Голубев С. Т. Отзыв о сочинении... С. 10–11.

¹⁸ Жукович П. Н. Московский, казацкий и церковный вопрос на польском сейме 1616 года // Христианское чтение. 1904. № 1. С. 64–85; *Его же*. Первый польский сейм после восстановления патриархом Феофаном православной церковной иерархии // Христианское чтение. 1905. № 11. С. 580–597; *Его же*. Первое вмешательство запорожских казаков в сеймовую борьбу с церковной унией // Христианское чтение. 1907. № 1. С. 54–75; *Его же*. Первый польский сейм после убийства Иосафата Кунцевича // Христианское чтение. 1908. № 1. С. 27–41; *Его же*. Варшавский сейм 1627 года и его значение в истории борьбы православных с унией // Христианское чтение. 1910. № 2. С. 173–192; *Его же*. Вопросы о примирении православных с униатами на Варшавском сейме 1929 года // Христианское чтение. 1910. № 9. С. 1122–1135; *Его же*. Варшавский сейм 1628 года и крушение унияльных планов Мелетия Смотрицкого // Христианское чтение. 1910. № 7–8. С. 935–959; *Его же*. Православно-церковный вопрос на предпоследнем сейме царствования Сигизмунда III. Ч. I // Христианское чтение. 1912. № 1. С. 72–87; *Его же*. Православно-церковный

В целом исследования П. Н. Жуковича, не содержавшие развернутых обобщений по теме религиозно-политических конфликтов, значительно обогатили науку того времени обилием новых фактов, выявленных автором на основе рукописного и печатного материала, польских сборников, детально освещали конституционно-политические грани унионных процессов и явлений в узких хронологических рамках. В качестве преемственности по отношению к предыдущему периоду является сохранявшаяся ориентация исследователя на максимально возможное число документальных подробностей и развитие им традиционной православной концепции Брестской унии.

Источники и литература

1. Жукович П. Н. Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймах (1595–1600) // Христианское чтение. 1896. № 4. С. 517–556; 1897. № 1. С. 69–107; № 4. С. 537–565; № 5. С. 708–732.
2. Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1901.
3. Берташ А., свящ., Щеглов Г. Э. Жукович Платон Николаевич // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 374–377.
4. Голубев С. Т. Отзыв о сочинении профессора П. Н. Жуковича: Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). СПб., 1904.
5. Теплова В. А. Платон Николаевич Жукович (1857–1919 гг.). Становление историка. <http://sobor.by/zhukovich.htm> (дата обращения: 11.04.2020).
6. Харламович К. В. Платон Миколаевич Жукович // Українська АН. Зап. Іст.-філол. відділу. 1925. Кн. 6. С. 247–258.

вопрос на предпоследнем сейме царствования Сигизмунда Ш. Ч. II // Христианское чтение. 1912. № 1. С. 72–87; *Его же*. Православно-церковный вопрос на предпоследнем сейме царствования Сигизмунда Ш. Ч. III // Христианское чтение. 1912. № 2. С. 225–246; *Его же*. Православно-церковный вопрос на предпоследнем сейме царствования Сигизмунда Ш. Ч. IV // Христианское чтение. 1912. № 5. С. 517–545.

А. В. Горбачева

ПРИЧИНЫ РОСТА ЖЕНСКИХ МОНАСТЫРЕЙ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Актуальность выбранной темы заключается в возросшем интересе к проблематике т. н. «женского вопроса» в Церкви. Медийная значимость данной темы исходит из возросшего интереса к роли женщины в обществе и ее правам, поэтому влияние данного дискурса распространилось и на такой общественный институт как церковь. Например, совсем недавно папа Римский Франциск впервые в истории Католической Церкви назначил женщину (Франческу Ди Джованни) заместителем секретаря Отдела по связям с государствами гос. секретариата¹. Патриарх Александрийской Православной Церкви Феодор II рукоположил несколько женщин в сан диаконисс². В некоторых Поместных Церквях до служения алтарником начали допускать девочек³. Инокания Евгения так прокомментировала ситуацию с монашеством в Русской Православной Церкви: «В Русской православной церкви женских монастырей на 30 или 40 больше, чем мужских. Не могу назвать точную статистику, но по моим ощущениям и монахинь больше, чем монахов»⁴. Это подтверждает и официальная статистика. На 2017 год насчитывалось 462 мужских монастыря и 482 женских⁵. Что же является причиной такого демографического дисбаланса в монашеской среде? Какие у него причины? Следует взглянуть на данную проблему ретроспективно.

В XIX веке начался резкий рост числа женских монастырей, увеличилось и число женщин, принявших постриг. С чем был связан такой всплеск религиозной активности среди женщин на переломе этих двух эпох?

Если взглянуть на всю древнюю, богатую и сложную историю Русской Православной Церкви, можно утверждать, что практически во все периоды вплоть до XIX века женское монашество было хуже развито, чем мужское. В Древней Руси до 1240 гг. было основано 116 монастырей, женские обители среди них составляли 19%, т. е. только 22 женских монастыря основано за два с половиной века⁶. С 1448 по 1589 гг. было основано 494 монастыря, из них женских — 68 (14%)⁷. В XVII веке основан 651 монастырь, из них женских 139, т. е. 21%⁸. В Синодальную эпоху женское монашество уничтожалось, реформы этого периода дискриминировали положение женских обителей, подавлялась экономическая деятельность женских общин.

Горбачева Анна Владимировна — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, магистратура.

¹ Pope names 1st woman manager in Vatican Secretariat of State // Associated Press. <https://apnews.com/ba6ea5998728d2b443be020fbf91be14> (дата обращения: 27.02.20).

² Iftimiu A. Patriarch Theodoros of Alexandria performs first consecration of deaconesses. <https://basilica.ro/en/patriarch-theodoros-of-alexandria-performs-first-consecration-of-deaconesses/> (дата обращения: 27.02.20).

³ Archbishop Ambrose. <https://www.instagram.com/p/ByS6GJYCKFY/> (дата обращения: 27.02.20).

⁴ Федоренко Н. От диаконисс к епископам: как женщины добиваются права вести службу и руководить церковью. http://www.furfur.me/furfur/changes/changes/217865-women_clerge (дата обращения: 27.02.20).

⁵ Святейший Патриарх огласил статистические данные о жизни Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072750.html> (дата обращения: 27.02.20).

⁶ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. Кн. III. М., 1994–1996. С. 649–662.

⁷ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. Кн. IV. М., 1994–1996. С. 359–385.

⁸ Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. Кн. VI. М., 1994–1996. С. 745–765.

При сокращении числа монастырей у монахинь не было возможности жить в другом месте, поэтому они оставались при бывших монастырских церквях, выполняя различное социальное служение. Вокруг таких монахинь часто стихийно организовывалась община полумонашеского типа. Это было одной из причин резкого роста женских монастырей в XIX веке, т. е. государство просто признало уже существующие женские общины. Почему же молодые незамужние девушки или вдовы предпочитали уходить в монахини и самоорганизовываться? Частичный ответ на вопрос может дать пример, приводимый Е. Б. Емченко: «В Симбирской губернии существовала женская община, в которую шли в основном молодые девушки... Они читали псалтырь по усопшим, учили грамоте детей. Эту общину закрыли. Как было написано в отчете? Ее закрыли в 1832 году, потому что... официально, была эпидемия холеры. А потом была приписка, помещики были страшно недовольны, что девушки не хотели выходить замуж»⁹. Таким образом, можно утверждать, что женщины организовывались в общины, принимали постриг, потому что хотели материальной и моральной независимости от семьи и мужа, но, учитывая социально-культурный контекст того времени, не могли жить одни, сами по себе.

Тенденцию к стремлению самоорганизации женщин можно проследить также на законодательном материале XVIII–XIX веков. Хотя в течение XVIII века издавались указы, запрещающие постриг совсем или только без разрешения Синода, государство было вынуждено признать существование женских общин, которые в Указах именовались «женскими общежитиями». Часто такие общежития жили по монастырским уставам, т. е. фактически не отличались от женских монастырей. Вопрос состоял именно в признании за ними такого статуса.

Другая важная причина роста женских монастырей именно в XIX веке — это отмена крепостного права в 1861 году. Эта реформа меняла социально-экономический уклад России — крестьянин отныне мог сам распоряжаться собой. В некоторой степени это относилось и к женщинам, принадлежавшим к данному сословию. Теперь крестьянка имела право уйти в монастырь, не прося разрешения на это у своего помещика. По утверждению Е. Б. Емченко, крестьянка выбирала монастырь, а не замужество, т. к. социальный статус у монахини был выше, чем у крестьянки. К тому же, в обители у женщины была большая свобода, чем в замужестве: «Она [крестьянка, принявшая постриг] могла действительно молиться, а не работать день и ночь и при этом не испытывать никакой к себе ни любви, ни уважения, ничего»¹⁰. В социологии существует такой термин как «вторая смена» (second shift), который можно относить и к крестьянкам. Вторая смена — это домашние обязанности, которые выполняют люди, у которых есть рабочая нагрузка вне дома. Исторически «вторая смена» чаще всего является женской прерогативой. Не стоит забывать и про репродуктивный труд, который никак не касался монахинь.

Также постепенно изменялось законодательство по отношению к женским монастырям. До XIX века возраст принятия пострига был установлен для женщин и мужчин разный. В XVIII веке для мужчин — не моложе 30-ти лет, а для женщин — не моложе 50–60-ти лет. С 1832 г. возраст пострига для женщин снижен до 40 лет. При этом еще в начале XIX века женщины, несмотря на запрет, тайно стриглись и до достижения этого возраста. Ярким примером этому может служить постриг преп. Серафимом Саровским сестер в Дивеево¹¹, т. е. можно говорить о пренебрежении государством религиозных потребностей женщин, дискриминации их духовных интересов. При этом в 1865 году был издан закон, который разрешил принимать в обитель всех, кого она может вместить. Таким образом, в XIX веке можно наблюдать либерализацию законодательства по отношению к женским монастырям. Постриг до 40 лет был

⁹ Кротов Я. Женщина в русском православии // Радио Свобода. <https://www.svoboda.org/a/24351415.html> (дата обращения: 27.02.20).

¹⁰ Там же.

¹¹ Серафим (Чичагов), митр. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Кишинев, 2016. С. 324–325.

по-прежнему официально запрещен, но в связи с вышеупомянутым законодательным актом его стали совершать открыто до достижения положенного возраста.

В 1881 году определением Синода было разрешено учреждать монастыри без высочайшего разрешения императора, если обитель не нуждалась в государственном финансировании. Но по этому определению женские и мужские монастыри были в неравном правовом положении. Для открытия мужского монастыря нужно было раскрыть в документах, по каким причинам открытие действительно необходимо и указать источники содержания монастыря. Для женских же — кроме вышеозначенного, требовалось также прописать поименно всех, кто потенциально собирался стать послушницей или монахиней в открываемой обители, а также к учредительным документам приложить свидетельства, удостоверяющие факт передачи по наследству имущества в пользование обители или факт пожертвования.

Кроме того, нужно учитывать и общий исторический контекст в ту эпоху по отношению к «женскому вопросу». В XIX веке набрало силу движение за избирательные права женщин, в контексте популяризации левых политических идей среди широких слоев населения. Согласно Н. А. Беляковой индустриализация в России имела свои специфические черты. В отличие от европейских стран она не привела к росту численности рабочих мест для женщин и востребованности их в производстве¹², т. е. женщина на переломе эпох практически нигде не могла себя реализовать. Вполне логично, что она могла выбрать для этого монастырь.

Н. И. Чернышевский создал свой роман «Что делать?», в котором описал создание женских трудовых артелей. Как эта идея преломилась в культурном контексте Российской империи, которая по данным переписи 1897 года была на 69,3% православной¹³? И как идеи писателя восприняли сами женщины? Е. В. и Н. А. Беляковы считают, что рост женских монастырей произошел не без влияния идей этого литературного произведения¹⁴.

Согласно некоторым данным, в последние два десятилетия XIX века число женских монастырей увеличилось на 157, что примерно на 38 % больше, чем мужских¹⁵. К 1914 году (последний отчетный год) число монастырей достигло 475, что опять же на 24,5 % больше, чем количество мужских монастырей за тот же период¹⁶.

Подводя итоги, можно сделать выводы: увеличение числа женских монастырей в конце XIX — начале XX века объясняется рядом причин, отчасти продиктованных светским законодательством того времени. В первую очередь, это связано с признанием за женскими религиозными общинами статуса монастырей, также в негласном разрешении принимать постриг до достижения официально положенного возраста и отменой крепостного права. Также «феминизация» монашества на рубеже веков связана с социокультурным контекстом. В период бурной индустриализации и урбанизации женщина не могла реализовать себя ни в сельской ни в городской среде, при этом она хотела быть более материально и морально независимой, иметь более высокий социальный статус. Выходом из положения для нее было вступление в женскую общину, т. е. монастырь, который, помимо прочего, мог удовлетворить духовные искания женщины.

¹² Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика. М., 2011. С. 300–301.

¹³ Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / под ред. Н. А. Троицкого. Т. I. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб., 1905. Таблица XII. Распределение населения по вероисповеданиям.

¹⁴ Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии... С. 300–301.

¹⁵ Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91. СПб., 1901. С. 13–15.

¹⁶ Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания веры. Пг., 1916. С. 117.

Источники и литература

1. *Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б.* Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. С. 300–301.
2. *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви: в 12 тт. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.
3. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедания веры. Пг., 1916. С. 117.
4. Святейший Патриарх огласил статистические данные о жизни Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5072750.html> (дата обращения: 27.02.20).
5. *Кротов Я.* Женщина в русском православии // Радио Свобода. <https://www.svoboda.org/a/24351415.html> (дата обращения: 27.02.20).
6. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / Под ред. Н. А. Тройницкого. Т. I. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб., 1905.
7. *Преображенский И.* Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890–91. СПб., 1901.
8. *Федоренко Н.* От диаконисс к епископам: как женщины добиваются права вести службу и руководить церковью. http://www.furfor.me/furfor/changes/changes/217865-women_clerge (дата обращения: 27.02.20).
9. *Серафим (Чичагов), митр.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. Кишинев: Камно, 2016. С. 324–325.
10. Archbishop Ambrose. <https://www.instagram.com/p/ByS6GJYCKfY/> (дата обращения: 27.02.20).
11. *Iftimiu A.* Patriarch Theodoros of Alexandria performs first consecration of deaconesses. <https://basilica.ro/en/patriarch-theodoros-of-alexandria-performs-first-consecration-of-deaconesses/> (дата обращения: 27.02.20).
12. Pope names 1st woman manager in Vatican Secretariat of State [Электронный ресурс] // Associated Press. <https://apnews.com/ba6ea5998728d2b443be020fbf91be14> (дата обращения: 27.02.20).

А. В. Дружинин

ПАСТОРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ РЕФОРМЫ 1808–1814 гг.¹

Представляемый доклад посвящён одной из наиболее дискуссионных проблем в истории духовного образования — концептуализации идеи подготовки духовенства в духовных школах. Целью представляемого в докладе исследования является обзор практики соотнесения содержания духовного образования с рефлексией пастырского служения в рамках реализации духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. Посредством реформы планировалось в т. ч. решить ряд проблем школьного богословского образования, сформировавшихся к началу XIX в.: оторванность образования от целей пастырского служения, его несоответствие решению церковно-практических задач. Основные положения и идеи духовно-учебной реформы 1808–1814 г. были зафиксированы в окончательном варианте Устава духовных училищ 1814 г.², который закладывал как нормативно-правовую базу регламентации деятельности духовных школ, так и имплицитно включал ряд богословских идей для дальнейшего развития. В идейно-богословском контексте результатом реформы становится закрепление нескольких идей духовно учебной-системы, из которых исходили как теоретико-богословские задачи (подготовка научно-педагогических кадров и развитие богословия), так и церковно-практические (воспитание просвещённого юношества и подготовка служителей Церкви). Одной из таких идей было расширение специализации пастырской подготовки на средней и высшей ступенях духовно-учебной системы.

При этом, по результатам анализа основных источников, заключающих рефлексию пастырской подготовки в духовно-учебной среде, внутри отрезка 1814–1869 гг. можно выделить три периода с устойчивыми тенденциями:

- 1) 1814–1836 гг. — от завершения основной части реформы до начала обер-прокуратуры графа Н. А. Протасова;
- 2) 1836–1855 гг. — период обер-прокуратуры графа Н. А. Протасова, закончившийся с его кончиной в один год с кончиной императора Николая I;
- 3) 1856–1869 гг. — критическая рефлексия предшествующих периодов в церковной и общественной среде, подготовка и проведение новой духовно-учебной реформы.

Несмотря на включение некоторой богословской рефлексии в идею реформ ректором СПбДА архим. Филаретом (Дроздовым)³, концептуальное развитие системы духовного образования отстаёт от реализации административной составляющей. Так, в рамках первого периода удаётся отметить контрпродуктивное противостояние нескольких групп иерархов «старой и новой формации», присутствовавших как в Синоде, так и в Комиссии духовных училищ⁴. В 1820-х эта тенденция не позволяла в полной мере развивать концептуальную составляющую духовного образования

Дружинин Андрей Владимирович, чтец — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-39-90062

² Устав православных духовных училищ, Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. // ПСЗРИ I. Т. XXXII. № 25673. СПб., 1830. С. 910–954. Т. XXXII.

³ Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов... Т. 1. СПб., 1885. С. 123–151.

⁴ Учреждение при Святейшем Синоде, осуществлявшее управление духовно-учебной системой в Российской империи с 26 августа 1808 г. по 22 февраля 1839 г.

и его пастырскую специализацию. В частности, рекомендованное преподавание пастырского богословия, согласно отчётам, начинается лишь в середине 1830-х гг.

Во втором периоде на первый план выходит пастырский пафос духовного образования — главной целью духовных школ провозглашается подготовка пастыря Церкви. Уже с конца 1820-х на подготовку духовенства обращается особое внимание Государя⁵, а к 1840 м гг. этот пафос доводится до возможного в той ситуации предела. Катализатором данной тенденции является назначение графа Н. А. Протасова обер-прокурором Синода. В силу своей инициативности он мог обосновать перед императором Николаем I необходимость комплексных преобразований, а также имел достаточную автономность в отношениях с Синодом. Однако, можно сказать, что это происходит не только и не столько в связи с утилитарным интересом правительства, но и благодаря естественно развивающимся внутренним академическим процессам. Административные инициативы графа, послужившие внешним условием преобразований, не сопровождались выработкой единой богословской концепции преобразований, в которой, по признанию самого графа, он был «слаб»⁶.

Н. А. Протасовым был предпринят ряд инициатив по привлечению независимых от Синода лиц к выработке содержательной концепции, основанной в т. ч. на богословской рефлексии пастырства: один за другим учреждались комитеты, совещания. Однако в итоге данная работа не имела видимых результатов. Тем не менее, и сами члены Синода на тот момент, очевидно, не имели консолидированной позиции по этому вопросу. По результатам анализа отчётов ректоров семинарий и академий 1837–1838 гг., составленных по инициативе графа, видно расхождение позиций по содержанию образования, которые исходят из разного понимания пастыря.

Однако пасторологическая мысль и поиск способов внедрения результатов рефлексии в образовательный процесс активно развивался и вне духовных школ, что зафиксировано в источниках личного происхождения⁷. В целом к этому периоду прослеживается формирование как минимум трёх концепций осмысления пастыря: митр. Филарета (Дроздова) и его сторонников, митр. Филарета (Амфитеатрова) и новых архиереев, получивших образование в рамках новых учебных парадигм, но не согласных с ними (например, ректора КДА еп. Иннокентия (Борисова)).

В результате преобразований не удаётся наладить концептуальную проработку пастырской специализации и решить ранее стоявшие на этом пути проблемы: выработку оптимальной учебной программы, соотношения общеобразовательных и специальных задач школ, дискуссии о методе, языке, содержании преподавания, ликвидацию недостатков воспитательной системы. Путём различных компромиссов были выработаны правила преобразования учебной части 1838 г и 1840 г.⁸ Лишённые чёткой содержательной составляющей, правила нуждались в дальнейшем концептуальном наполнении. Сделать это было решено через учреждение в декабре 1840 г. Н. А. Протасовым нового комитета во главе с ректором СПбДА еп. Афанасием (Дроздовым), который должен был заниматься выработкой нормативных программ дисциплин, а также положить в основу устремлений графа содержательную богословскую концепцию, который, однако, увяз в перечне организационных проблем. Из-за этого так и не получил развития подготовительный класс к священству, поставленный к открытию в каждой семинарии в 1840-м гг. По традиции, соображения о классе было предложено высказать митрополитам городов, возглавлявших

⁵ Напр.: Об усилении способов к образованию Духовного юношества к обеспечению церковных причтов безбедном содержании // ПСЗРИ II. № 3323. СПб., 1830. С. 833–838.

⁶ О Филарете митрополите Московском. Моя память. Записки епископа Никодима (Казанцева) // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1877. Т. 2. № Отд. II. С. 38.

⁷ Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 43–91; РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 21350.

⁸ ОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 9. Д. 10.

академические округа⁹. Ими были предложено много оригинальных идей устройства пастырской послевузовской специализации, однако первый отзыв поступил через два года, второй через три. Третьего отзыва обнаружить не удалось, а по поводу первых двух Синод постановил «дождаться всех»¹⁰.

В 1860-е гг. предыдущий период подвергается масштабной критике со всех сторон, школьные парадигмы переосмысляются. В 1857–1859 гг. проходят поиски новых концепций: организуются командировки в заграничные учебные заведения, усиливаются обширные ревизии¹¹, отправляются запросы по епархиям о нуждах духовного образования¹². В итоге составляется свод мнений по всем аспектам духовного образования, который в 1860–1862 гг. обсуждается комитетом под председательством архиеп. Димитрия (Муретова). Результаты двухлетних дискуссий комитета обсуждаются в каждой епархии на специально созданных для этого епархиальных комитетах в 1863–1866 гг. Объём материалов данной рефлексии превышает 3000 листов¹³. Итоги всеобщей рефлексии обсуждает очередной комитет 1866–1867 и 1867–1869 гг., который в итоге вырабатывает принципы реформы и новые училищные уставы. Однако, в порыве критики и попытках решить накопившиеся проблемы, а также под давлением либеральной общественности, итогом дискуссий 1860-х гг. становится смещение акцента с пастырской подготовки на иные идеи духовной школы. Подготовка пастыря уже не заявляется как главная цель духовной школы, в связи с чем ослабевает и рефлексия пастырства¹⁴.

Заключение

Исследование помогло выяснить, что тенденции в регламентации и содержании учебного процесса меняются в рамках выделяемых ключевых периодов. Хотя существенную роль в данных процессах играет инициатива обер-прокурора графа Протасова и церковно-государственные отношения, развитие пастырской подготовки связано с гораздо более комплексным пластом процессов. На повышение интереса к специализации пастырской подготовки влияют внутренние академические и духовно-учебные процессы, развитие богословской рефлексии пастырства, потенциал для которых был имплицитно заложен в идее реформы 1808–1814 гг. Удаётся выявить ряд концепций понимания пастыря и пастырского служения, а также то, что позиция по преобразованию духовной школы у многих иерархов напрямую зависит от данного понимания. Государственная политика в отношении духовного образования не могла не учитывать мнения членов Синода, однако отсутствие единого богословского осмысления пастыря приводит к невозможности выступить с консолидированной позицией. Тем не менее, именно в период действия устава 1814 г. удаётся закрепить идею о необходимости специализации пастырской подготовки духовно-учебной среде, обеспечив дальнейший пасторологический дискурс в научном богословии.

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 254.

¹⁰ Там же. Л. 1–10.

¹¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Д. 23288.

¹² Там же. Д. 23149.

¹³ РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 395а-е.

¹⁴ См.: Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007.

Источники и литература

Источники

1. Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 43–91.
2. О Филарете митрополите Московском. Моя память. Записки епископа Никодима (Казанцева) // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1877. Т. 2. № Отд. II. С. 38.
3. Об усилении способов к образованию Духовного юношества к обеспечению церковных приходов безбедном содержании // ПСЗРИ II. № 3323. СПб., 1830. С. 833–838.
4. ОР РГБ. Ф. 172. Оп. 1. К. 9. Д. 10.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 254.
6. РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Д. 395а.
7. РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Д. 23149.
8. РГИА. Ф. 802. Оп. 7. Д. 23288.
9. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1. СПб., 1885. С. 123–151.
10. *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2007.
11. Устав православных духовных училищ, Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. XXXII. № 25673. СПб., 1830. С. 910–954. Т. XXXII.

Диакон Димитрий Кремнев

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЖЕНСКОГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА (ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ)

Первым женским духовным учебным заведением в Западной Сибири стало открытое 21 ноября 1866 года при Иоанно-Введенском монастыре¹ Тобольское женское духовное училище. Инициатором открытия стал Преосвященный Варлаам (Успенский), ходатайствовавший об этом перед Св. Синодом. С 1880 года училище было переведено в г. Тобольск, расположившееся в приобретенном для этого здании, рассчитанном на 40 учениц². В Томской епархии инициатором открытия женского духовного училища выступил Преосвященный Парфений (Попов), который в период своего пребывания на Томской кафедре (1854–1860) сделал первый денежный сбор в пользу училища³. Дальнейший период подготовки к открытию епархиального женского училища связан с деятельностью съездов духовенства Томской епархии, проходивших с 1869 по 1877 гг. В этот период идет работа по поиску источников формирования первоначального капитала для приобретения материально-технической базы. Однако неудачный выбор недвижимости для училища не позволил в 1884 году открыть полное шестиклассное училище, так как помещений в нем хватало только для функционирования трех классов.

Главным препятствием к преобразованию Тобольского и Томского епархиальных женских училищ в полные шестиклассные стала недостаточная материально-техническая обеспеченность, связанная с отсутствием на рынке недвижимости, подходящих для этих целей зданий. Тем не менее, духовенство Тобольской епархии уже к 1887 году смогло не только расширить материально-техническую базу училища, позволявшую принять 160 учениц, но и найти средства на финансирование учебного процесса всех шести классов, в которых обучалось более 150 учениц⁴. Определением Св. Синода от 6 февраля 1887 г. Тобольское женское училище из трехклассного было преобразовано в шестиклассное.

Реконструкция Томского епархиального женского училища завершилась летом 1889 года, что также позволило преобразовать его в шестиклассное. Новое единое здание училища, состоявшее теперь из трех соединенных между собой корпусов, позволило разместить 6 основных классов и один приготовительный класс с общим числом в 150 учащихся. Отметим, что в 1888–1889 учебном году училище насчитывало 124 воспитанницы.

Кремнев Дмитрий Николаевич, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, соискатель 3 курса.

¹ Скосырев Н. Общеeparхиальный съезд духовенства Тобольской епархии в 1881 году и главный предмет его занятий — женское духовное училище // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 2. Отд. неоф. С. 19.

² Там же. С. 22.

³ Речь, сказанная на акте открытия в г. Томске Епархиального трехклассного женского училища в 14 день октября месяца 1884 года // Томские епархиальные ведомости. 1884. № 20. С. 7–8.

⁴ Отчет о состоянии Тобольского епархиально-женского училища, в учебно-воспитательном отношении, за 1887–88 учебный год // Тобольские епархиальные ведомости. 1889. № 3–4. Отд. неоф. С. 18.

Имеющаяся материально-техническая база (приобретенные частные дома, переоборудованные для учебного процесса и пансиона), даже с учетом их реконструкции, к середине 90-х годов XIX века уже не позволяла в полной мере осуществлять учебный процесс и увеличивать набор воспитанниц. Тобольское училище в первой половине 1890-х годов начало перестраивать имеющиеся помещения⁵ и эти работы растянулись на целое десятилетие. В конце XIX века в нем обучалось уже более 230 воспитанниц⁶, не считая 30 воспитанниц приюта.

В 1895 году образовывается Омская епархия путем выделения части приходов из состава Тобольской и Томской епархий. Духовенству вновь образованной епархии приходилось отправлять своих дочерей в Тобольское и Томское епархиальные женские училища, так как сама епархия на тот момент не располагала достаточными материальными средствами для открытия и содержания женского епархиального училища. Тем не менее, вопрос об открытии в г. Омске женского епархиального училища постоянно обсуждался на общепархиальных съездах.

В Томском епархиальном женском училище к 1901–1902 учебному году ситуация стала просто катастрофической — в помещениях, рассчитанных на проживание 150 учениц, находилось уже 315 учащихся, из них в училище постоянно проживало 282 воспитанницы, не считая 36 учениц приготовительного класса⁷. Очередь на поступление в училище растягивалась порой до трех лет, а число учениц в классах достигало 60 и более⁸; некоторые занятия из-за тесноты помещений приходилось проводить в коридорах и даже на квартире у начальницы училища⁹. Преосвященный Макарий (Невский) знал об этой проблеме и отдал распоряжение о покупке земельного участка для постройки новых зданий.

На проходившем в 1902 году в г. Томске общепархиальным съезде было принято решение о строительстве новых зданий для училища¹⁰ на приобретенном для этой цели земельном участке размером в целый квартал. Для постройки по смете требовались колоссальные для епархии средства — 450 тыс. руб. золотом¹¹. Столь огромная сумма легла тяжелым бременем на приходы епархии и вызвала протест со стороны священства ряда благочиний Томской епархии, в основном Алтайского округа, недовольных тем, что Св. Синод хотя и одобрил постройку второго женского епархиального училища в г. Бийске, но, тем не менее, ввиду отсутствия у епархии достаточных денежных средств на постройку и содержание сразу двух училищ, фактически все-таки решил строить одно училище¹². Торжественное открытие нового здания состоялось 14 октября 1907 года¹³, на постройку которого было потрачено более 600 тыс. руб. золотом¹⁴. Новое трехэтажное здание с храмом на 700 человек, было оснащено по последнему слову тогдашней техники (центральное электро- и водоснабжение, паровое

⁵ Журналы IV Общепархиального съезда о. о. депутатов от духовенства Омской епархии. 1893. 14 декабря. // Тобольские епархиальные ведомости. 1894. № 4. Отдел оф. С. 73–76.

⁶ Отчет о состоянии Тобольского Епархиального женского училища за 1897/1898 учебный год // Тобольские епархиальные ведомости. 1898. № 23. Отдел оф. С. 228.

⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Л. 27. Отчет о ревизии Томского епархиального женского училища в 1902 году М. Савваитским.

⁸ Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907 г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 31.

⁹ Там же. С. 8.

¹⁰ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 717. Л. 4. Дело о постройке зданий для Томского епархиального женского училища.

¹¹ Журналы заседаний X Общепархиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал № 19 от 9 июня 1903 // Томские епархиальные ведомости. 1903. № 17. С. 11–12.

¹² РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 69–72 об. Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища.

¹³ Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907 г. С. 25.

¹⁴ Материалы к вопросу о построении в Барнауле епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 53–54.

отопление, канализация). В здании одновременно могло проживать и обучаться более 500 воспитанниц¹⁵.

Практически одновременно с началом строительства нового здания Томского епархиального женского училища, 17 сентября 1906 года открывается Омское епархиальное женское училище в арендованных для этого помещениях. Однако уже осенью 1907 года была начата постройка нового трехэтажного здания епархиального училища по проекту архитектора Хворина, оконченная в 1909 году. На трех этажах и в цоколе разместились кухня, подсобные помещения, учебные аудитории, спортзал, столовая, больница, библиотека, храм, общежитие для воспитанниц, рассчитанное на 300 учениц.

Вершиной развития женского духовного образования в Западной Сибири можно назвать открытие педагогических классов в женских духовных учебных заведениях. В Тобольском училище педагогический класс (с двухгодичным курсом) был открыт в 1908 году, в Томском в 1909 году, в Омском — в 1911 году.

К 1914 году, через 30 лет после своего открытия в 1884 году, Томское епархиальное женское училище стало наиболее крупным духовным учебным заведением Западной Сибири, в нем обучалось более 500 учениц, не считая 30 учениц образцовой школы. Для сравнения — в Тобольском обучалось 288 учащихся¹⁶, в Омском — более 300¹⁷. Резкий рост количества воспитанниц в этих цифрах наглядно демонстрирует акценты в движении переселенцев в Западной Сибири в начале XX века.

Таким образом, за почти 50-летнюю историю своего развития женское духовное образование в Западной Сибири прошло несколько этапов.

На первом этапе (1860-е — 1880-е годы) функционируют два женских духовных училища при женских монастырях, функции которых ограничены начальным образованием и воспитанием. Несмотря на появление Устава 1868 года, женские духовные училища г. Тобольска и г. Томска продолжают функционировать вне правового поля Устава женских епархиальных училищ 1868 года. При этом в 1860-х — 1870-х гг. епархиальные съезды духовенства Тобольской и Томской епархий активно обсуждают вопрос об открытии женских епархиальных училищ и предпринимают меры для формирования начального капитала и создания материально-технической базы и инфраструктуры.

На втором этапе (1880-е — 1890-е гг.), в 1881 году Тобольское женское духовное училище преобразуется в епархиальное; в 1884 году открывается Томское женское епархиальное училище. Первоначально они функционируют как трехклассные училища, с двухгодичным курсом, затем преобразуются в шестиклассные (Тобольское в 1887–1888 уч. г., Томское в 1890–1891 уч. г.).

На третьем этапе (1890-е гг. — 1906 г.) женское духовное образование оказывается в кризисе из-за недостаточной материально-технической базы. Томская епархия за счет отказа от открытия второго училища на Алтае, аккумулировав средства, смогла добиться заметных успехов в материально-техническом обеспечении учебного процесса, построив новое здание для училища, рассчитанное на 500 учащихся. Тобольская епархия по разного рода причинам не смогла обновить материально-техническую базу, ограничившись ремонтом и реконструкцией старых зданий училища.

На четвертом этапе (1906–1914 гг.) Омская епархия смогла открыть училище (в 1906 г.) в арендуемых помещениях и за очень короткий срок (с 1907 по 1909 гг.) построить новое здание, рассчитанное на 250 человек. Все училища в этот период вводят в учебный процесс новые учебные программы, новые предметы из гимназического цикла; в период с 1908 по 1911 гг. открывают педагогические классы. Растет

¹⁵ Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907 г. С. 37–40.

¹⁶ Отчет о состоянии Тобольского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913–1914 учебный год // Тобольские епархиальные ведомости. Часть оф. № 34. С. 468–469.

¹⁷ Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении в 1913–1914 учебном году // Омские епархиальные ведомости. Часть оф. № 24. С. 25

количество и качество педагогического и воспитательного персонала, их материальное обеспечение.

Вместе с тем, оставались нерешенными проблемы, главными из которых были хроническое недофинансирование, постоянная экономия бюджетных средств и устаревшее нормативно-правовое обеспечение учебного и воспитательного процесса, отсутствие унификации учебных программ со светскими учебными заведениями, сложная система управления учебными заведениями. Переполненность учебных заведений так и не удалось преодолеть¹⁸.

Все эти проблемы, копившиеся десятилетиями, в начале XX века уже не позволяли в полной мере динамично развиваться женскому духовному образованию и отвечать запросам современного общества. Начавшаяся Первая Мировая война и революция 1917 года обострили накопившиеся проблемы, что в конечном итоге и предопределило реформы женского духовного образования в 1917–1918 гг.

Источники и литература

1. РГИА (Российский Государственный исторический Архив). Ф. 802. Оп. 10. Д. 67. Отчет о ревизии Томского епархиального женского училища в 1902 году М. Савваитским.
2. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 717. Дело о постройке зданий для Томского епархиального женского училища.
3. РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища.
4. Журналы IV Общеeparхиального съезда о. о. депутатов от духовенства Омской епархии. 1893. 14 декабря. // Тобольские епархиальные ведомости. 1894. № 4. 4 февраля. Отдел оф. С. 71–76.
5. Журналы заседаний X Общеeparхиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал № 19 от 9 июня 1903 // Томские епархиальные ведомости. 1903. № 17. С. 11–12.
6. Отчет о состоянии Томского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1913–1914 учебный год. Томск, 1914. 38 с.
7. Отчет о состоянии Тобольского епархиально-женского училища, в учебно-воспитательном отношении, за 1887–88 учебный год // Тобольские епархиальные ведомости. 1889. № 3–4. 1–16 февраля. Отдел оф. С. 13–31.
8. Отчет о состоянии Тобольского Епархиального женского училища за 1897–1898 учебный год // Тобольские епархиальные ведомости. 1898. № 23. 1 декабря. Отдел оф. С. 222–234.
9. Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении в 1913–1914 учебном году // Омские епархиальные ведомости. 1914. Часть оф. № 24. 15 дек. С. 15–33.
10. Материалы к вопросу о построении в Барнауле епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 51–56.
11. Речь, сказанная на акте открытия в г. Томске Епархиального трехклассного женского училища в 14 день октября месяца 1884 года // Томские епархиальные ведомости. 1884. № 20. 15 октября. Отд. оф. С. 7–18.
12. *Скосырев Н.* Общеeparхиальный съезд духовенства Тобольской епархии в 1881 году и главный предмет его занятий — женское духовное училище // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 2. Отд. неоф. С. 17–33.
13. Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907 г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 25–39.

¹⁸ Так, в Томском епархиальном женском училище, рассчитанном на проживание 500 учащихся, уже в январе 1916 года проживало 583 воспитанницы. См.: Материалы к вопросу о построении в Барнауле епархиального женского училища // Томские епархиальные ведомости. 1916. № 2. С. 55.

Р. И. Матаюпов

ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ

В 2019 году Оренбургская епархия отметила 220-ю годовщину своего существования. Эта дата стала поводом обратиться к истории ее появления.

Постепенное заселение степных просторов Южного Урала связано, в первую очередь, с появлением в этих местах казачьих общин. Казачество, «устроив свою жизнь на строго религиозных началах, крепко берегло свою свободу и неприкосновенность своей веры»¹. Дальнейшее освоение новых земель было связано с целенаправленными колонизаторскими экспедициями. В этой связи владения Русской Церкви расширились вместе с государственной территорией. Именно православное народонаселение обуславливало доминирование христианства, нежели сама проповедь Благой вести. Миссия, широко распространившаяся в Казанской и Сибирской губерниях, обошла стороной Оренбургский край². Одновременно с устройением крепостей, редутов, сооружались и храмовые здания. За период колонизации южноуральских степей население Оренбургской губернии (образована в 1744 г.) выросло с 280 до 760 тыс. человек. К 1799 году число православных приходов равнялось 205, а количество священно- и церковнослужителей доходило до 940 человек³.

Оренбургская губерния включала в себя Уфимскую и Исетскую провинции, Оренбургский и Ставропольский дистрикты, Яицкий Казачий городок и восемь линейных дистанций⁴. Если военно-гражданская жизнь губернии принимала обычную для всех губерний форму существования, то жизнь духовная являла собой обратную картину. Необходимость создания новой епархии с центром в Оренбурге исходила из ряда причин. Во-первых, обширность территории, «однако не следует делать вывод о том, что специфика расположения и размеров будущей Оренбургской епархии была исключением, скорее, она была подтверждением типичности ситуации обширности территорий епархиальных структур»⁵. Во-вторых, одновременное подчинение нескольким кафедрам. К примеру, в 70-х годах XVIII столетия приходы Оренбургской губернии были подчинены четырем епархиам: Казанской, Тобольской, Вятской и Астраханской. Это вносило путаницу и неразбериху в отношения военно-гражданских управителей с церковными. В-третьих, удаленность епархиальных центров, что порождало финансовые проблемы, т. к. «местному духовенству и мирянам приходилось тратить значительные время и средства на проезд до епархиальных центров и обратно для решения кадровых вопросов, ходатайства о разрешении постройки или ремонта церквей и др.»⁶. Удаленность епископов от дальних приходов делала невозможным частое посещение паствы. Показательной является хроника посещения архипастырями города Оренбурга, второго по значимости в Казанской епархии. Так,

Матаюпов Руслан (Роман) Имранович — Оренбургская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Т. 2. XVIII век. Казань, 1913. С. 204.

² Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. VII. Оренбург, 1900. С. 108–109.

³ Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А. Религии Оренбургского края: систематическое описание в 3 томах. Т. 1. Восточное христианство. Оренбург, 2015. С. 26.

⁴ Топография Оренбургская П. И. Рычкова. В 2 т. / под ред. А. А. Чибилева. Т. I. Оренбург, 2010. С. 80–81.

⁵ Ефименко М. Н. Православие в Оренбуржье: история создания епархии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 2 (11). С. 38.

⁶ Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А. Религии Оренбургского края... Т. 1. С. 27.

в период с 1743 по 1799 гг. Оренбург «посещен был ... Преосвященным Казанским три раза»⁷. По той же причине был невозможен ни непосредственный архипастырский надзор, ни архипастырское руководство. Отсутствие епископского надзора привело к духовному и нравственному упадку как в жизни мирян, так и в жизни пастырей.

Так как на территории Оренбургской губернии особой миссионерской деятельности не было, православные из числа инородцев пополнялись в малых количествах,⁸ поэтому условия для новокрещенных создавались особые,⁹ но в случае воздействия инославных родственников учащались случаи перемены веры. Поэтому и эта категория христиан нуждалась в архипастырском наставничестве.

«Однако эти обозначенные факты являются скорее следствием, чем причинами»¹⁰. Для выяснения причин необходимо обратиться к исторической хронике.

Русская Церковь еще в XVII веке остро ощущала нужду в новых епархиях. Для этого на Церковных Соборах 1667, 1674, 1681–82 гг. снова и снова ставились вопросы об открытии новых епархий. Проблемы были связаны не столько с административным делением новых епархий и их управлением, сколько с невозможностью финансово обеспечить архиерейские кафедры. Так, например, в 1667 году Собор постановил открыть 20 новых епархий, в числе которых была и епархия на Южном Урале с кафедрой в Уфе. Но в действительности были открыты только лишь три епархии. Несмотря на деятельное участие в этом вопросе царя Алексея Михайловича, в 1674 году Русская Церковь не приросла новыми епархиями. В 1681–1682 гг. уже другой царь, Феодор Алексеевич, предложил грандиозный проект по преобразованию епархиального устройства Русской Церкви. Он предложил по примеру устройства древней Церкви разбить существовавшие к тому времени 11 епархий на 72 епископии, над которыми стоял бы главный епископ с титулом митрополита. Но и этой инициативе не суждено было воплотиться, т. к. проект подразумевал достаточное количество крупных поселений и городов, коих не было в действительности. Последующие события — раздоры в царской семье, стрелецкие бунты, Крымские походы, реформационная деятельность Петра I — отодвинули вопрос об открытии новых епархий, в том числе и на территории Оренбургской губернии, на более чем сто лет.

В XVIII веке осложнилось содержание архиерейских кафедр, т. к. политика секуляризации передала финансовые потоки из церковных рук в государственные. С 30-х годов XVIII века создаются духовные правления. Эти правления были территориальными органами консисторий. В ведении Казанской епархии были: Уфимская (в 1721 г.), Оренбургская (в 1739 г.) и Бугульминская (в 1756 г.). Челябинское духовное правление (в 1750 г.) относилось к Тобольской епархии¹¹. Полномочия данных правлений нигде не были четко прописаны, поэтому имели обширный спектр действий. «Так, Оренбургское духовное правление: обеспечивало рассылку на места и выполнение решений Св. Синода, епархиальных архиереев и консистории; экзаменовало кандидатов и определяло их на вакантные должности священно- и церковнослужителей; разрешало постройку и освящение церквей; выдавало им метрические, обыскные книги и исповедальные росписи; осуществляло контроль за сбором церковных средств, правильностью ведения документации и поведением приходского духовенства, выступая низшей судебной инстанцией по делам об их проступках»¹². В 1764 епископ Крутицкий Сильвестр, крестник императрицы Елизаветы Петровны, в переписке с депутатом Екатерининской комиссии выражал озабоченность в вопросе увеличения числа епархий и архиереев. Эта мера должна была,

⁷ Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. С. 187.

⁸ Топография Оренбургская П. И. Рычкова. Т. I. С. 221.

⁹ Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв. Т. 2. С. 206.

¹⁰ Ефименко М. Н. Православие в Оренбуржье. С. 37.

¹¹ Амелин В. В., Денисов Д. Н., Морсунов К. А. Религии Оренбургского края... Т. 1. С. 26.

¹² Там же.

по его мнению, положить конец всеобщему нравственному упадку. Но Св. Синод не рассматривал личную инициативу еп. Сильвестра на общих собраниях Большой Комиссии¹³. Проект нового уложения Большой Екатерининской Комиссии хоть и подразумевал открытие новых епархий, создание новой епархии в пределах Оренбургской губернии не подразумевалась¹⁴.

Инициатива губернского деления Российской империи императрицы Екатерины Великой нашла продолжение в письме графа Безбородко к обер-прокурору Ачкурину. В этом письме граф Безбородко пишет, что «Ея Императорскому Величеству хотелось, чтобы Св. Синод вместе с первым департаментом Сената, приняв во внимание губернное областное и деление России, а также обширность края, многолюдство и число церквей составили новое расписание всех епархий¹⁵. Это давало надежду на разрешение столетнего вопроса об открытии новой епархии в Оренбургской губернии. Письмо было рассмотрено Святейшим Синодом. В частности, в отношении Уфимского и Симбирского наместничества планировалось открыть новую епархию с кафедрой в г. Симбирске. Как итог, дело сдано в архив, в связи трудностями, вызванными недостаточными сведениями о приходах епархии. 6 мая 1788 года вышел указ Синода о распределении всех епархий соответственно губернскому делению, и о включении границ новых епархий в границ губерний. Действенности указ не прибавил, но этим самым показал вектор деятельности на ближайшие десятилетия.

Новый император, Павел I, своей инициативой нового дробления губерний внес путаницу в планы, так давно вынашиваемые Синодом. 16 сентября 1797 года Св. Синод распорядился распределить епархии согласно губернскому делению, хотя бы там, где это возможно. Поворотным эпизодом во всей этой тяжбе явился запрос Синода в Сенат за всеми необходимыми данными о губерниях для успешного административного распределения и открытия епархий. На сентябрьских заседаниях (2, 7, 13, 16, 23 и 27 чисел) Св. Синод подробно обсудил вопрос об открытии новых епархий. В отношении Оренбургской губернии Синод первоначально предполагал ограничиться викариатством. В журнале Св. Синода под № 5 от 02.09.1799 г. читаем: «а другую епархию учредить из одной Оренбургской губернии, переведя архиереем Преосвященнаго Моздокского Гаия и дав ему наименование Оренбургский и Уфимский»¹⁶. Местом пребывания архипастыря должен был стать город Оренбург. Позже, Синод «уважая обширность каждой губернии и соображая расстояния и смежность их, а также число в них церквей и самую надобность в перемене некоторых из прежних и в учреждении новых епархий»,¹⁷ представил от 27 сентября на имя императора доклад об открытии пяти новых епархий, в числе которых была и Оренбургская. 16 октября 1799 года император наложил резолюцию: «Быть по сему»¹⁸. Согласно указу, епархия должна называться Оренбургской и Уфимской с кафедрой в уездном городе Уфе. Обусловлено пребывание правящего архиерея не в губернском центре, а именно в Уфе тем, что в Оренбурге условий для нахождения архиерея не было, а создание таковых вызвало бы финансовую трудность. В Уфе же имелись помещения бывшего Уфимского наместничества, которые были пригодны для размещения в них нового архиерея.

Первый визит нового архиерея на кафедру состоялся 21 января 1800 года. Эта дата фактически закрыла собой длинный путь епархиального генезиса и положила начало новой истории.

¹³ Покровский И. М. Русские епархии в XVI – XIX вв. Т. 2. С. 482–483.

¹⁴ Там же. С. 483–485.

¹⁵ Цит. по: Чернавский Н. М. Оренбургская епархия в прошлом ея и настоящем. С. 182.

¹⁶ Цит. по: Там же. С. 186.

¹⁷ Цит. по: Там же.

¹⁸ Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. XXV. СПб., 1830. Указ об учреждении новых епархий, № 19. С. 156.

Источники и литература

1. *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края: систематическое описание в 3 т. Т. 1. Восточное христианство. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2015. 416 с.
2. *Ефименко М. Н.* Православие в Оренбуржье: история создания епархии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. Вып. 2 (11). С. 37–41.
3. *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Опыт церковно-исторического, статистического и географического исследования. Т. 2. XVIII век. Казань, 1913. 892 с.
4. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. XXV. СПб., 1830. 934 с.
5. Топография Оренбургская П. И. Рычкова. В 2 т. / под ред. А. А. Чибилева. Т. I. Оренбург: Институт степи УрО РАН, 2010. 624 с.
6. *Чернавский Н. М.* Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. VII. Оренбург, 1900. 346 с.

Ф. Н. Никитин

ВОСПРИЯТИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ДВИЖЕНИЯ ПАШКОВЦЕВ)

Православное исповедание в России признавалось основными государственными законами «первенствующим и господствующим»¹. В правовом отношении интересы Православной Церкви защищались «более чем тысячей статей в Своде законов Российской империи»². Влияние российского правительства, его власть, «поощрительные и карательные способы действия»³ были «направлены к охранению интересов церкви и к расширению пределов ее владычества»⁴. А. Орлов в своей недавней статье отмечал, что «основная интонация церковного дискурса выражалась предельно ясно — *сектантов быть не должно*»⁵. Вполне закономерно, что сектантов⁶ ожидали церковные репрессии.

Не отрицая вполне понятного негативного отношения Православной Церкви к баптистам, штундистам и пашковцам, которые являлись истоком и движущей силой евангельского движения в России, мы хотим продемонстрировать первоначальное *положительное* восприятие Православной Церковью движения пашковцев и деятельности его руководителя В. А. Пашкова.

В 1874 г. в Санкт-Петербург приехал английский проповедник лорд Г. Редсток. Он проповедовал среди людей высшего петербургского общества. Проповеди велись на английском и французском языках, что и определяло состав аудитории. Н. С. Лесков в своем очерке «Великосветский раскол» пишет, что «оправдание человека верою в искупительную смерть Иисуса Христа»⁷ составляет «главный пункт Редстокова учения»⁸. Редсток считал, что добрые дела не могут искупить человека, спасение человек получает через кровь Христа⁹. Санкт-Петербургский епархиальный миссионер Д. И. Боголюбов отмечает, что «оба учителя [Редсток и Пашков. — Ф. Н.] проповедуют спасение через сознание своей греховности перед Господом и веру во Христа, Единого Ходатая перед Богом»¹⁰.

Никитин Филипп Николаевич — Санкт-Петербургский государственный университет, бакалавриат, 3 курс.

¹ ГАРФ. Ф. 109 с/а. Оп. 3 А. Д. 97. Л. 16 [Записка министра внутренних дел Валуева Александру II <...> о настоящем положении православной церкви и православного духовенства]. Документ от 1861 г. Выделение в тексте документа. Валуев в записке к императору указывает, что «Правительство состоит с нею [Церковью. — Ф. Н.] в тесном союзе».

² *Потапова Н. В.* Вероисповедная политика Российской империи и религиозная жизнь Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX вв. (на примере Сахалина). Южно-Сахалинск, 2009. С. 49.

³ ГАРФ. Ф. 109 с/а. Оп. 3 А. Д. 97. Л. 16.

⁴ Там же.

⁵ *Орлов А. А.* Общие тенденции и взаимное влияние русского и немецкого протестантизма // Конфессиональные и этнические группы российских регионов в XIX–XX вв.: сборник научных трудов / под общ. ред. А. А. Сорокина. М., 2019. С. 133. Курсив А. А. Орлова.

⁶ Термин используется не в отрицательной коннотации.

⁷ *Лесков Н. С.* Великосветский раскол. Лорд Редсток и его последователи. СПб., 1877. С. 144.

⁸ Там же.

⁹ Там же С. 144, 145.

¹⁰ *Боголюбов Д. И.* Пашковцы или «христиане евангелического исповедания» // Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Одесса, 1911. С. 92.

Последователями Редстока становятся такие известные люди как правнук Екатерины II гр. А. П. Бобринский; гофмейстер императорского двора гр. М. М. Корф; княгини Н. Ф. Ливен и В. Ф. Гагарина; Е. И. Шувалова и др. Среди них был и В. А. Пашков. В 1878 г. англичанин покидает Россию, и руководителем религиозного движения, основанного им и получившего название «редстокизм», становится Пашков. Это движение впоследствии по его фамилии стало называться «пашковским», а его последователей стали обозначать «пашковцами». «Проповедуемое Пашковым учение сделалось доступным для лиц всех состояний и возрастов, проникнув в тюрьмы, разные благотворительные учреждения, в среду учащейся молодежи...»¹¹. Для пашковцев была характерна широкая религиозная, социальная и издательская деятельность.

Изначально Редсток и Пашков не хотели создавать какое-то движение, целью которого был бы выход из Православной Церкви. Пашков пытался сохранить с ней связь¹², был открыт к диалогу с ней¹³, к взаимодействию с православными верующими, если это не противоречило его религиозным убеждениям¹⁴. Членом созданного по инициативе Пашкова Общества поощрения духовно-нравственного чтения был настоятель Кременского монастыря игумен Николай¹⁵, православные священники посещали собрания пашковцев, некоторые из них «убеждали своих знакомых послушать полковника Пашкова»¹⁶. Религиозные беседы проповедника посещали студенты духовной академии¹⁷. Он хотел создать внутри Православной Церкви евангельское направление, однако не был понят православным духовенством¹⁸. Все же Пашков определенным образом взаимодействовал с Православной церковью. Так, в 1887 г. он «подарил более 30 десятин земли для церковного штата в деревне Гаугеровке»¹⁹. В Тамбовских епархиальных ведомостях, в отчете Демшинского церковно-приходского попечительства Усманского уезда при Предтечевой церкви за 1887 г., можно встретить следующую запись: «Куплено у г. Пашкова 12 саж. дров для отопления храма»²⁰.

Религиозные и социальные практики Пашкова, которые были тесно связаны между собой, встретили неоднозначное восприятие со стороны правительства и Православной церкви. В 1880 г. в «Церковном вестнике» была опубликована заметка В. Попова «Воскресные беседы г. Пашкова», в которой он критически отзывался о религиозных беседах²¹. Автор обвинил проповедника в том, что он считал церковь и таинства измышлением дьявола. Пашков опроверг это мнение²². Известный русский богослов, писатель, ректор Санкт-Петербургской духовной академии прот. И. Л. Янышев вступился за В. А. Пашкова, посчитал критику Попова неконструктивной. Отец Иоанн писал: «Имеv неожиданный для меня самого случай беседовать с г. Пашковым о православии гораздо ранее письма В. Попова и не заметив в нем неблагоприятного

¹¹ ГАРФ. Ф. 102. Оп. 78. 3-е делопроизводство. 1882 г. Д. 974. Ч. 3. Л. 84 об–85.

¹² Дик И. П. У колыбели братства. Иоганн Вилер (1839–1889) и общины первых евангельских верующих в России. Steinhagen. С. 106.

¹³ Там же. С. 106.

¹⁴ Пузынин А. Традиция евангельских христиан. Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М., 2010. С. 218, 219.

¹⁵ ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 409. Л. 2 об.

¹⁶ Фаунтин Д. Лорд Редсток и духовное пробуждение в России. Минск, 2001. С. 112.

¹⁷ Evangelical movement in St. Petersburg // Evangelical Christendom. July 1. 1880. P. 207. См.: Southern Baptist Historical Library and Archives. AR915-Box 65.16c. Pashkov and Pashkovite movement.

¹⁸ Ср. с Англиканской церковью, где есть High Church (Высокая Церковь) с сильными католическими акцентами и Low Church (Низкая Церковь) с акцентами на личное обращение и благочестие. Взято у: Дик И. П. У колыбели братства. С. 106, 107.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 102. Оп. 78. 3-е делопроизводство. 1882 г. Д. 974. Ч. 5. Л. 59 об.

²⁰ Отчет Демшинского церковно-приходского попечительства Усманского уезда при Предтечевой церкви за 1885, 1886 и 1887 г. // Тамбовские епархиальные ведомости. 1888. № 7. С. 114.

²¹ Заметка опубликована в: Никитин Ф. Переписка В. А. Пашкова с протоиереем И. Л. Янышевым (публикация документов по истории ЕХБ) // Богомыслие. 2018. № 23. С. 129–130.

²² Там же. С. 138.

отношения ни к православной церкви, ни к ее догматам, я был удивлен заблуждениями, распространение которых приписывается г. Пашкову письмом В. Попова...»²³.

Как видим, среди православного сообщества, православного духовенства были лица, сочувствующие религиозной деятельности Пашкова. Один православный священник признавался, что «Пашков делал отличную работу и делал это лучше, чем многие из нас»²⁴. М. МакКарти в своей диссертации пишет: «В 1883 году пашковцы получили двести четырнадцать запросов на высылку религиозного материала [речь идет об Обществе поощрения духовно-нравственного чтения. — Ф.Н.]... *пятьдесят восемь от священников и миссионеров* и восемнадцать от простых граждан»²⁵. МакКарти приводит письмо одного священника: «Я не могу молчать о той радости и благодарности обществу, которые проявлялись и детьми и их родителями при получении книг... Да благословит Господь труды и начинания общества для преходящего и вечного блага русского народа»²⁶.

Итак, на примере пашковского движения показано, что рецепция возникновения евангельского движения в России во второй половине XIX века Православной Церковью была неоднозначной и отчасти положительной. К. Прохоров в своем исследовании показал, что Православие оказало влияние на советских баптистов²⁷. Примеры позитивного отношения в Православной Церкви к сектантскому движению является, на наш взгляд, перспективной темой для исследования.

Источники и литература

1. Боголюбов Д. И. Пашковцы или «христиане евангелического исповедания» // *Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды*. Одесса, 1911. С. 91–104.
2. ГАРФ. Ф. 109 с/а. Оп. 3 А. Д. 97.
3. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 78. 3-е делопроизводство. 1882 г. Д. 974. Ч. 3, 5.
4. Дик И. П. У колыбели братства. Иоганн Вилер (1839–1889) и общины первых евангельских верующих в России. Steinhagen: Samenkorn. 320 с.
5. Лесков Н. С. Великосветский раскол. Лорд Редсток и его последователи. СПб., 1877. 266 с.
6. Никитин Ф. Переписка В. А. Пашкова с протоиереем И. Л. Янышевым (публикация документов по истории ЕХБ) // *Богомыслие*. 2018. № 23. С. 120–145.
7. Орлов А. А. Общие тенденции и взаимное влияние русского и немецкого протестантизма // *Конфессиональные и этнические группы российских регионов в XIX–XX вв.: сборник научных трудов / под общ. ред. А. А. Сорокина*. М.: Эдитус, 2019. С. 129–139.
8. Потапова Н. В. Вероисповедная политика Российской империи и религиозная жизнь Дальнего Востока во второй половине XIX — начале XX вв. (на примере Сахалина). Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2009. 315 с.
9. Прохоров К. Русский баптизм и православие. М.: ББИ, 2017. 460 с.
10. Пузынин А. Традиция евангельских христиан. Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М.: ББИ, 2010. 523 с.
11. Отчет Демшинского церковно-приходского попечительства Усманского уезда при Предтечевой церкви за 1885, 1886 и 1887 г. // *Тамбовские епархиальные ведомости*. 1888. № 7. С. 109–114.

²³ Там же. С. 130.

²⁴ Corrado S. The Gospel in Society: Pashkovite Social Outreach in Late Imperial Russia // *European Baptist History: New Perspectives*. Prague, 2007. P. 69.

²⁵ McCarthy M. M. Religious Conflict and Social Order in Late Nineteenth-Century Russia: Orthodoxy and the Protestant Challenge, 1812–1905. PhD Diss. University of Notre Dame, Notre Dame, 2004. P. 141 (курсив наш. — Ф.Н.).

²⁶ Там же. P. 143–144.

²⁷ Прохоров К. Русский баптизм и православие. М., 2017.

12. Фаунтин Д. Лорд Редсток и духовное пробуждение в России. Минск: Альфом, 2001. 127 с.
13. ЦГА РК (Центральный государственный архив республики Казахстан). Ф. 369. Оп. 1. Д. 409.
14. Corrado S. The Gospel in Society: Pashkovite Social Outreach in Late Imperial Russia // European Baptist History: New Perspectives. Prague: IBTS, 2007. P. 52–70.
15. McCarthy M. M. Religious Conflict and Social Order in Late Nineteenth-Century Russia: Orthodoxy and the Protestant Challenge, 1812–1905. PhD Diss. University of Notre Dame, Notre Dame, 2004. 321 p.
16. Southern Baptist Historical Library and Archives [США]. AR915-Box 65.16с.
17. Evangelical movement in St. Petersburg // Evangelical Christendom. July 1. 1880.

С. В. Новиков

ПОЛЕМИКА А. И. ОБТЕМПЕРАНСКОГО СО СТАРООБРЯДЦАМИ НА СТРАНИЦАХ ЕКАТЕРИНБУРГСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ

Автор полемических трудов Александр Иванович Обтемперанский (1869–1936) был заметной личностью в Екатеринбурге эпохи начала XX века. Александр Иванович Обтемперанский прибыл в Екатеринбургскую епархию из Владимирской губернии на рубеже 1899–1900 гг., после того как успешно окончил Киевскую духовную академию в 1893 году со степенью кандидата богословия¹. В разные годы в Екатеринбурге Александр Иванович исполнял должности епархиального миссионера², помощника смотрителя духовного училища³, наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты⁴.

За время работы в Екатеринбургской епархии Александр Иванович написал значительное число научно-популярных, педагогических, полемических и публицистических сочинений. В одних только Екатеринбургских епархиальных ведомостях им опубликовано 76 трудов, большую часть из которых составляют статьи, посвященные борьбе с расколом⁵. В силу того, что апологетические труды и беседы со старообрядцами

Новиков Сергей Владимирович — Екатеринбургская духовная семинария, магистратура, 2 курс.

¹ *Крайняя О. А.* Диссертационный фонд Киевской духовной академии в институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Труды Киевской духовной академии. 2009. № 11. С. 183.

² *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского на посту Екатеринбургского епархиального миссионера (1900–1905 гг.) // Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение: сб. ст. регион. конф. (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург, 2019. С. 190–195.

³ *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского в Екатеринбургском духовном училище // Мат-лы X Междунар. студ. научно-богосл. конф. (Санкт-Петербург, 25–26 апреля 2018 г.) СПб., 2018. С. 201–210.

⁴ *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского на посту наблюдателя церк.-приход. школ и школ грамоты Екатеринбургской епархии // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1: Мат-лы XI Междунар. студ. научно-богосл. конф. (Санкт-Петербург, 16–17 мая 2019 г.). СПб., 2019. С. 176–181.

⁵ *Обтемперанский А. И.* Беседа со старообрядцами, происходившая в Быньговском заводе 29 января 1901 года [стенограмма] // ЕЕВ. 1901. № 5. Отд. неоф. С. 150–157; *Его же.* Новое произведение австрийских литераторов. Ч. 1 // ЕЕВ. 1901. № 19. Отд. неоф. С. 839–849; *Его же.* Новое произведение австрийских литераторов. Ч. 2 // ЕЕВ. 1901. № 20. Отд. неоф. С. 873–885; *Его же.* Новое произведение местной старообрядческой литературы // ЕЕВ. 1902. № 4. Отд. неоф. С. 171–176; *Его же.* Собеседования со старообрядцами в г. Екатеринбурге // ЕЕВ. 1902. № 16. Отд. неоф. С. 648–567; *Его же.* Происхождение австрийской иерархии и ее безблагодатность. Ч. 1 // ЕЕВ. 1902. № 19. Отд. неоф. С. 745–752; *Его же.* Происхождение австрийской иерархии... Ч. 2 // ЕЕВ. 1902. № 20. Отд. неоф. С. 789–800; *Его же.* Происхождение австрийской иерархии... Ч. 3 // ЕЕВ. 1902. № 21. Отд. неоф. С. 839–845; *Его же.* Опровержение старообрядческих возражений против единоверия: из миссионерских собеседований со старообрядцем екатеринбургского миссионера А. И. Обтемперанского. Екатеринбург, 1902. 13 с.; *Его же.* Православная Церковь и Единоверческая не две, а одна Церковь. Екатеринбург, 1903. 13 с.; *Его же.* О вечности священства. Ч. 1 // ЕЕВ. 1903. № 4. Отд. неоф. С. 103–113; *Его же.* О вечности священства. Ч. 2 // ЕЕВ. 1903. № 5. Отд. неоф. С. 153–161; *Его же.* О вечности священства в Церкви Христовой. Екатеринбург, 1903. 34 с.; *Его же.* Новая позорная страница в летописи злобных клевет на святую Церковь со стороны вожаков австрийского согласия // ЕЕВ. 1904. № 1–2. Отд. неоф. С. 14–18; *Его же.* Антихрист, по учению Слова Божия, отцов и учителей Церкви и старопечатных книг // ЕЕВ. 1904. № 4. Отд. неоф. С. 109–116; *Его же.* Брак, по учению Слова Божия, отцов

самые многочисленные из всего, что когда-либо написал, или сказал А. И. Обтемперанский, рассмотреть их в нашем формате не представляется возможным. В связи с этим мы рассмотрим только самые заметные труды епархиального миссионера, отражающие его позицию по отношению к расколу.

Большая часть трудов была написана в то время, когда Александр Иванович исполнял должность епархиального миссионера, что вполне логично и соответствовало его должностным обязанностям в деле миссии. Это главным образом записанные в виде стенограмм беседы со старообрядцами, которые Александр Иванович возглавлял. Очень часто ему приходилось проводить горячие споры со старообрядцами и раскольниками.

Одна из таких бесед со старообрядцами происходила в Быньговском заводе 29 января 1901 года⁶. Темой беседы стало таинство Причащения Святых Христовых Таин. Речь сразу пошла о том, что у старообрядцев нет Причащения, о чем они сами заверили миссионеров. Разговаривая со старообрядцами, миссионеры ссылались, как правило, на старопечатные книги, которые являются авторитетными для старообрядцев. Однако, несмотря на аргументы ведущих беседу, старообрядцы не принимали сказанного. Они старались перевести тему беседы в иное русло. Так ими была затронута тема о не почитании Церковью Святого Духа⁷.

Очень много статей в этом разделе посвящено происхождению австрийской иерархии и ее безблагодатности. В этих трудах автор говорит о том, что австрийская иерархия появилась только после 1846 года, когда император Николай I запретил старообрядцам принимать беглых попов. Старообрядцы, понимая, что происходит, решили сделать все, чтобы у них появился епископ. На помощь старообрядцам пришло австрийское правительство, враждебно настроенное к России. На своей территории, в Белой Кринице они позволили основать епископскую кафедру. Тем

и учителей Церкви и книг старопечатных // ЕЕВ. 1904. № 6. Отд. неоф. С. 196–200; *Его же*. Законно ли отделились от святой Церкви первые расколуучители при патриархе Никоне // ЕЕВ. 1904. № 11. Отд. неоф. С. 233–246; *Его же*. Новости подпольной старообрядческой литературы // ЕЕВ. 1904. № 12. Отд. неоф. С. 288–292; *Его же*. Дело иеговистов об оскорблении против веры (из зала суда) // ЕЕВ. 1906. № 3. Отд. неоф. С. 108–109; *Его же*. Беседа о причинах отделения старообрядцев от Православной Церкви в 1656 году, веденная в Екатеринбурге отцом Ф. Коньгиным и начетчиком австрийского согласия Д. С. Варакиным 24 сентября 1908 года в Екатерининском соборе [стенограмма]. Ч. 1 // ЕЕВ. 1908. № 43. Отд. неоф. С. 735–741; *Его же*. Беседа о причинах отделения старообрядцев... Ч. 2 // ЕЕВ. 1908. № 45. Отд. неоф. С. 769–774; *Его же*. Беседа о вечности священства, веденная екатеринбургским миссионером отцом Ф. Коньгиным с начетчиком белокриницкого согласия И. А. Лукиным [стенограмма]. Ч. 1 // ЕЕВ. 1908. № 47. Отд. неоф. С. 799–805. *Его же*. Беседа о вечности священства, веденная екатеринбургским миссионером... Ч. 2 // ЕЕВ. 1909. № 1–2. Отд. неоф. С. 18–26; *Его же*. Беседа о приеме м. Амвросия [стенограмма] // ЕЕВ. 1909. № 3. Отд. неоф. С. 37–52; *Его же*. Святой Феодот Корчемник обличает мздоимство родоначальника белокриницкой иерархии — м. Амвросия // ЕЕВ. 1909. № 45. Отд. неоф. С. 744–746; *Его же*. Ветхозаветные обетования и пророчества о Христе, как доказательство неложности христианской веры // ЕЕВ. 1910. № 9. Отд. неоф. С. 183–196; *Его же*. Беседа екатеринбургского миссионера отца А. Здравомыслова с начетчиком белокриницкого общества В. Г. Усовым // ЕЕВ. 1910. № 15. Отд. неоф. С. 302–318; *Его же*. Беседа о происхождении австрийской иерархии и о крещении митрополита Амвросия, происходившая между начетчиками часовенного согласия А. Т. Кузнецовым и белокриницкого общества В. Г. Усовым [стенограмма]. Ч. 1 // ЕЕВ. 1910. № 19. Отд. неоф. С. 347–360; *Его же*. Беседа о происхождении австрийской иерархии... Ч. 2 // ЕЕВ. 1910. № 21. Отд. неоф. С. 391–400; *Его же*. Новейшие открытия в области библейской истории ЕЕВ. 1911. № 2. Отд. неоф. С. 31–36; *Его же*. Почитание святых икон православными христианами и его основание в Священном Писании, практике древней церкви и в здравом разуме // ЕЕВ. 1911. № 16–17. Отд. неоф. С. 377–385; *Его же*. О поминовении усопших // ЕЕВ. 1911. № 34. Отд. неоф. С. 746–753; *Его же*. Можно ли верить судьбу свою жребию // ЕЕВ. 1913. № 7. Отд. неоф. С. 186–187.

⁶ *Обтемперанский А. И.* Беседа со старообрядцами, происходившая в Быньговском заводе 29 января 1901 года [стенограмма] // ЕЕВ. 1901. № 5. Отд. неоф. С. 150–157.

⁷ Там же. С. 155.

временем старообрядцы нашли проживающего в Константинополе отлученного Босносаравского митрополита Амвросия. Архиерей жил в крайней нужде, поэтому за денежное вознаграждение согласился помочь старообрядцам. Обманом у Константинопольского патриарха было добыто разрешение на совершение Амвросию один раз Божественной литургии. Получив это разрешение, Амвросий отправляется в Белую Криницу вместе со своими нанимателями, где представляется австрийскому императору. Далее собирается собор из числа мирских лиц, который осуждает Амвросия как еретика второго чина, и беглый поп Иероним принимает его через Миропомазание в сущем сане. Александр Иванович Обтемперанский комментирует всю эту ситуацию как неслыханную комедию.

Во время своих миссионерских бесед, Александр Иванович рассказывал старообрядцам и о новейших открытиях в области библейской истории, опять же применительно к подтверждению истинности христианской веры. Приведем в пример статью, посвященную изучению истории разрушения Содомы и Гоморры⁸. В статье даются разъяснения того, как новейшие открытия ученых подтверждают истинность библейской истории, но ни в коем случае не противоречат ей. В пример этому, Александр Иванович приводит историю разрушения городов Содомы и Гоморры. Так он сообщает о том, что ученая экспедиция из Америки, открыла рядом с Содомом вулкан, который и был результатом гибели этих городов. Вулкан этот находился в Сигоре, рядом с пещерой Лота: «Вышел Лот из Сигора (Зоара) и стал жить в горе (в пещере) и с ним две дочери его: ибо он боялся жить в Сигоре» (Быт. 19. 21). Содомляне погибли от извержения вулкана, а пещера, в которой спрятался Лот и его дочери, спасла их, о чем и говорят исследователи, проводившие свои исследования в той местности.

Завершая предварительный обзор полемических трудов А. И. Обтемперанского, хочется отметить, что письменное наследие, оставленное им, имеет большое значение, главным образом, для исторической науки. Изучая его труды, можно дать оценку тому историческому периоду, в который они были написаны. Будучи епархиальным миссионером, Александр Иванович писал о расколе, о его причинах, а также о том, как с этим расколом бороться. Молодым пастырям при рукоположении выдавались брошюры, составленные Обтемперанским, в которых было краткое руководство о том, как противостоять расколу⁹, а стенограммы бесед, которые он произносил на встречах со старообрядцами и раскольниками, говорят о том, что то дело, которым он занимался, было для него служением очень важным. Одно только то, что благодаря миссионерской работе Александра Ивановича удалось присоединить к православной вере 107 раскольников¹⁰, подтверждает это. За это Обтемперанский был удостоен ордена святой Анны 3 степени¹¹.

Сами же старообрядцы с уважением относились к Александру Ивановичу и к миссии в целом. Это можно утверждать по тем письмам, которые старообрядцы посылали преосвященному Иринею (Орда), епископу Екатеринбургскому и Ирбитскому (1900–1902 гг.)¹².

⁸ *Обтемперанский А. И.* Новейшие открытия в области библейской истории // ЕЕВ. 1911. № 2. Отд. неоф. С. 31–36.

⁹ Отчет о состоянии и деятельности екатеринбургского братства святого праведного Симеона, Верхотурского чудотворца за 1901 год. Совет братства // ЕЕВ. 1902. № 10–11. Отд. оф. С. 227.

¹⁰ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. Протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / сост. В. И. Ульяновский. Т. 2: К-П. Киев, 2015. С. 395.

¹¹ Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. 1913. Д. 1061. Л. 4.

¹² См.: Несколько писем посланных в августе и сентябре 1901 года старообрядцами преосвященному Иринею (Орда). С. 20.

Источники и литература

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. Протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / сост. В. И. Ульяновский. Т. 2: К-П. Киев, 2015. С. 395.
2. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901–1913. Статьи А. И. Обтемперанского.
3. *Крайняя О. А.* Диссертационный фонд Киевской духовной академии в институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского // Труды Киевской духовной академии. 2009. № 11. С. 183.
4. Несколько писем посланных в августе и сентябре 1901 года старообрядцами преосвященному Иринею (Орда). Письма выполнены на гектографе и хранятся в библиотеке Екатеринбургской духовной семинарии. 77 с.
5. *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского в Екатеринбургском духовном училище // Мат-лы X Междунар. студ. научно-богосл. конф. (Санкт-Петербург, 25–26 апреля 2018 г.) СПб., 2018. С. 201–210.
6. *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского на посту Екатеринбургского епархиального миссионера (1900–1905 гг.) // Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение: сб. ст. регион. конф. (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2019. С. 190–195.
7. *Новиков С. В.* Деятельность А. И. Обтемперанского на посту наблюдателя церк.-приход. школ и школ грамоты Екатеринбургской епархии // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1: Мат-лы XI Междунар. студ. научно-богосл. конф. (Санкт-Петербург, 16–17 мая 2019 г.) СПб., 2019. С. 176–181.
8. Формулярный список о службе екатеринбургского епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и грамоты Александра Ивановича Обтемперанского // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. 1913. Д. 1061. Л. 4.

Протоиерей Владимир Пучков

«ПОДОЛЬСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» В ИЗУЧЕНИИ ПРАВОСЛАВНО-ИУДЕЙСКОГО ДИАЛОГА В ПОДОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ 1796–1925 гг.

«Подольские епархиальные ведомости» — официальное печатное издание Подольской епархии, выходившее с 1862 по 1905 годы. Содержит обширные сведения о церковной и общественной жизни Подольской губернии и в этой связи представляет интерес в рамках исследования взаимоотношений, в том числе, между православным и иудейским населением губернии. Структура издания предусматривает разделение информации на официальную (правительственные и синодальные распоряжения, распоряжения епархиального начальства, официальные новости епархии, извещения и распоряжения различных учреждений) и неофициальную (слова, поучения и речи, а также статьи на различную тематику)¹, что, в свою очередь, делает сведения из «Подольских епархиальных ведомостей» разнообразными и препятствует формированию однобокого взгляда на предмет исследования. В то же время, информация «Подольских епархиальных ведомостей», как официального церковного издания, не может быть лишена закономерной конфессиональной направленности, соответственно темы, связанные с православно-иудейским диалогом, не могут быть раскрыты в них полно и всесторонне. Одновременно с этим следует заметить, что временные рамки исследования (1796–1925 гг.) существенно шире периода, в который издавались «Подольские епархиальные ведомости», что, даже при условии наличия в издании большого количества статей на историческую тематику (по преимуществу, на тему истории региона), делает сведения, содержащиеся в Епархиальных ведомостях, хоть и значимыми, однако далеко не исчерпывающими.

Следует заметить, что, говоря о православно-иудейском диалоге, мы не имеем ввиду официальный диалог на уровне религиозных центров, богословские дискуссии или встречи религиозных лидеров. В Российской империи, диалог между православием и иудаизмом мог иметь место только на региональном религиозно-бытовом уровне. Формированию такого диалога в Подольской губернии способствовали:

- географическое положение региона, входившего в черту оседлости;
- отсутствие у местного православного населения враждебного отношения к евреям, в немалой степени обусловленное тем, что, несмотря на нахождение Подольи в составе Российской империи с конца XVIII в., вплоть до начала 1860-х годов, губернское управление было сосредоточено в руках этнических поляков, что в свою очередь, гарантировало политическое влияние крупных землевладельцев-поляков и католического духовенства. Подобное влияние негативно сказывалось на положении как православного, так и еврейского населения края.

В этой связи сведения, находящиеся в «Подольских епархиальных ведомостях» на тему православно-иудейского диалога, могут быть разделены на две категории: сведения о диалоге на уровне бытовом и на уровне религиозно-гражданском.

Сведения первой категории, в большинстве, касаются взаимодействия православного населения и, в частности духовенства и причетников, с евреями-ремесленниками, а также фактов сдачи церковными причтами в аренду евреям церковной

Пучков Владимир Владимирович, протоиерей — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура.

¹ Указатель Подольских епархиальных ведомостей 1862–1905 гг. Каменец-Подольский, 1907. С. 2–3.

недвижимости. Негативное отношение Подольского епархиального руководства к такого рода явлениям нашло отражения в ряде документов, опубликованных в Епархиальных ведомостях с 1862 по 1900 гг. Таковы, в частности, «Признание неблагонадёжным присоединившегося к Православию от еврейства и предписание духовенству не заключать с ним никаких контрактов»², «Запрещение монастырям и причтам церковным продавать евреям старые церковные вещи вместо высылки их в Киевское Церковно-археологическое общество»³, «Предписание духовенству не допускать отдачи в починку евреям богослужебных сосудов, ризницы и вообще церковной утвари»⁴, «Запрещение причтам отдавать в аренду евреям принадлежащие церквам оброчные статьи: земли, дома, лавки и др. угодья»⁵, «Запрещение отдавать починку священным сосудов, ризницы и вообще церковных вещей евреям»⁶.

В первом случае неблагонадёжность выкреста Илии Познанского выразилась в том, что он «совратился снова в еврейство»⁷, что даёт основание предполагать неискренность его обращения в христианство. Исходя из текста объяснения, Познанский был ремесленником, занимавшимся, в частности, «постройкой и починкой церковей», следовательно, его обращение могло быть продиктовано желанием расширить сферу профессиональной деятельности. Указывая на непостоянство веры данного человека, епархиальное начальство, впрочем, не предъявляет претензий относительно качества его работы. Второе запрещение является не столько предостережением от торговых соглашений с евреями, сколько указанием на неподобающее отношение к старым церковным вещам, которые в лавках у торговцев либо «выжигают и переплавляют в слитки серебра и золота», либо «продаются, без указания места приобретения в иностранные музеи и коллекции частных владельцев»⁸. Третье запрещение и пятое запрещения, в отличие от предыдущих, имеют строго религиозное основание: починка богослужебных сосудов может осуществляться только мастерами-христианами. Виновные в отдаче священным сосудов для ремонта иноверцам (в частности — евреям) «будут строго преследуемы»⁹. Как недопустимые рассматриваются и факты сдачи в аренду евреям церковной недвижимости, причём, отсутствию в статье чётко прописанного основания для такого запрета, может быть противопоставлено постоянство епархиального начальства в данном вопросе. Согласно документам из архива Подольской Духовной консистории, позицию в отношении недопустимости сдавать евреям-арендаторам церковные помещения епархиальное начальство смягчило только на фоне радикальных политических изменений начала XX в.¹⁰

В этой же категории особняком стоят факты хозяйственных отношений отдельных лиц православного исповедания с евреями. Так Подольским епархиальным начальством неоднократно издавались запреты православным наниматься в услужение к евреям. В качестве примера можно привести дело из архива Подольской Духовной консистории от 1860 года «О запрещении жителям еврейской национальности г. Каменца содержать в своём хозяйстве лиц православного вероисповедания»¹¹. Однако подобная, признанная порочной, практика продолжала иметь место на Подолии и в дальнейшем, причём последующее её распространение было таково, что епархиальному начальству пришлось издавать отдельное распоряжение, направленное уже не на искоренение данной практики, а на своеобразный контроль над нею, так

² Подольские епархиальные ведомости. 1866. № 12. С. 146.

³ Подольские епархиальные ведомости. 1882. № 37. С. 462.

⁴ Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 33. С. 511.

⁵ Подольские епархиальные ведомости. 1895. № 31. С. 497.

⁶ Подольские епархиальные ведомости. 1900. № 43. С. 376.

⁷ Подольские епархиальные ведомости. 1866. № 12.

⁸ Подольские епархиальные ведомости. 1882. № 37.

⁹ Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 33. С. 511.

¹⁰ ГАХО. Ф. 315. Оп. 1. Д. 10816; Ф. 315. Оп. 1. Д. 10618

¹¹ ГАХО. Ф. 315. Оп. 1. Д. 1498.

в 1892 г. в Епархиальных ведомостях было опубликовано специальное «предписание духовенству строго следить за религиозно-нравственным состоянием христиан, находящихся в услужении у евреев»¹².

Сведения второй категории непосредственно связаны с вышеприведёнными. Регулярное и частое взаимодействие в хозяйственно-бытовом плане, не всегда глубокая, несмотря на очевидную обособленность жизни, религиозность отдельных членов еврейских общин, гражданские преимущества лиц православного исповедания перед иудеями (в частности, в отношении воинской обязанности), способствовали контактам между православными и иудеями в религиозно-гражданской сфере. На страницах «Подольских епархиальных ведомостей» в период с 1879 по 1894 гг. публикуются распоряжения, регламентирующие вопросы крещения и брака обращающихся из иудаизма в христианство, а также вопросы выдачи и оформления им документов. Таковы: «О предварительных формальностях, которые должны быть соблюдаемы причтами при крещении евреев»¹³, «Указание статей закона, которыми должно руководствоваться духовенство в случаях вступления в брак новообращённых из евреев, связанных узами брака по иудейскому закону»¹⁴, «Предупреждение о взысканиях с священнослужителей за выдачу евреям удостоверений в благоповедении, политической благонадёжности или семейном их положении»¹⁵, «Запрещение снимать подписи иноверцев, присоединяющихся к православию или вступающих в брак с православными не на печатных бланках и без церковных печатей»¹⁶.

Данные распоряжения в разной мере свидетельствуют о том, что как факты крещения и браков, обращающихся в христианство евреев, так и вопросы выдачи им документов были распространёнными и отличались актуальностью. Так, например, замечено, что делами, «не имеющими никакого отношения к священству»¹⁷, т. е. выдачей евреям удостоверений, повсеместно занимались не только приходские священники, но даже иеромонахи.

Нельзя также обойти вниманием контакты на личном уровне, закономерно не подлежавшие фиксации в официальном церковном издании. Впрочем, единичные случаи в Епархиальных ведомостях упоминались, в частности: «Резолюцией Его Преосвященства, Преосвященнейшего Димитрия от 24 декабря 1893 г. 30 № 8467 один из священников епархии за вмешательство не в подлежащее ему дело и частнее — по делу о семейном положении еврея Лазебика, оштрафован на 5 руб., с пропечатыванием в Епархиальных ведомостях, чтобы приходские священники не вмешивались в еврейские дела и вообще в дела им не подлежащие»¹⁸. Особое внимание стоит обратить на фразу «с пропечатыванием в епархиальных ведомостях», свидетельствующую как о том, что подобная мера была частью взыскания, так и о том, что разного рода дела, разбиравшиеся консисторией, фигуранты которых в качестве взыскания не получали «пропечатывания», могли и не упоминаться в Епархиальных ведомостях, что свидетельствует о том, о невозможности объективно судить об истинном количестве дел, которые могли бы представлять интерес в рамках исследования православно-иудейского диалога на территории Подолии, только по публикациям в «Подольских епархиальных ведомостях». Данное предположение находит подтверждение, также, при работе с архивом Подольской Духовной консистории, в котором, даже в его нынешнем состоянии (большое количество документов данного архива утрачено во время пожара в 2001 г.), количество дел, подобных упомянутому в данном докладе, в разы превосходит количество подобных дел, описанных в «Подольских епархиальных ведомостях» за тот же период времени.

¹² Подольские епархиальные ведомости. 1892. № 14–15. С. 307.

¹³ Подольские епархиальные ведомости. 1879. № 23. С. 323–325.

¹⁴ Подольские епархиальные ведомости. 1889. № 31. С. 387.

¹⁵ Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 46. С. 617.

¹⁶ Подольские епархиальные ведомости. 1894. № 33. С. 256.

¹⁷ Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 46. С. 617.

¹⁸ Подольские епархиальные ведомости. 1894. № 5. С. 65.

В заключение, отметим следующее:

– сведения, приведённые в «Подольских епархиальных ведомостях», имеют важность для изучения православно-иудейского диалога в Подольской губернии в 1796–1925 гг.;

– на основании данных сведений можно сделать выводы как о том, что контакты на бытовой, а также на религиозно-гражданской почве между православным и иудейским населением Подолии были регулярными и, в разные годы, весьма интенсивными, так и о том, что нееврейскому населению Подольского края не были присущи антисемитские настроения и предубеждения относительно евреев. Исключение составляют католическое духовенство и крупные землевладельцы-поляки;

– сведений, приведённых в Подольских епархиальных ведомостях недостаточно для полного и всестороннего изучения вышеупомянутой темы, для максимально полного её раскрытия необходима работа с исторической литературой и документами из архива Подольской Духовной консистории.

Источники и литература

1. ГАХО (Государственный архив Хмельницкой области). Ф. 315. Оп. 1. Д. 10816. О сдаче в аренду магазина Троицкого монастыря жителю г. Каменца Гольцману. 1918 г.
2. ГАХО. Ф. 315. Оп. 1. Д. 10618. О заключении договора о передаче в аренду магазина Троицкого монастыря жителю г. Каменца Гиллеру С. 1918 г.
3. ГАХО. Ф. 315. Оп. 1. Д. 1498. О запрещении жителям еврейской национальности г. Каменца содержать в своём хозяйстве лиц православного вероисповедания. 1860 г.
4. Подольские епархиальные ведомости. 1866. № 12.
5. Подольские епархиальные ведомости. 1879. № 23.
6. Подольские епархиальные ведомости. 1882. № 37.
7. Подольские епархиальные ведомости. 1889. № 31.
8. Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 33.
9. Подольские епархиальные ведомости. 1891. № 46.
10. Подольские епархиальные ведомости. 1892. № 14–15.
11. Подольские епархиальные ведомости. 1894. № 5.
12. Подольские епархиальные ведомости. 1894. № 33.
13. Подольские епархиальные ведомости. 1895. № 31.
14. Подольские епархиальные ведомости. 1900. № 43.
15. Указатель Подольских епархиальных ведомостей 1862–1905 гг. Каменец-Подольский, 1907.

А. В. Сартаков

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ НА ПРИМЕРЕ ЖИЗНИ И НАСЛЕДИЯ ПРОФ. И. С. БЕРДНИКОВА (к 105-летию со дня смерти ученого)

Илья Степанович Бердников — один из выдающихся ученых Русской Церкви в области канонического права, профессор Казанской духовной академии. В данной статье предлагается анализ роли И. С. Бердникова в становлении науки канонического права в Казанской духовной академии, а также, на основании дополнительных источников, реконструируется жизнь ученого.

Илья Степанович Бердников родился 13 июля 1839 г. После окончания Казанской духовной академии в 1864 г, остается на кафедре литургики и каноники. 25 ноября 1881 г. после представления докторской диссертации утверждается Святейшим Синодом в степени доктора богословия¹. Вплоть до августа 1911 г. ученый пробыв в качестве преподавателя и профессора Казанской духовной академии². За период служения в академии под руководством И. С. Бердникова были защищены более 15 магистерских проектов и несколько докторских³. Благодаря Бердникову в Казанской духовной академии зародилась своя традиция церковного права. Исследователи отмечают, что ученики И. С. Бердникова руководили школами канонического права в основных научных центрах России того времени⁴. Бердников в разное время своей жизни выступал в качестве авторитетного консультанта Святейшего Синода и Академии наук⁵. Умер Илья Степанович 30 сентября 1915 года от кровоизлияния в мозг в возрасте 76 лет. Отпевание было совершено в академическом храме Казанской духовной академии архиепископом Казанским Иаковом (Пятницким) в сослужении нескольких архиереев-учеников Ильи Степановича и большого числа духовенства⁶.

Характеризуя вклад в развитие своей *alma mater*, отметим, что Казанская академия в лице И. С. Бердникова видела ученого с мировым именем. Эту мысль высказал при отпевании профессор П. Д. Лапин, называя Илью Степановича «красой нашей богословской науки, столпом православия, гордостью родной академии, патриархом наших канонистов»⁷. Мысль о том, что И. С. Бердников является пионером отечественного канонического права, высказывают и другие ученые, называя Илью Степановича «началовождем наук церковного права» и «родоначальником школы русских канонистов»⁸.

Профессор редко оставлял без внимания исследования современников. Обладая от природы живым и острым умом, И. С. Бердников любил вступать в различные

Сартаков Алексей Владимирович — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ *Журавский А. В.* Бердников Илья Степанович // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 635.

² *Бердников И. С.* Письма к Н. Ф. Красносельцеву // НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 192–192 об., письмо от 13 декабря 1894 г.

³ *Михайлов А. Ю.* Профессор Казанской духовной академии И. С. Бердников: жизненный и творческий путь // Православный собеседник. 2005. Т. 2 (10). С. 73.

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Там же. С. 75.

⁶ Там же. С. 83.

⁷ Там же. С. 83.

⁸ *Журавский А. В.* Бердников Илья Степанович... С. 637.

дискуссии по вопросам церковного права. Из опубликованных полемических эссе и второстепенных источников — эпистолярного наследия, можно реконструировать и круг его основных и постоянных оппонентов: А. С. Павлов, Н. С. Суворов и П. А. Лашкарев.

Отметим, что курс церковного права, который преподавал в духовной академии Илья Степанович, выдержал несколько переизданий⁹. За свою жизнь Бердников опубликовал около 70 научных работ в журналах и отдельными изданиями, составил более 110 рецензий и отзывов на научные монографии, курсовые работы, и различные диссертации.

Для реконструкции жизни той или иной исторической личности, порой недостаточно только лишь биографической информации, отраженной в основных источниках. Помимо этого корпуса существует и ряд других важных второстепенных материалов — письма, воспоминания, мемуары. Вид такой второстепенной информации важен по ряду причин: во-первых, такой подход обеспечивает комплексное отражение всей исторической картины, а также, второстепенный вид источника отражает и «черты повседневности»¹⁰, запечатленные «между строк», но просматриваемые сквозь детальное рассмотрение проблемы. Таким образом, анализ второстепенных источников дает богатый фактологический материал для реконструкции исторического контекста, в котором создавалась личность. Так, из совокупности имеющихся материалов можно выделить несколько возможных для реконструкции тем.

В 1869 г. Илья Степанович связывает свою жизнь узами брака с Марией Николаевной Цветковой, дочерью дьякона Никитской церкви в Москве на Швейной горке. Брак оказался вполне счастливым, плодом его были четверо детей.

Имеющаяся переписка профессора с Н. Ф. Красносельцевым дает возможность узнать и о детях Ильи Степановича. Так, ряд писем свидетельствует о внутренней жизни семьи Бердниковых: из письма Бердникова Красносельцеву от 14 ноября 1890 г. мы узнаем, подробности свадьбы старшего сына Ильи Степановича Сережи, который женился на одной «хористке»¹¹, а из письма от 15 мая 1894 г. — о том, что он поступил в Московское юнкерское училище, для того, чтобы потом поступить в Военно-юридическую академию¹². Из других писем мы узнаем о трагической судьбе дочери Ильи Степановича — Марии. Так, письмо от 10 июня 1891 г. сообщает о том, что Мария закончила университета, письмо от 12 сентября 1894 г. проливает свет на избранника Марии — юриста В. А. Петрова, который по свидетельству Ильи Степановича, готовился поступить на судебную службу¹³, а в письме от 16 августа 1896 г. ученый повествует своему корреспонденту о том, что Мария, проводя отпуск в Уфимской губернии, вследствие дождливой погоды, простудилась¹⁴. Это вызвало тяжелую форму бронхита, перешедшего в чахотку, продолжавшуюся около полугода. В письме от 5 марта 1897 г. Илья Степанович сообщает о смерти Марии, так как близкие не смогли справиться с тяжелым заболеванием¹⁵. Двое остальных детей в переписке фигурируют эпизодически. Помимо этого, известно, что сын Ильи Степановича — Алексей (1877–1941) позже стал выдающимся деятелем медицины, основателем собственной школы микробиологии¹⁶.

⁹ Там же. С. 638.

¹⁰ Мазур Л. Н. Методы исторического исследования. Екатеринбург, 2010. С. 181, 187.

¹¹ НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 56 об. Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву, письмо от 14 ноября 1890 г.

¹² Там же. Л. 173 об., письмо от 15 мая 1894 г.

¹³ Там же. Л. 181 об., письмо от 12 сентября 1894 г.

¹⁴ Там же. Л. 273 об., письмо от 16 августа 1896 г.

¹⁵ Там же. Л. 286 об., письмо от 5 марта 1897 г.

¹⁶ Подробнее о жизни А. И. Бердникова см.: Васильев К. К. Микробиолог профессор Алексей Ильич Бердников (1877 — ок. 1941) // Вісник Сумського державного університету. Серія Медицина. 2006. № 2 (86). С. 21–30.

На основании ряда источников можно реконструировать и круг как научного, так и личного общения ученого. В первую очередь дадим оценку взаимоотношениям с коллегой и другом — проф. Н. Ф. Красносельцевым. Ученого Илья Степанович называл чуть ли ни единственным другом, дружбу с которым он пронес до самой смерти последнего¹⁷. О пламенной научной и человеческой дружбе ученых свидетельствует сохранившаяся между учеными переписка¹⁸. Стоит отметить, что именно Илья Степанович в числе немногих был вовлечен в семейный конфликт Красносельцевых, и долгое время играл роль третьей стороны, информируя супругов о тех или иных новостях.

Помимо Н. Ф. Красносельцева дружественные связи были у ученого и с учеником Красносельцева — А. И. Алмазовым, который во время написания своего магистерского и докторского исследований часто обращался к Илье Степановичу с различными просьбами. Именно И. С. Бердников позже стал рецензентом докторского исследования ученого. Другой ученик Красносельцева — А. А. Дмитриевский также держал связь с И. С. Бердниковым, но в силу трудности своего характера не мог выстроить эти отношения в нужном ключе, отчего и создавались определенные недопонимания.

Важной вехой в жизни Илья Степановича является дружба с другим выдающимся канонистом Казанской духовной академии — А. С. Павловым. Как дают понять источники, в начале преподавательского пути Бердникова их отношения с Павловым носили рабочий характер, но затем в силу различных причин испортились, что вылилось в ряд взаимокритикующих научных статей¹⁹.

Отношения Илья Степановича Бердникова с другими учеными также достаточно ярко можно проследить по его письмам к Н. Ф. Красносельцеву, в которых он делится со своим корреспондентом насущными вопросами науки, обсуждает тех или иных ее деятелей, давая порой не лестные отзывы об их деятельности. Более всего в письмах И. С. Бердникова прослеживается его отношение, во-первых, к видным фигурам ученого мира, а во-вторых, к некоторым членам академической корпорации.

Таким образом, проанализировав жизненный путь, научный вклад и исторический шлейф И. С. Бердникова, можно прийти к выводу о важности роли исторической личности в развитии эпохи. Казанская духовная академия обязана ученому, прежде всего, основанием своей школы церковного права, что не может не составлять особой похвалы ученому. Как удалось убедиться, помимо основных биографических источников по жизни и вкладу ученого в отечественную богословскую науку, существует и ряд «второстепенных» источников, который, так или иначе дополняют исторический портрет ученого. К такого рода источникам можно отнести эпистолярное наследие ученого, а также воспоминания о нем сослуживцев и учеников. Отметим, что такое комплексное изучение эпохи и ее контекста помогает прийти к важным выводам, касающимся как становления отдельных богословских дисциплин, так и общего развития духовного образования в Российской империи.

Источники и литература

1. НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву.
2. ГАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101, 1103. Красносельцев Н. Ф. Письма к И. С. Бердникову.

¹⁷ «Вы кажется единственный из товарищей по науке <...> и которого <...> я могу назвать другом, повторяю, чуть ли не единственным в жизни». НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Л. 129 об. Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву, письмо от 16 мая 1893 г.

¹⁸ НИОР РГБ. Ф. 178. Д. 3296. Бердников И. С. Письма к Н. Ф. Красносельцеву; ГАРТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 1101, 1103. Красносельцев Н. Ф. Письма к И. С. Бердникову.

¹⁹ Подробнее о коллизии взаимоотношений ученых см.: *Сартаков А. В.* «Предпочитая худой мир хорошей ссоре...»: научное и личное в отношениях И. С. Бердникова и А. С. Павлова // Церковь. Богословие. История: материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург, 2019. С. 326–368.

3. Журавский А. В. Бердников Илья Степанович // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 635–639.
4. Михайлов А. Ю. Профессор Казанской духовной академии И. С. Бердников: жизненный и творческий путь // Православный собеседник. 2005. Т. 2 (10). С. 49–88.
5. Васильев К. К. Микробиолог профессор Алексей Ильич Бердников (1877 — ок. 1941) // Вісник Сумського державного університету. Серія Медицина. 2006. № 2 (86). С. 21–30.
6. Сартаков А. В. «Предпочитая худой мир хорошей ссоре...»: научное и личное в отношениях И. С. Бердникова и А. С. Павлова // Церковь. Богословие. История: материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург, 2019. С. 326–368.

М. А. Тарасов

**«РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ МЕЖДУ
ЕВРЕЯМИ ИМЕЕТ ЧРЕЗВЫЧАЙНУЮ ВАЖНОСТЬ».
К ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
МИССИОНЕРСКОГО ОБЩЕСТВА
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (1865–1869)**

12 февраля 1866 г. известный миссионер епископ Вениамин (Благонравов) написал письмо основателю Миссионерского общества в России архимандриту Владимиру (Петрову), в котором были содержались различные сведения о церковной и миссионерской жизни Забайкальской миссии, а также поздравление с назначением начальником Алтайской миссии. Помимо этого, епископ Вениамин упомянул, что в Петербурге «среди евреев образуется миссионерское общество для обращения их в христианство»¹. Сведения эти до него дошли через газету «Московские ведомости», которая могла не знать всех подробностей дела, однако нет никаких сомнений, что речь шла не о новом миссионерском обществе, а об особом Еврейском отделении уже созданного Миссионерского общества в Петербурге (1865–1869).

Негласным инициатором Миссионерского общества, созданного в конце 1865 г., был инспектор Санкт-Петербургской духовной академии архим. Владимир (Петров), а учредителями — влиятельные лица разных сословий. Основной задачей структуры была заявлена финансовая поддержка православных духовных миссий. На протяжении 3-х лет своей деятельности оно не смогло организовать общественную поддержку духовных миссий из-за начавшихся разногласий с архим. Владимиром, тогда уже начальником Алтайской миссии. Такое положение дел привело к падению авторитета организации, внутренним конфликтам, противостоянию с высшим духовенством, а в конечном итоге — к закрытию Миссионерского общества и воссозданию его митр. Иннокентием (Вениаминовым) с названием «Православное миссионерское общество» в Москве в 1870 г.²

В рамках деятельности Миссионерского общества и была выдвинута идея общественной поддержки новокрещенных евреев в Петербурге. В XIX веке огромное еврейское население Российской империи жило тесными общинами и политически было сильно ограничено³. Новокрещенные же евреи, как правило, оказывались в особо тяжелых жизненных обстоятельствах из-за разрыва со своими бывшими единоверцами, в особенности за чертой оседлости. Хотя основной целью создания Миссионерского общества в 1865 г. была поддержка миссионерства среди язычников, в Петербурге сразу появилась идея возложить на него организацию системной миссии среди евреев, ведь устав Миссионерского общества допускал поддержку миссионерской деятельности среди всех нехристиан⁴. Составитель устава архим. Владимир, как указывают его биографы, в период своего инспекторства в Академии «крестил несколько

Тарасов Максим Алексеевич — Санкт-Петербургская духовная академия, аспирант.

¹ Письма Вениамина, архиеп. Иркутского, к Казанскому архиеп. Владимиру. М., 1913. С. 80.

² Подробный разбор даты создания организации и преемства этих организаций см.: *Тарасов М. А.* Когда же было создано Центральное миссионерское общество в России? (К 150-летию открытия Православного миссионерского общества) // Труды Воронежской духовной семинарии. 2019. № 11. (В печати).

³ *Клиер Дж.* Развитие законодательства о евреях в Российской империи (1772–1881) // *Барталь И., Лурье И.* История еврейского народа в России. Т. 2. С. 23–38.

⁴ См.: Новое Миссионерское общество в России. СПб., 1865. С. 1.

евреев»⁵. Хотя более подробных сведений найти не удалось, вероятно, он сочувствовал крещению евреев, потому и оставил возможность Миссионерскому обществу финансировать это направление.

В современной научной литературе не так много упоминаний о Миссионерском обществе в Петербурге⁶, а о попытке создать при нем еврейское отделение — и вовсе не обнаружено никаких свидетельств. В этой связи любые упоминания о нем в источниках и архивных материалах имеют определяющее значение. В официальном издании Миссионерского общества «Записки Миссионерского общества»⁷ есть отчеты организации, где должны содержаться подобные сведения, и они будут нами рассмотрены в последующих публикациях. Из архивных же документов ключевое значение имеют частные собрания участников Миссионерского общества. В личном фонде известного военного и публициста князя Николая Сергеевича Голицына нами был обнаружен небольшой, но показательный документ, который стоит привести полностью. Князь Голицын сыграл заметную роль в жизни Миссионерского общества, большую часть времени существования организации он был председателем ее совета. Его идеи определяли все принципиальные решения в организации, что можно проследить по его проектам, предшествовавшим появлению Миссионерского общества⁸.

Публикуемый нами документ представляет собой рукописный вариант или даже черновик воззвания от имени Миссионерского общества с целью привлечь жертвователей на еврейское отделение. Почерк принадлежит Н. С. Голицыну, что говорит о том, что он активно поддержал идею создать еврейское отделение. Согласовывая этот документ с информацией из источников, мы можем датировать его началом 1867 г., однако нет никаких сведений о том, что данное воззвание было распространено.

(Л. 1) «С самого начала учреждения Миссионерского общества многие молодые евреи из Северо-западного края стали обращаться к совету общества с убедительными просьбами содействия им в принятии Православия. По надлежащем удостоверении в искренности и твердости их намерения совет оказал некоторым из них, по мере средств М[иссионерского] о[бщества], надлежаще содействие к принятию св[ятого] крещения и определении их в учебных заведения и вместе с тем, с одобрения общих собраний Общества составил временную комиссию для сближенного обсуждения средств и мер к содействию евреям, обращающимся в Православие. После продолжительных работы этой комиссии и многостороннего обсуждения Советом этого вопроса и результатов сих работ, Совет представил [его] правительству [и] ожидал разрешения его.

Между тем имея ввиду, что по § 1 утвержденного устава М[иссионерского] о[бщества], [оно] целью ставит распространение Православия между язычниками и прочими нехристианами в Империи (кроме Кавказа), [Совет] признавал, что распространение Православия между евреями в западных губерниях, во 1-х, имеет чрезвычайную важность как в религиозном, так и в политическом отношении, составляя одно из главных || (Л. 1 об.) средств к обрусению этого края, и во 2-х имеет, в обоих этих отношениях, в Западном крае, не меньшую, если еще не большую важность, нежели распространение Православия между язычниками шаманского и особенно

⁵ Харламович К. В. Архиепископ Казанский Владимир Петров, его жизнь и деятельность // Христианское чтение. 1907. № 9. С. 382.

⁶ Историография вопроса: Тарасов М. А. «Потерялось в окопах прошлого». Историография Миссионерского общества в Петербурге (1865–1869) // Материалы VIII Всероссийской научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Теология: история, проблемы, перспективы» (13–14 декабря 2019). Липецк, 2020. (в печати).

⁷ Записки Миссионерского общества. Т. I. Вып. 1–4. СПб., 1866–1868.

⁸ См.: Тарасов М. А. Санкт-Петербургское православное церковное братство как предшественник Миссионерского общества в Петербурге (60-е гг. XIX в.) // Христианское чтение. 2020. № 2.

ламайского лжеучения в Сибири, вдоль границ Китая. Совет М[иссионерского] о[бщества] обращается ко всем благочестивым и усердным ревнителям Православной веры и церкви с убедительной просьбой содействовать посильными ежегодными или одновременными пожертвованиями деньгами или вещами в пользу евреев, обращающихся в Православие, как в П[етер]бурге, так и в западных губерниях, под покровительством Миссионерского общества; равно и православных церковных братств, Виленского, Минского, Могилевского, Киевского и других.

Желающие содействовать этому такого рода пожертвованиями обращаться в С[анкт-]П[етер]бург к Н. В. Варадинову, С. С. Лашкареву, кн. Н. С. Голицыну»⁹.

Помимо фактических сведений данный текст содержит в себе важные нюансы для дальнейшего исследования темы. Во-первых, Миссионерское общество начало поддерживать новокрещеных евреев независимо от наличия еврейского отделения, а значит, создание такой структуры не было обязательным условием для организации самой работы. Во-вторых, идея еврейского отделения родилась как ответ на призы поддержки евреев, которые уже решились принять православие, таким образом, изначально речь шла не о прямом миссионерстве среди евреев, а о косвенном, о благотворительности, что соответствовало приоритетам Миссионерского общества в отношении сибирских миссий, где осуществлялась всесторонняя поддержка. В-третьих, автор интерпретировал устав Миссионерского общества таким образом, что не остается сомнений, что для него лично миссионерская деятельность на Западе России имеет большое значение, а также что принципиальной целью миссионерства является инкультурация других народов в российское общество. И, наконец, в-четвертых, одним из элементов инициативы еврейского отделения являлось стремление наладить взаимоотношения с миссионерско-апологетическими братствами Западного края, что продолжает идеи, которые Н. С. Голицын проводил при безуспешной попытке создать центральное Санкт-Петербургское церковное братство¹⁰.

В конечном итоге, как отмечает К. В. Харламович о еврейском отделении, «мысль эта так и осталась проектом»¹¹. Тем не менее, сама инициатива показывает, что некоторые православные деятели эпохи, как духовенство, так и светские лица, относились к еврейскому населению с эмпатией, желали ему стать частью христианского народа и благополучной интеграции в российское общество, в отличие от широко распространенного в то время пренебрежительного отношения к евреям¹². Все вышеприведенные замечания имеют важное значение для развития истории проекта Еврейского отделения, так и для понимания истории Миссионерского общества в Петербурге в целом.

Источники и литература

1. *Барталь И., Лурье И.* История еврейского народа в России. Т. 2. От разделов Польши до падения Российской империи. [М.:] Litres, 2013. 534 с.
2. Записки Миссионерского общества. Т. I. Вып. 1–4. СПб., 1866–1868.

⁹ РГВИА. Ф. 292. Оп. 1. Д. 92. Л. 1–1 об.

¹⁰ *Тарасов М. А.* Попытка учреждения Санкт-Петербургского Православного Церковного Братства (1864–1865) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 192–210.

¹¹ Письма Вениамина, архиеп. Иркутского, к Казанскому архиеп. Владимиру... С. 80.

¹² Об этом: *Табак Ю.* Отношение Русской Православной Церкви к евреям: история и современность // Сайт «Иудео-христианские отношения». <http://www.jcrelations.net/721.0.html?L=7.&page=5>.

3. Новое Миссионерское общество в России. Список лиц, изъявивших готовность делать ежегодные денежные взносы в пользу Миссионерского общества, высочайше утвержденного 16 июля 1865 г. СПб., 1865. 72 с.
4. Письма Вениамина, архиепископа Иркутского (ум. 1892), к Казанскому архиепископу Владимиру (ум. 1897 г.) / с предисл. и примеч. К. В. Харламповича. М., 1913. 218 с.
5. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 292. Оп. 1. Д. 92. Л. 1–1 об.: Статья об оказании содействия евреям, желающим принять православие.
6. *Табак Ю.* Отношение Русской Православной Церкви к евреям: история и современность. Сайт «Иудео-христианские отношения». <http://www.jcrelations.net/.721.0.html?L=7.&page=5> (дата обращения: 15.03.2020).
7. *Тарасов М. А.* Попытка учреждения Санкт-Петербургского Православного Церковного Братства (1864–1865) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2019. № 1 (3). С. 192–210.
8. *Тарасов М. А.* Санкт-Петербургское православное церковное братство как предшественник Миссионерского общества в Петербурге (60-е гг. XIX в.) // Христианское чтение. 2020. № 2.
9. *Тарасов М. А.* Когда же было создано Центральное миссионерское общество в России? (К 150-летию открытия Православного миссионерского общества) // Труды Воронежской духовной семинарии. 2019. № 11. (В печати).
10. *Харлампович К. В.* Архиепископ Казанский Владимир Петров, его жизнь и деятельность // Христианское чтение. 1907. № 9. С. 350–384.

И. А. Трофимов

НАЗНАЧЕНИЕ НА ДОЛЖНОСТЬ И КОНТРОЛЬ НАД ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ ЗАКОНОУЧИТЕЛЕЙ СРЕДНИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО ПЕТЕРБУРГА

Законоучителем православного исповедания мог быть назначен только священнослужитель¹, избранный начальником учебного заведения, и имевший предварительное одобрение епархиального архиерея (в случае Санкт-Петербургского учебного округа — Санкт-Петербургского митрополита) и попечителя учебного округа². О том, что законоучитель должен иметь сан священника, а также назначен местным епархиальным начальством, свидетельствует Выписка из журнала Главного управления училищ о введении в гимназиях преподавания Закона Божия от 23 июля 1819 г.³ Т. е. на законодательном уровне принцип назначения законоучителей указывается лишь в самом общем виде, и в большинстве случаев при назначении на должность обращали внимание на наличие или отсутствие сана священнослужителя. Однако данная гипотеза требует дальнейшего исследования.

Схему назначения можно свести к следующему: 1. Появление вакантной должности. 2. Прощение законоучителя или директора гимназии о назначении попечителю округа. 3. Обращение попечителя округа или директора к епархиальному архиерею. 4. Согласие или отказ епархиального архиерея. 5. Ответ попечителю от митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского 6. Ответ попечителя директору 7. Ответ директора законоучителю⁴.

Однако в такой схеме иногда бывали исключения. Одним из примеров является перевод законоучителя из одного учебного округа в другой: 1. Митрополит и попечитель учебного округа, откуда законоучитель просит перевестись, составляют отзыв о работе учителя и готовят его формулярный список к отправке. 2. Митрополит и попечитель округа, куда переводится законоучитель, получают отзывы из учебного округа и митрополита, где раньше работал учитель, и его формулярный список. 3. Назначение такого законоучителя в учебное заведение нового учебного округа⁵.

Также можно отметить, что нередко попечитель учебного округа или высокопоставленные духовные лица Санкт-Петербургской епархии предлагали директору назначить определённого законоучителя⁶. В большинстве случаев, директор соглашался на назначение.

Трофимов Игорь Андреевич — РГПУ им. А. И. Герцена, магистратура, II курс.

¹ ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 3. № 2502. С. 1110.

² ПСЗРИ. Собрание 2. Т. XXXIX. Отделение II. СПб., 1867. № 41472. С. 170; ПСЗРИ. Собрание 2. Т. XLVI. СПб., 1874. № 49860. С. 90–91.

³ Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге XIX — начало XX века. Сборник документов. СПб., 2000. С. 51; Журнал Департамента народного просвещения. 1821. Ч. 1. Март. С. 316–317.

⁴ См. подробнее: ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 3530. Л. 1. 3–6; ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 5480А. Л. 1–4; ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 9224. Л. 1–2; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5024. Л. 1, 5–5об; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5047. Л. 1–3; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5103. Л. 1–2об, 5, 8–8 об.

⁵ ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5080. Л. 1–3; ЦГИА СПб. Ф. 276. Оп. 1. Д. 2638. Л. 18–18 об.

⁶ ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 541. Л. 9–9об; ЦГИА СПб. Ф. 439. Оп. 1. Д. 125. Л. 3–5об; ЦГИА СПб. Ф. 439. Оп. 1. Д. 135. Л. 10–11об; ЦГИА СПб. Ф. 439. Оп. 1. Д. 262. Л. 1–1 об.

Описывая контроль над законоучителями, стоит отметить, что он носил двойной характер — Святейший Синод и Министерство народного просвещения это два разных ведомства, со своими уставами, регламентами, подходами к учебному процессу. Именно этот дуализм и кажется нам решающим. Несмотря на разделение сфер контроля, данные ведомства могли вступать в противоречия относительно сроков выдачи наград, увольнения и назначения, совмещения работы законоучителя в разных учебных заведениях или ведомствах⁷.

Со стороны учебного заведения контроль осуществлялся директором. По гимназическим уставам, он был обязан обращать внимание на «... их поведение, образ преподавания и обращения с учениками»⁸. Если учитель добросовестно выполнял свою работу, то директор был обязан поощрять такого работника денежными подарками или исходатайствовать прошение о награждении награды⁹. Если законоучитель пропускал уроки по неизвестной учебному заведению причине, то следовало произвести вычет из его жалованья¹⁰. Воспользоваться правом увольнения или денежного штрафа директор мог в случае, если учитель был неблагонадёжен, совершил проступок, который может быть доказан фактами, или причина вины учителя явна, однако не имеется доказательств¹¹.

Со стороны духовной власти контроль принадлежал епархиальному архиерею Санкт-Петербурга. Именно он должен был осуществлять контроль над законоучителем. С согласия митрополита законоучителю назначалась пенсия¹², осуществлялись назначение и перемещение на должность¹³, предоставлялся отпуск¹⁴. Он мог увольнять законоучителей в связи с переходом на новую должность, по собственному прошению, за проступки или по собственному желанию, а также накладывать и отменять церковные взыскания¹⁵. Также, без епархиального архиерея не могло происходить и награждение законоучителя духовными и светскими наградами, так как епархиальный архиерей проверял данные и отправлял просьбу в Синод¹⁶.

Исходя из представленного выше материала, мы можем сделать вывод, что, несмотря на двойной контроль со стороны светской и духовной власти, именно духовное

⁷ Один из таких межведомственных споров можно наблюдать во время реформы Закона Божия в 1890 г. и увольнения законоучителей в 1891 г. См. подробнее: *Демант В. Ф.* Алфавитный сборник законоположений и распоряжений, помещённых в циркулярах по С.-Петербургскому учебному округу за время с 1883 по 1893 гг. включительно с приложением хронологического указателя. СПб., 1895. С. 237–239; РГИА. Ф. 733. Оп. 165. Д. 298. Л. 4 –5, 10–12об, 17–17об, 37об–38, 46–47.

⁸ ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 3. № 2502. С. 1113–1114.

⁹ ПСЗРИ. Собрание 2. Т. 3. № 2502. С. 1113–1114; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5012. Л. 8–8об; ЦГИА СПб. Ф. 136. Оп. 2. Д. 830. Л. 47, 52–52 об.

¹⁰ Циркуляр по управлению С.-Петербургским учебным округом. № 14. Июнь 1866. С. 7–8.

¹¹ Один из таких случаев произошёл 10 мая 1907 г. Законоучителя VII Санкт-Петербургской гимназии Якова Светлова ограбила проститутка. В ходе судебного разбирательства законоучителя уволили из гимназии. См. подробнее: РГИА. Ф. 733. Оп. 167. Д. 2156. Л. 229–229об, 237, 298, 300, 447–448; ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 4141. Л. 22.

¹² Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 2. Царствование императора Николая I 1825–1855. Отделение 1. 1825–1839. СПб., 1864. С. 510–511.

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 5480А. Л. 4; ЦГИА СПб. Ф. 276. Оп. 3. Д. 1. Л. 13–13 об.

¹⁴ Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. 1914. № 33. С. 626; 1915. № 52. С. 945; ЦГИА СПб. Ф. 439. Оп. 1. Д. 99. Л. 16; ЦГИА СПб. Ф. 276. Оп. 3. Д. 1. Л. 33–34.

¹⁵ Законоучитель. 1913. № 8–9. С. 130; ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 3530. Л. 14–14об; ЦГИА СПб. Ф. 114. Оп. 1. Д. 4141. Л. 58; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 2145. Л. 16–16об; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5070. Л. 10, 12–15; ЦГИА СПб. Ф. 174. Оп. 1. Д. 5080. Л. 18.

¹⁶ Циркуляр по управлению С.-Петербургским учебным округом. № 12 август 1865. С. 2–3; Циркуляр по управлению С.-Петербургским учебным округом. № 17. Июль 1866 г. С. 1–2; Циркуляр по С.-Петербургскому учебному округу 1886. № 8. С. 219–220; *Демант В. Ф.* Алфавитный сборник законоположений и распоряжений... С. 473–474; Циркуляр по Санкт-Петербургскому учебному округу. № 12. 1889. С. 545; *Завьялов А. А.* Циркулярные указы Святейшего правительствующего Синода. 1867–1900. СПб., 1901. С. 132.

ведомство имело больше возможностей влиять на работу законоучителя. Нередко светской власти, в лице директора учебного заведения, приходилось делать запросы епархиальному преосвященному о награждении, предоставлении отпуска, назначении и увольнении законоучителя.

В ходе краткого изложения принципов назначения и контроля над законоучителями средних учебных заведений дореволюционного Петербурга, мы смогли увидеть, что законодательные источники не дают полной информации. В них может содержаться как часть информации, так и противоречивые сведения, которые требуют уточнения. Большую роль в реконструкции процессов назначения и контроля играют делопроизводственные источники. Также важна попытка восстановить последовательность назначения законоучителей. Это связано не только с отсутствием фиксированного законодательства, но и с большим количеством личных дел законоучителей в средних учебных заведениях Санкт-Петербурга. Нередко в них можно найти общие принципы назначения, однако в каждом правиле бывают исключения, которые требуют детального изучения. В деле контроля законоучителей выделен один важный фактор, влияющий на данный процесс. Это двойной контроль со стороны учебного заведения и духовной власти.

Источники и литература

1. Демант В. Ф. Алфавитный сборник законоположений и распоряжений, помещённых в циркулярах по С.-Петербургскому учебному округу за время с 1883 по 1893 гг. включительно с приложением хронологического указателя. СПб., 1895.
2. Журнал Департамента народного просвещения. 1821. Ч. 1. Март.
3. Завьялов А. А. Циркулярные указы Святейшего правительствующего Синода. 1867–1900. Изд. 2-е, доп. СПб., 1901.
4. Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. Житомир, 1912–1915.
5. Начальное и среднее образование в Санкт-Петербурге XIX — начало XX века. Сборник документов. СПб., 2000.
6. Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание 2. Т. 3. СПб., 1830.
7. Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание 2. Т. XXXIX. Отделение II. СПб., 1867.
8. Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание 2. Т. XLVI. СПб., 1874.
9. РГИА. Ф. 733 Департамент народного просвещения. Оп. 165. Д. 298.
10. РГИА. Ф. 733 Департамент народного просвещения. Оп. 167. Д. 215б.
11. Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. I. Царствования императора Александра I. 1802–1825 гг. СПб., 1864.
12. ЦГИА СПб. Ф. 114. Петроградская первая мужская гимназия. Оп. 1. Д. 541, 3530, 4141, 5480А, 9224.
13. ЦГИА СПб. Ф. 136. Петроградская седьмая мужская гимназия. Оп. 2. Д. 830.
14. ЦГИА СПб. Ф. 174. Петроградская вторая мужская гимназия. Оп. 1. Д. 2145, 5012, 5024, 5047, 5070, 5080, 5103.
15. ЦГИА СПб. Ф. 276. Петроградская Ларинская (4) гимназия. Оп. 1. Д. 1, 2638.
16. ЦГИА СПб. Ф. 439. Петроградская третья мужская гимназия. Оп. 1. Д. 99, 125, 135, 262.
17. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1865 год. СПб., 1865.
18. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1865 год. СПб., 1866.
19. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1871 год. СПб., 1871.
20. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1865 год. СПб., 1886.
21. Циркуляры по управлению Петербургским учебным округом за 1865 год. СПб., 1889.

Игумен Виталий (Уткин)

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ МИССИИ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ (НА МАТЕРИАЛАХ РЯЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ)

Во второй половине XIX столетия в Русской Церкви возникает ряд специализированных миссионерских учреждений как на епархиальном, так, впоследствии, на уездном и благочинническом уровнях¹. Целью их деятельности была преимущественно так называемая «противораскольническая» и «противосектантская» миссия, то есть борьба со старообрядчеством всех толков, а также внецерковными и внутрицерковными сектами². Однако социально-политические реалии русской деревни были таковы, что эта миссионерская деятельность сталкивалась с серьезными затруднениями.

Внутрицерковные новообразования сектантского типа, обычно маркируемые в качестве «хлыстов и скопцов», практически никогда не отделяли себя от Церкви³. Единственным известным автору крупным исключением являются общины хлыстовского «Нового Израиля», которые, впрочем, охватывали лишь малую часть хлыстовства как такового.

В миссионерской литературе, периодике и отчетных документах неизменно подчеркивалась укорененность хлыстов и скопцов непосредственно внутри приходов. Например, окружной миссионер Зарайского уезда священник Вертоградов писал в 1900 году о мистических сектантах: «Люди честные, трудолюбивые, усердные к храму, уважительные к священному сану... Хлысты... держат себя скрытно, чтобы на них не пало никакой тени подозрения. Наружная сторона их жизни достойна, как и всех сектантов, похвалы и подражания»⁴. Хлысты, продолжает о. Вертоградов, «большой частью люди зажиточные, имеющие вес в своем сельском обществе, трезвой, примерной жизни»⁵. По словам миссионера, хлысты «отзывчивы на нужды храма», «принимают участие в общественной молитве», «признают своего пастыря и таинства церковные»⁶.

Особое значение имело экономическое, социальное и политическое влияние сектантов не только на сельскую общину, но, с помощью коррупции, на местные и даже губернские власти. Сельский священник, решавшийся в реальности бороться с такими сектантами, оказывался в заведомо проигрышном положении. Например, в рязанском селе Новопанское местный священник Иоанн Малинин внедрился в местную секту

Виталий (Уткин Игорь Николаевич), игумен — ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура.

¹ *Виталий (Уткин), игум.* Епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период, участие приходов в их финансировании (на примере Рязанской епархии) // Труды Нижегородской духовной семинарии, вып. 16. Нижний Новгород, 2018. С. 174.

² Там же. С. 185.

³ *Виталий (Уткин), игум.* Повседневность, пища и вера: к тезису Ю. Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 271–272.

⁴ Из донесения Совету Братства окружного миссионера священника Вертоградова о рационалистическом и мистическом сектантстве в пределах Зарайского уезда // Миссионерский сборник. 1900. № 5 (сентябрь-октябрь). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1900. С. 458.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

хлыстовского типа, написал подробный рапорт архиерею. Однако в результате закулисных действий сектантов, нанявших лжесвидетелей, он сам был лишен прихода и переведен на причетническую должность⁷. «Такой поучительный случай, — пишет автор исследования «Секты хлыстов и скопцов» священник Константин Кутепов, — до того озадачил духовенство, что священники, хотя и замечали в своих приходах хлыстов, но не имея явных доказательств, редко и даже почти совсем не доносили о них епархиальному начальству»⁸. Другой священник того же села Новпанское Василий Силин пытался защитить крестьянскую вдову Федосью Яблонскую, у которой сектанты, за отказ присоединиться к ним, отобрали двух малолетних сыновей. Губернские власти не нашли криминала в этих действиях, а Рязанская духовная консистория поспешно закрыла дело и перевела священника на другой приход⁹. Естественно, что в таких условиях духовенство стремилось вообще не связываться с сектантами.

Автор статьи в рязанском журнале «Миссионерский сборник» «Хлыстовщина в Рязанской губернии и двоякое отношение к ней православного духовенства» отмечает, что «многие приходские пастыри упорно замалчивали факт принадлежности некоторых из их прихожан к секте хлыстов»¹⁰. С его точки зрения, это было вызвано «естественным опасением попасть в неловкое положение на случай недоказанности» таких утверждений¹¹. Однако автор статьи указывает еще на одно обстоятельство, препятствующее, с его точки зрения, приходскому священнику выявлять тайных сектантов в своем приходе. Это «нежелание обратить на свой приход внимание епархиального начальства»¹².

По словам Рязанского епархиального миссионера И. П. Строева, сектанты борются против священнослужителей, хоть как-то пытающихся обличить их. Они стараются «испортить отношение православной паствы» к священнику, «при всяком удобном случае очернить священника в глазах православных, выставляя его обиралой, который дерет с живого и мертвого»¹³. Автор пишет, что эта «пропаганда» весьма успешна и привела к значительному сокращению доходов духовенства¹⁴. По словам миссионера, «слышатся иногда угрозы побить священнослужителя при отправлении треб ночью, сжечь его имущество», в результате чего «положение священника, а отчасти и всего причта оказывается не из завидных»¹⁵.

В итоге противосектантская деятельность, ради которой, собственно, и создавались дореволюционные миссионерские учреждения, носила формальный характер. Об этом ярко свидетельствует в своих отчетах тот же И. П. Строев. Он указывает на полную несостоятельность большинства уездных миссий Рязанской епархии, в частности Скопинской, Рязской, Михайловской, Пронской¹⁶. Священники, назначенные уездными и благочинническими миссионерами, манкировали своими обязанностями, во многих случаях отделяясь формальными и пустыми отчетами¹⁷. По материалам

⁷ Из отчетов о состоянии сектантства о. Вертоградова и о. В. Силина // Миссионерский сборник. 1900. № 2 (март-апрель). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1900. С. 160–161.

⁸ Кутепов К., *свящ.* Секты хлыстов и скопцов. Ставрополь-Губернский, 1900. С. 8.

⁹ ГАРО. Ф. 627. Оп. 159. Св. 2135. Д. 21. Л. 1–17.

¹⁰ Хлыстовщина в Рязанской губернии и двоякое отношение к ней православного духовенства // Миссионерский сборник. 1898. № 6 (ноябрь-декабрь). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1898. С. 584.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 585.

¹³ Строев И. П. Состояние сектантства в с. Змиевке, Данковского уезда [Автор обозначен как «И. С.»] // Миссионерский сборник. 1910, № 3 (март). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1910. С. 264.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Строев И. П. Отчет о состоянии и деятельности противосектантской миссии в Рязанской епархии в 1915 году. Отчет о состоянии сектантства в Рязанской епархии в 1915 году // Миссионерский сборник. 1916, № 6–7 (июнь-июль). Приложение. Рязань, 1916. С. 1–19.

¹⁷ Там же. С. 14.

Рязанской епархии можно констатировать, что сельские священнослужители вплоть до самой революции так и не смогли наладить действенный механизм борьбы против мистического внутрицерковного сектантства.

Причины этого можно видеть в следующем: прямая зависимость священника и его семьи от приходов, отсутствие каких-либо реальных властных рычагов у священнослужителей на уровне приходов и благочиний, социально-политическое влияние сектантов на селе, зависимость от них сельской общины, коррупция властных структур, оторванность сельского священника от консистории и своего епархиального архиерея, отсутствие взаимопонимания среди духовенства, нежелание части священно- и церковнослужителей утруждать себя миссионерской деятельностью. Нерешенность этих вопросов сделала внутреннюю миссию в дореволюционных русских епархиях в значительной степени неэффективной.

Источники и литература

1. ГАРО (Государственный архив Рязанской области). Ф. 627 (Рязанская духовная консистория). Оп. 159. Св. 2135. Д. 21. О переходе в хлыстовскую секту крестьянки села Новопанского Михайловского уезда Федосии Федоровой Яблонской. Февраль-май 1900 г.

2. *Виталий (Уткин), игум.* Епархиальные миссионерские структуры и периодические издания в дореволюционный период, участие приходов в их финансировании (на примере Рязанской епархии) // Труды Нижегородской духовной семинарии, вып. 16. Нижний Новгород, 2018. С. 173–201.

3. *Виталий (Уткин), игум.* Повседневность, пища и вера : к тезису Ю. Ф. Самарина о «формализме» допетровского периода церковной жизни // Тетради по консерватизму. 2019. № 2. С. 268–279.

4. Из донесения Совету Братства окружного миссионера священника Вертоградова о рационалистическом и мистическом сектантстве в пределах Зарайского уезда // Миссионерский сборник. 1900. № 5 (сентябрь-октябрь). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1900. С. 457–460.

5. Из отчетов о состоянии сектантства о. Вертоградова и о. В. Силина // Миссионерский сборник. 1900. № 2 (март-апрель). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1900. С. 156–172.

6. *Кутепов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. Изд-е 2-е. Ставрополь-Губернский, 1900. 546 с.

7. *Строев И. П.* Отчет о состоянии и деятельности противосектантской миссии в Рязанской епархии в 1915 году. Отчет о состоянии сектантства в Рязанской епархии в 1915 году // Миссионерский сборник. 1916, № 6–7 (июнь-июль). Приложение. Рязань, 1916.

8. *Строев И. П.* Состояние сектантства в с. Змиевке, Данковского уезда [Автор обозначен как «И. С.»] // Миссионерский сборник. 1910, № 3 (март). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1910. С. 261–264.

9. Хлыстовщина в Рязанской губернии и двоякое отношение к ней православного духовенства // Миссионерский сборник. 1898. № 6 (ноябрь-декабрь). Отдел III: Известия по Рязанской епархии. Рязань, 1898. С. 584–586.

К. А. Безукладников

ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРИОД «ОТТЕПЕЛИ» В ФОНДЕ УПОЛНОМОЧЕННОГО ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИИ П. С. ГОРБУНОВА

Церковно-государственные отношения в период хрущевской «оттепели» составляют самостоятельное направление в отечественной церковно-исторической науке. В качестве базовых работ можно назвать, прежде всего, исследования М. В. Шкаровского, В. А. Алексеева, А. Л. Казем-Бека¹. В то же время, хотелось бы отметить, что хрущевский период пока недостаточно изучен пермскими историками. Эта тема получила освещение в научных статьях и монографии доктора исторических наук, доктора церковной истории протоиерея Алексея Марченко². Но материалы из пермских архивных фондов исследованы еще не в полном объеме.

Особый интерес представляют документальные источники Государственного архива Пермского края из фонда уполномоченного по делам религий П. С. Горбунова, которые наиболее ярко демонстрируют состояние Пермской епархии на период 60-х годов XX века и позволяют составить представление о широком диапазоне средств воздействия на Церковь и борьбы со священнослужителями и верующими товарища уполномоченного. Эти документы можно условно разделить на несколько категорий: общие установки и директивы — представителям местных органов власти, отчеты о состоянии дел в епархии, донесения о «нравственном облике» священнослужителей и о «недостатках атеистической пропаганды», а также — донесения и докладные записки, направленные ему самому от лица граждан и нештатных осведомителей. При этом фактическая сторона документов зачастую позволяет увидеть то, чего, как будто не замечает их составитель; та цель, которую преследуют его информативные сводки, не может скрыть объективных обстоятельств, раскрывающих действительное положение дел.

В качестве примера того, как уполномоченный Горбунов исполнял «обязанности» по борьбе с инакомыслием и «распространением религиозных предрассудков» можно привести его красноречивое донесение в Москву: «...На диакона Кунгурской церкви Пантелеймонова Арсения малочисленная группа церковных фанатиков, во главе с бывшим настоятелем Пределиным жаловались епископу, что Пантелеймонов грубит, выгоняет из храма детей, уполномоченный Горбунов приезжает в Кунгур останавливается у Пантелеймонова и с ним там пьянствуют, что дьякона Пантелеймонова сноха написала в газету о поведении настоятеля Пределина и т. д. За всю эту мерзкую клевету на меня, я настоятеля Пределина, старосту и председателя ревкомиссии сторонников Пределина снял с регистрации...»³.

Что же мы видим? Целью уполномоченного является оправдание перед лицом вышестоящих органов того факта, что им был снят с регистрации священник

Безукладников Константин Алексеевич — Пермская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ См.: Шкаровский М. В. Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М., 2000; Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 гг.: От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995; Алексеев В. А. Штурм небес» отменяется? Критич. очерки по истории борьбы с религией в СССР. М., 1992; Казем-Бек А. Л. Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // Богословские труды. 1998.

² См.: Марченко А. Н., прот. Хрущевская церковная реформа. Очерки церковно-государственных отношений (1958–1964 гг.). Пермь, 2007.

³ ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 42. Л. 8, 9, 10.

из г. Кунгура Пермской области, однако текст приведенного документа оставляет впечатление, что собственное покровительственное отношение Горбунова к упомянутому им диакону определялось более масштабной задачей — противодействия правящему архиерею. Горбунов, между прочим, всячески защищает и оправдывает диакона (говорит о его высоких моральных качествах, военных наградах), но, учитывая жалобы прихожан и настоятеля, о которых упоминает Горбунов, этот диакон, по-видимому, являлся лицом, в котором уполномоченный был «заинтересован». Очевидно, визиты товарища Горбунова к диакону были связаны с тем, что тот был одним из его неофициальных «информаторов». Далее Горбунов обрушивается со шквалом критики на епископа Павла за отстранение того самого диакона от служения. Но вряд ли архиерей поступил бы так без веской причины.

В фонде сохранился и ответ тов. Горбунову из Москвы. Ответ нелицеприятный. В нем говорится следующее: «...в Совете над Вашими сведениями смеялись...»⁴. То есть, в вышестоящей инстанции Горбунова, видимо, не воспринимали всерьез из-за его некомпетентности, назойливости и склочности. Тем не менее, тов. Горбунов старался оправдать возложенные на него обязанности и особенно пристально «надзирал» над деятельностью епископа Павла. Как следует из сводок Горбунова, Владыка Павел, действительно, активно способствовал крещению и рукоположению молодежи. По словам уполномоченного, «...при его упорной деятельности из области учиться в семинариях 19 человек...»⁵. Если принять во внимание особенности периода и ревностное исполнение П. С. Горбуновым миссии, возложенной на него партией, для Пермской епархии это был довольно высокий показатель.

Горбунов со своей стороны не оставлял абитуриентов духовных учебных заведений и семинаристов надолго без внимания. В фонде сохранились документы, свидетельствующие о личном противодействии П. С. Горбунова попыткам молодых людей поступать в семинарии:

«Секретарю Кунгурского горисполкома тов. РОБОТКИНУ Б. Н.

Сообщаю, что с запросом и заявлением о приеме в Ленинградскую духовную семинарию обратился гр-н Козюков Иван, проживающий в городе Кунгуре по ул. Красная дом № 38.

Прошу принять необходимые меры предотвращения поступления его в семинарию.
Уполномоченный Совета / П. Горбунов /».⁶ (1964 г.)

Пристальное «попечение» над молодыми людьми, желающими поступать в семинарии, велось постоянно, все они были взяты под негласный контроль. Товарищ уполномоченный стремился всячески очернить поступающих в духовные учебные заведения, достать наружу самые яркие проступки, а в некоторых случаях даже оклеветать человека.

Особенно ревностно в период хрущевской атеистической кампании власть следила за совершением обряда крещения, отслеживая передвижения священников, крестивших детей и подростков, и стараясь изыскать любые оправдания для пресечения попыток совершения Таинства. Между тем, то тут, то там появлялись «безымянные» священники, массово крестившие детей и взрослых, а затем исчезающие в неизвестном направлении. Из документов фонда товарища Горбунова видно, что он «чутко реагировал» на каждый такой случай и в качестве своеобразного «морального обоснования» возбуждения преследования священников, дерзнувших совершить обряд крещения, приводил два аргумента: «антисанитарные условия» и «меркантильные цели».

Вот один из примеров рапорта Горбунова в вышестоящие инстанции: «В июне месяце (примерно 15–16 числа) с. г. в пределах бывшего Разинского с/совета появился священник Егвинской церкви и производил в д. д. Васево и Гырово крещение детей, когда это стало известно Разинскому сельскому Совету, то председатель с/совета

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 8, 9, 10.

⁶ ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 11. Л. 72.

т. Ермаков сразу же связался с Кудымкарским райисполкомом откуда получил указание вызвать его в совет для выяснения почему он производит крещение здесь, а не в Егвинской церкви. По устным заявлениям граждан Поп крестил от грудного до 12 летних в ванне, откуда налили воду из колодца, чуть обогрели на солнце и туда он окунул за день не менее чем 60, а то может быть и до 100 детей, воду не меняли она стала бурой, брал он за это разное от 10 р. до 50 руб. сколько кто сможет дать. После крещения некоторые дети получили простудное заболевание и несколько дней болели, например. Крестили своих детей даже интеллигентные люди как учительница В-Иньвенской средней школы Зубова Ольга Леонтьевна, фельдшер В-Иньвенского медпункта Сысолетина Татьяна Ефимовна. Много поп — то в эти дни заработал, говорят тысяч 30. Фамилию, имя, и отчество у попа никто не знал звали „батьюшка и отец“»⁷.

В фонде сохранились и документы, свидетельствующие о том, что Горбунов уделял большое внимание и «работе с семьями» духовенства и верующих, создавая и поддерживая конфликтные ситуации, причем использовал для этого влияние школы на детей. Первым шагом на пути к «перевоспитанию» детей «в нужное ключе» была изоляция от верующих родственников. Свидетельством того, что это было привычной практикой, может послужить следующий фрагмент из информационно-отчетного доклада Горбунова 1961 г:

«Псаломщик церкви села В. Буй Шастина свою племянницу 14 лет, ученицу 7 класса Павлецову привлекла в хор, заставляла ее читать церковные книги и не разрешала ходить в кино, клуб, превращала ее в домработницу, общественностью села через районо Павлецова была переведена в райцентр, устроена в интернат и учится в средней школе, от Шастинной была изолирована.

В г. Перми проживает гр-ка Габова Д. В. 1903 г. рождения. С 1958 года поет в соборе, своего сына Колю 14 лет, учащегося 7 класса таскала с собой постоянно в собор, Коля стал плохо учиться и остался на второй год в 7 классе.

Служители культа его привлекали прислужничать в алтаре в качестве пономаря <...>. Мной об этой семье Габовых было сообщено горкому КПСС и райисполком, райисполком совместно с районо и руководством школы № 28 тщательно разобрались жизнью и бытом семьи, Габовых, певчая Габова, старостой, настоятель Гаврилов были приглашены в райисполком и им сделана соответствующая внушение, для наблюдения и посещения на дому за мальчиком закреплен учитель и комсомолы школы. за последнее время мальчик исправляется и лучше стал учиться в церкви не бывает»⁸.

Для создания атеистического государства советская власть должна была насадить в молодом поколении самые негативные чувства по отношению к Церкви и христианству. В школах велась систематическая массовая пропаганда атеизма, культивировалось значение личностей и «наследия» главных идеологов марксизма. Случалось, что дети из верующих семей под давлением учителей и сверстников постепенно превращались в атеистов. Особенно яркое впечатление оставляют письма-донесения на имя П. С. Горбунова от самих детей. Приведем пример такого обращения, демонстрирующего настоящую драму в семье священника:

«Тов. Горбунов!

Прошу Вас не принимать служить моего отца Попова Ивана Павловича.

Я пионерка и председатель совета отряда.

Мы не хотим, чтоб наш отец служил в церкви.

Если он будет служить, мы будем писать в газету и добьемся, чтоб наш отец навсегда забыл о службе, а работал и жил как все люди.

Ученицы 108 школы
Оля
Наташа»⁹ (1961 г.).

⁷ ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 24. Л. 31, 32.

⁸ ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 11. Л. 16–19.

⁹ ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 50. Л. 95а.

В целом отчеты пермского уполномоченного по делам религий П. С. Горбунова позволяют составить представление о том, что приоритетными направлениями своей «работы» по борьбе с религией он считал следующие: 1. установление строгого финансового контроля над деятельностью Церкви, 2. ограничение крещения младенцев и детей, 3. контроль над крестными родителями и извлечение детей и подростков из верующих семей под предлогом противодействия их «асоциальности», то есть «выключения по воле старших родственников из жизни советского общества» и 4. ограничение возможности пастырской проповеди.

В заключение можно сказать, что те материалы, которые были здесь представлены, не могут отражать всю картину жизни и событий периода хрущевской «оттепели» в Пермской епархии. Однако этого достаточно, чтобы понять основные тенденции в отношениях между Церковью и государством. Это было непростое время для России, как и весь XX век. Советская власть всеми способами пыталась раздавить и уничтожить Церковь. В период 1950-х — 1960-х гг. деятельность уполномоченных по делам религий была направлена на то, чтобы очернить, опорочить и унижить Церковь в глазах людей. По указке власти они всячески препятствовали деятельности священников и верующих.

Пример П. С. Горбунова является довольно типичным для того времени; несколько нетипичным было то, что в ревностном исполнении своих обязанностей, так, как он их понимал, пермский уполномоченный оказывался порой излишне прямолинейным и грубым даже в глазах московского руководства. Нетипичной была и «развязка» его личной истории. В конце жизни, когда в нашей стране начались необратимые политические перемены и правовое положение Русской Православной Церкви изменилось, Горбунов принес церковное покаяние.

Источники и литература

1. ГАПК (Государственный архив Пермского края). Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 11. Информационно-отчетный доклад Уполномоченного Совета по Пермской области. Сведения из отчетов церквей Пермской области за 1961 год.
2. ГАПК. Ф. р-1204. Оп. 2. Д. 11. Информационно-отчетный доклад Уполномоченного Совета по Пермской области. Сведения из отчетов церквей Пермской области за 1961 год.
3. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 42. Переписка с Советом, местными советскими и партийными органами.
4. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 2. Д. 24. Переписка с Советом и местными советскими, партийными и другими организациями по вопросам русской православной церкви.
5. ГАПК. Ф. р-1205. Оп. 1. Д. 50. Переписка с Советом по вопросам состояния религий и деятельности религиозных объединений.
6. *Алексеев В. А.* Штурм небес» отменяется? Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР. М.: Издательский центр «Россия молодая», 1992.
7. *Казем-Бек А. Л.* Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I // Богословские труды. 1998.
8. *Марченко А. Н., прот.* Хрущевская церковная реформа. Очерки церковно-государственных отношений (1958–1964 гг.). Пермь, 2007.
9. *Шкаровский М. В.* Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. Изд. 3-е, доп. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.
10. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 гг.: От «перемирия» к новой войне. СПб.: Изд-кое объедин. ДЕАН-АДИА-М, 1995.

Священник Илья Востриков

РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ НАСЕЛЕНИЯ Г. ВОРОНЕЖА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 60-Х ГОДОВ XX ВЕКА

60-е годы XX века явились временем, когда советское государство вновь совершает свое наступление на церковь: это и закрытие храмов, и воздействие на простых граждан с использованием разных методов, как идейных, так и психологических, особенно в области воспитания детей и молодежи. В эти годы начинает свою деятельность Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, занимавшийся в первую очередь развитием научно-атеистической пропаганды. С сентября 1959 г. началось преподавание курса «Основы научного атеизма» в высших и средних специальных учебных заведениях СССР. Во второй половине 60-х годов «происходит институционализация научного атеизма в сфере высшего образования. Основными институциями становятся: (1) введение в университетах, педагогических, сельскохозяйственных и медицинских вузах курса «Основы научного атеизма» в качестве обязательной учебной дисциплины, а в остальных вузах — в виде факультативных занятий; (2) учебники и учебные пособия по данному курсу, написанные с учетом специальностей высшего образования; основная программа для всех вузов, программа для философских факультетов университетов, программа для педагогических институтов; (3) создание в вузах кафедр, обеспечивающих преподавание «Основ научного атеизма»¹.

Воронеж, являясь значимым городом центрально-черноземного края, не остался в стороне от деятельности упомянутого института. В нем по примеру областных центров также был создан опорный пункт Института научного атеизма, который в рассматриваемый период возглавлял Митрофан Кузьмич Тепляков, историк, философ, педагог, доктор исторических наук². Именно под его руководством были созданы исследования религиозности воронежцев второй половины 60-х годов XX века.

Целью нашей работы является исторический анализ религиозности воронежцев (православного вероисповедания) на основе архивного источника — исследовательской работы, проведенной группой сотрудников Института научного атеизма, чтобы показать, что происходило с религиозностью в обществе после наступления государства на церковь в 60-е годы XX века.

Работа советских исследователей рассматривает два момента, по которым делался вывод о религиозности населения. Это, во-первых, крещение детей и сопутствующие вопросы, и, во-вторых, это праздники Пасхи и дни Страстной седмицы. Стоит отметить, что для советских исследователей это были наиболее важные критерии оценивания населения. Посредством наблюдений, бесед, целевых интервью и подсчетов выявлялось количество верующих людей, посетивших церкви, степень и характер их религиозности. Опросы и беседы, а также подсчеты людей проводились силами пяти воронежских вузов 365 студентами и 7 старшими преподавателями³. Критерии суждения о религиозности населения определялись количественными и качественными

Востриков Илья Валентинович, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

¹ Смирнов М. Ю. Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. Философия религии и Религиоведение, 2018. № 3–1. С. 155–156.

² Воронежская историко-культурная энциклопедия. Персоналии. Воронеж, 2009. С. 532.

³ ГАВО. Ф. р-967. Оп. 1. Д. 204. Л. 69.

показателями. Первым в исследовании рассматривался вопрос общего количества людей, посетивших храмы на Страстной неделе и прикладывавшихся к Святой плащанице в 1965–1968 гг., и отдельно — посетивших храмы на Пасху.

Общее число приложившихся к плащанице верующих

Наименование храма	1965 г.	1966 г.	1967 г.	1968 г.
Покровский Собор	21500	19578	13305	12000
Никольская Церковь	15500	14760	9490	11365
Казанская Церковь (п. Отрожка)	13000	9372	12547	11838
ВСЕГО	50000	43700	35342	35203

На момент исследования в Воронеже проживало порядка 600 000 человек. Из приведенных статистических данных можно увидеть, что хоть под влиянием государственной политики и происходил определенный отток населения из храмов, но сказать, что отток верующих был замечен даже в Пасху и предпасхальные дни, как того хотело областное руководство, нельзя. Напротив, видно, что более 4% от общего количества проживавших в городе всегда старалось в эти дни побывать в храмах. Больше половины приходивших в храмы были женщины старше 50 лет (в 1967 г. Это 59%, 1968 г. 53%)⁴, количество молодых женщин увеличилось за эти годы почти в 2,5 раза (в 1967 855 человек, в 1968 2215 человек)⁵, а количество детей хоть и уменьшается до 2161 (из которых 545 были школьниками), но не настолько, чтобы можно было говорить о прогрессе в атеистической работе с детьми, что насторожило самих работников, проводивших данное исследование⁶. Отмечается и то, как прикладывались люди: если маленьких детей прикладывали родители, то взрослые люди и школьники-подростки делали это осознанно, с пониманием, что, видимо, раздражало проводивших исследование, заостривших свое внимание на том, что женщин с детьми и подростков пропускали без очереди⁷. В эти дни, не теряя удачного момента, верующий актив прихода старался помочь священникам, вести миссионерскую работу среди приходящего населения в храмы, объясняя смысл праздников и отвечая на различные вопросы, и как об этом скептически подмечается: «Фанатично настроенные верующие вновь толкуют священное писание, рассказывая о „страстях“ Христа. Об Иуде, тайной вечере и его предательстве»⁸.

Перед началом Пасхальной службы и до ее середины было и много любопытных людей, просто зашедших посмотреть. В исследовании описывается, как «... в 1968 год наблюдалось более торжественное богослужение, чем в предыдущие годы. Клир, одежды, пение вело воздействие на верующих, что многие верующие крестясь и плача пытались прикоснуться к плащанице. Торжественно был обставлен выход архиерея из храма, к нему бросались женщины, пожилые верующие целовали руки и одежды, прося благословения»⁹.

Говоря о знании основ православной веры и Евангелия, можно констатировать, опираясь на исследование, что порядка половины из опрошенных, а это как в 1966, так и в 1968 гг. — 1500 человек, в той или иной степени с ними знакомы, но число людей, не знающих основ веры совсем, увеличивается с 27% на 1966 года до 45% в 1968¹⁰. Аналитический опрос мотивов людей, пришедших освятить куличи и яйца, в количественном отношении это подтверждает: «В 1966 году явно религиозные

⁴ Там же. Л. 72.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Л. 73–74.

⁸ Там же. Л. 75.

⁹ Там же. Л. 70–71.

¹⁰ Там же. Л. 81.

и традиционные мотивы составляли 62%, а в 1968 году порядка 85% из опрошенных»¹¹, а опрашивалось 1500 человек в каждый год.

Отдельного внимания заслуживает посещение кладбищ на Пасху. По данным, приведенным в рассматриваемом источнике, порядка 150000 тысяч человек посетили кладбища на Пасху в эти годы. Конечно, многие приходили не по религиозным соображениям, а по большей части потому, что «так принято» (таких было 70%), то остальные 30% пришли «... или похристосоваться, или принести на могилку святой куличик, или облегчить участь умерших»¹². Стоит упомянуть, что посещение кладбищ на Пасху являлось в глазах советских активистов рассматриваемого источника сильным средством распространения религиозности среди советских граждан, с которой необходимо бороться.

Другим аспектом в рассматриваемом источнике стало таинство крещения. Проводившее исследование в 1967 и 1968 гг. механически взяли на рассмотрение по 202 семьи. По опросу, который с ними проводился, большая часть являлась неверующими людьми (порядка 90%: в 1967 году — 171 человек, в 1968 году — 173 человека)¹³, но в то же время согласившихся окрестить своих детей под влиянием старшего поколения, определявшего характер религиозности в семьях советского периода. Как показывает исследование — 87% родителей именно потому и крестили своих детей, а среди бабушек и дедушек большая часть были глубоко верующими людьми¹⁴. Многие родители (57%) являлись квалифицированными работниками и даже встречались родители-инженеры, техники, воспитатели, что свидетельствует о значимости таинства крещения для различных слоев населения, но почти во всех семьях, приходивших на крестины, мотивация оставалась на уровне следования традиции и лишь небольшая часть среди рассматриваемых семей (2%) имела религиозные мотивы. По свидетельству докладной записки за вторую половину 1968 года уполномоченного по Воронежской области, «в целом нарушения законодательства касательно крещений со стороны обществ и служителей культа РПЦ стало значительно меньше (резко сократилось)»¹⁵. Можно утверждать, что церковь не брала на себя инициативу в деле крещения людей в конце 60-х годов XX века, боясь подпасть под санкции со стороны уполномоченного.

Таким образом, на основании интересного архивного исследования можно увидеть любопытную картину состояния религиозности в Воронеже в годы хрущевской «оттепели». С одной стороны, религиозность среди населения оставалась на высоком уровне, о чем свидетельствуют как данные из рассмотренного источника, так и рекомендации об усилении антирелигиозной работы и пропаганды среди населения. Во многом благодаря старшим поколениям религиозность вообще сохранилась, но ее характер определялся не всегда осознанной собственной верой, а лишь на уровне следования определенной традиции. С другой стороны, верующие люди встречались не только среди старшего поколения, но также среди взрослых среднего возраста, молодежи и детей. Понятно, что именно в отношении детей и особенно молодежи органы антирелигиозной работы настоятельно рекомендуют усилить свою борьбу: «...надо прежде всего преодолеть субъективную, расхолаживающую оценку состояния религиозности населения, нужно усилить атеистическую систему воспитания будущих поколений, требуется активизировать атеистическую работу в малых производственных коллективах, в учреждениях, среди так называемого мало организованного населения»¹⁶. Конечно, эта работа давала свои определенные плоды, но до конца веру в людях она победить не смогла.

¹¹ Там же.

¹² Там же. Л. 84.

¹³ Там же. Л. 55.

¹⁴ Там же. Л. 58.

¹⁵ Там же. Л. 64.

¹⁶ Там же. Л. 90.

Источники и литература

1. ГАВО (Государственный архив Воронежской области). Ф. р-967. Оп. 1. Д. № 204.
2. Воронежская историко-культурная энциклопедия: персоналии / гл. ред. О. Г. Ласунский. 2-е изд., доп. и испр. Воронеж: Центр духов. возрождения Чернозем. края, 2009.
3. *Смирнов М. Ю.* Научный атеизм в советском высшем образовании: периодизация и содержание // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. Философия религии и Религиоведение, 2018. № 3–1. С. 144–172.

Г. В. Григорьев

ОТ АНАЛИТИЧЕСКИХ СВОДОК — К КОНЦЕПТУАЛЬНЫМ РЕКОМЕНДАЦИЯМ: ОПЫТ УПОЛНОМОЧЕННОГО ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ ПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРИОД «ХРУЩЕВСКОЙ» ЦЕРКОВНОЙ РЕФОРМЫ

Материалы фонда уполномоченного по делам религий П. С. Горбунова, хранящиеся в Государственном архиве Пермского края, позволяют составить представление о самых разных аспектах церковной жизни Церкви в период так называемой «хрущевской реформы» 1950-х — 1960-х гг. Предметом исследования стали документы, в которых содержатся не только аналитические сводки по ситуации на отдельных приходах Пермской епархии, но и предлагаемые уполномоченным меры противодействия Церкви, которыми он делился с представителями власти.

Прежде всего, следует отметить, что наблюдение за динамикой посещения храмов и востребованностью духовенства со стороны пермского уполномоченного по делам религий было систематическим, тов. Горбунов по собственному почину периодически устраивал плановые проверки. Подтверждением тому может служить, например, документ, имеющий подзаголовок: «По ознакомлению с церковной деятельностью в селе В-Буй Куединского района и селе Зверево Чернушенского района»¹.

О результатах проверки в том случае уполномоченный рапортовал: «С 19 по 26 февраля проведена проверка, в ходе которой на месте в Куединском районе и Чернушенском районе — установлено, что посещаемость и совершение обрядов функционирующих церквей в селах В-Буй и Зверево из года в год заметно увеличивается. Установлено, увеличение интереса к Церкви. Вырос спрос на приглашение служителей культа на дом, с целью исполнения обрядов и таинств. В этих районах и особенно в Чернушенском имеют место случаи нелегальных сборищ верующих»².

При этом Горбунов попытался представить и собственную версию того, почему атеистическая политика государства в этих районах не имела особого успеха: «Личным изучением мной установлено, что во всех указанных пунктах до 1951 года таких сборищ не было, а возникли они потому, что из районного руководства не придавалось этому вопросу политической оценки, своевременно не пресекалось, всякие начетчики и аферисты именуемые себя служителями культа не привлекались к ответственности в соответствии с существующим законоположением.

Культурно-просветительные учреждения ослабили свою работу среди населения, настойчиво и повседневно ей не занимаются. Так, например: в Куединском районе, церковь в селе В-Буй, здание и изгородь отремонтированы, все блестит внутри здания проведена полная реставрация, тепло, значительное количество прихожан имеет этот храм из населенных пунктов Аряжского и Бикбардинского сельсоветов, из поселка Куеда и ближайших населенных пунктов Усинского района. В легнее время особенно бывает многолюдно в религиозные престольные празднества: Петра и Павла, Ильин день, Иванов день и другие»³.

Особенно пристальное внимание уполномоченного было сосредоточено на личности священника: «Служитель культа этой церкви Кужлев, кроме церковной деятельности,

Григорьев Глеб Владимирович — Пермская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Информационные отчеты, статсведения и переписка по ним. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 26. Л. 4.

² Там же.

³ Там же. Л. 5.

занимается фотографированием на паспорта и другие виды, в его квартире или церкви всегда можно видеть молодежь пришедших фотографироваться или за фотоснимками. Кужлев ведет с ними беседы: Вы крещены или нет, венчаны или нет, почему храм не посещаете и т. д. Кужлев известен как неблагонадежный, и если бы он был не инвалид, несомненно, был бы изолирован. Кужлев со своим аппаратом бродит везде и может сфотографировать любой объект и передать его в руки врага»⁴.

В данном случае обращает на себя внимание то, что увлечение священнослужителя фотографией не подпадало ни под какие законодательные ограничения, и Горбунов брал на себя «миссию» интерпретации правовых границ, сужая сферу легальности для представителя Церкви и усматривая в увлечении священника «пропагандистский прием».

Из отчета уполномоченного видно, что в качестве альтернативы Церкви и православной культуре он рассматривал деятельность районных клубов и библиотек и с явным неудовольствием отмечал: «В Куединском районе по сравнению с прошлыми годами, культурно-просветительская работа, а особенно отдел культуры — ослаблена. Лекций, докладов, бесед, концертов среди сельского населения проводится все меньше. Литературных вечеров или читательских конференций вовсе не проводится. В клубе никакого оборудования нет. Библиотека размещена в комнате правления сельпо, для книг шкафов не хватает и часть литературы лежит на полу. Мебели в библиотеке также нет и с читателями какую-либо работу проводить негде»⁵.

Уполномоченный Горбунов также сообщает в докладе о том, что в селе В-Буй есть здание старой деревянной церкви, утратившее свой вид, которое использовалось колхозом под скандирование зерна, а в настоящее время, поскольку колхоз построил склады, здание церкви оказалось свободным. Далее товарищ Горбунов выражает свою точку зрения по этому вопросу: «Я считал бы возможным здания церкви и имеющиеся здание клуба разобрать, а из пригодного материала построить здание клуба требуемых размеров. Ввиду того, что в этом селе имеется действующая церковь, и ее служители ежедневно ведут свою работу, и для того, чтобы отвлечь население от храма, крайне необходимо создать нормальные условия для работы клуба и библиотеки»⁶.

В фонде пермского уполномоченного содержатся документы, отражающие его крайнюю обеспокоенность более менее хорошей обстановкой в отдельных церквях и приходах; его явно тревожит тот, что местные власти «не уделяют должного внимания антирелигиозной организации», «культурно-просветительской работе с населением» и, вообще, наоборот всячески поддерживают и помогают священнослужителям и приходам. В качестве примера приведем еще один фрагмент доклада: «Следует заметить, что по приведенному анализу к церкви в Чермозе со стороны верующих проявляется значительный интерес, а городской совет (председателем которого является товарищ Мяслицин) не придает этому никаких политических выводов, более того, наоборот заботится о благоустройстве церкви, товарищ Мяслицин обязал чиновников построить тротуары на подходе к церкви»⁷. То есть, всякое проявление уважительности и просто человечности по отношению к Церкви и верующим со стороны районных властей расценивалось Горбуновым как «переключение внимания» с «действительно значимых вопросов» на «бесполезные и вредные с политической точки зрения вещи».

Предметом особой обеспокоенности уполномоченного было и возрастающее количество учащихся в духовных заведениях от Пермской епархии. Горбунов рассуждает и дает свою оценку ситуации: «Каким путем молодежь попадает в служители культа? Первоначально эти лица постоянно посещают церковь в качестве прислужника, пономаря, певчего, чтеца, псаломщика. Настоятель церкви видя, что юноша способный, дает

⁴ Там же. Л. 6–7.

⁵ Там же. Л. 8–10.

⁶ Там же. Л. 10–11.

⁷ Доклад о работе с духовенством, ознакомление, изучение хозяйственной деятельности епархиального управления, религиозного общества и обстановка в области. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 32. Л. 18.

на него положительный отзыв епископу, а епископ приглашает к себе, обещает ему «золотые горы», склоняет принять духовный сан, женит его за свой счет, справляет пышную свадьбу, назначает на доходный приход или просто дает лестный отзыв и направляет для обучения в семинарию. Кроме того эти юнцы знают, что если он принял священный сан, его не берут в армию»⁸. То есть, и в этом случае мотивы принятия молодыми людьми священства и избрания пути служения Церкви получали в отчете Горбунова исключительно «меркантильную», «прагматичную» интерпретацию.

Совет по делам религий не оставил без внимания и донесения Горбунова относительно молодых людей, поступающих в семинарии от Пермской епархии: «Следует заметить, что учащиеся семинарий в период каникулярного времени все приезжают домой на родину и епископом определяются для практики на должность псаломщика в ближайшей церкви. Семинаристы пока находится дома, своим сверстникам рассказывают о житие, бытие и учебе в семинарии и по существу являются агитаторами за поступления в семинарию. Следовало бы сделать так, чтобы на период каникул эти семинаристы не попадали домой на продолжительное время, а направлялись в другие места, где нет им знакомой молодежи. Обычно получается так, если только кто-то один из района попал в семинарию, то на следующий год тянется за ним другой»⁹.

В контексте рассматриваемой темы хотелось бы обратить внимание на то, что в отчетах уполномоченного Горбунова встречаются и яркие личностные характеристики на знакомых ему священников. Являются они «положительными» или «отрицательными» зависит исключительно от целей службы и фокуса зрения самого пермского уполномоченного.

Например, самую нелицеприятную оценку получило стремление одного из священников Пермской епархии к самостоятельности на своем приходе: «Власть в церкви Безукладников прибрал к своим рукам, никаких ревизионных комиссий не признает, всем правят сам со своими подручными, многим раздает вознаграждения. Безукладников, 23 февраля прервав богослужение в своей проповеди говорит: „Братия и сестры среди вас находятся люди, молятся, а сами являются врагами Церкви, бунтуют против нее, на меня составили счет, хотят живому мне могилу копать. Пусть это делают, пусть едят меня, пускай замок повесят на двери церкви. Нельзя от таких людей спастись, служить отказываюсь, попались среди верующих негодные элементы, которые вредят церковному делу“. После такой проповеди народ по окончанию службы при выходе из церкви обрушился с руганью и оскорблениями на членов ревизионной комиссии, затем Безукладников со вторым священником Гладунец набросились на членов ревизионной комиссии, отобрали акт ревизии и взорвали его, после такого действия членов комиссии Шилов и Логиненко подали заявление об уходе. Эти заявления также были Безукладников изорваны»¹⁰.

В то же время, другой священник явно противопоставляется Горбуновым предыдущему в качестве примера образцового и «здорового» советского гражданина: «Священник Пастухов живет скромно, много читает, причем не богословской, а светской литературы, выписывает газеты: „Правду“, „Звезду“, „Молодую гвардию“, „Коммунистический труд“, журнал „Молодой колхозник“. Каких-либо бесед с верующими по укреплению верований не проводит, проповедей, кроме праздников, и воскресных дней, не говорит. Пастухов мне лично говорил: „Я очень бы хотел сходить посмотреть кинокартину, клуб у нас рядом, но есть фанатичные люди, которые скажут, вот Поп пошел по зрелищным домам, не угодник он Богу“»¹¹.

29 июля 1956 г. в своем очередном письме товарищ Горбунов дает общую оценку ситуации, намекая самый, по его мнению, действенный способ борьбы с религией: «Проявление интереса к Церкви и оживление пережитков прошлого мракобесия

⁸ Там же. Л. 61.

⁹ Письмо Пермского Облисполкома Уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР товарищу Горбунову. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 35. Л. 36.

¹⁰ Там же. Л. 30.

¹¹ Информационный отчет. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 30. Л. 24.

в большинстве своем проявляется там, где совершенно затухает или неудовлетворительно ведется культурно-просветительская работа, а если она и проводится, то не постоянно и формально. У нас, к сожалению, нет такого положения, чтобы там, где активизируются верующие или церковники, всем культурным силам в свою очередь повседневно и настойчиво проводить работу. Демонстрация кино, лекций, докладов, проведение групповых и индивидуальных бесед, постановок и другого, значительно бы помогли нам в борьбе с церковниками и пропагандой»¹².

Итак, материалы фонда уполномоченного по делам религии Горбунова позволяют убедиться в том, что, вопреки атеистической пропаганде, Церковь и православная культура в период 1950-х — 1960-х гг. сохранялись и давали «живые ветки» — новое поколение верующих людей. Что же касается личности и стиля управления самого уполномоченного, мы можем сделать вывод о том, что Горбунов был не просто функционером, он претендовал на роль аналитика, идеолога борьбы с «религиозными предрассудками», разрабатывая собственные методы борьбы с верой и Церковью. В его отчетах чувствуется личное эмоциональное вложение и «творческий подход». Вместе с тем, Горбунов позиционирует себя самого как противника жесткого авторитаризма и, напротив, — приверженца «прогрессивных», «гуманных» методов борьбы с «пережитками прошлого» — «грамотной атеистической пропаганды», «культурно-разъяснительной работы», «кураторства по отношению к молодежи». В этих условиях Церкви приходилось отстаивать истину и непреходящее значение Евангельского вероучения делом и постоянством — более чем апологетическими приемами дискуссии.

В ходе написания работы у меня сложилась определенная картина о ситуации в Русской Православной Церкви на период 1958–1963 гг. Так называемая «хрущевская реформа» была полноценной программой, которая нужна была для подавления религиозного подъема, который имел свое начало после военного времени. Задачей антирелигиозной программы было не только административное подавление Русской Православной Церкви, но пошаговая тотальная ликвидация всех ее структур и подразделений. Материалы архивных дел позволяют убедиться в том, какими методами проводилась «церковная реформа». Храмы закрывались под любыми, даже самыми нелепыми предложениями. Главным пунктом в «церковной реформе» стала переработка церковного аппарата управления, когда власть забрала бразды правления и решения внутрицерковной (хозяйственных и финансовых) вопросов в свои руки.

Что же касается взаимодействия власти со священниками в Пермской епархии, в материалах фонда Горбунова отражено, с одной стороны, колоссальное давление на священнослужителей уполномоченного, а с другой — то, как этот самый уполномоченный старается представить себя в качестве «защитника» интересов определенной части священников и, вообще, приверженца «правовых норм». Документы свидетельствуют о том, что он всячески провоцировал разделение внутри Церкви: одни священнослужители крепко стояли за веру и свои приходы, а другие шли на сделки с совестью (к сожалению, были прецеденты доносов, клеветы, выслуги перед представителями государственной власти). Однако Церковь Христова устояла и в этом испытании, укрепляясь свидетельством не многих, но верных ее служителей и верующих, готовых претерпеть лишения и последовать за Господом до конца.

Источники и литература

1. ГАПК (Государственный архив Пермского края). Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 26.
2. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 32.
3. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 35.
4. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 30.

¹² ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 32. Л. 72.

Священник Евгений Доля

ПРОБЛЕМА ОРГАНИЗАЦИИ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ В АМЕРИКАНСКОМ ЭКЗАРХАТЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (40-е — 60-е гг. XX века)

10 апреля 1970 года Московский Патриархат даровал автокефалию Православной Церкви в Америке. За минувшие с этой даты 50 лет исследователи — как отечественные, так и зарубежные — неоднократно обращались к истории православия в Америке¹. Несмотря на то, что изучение истории Церкви в Америке развивается, многие аспекты жизнедеятельности русских юрисдикций в США еще не затронуты. Одним из таких аспектов является история становления духовного образования в Американском экзархате Московского Патриархата. Основанный в 1933 г. Экзархат объединил в себе приходы, признававшие каноническую власть церковного центра в Москве. Главной задачей Патриаршего экзархата было подчинение административно отколовшихся от Русской Церкви Американского митрополичьего округа и Русской Православной Церкви за границей. Со временем актуальность начали приобретать и другие вопросы.

Впервые вопрос об образовании богословской школы в США начал подниматься в 1948 г. Журнал № 7 заседания Священного синода Русской Православной Церкви от 15 апреля 1948 г. говорит о рассмотрении предложения митр. Вениамина (Федченкова)² устройства «при монастыре святого Марка в Нью-Джерси... духовно-богословской школы...». Синод признал необходимость создания такой школы «для подготовки более или менее богословски-просвещенных пастырей для Русской Православной Церкви», но, тем не менее, постановил, что «в настоящее время открытие этой школы сопряжено с большими затруднениями и должно быть отложено для более благоприятного времени, когда положение Экзархата укрепитя и административно и материально»³.

К вопросу вернулись в 1950 г. 26 января архиепископ Адам (Филипповский)⁴ в своем докладе Патриарху Алексию I (Симанскому) сообщал, что имел встречу с американскими студентами, которые просили о возможности обучаться в одной из российских семинарий. Ввиду отсутствия в Экзархате своей духовной школы, архиепископ поддержал прошение студентов и просил Святейшего Патриарха положительно решить их просьбу. Пользу от этого архиерей видел в росте авторитета Московского

Доля Евгений Владимирович, священник — Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, аспирантура, 3 курс.

¹ См., например: *Bogolepov A. A. Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church*. NY, 1963; *Serafim (Surrency), archim. The Quest for Orthodox Church Unity in America: A History of the Orthodox Church in North America in the Twentieth Century*. NY, 1973; *Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America* / Constance J. Tarasar and John H. Erikson, eds. Syosset, NY, 1976; *Кострюков А. А. Л. Н. Парийский о церковной ситуации в Америке в середине 1940-х гг.* // Вестник ПСТГУ. 2012. Вып. 6 (49). С. 65–118; *Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношение с Церковью в Отечестве*. М., 2015; *Кострюков А. А. Дарование автокефалии Православной Церкви в Америке в свете документов церковных архивов* // Вестник ПСТГУ. 2016. Вып. 3 (70). С. 93–103; *Просветов Р. Ю. Митрополит Вениамин (Федченков): служение в Америке (1933–1947)*. М., 2016.

² Митрополит Вениамин (Федченков) (1880–1961) — Экзарх РПЦ в США с 1933 по 1947 гг.

³ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 66а. Л. 19, 20.

⁴ Архиепископ Адам (Филипповский) (1886–1956) — Архиепископ Филадельфийский и Карпатгоросский в составе Американского экзархата РПЦ с 1944 по 1954 гг.

Патриарха в среде эмигрантов⁵. К сожалению, нет данных, какова была резолюция из Москвы, однако стоит заметить, что некоторые из студентов позже стали священнослужителями Патриарших приходов.

С 1952 г. члены Экзархата начали относиться к факту отсутствия богословской школы как к проблеме. В докладе от 1 августа 1952 г. архиепископ Адам попросил Патриарха благословить создание в Штатах пастырских курсов⁶. Ему вторил один из виднейших священнослужителей Экзархата прот. Феодор Ковальчук. 9 октября 1952 г. он сообщал Патриарху, что в их «юрисдикции полнейший застой», не развиты необходимые стороны церковной жизни, в том числе «нет подготовительных курсов для будущих пастырей...»⁷. С этим отец Феодор связывал причины шаткости авторитета представителей Патриарха. Ввиду смещения акцентов на преобразование административной структуры Американского экзархата в следующие два года, вопрос сам собой снялся.

Еще одна попытка создания духовной школы в США была предпринята в 1957 г. На заседании Экзаршего Совета 20 июня 1957 г. было принято решение об открытии при Никольском соборе в Нью-Йорке «краткосрочных пастырских курсов». Разработку программы и проработку всех технических вопросов поручили заместителю экзарха архиеп. Дионисию (Дьяченко)⁸, а начало работы курсов запланировали на 1 октября 1957 г.⁹ Не известно, удалось ли воплотить в жизнь данное решение. Вероятность того, что курсы какое-то время работали, есть, но нет документальных подтверждений. Более того, информационная справка по положению дел в Американском экзархате, составленная митр. Николаем (Ярушевичем)¹⁰ 25 февраля 1959 г. описывает проблематику богословского образования с новой стороны. Митрополит Николай, совершенно не упоминая каких-либо внутренних решений по этому вопросу, пишет о предложении инспектора «Карпаторусской семинарии Христа Спасителя юрисдикции Константинопольской церкви игумена Досифея» направлять к ним студентов из Экзархата¹¹. Из тех оборотов, которые использует митр. Николай, складывается впечатление, что он был против такой перспективы.

Положение дел начало меняться с 1961 г. Совет по делам РПЦ в свой план работ на 2 квартал 1961 г. включил пункт по организации богословских школ за рубежом.¹² 25 февраля 1961 г. председатель Совета В. А. Куроедов направил для согласования в МИД свой проект по организации таких школ в США и Франции. В проекте отмечалось, что «деятельность зарубежных экзархатов тормозится из-за отсутствия необходимых кадров священнослужителей» и что «остро ощущается нужда в священнослужителях для приходов в США, Канаде и Латинской Америке...». Ввиду этого, «в целях резкого усиления влияния зарубежных приходов русской православной церкви и активизации их деятельности в борьбе за мир и по разоблачению антисоветской пропаганды», Куроедовым предлагалось разрешить «организовать богословские школы в Нью-Йорке и Париже для подготовки священнослужителей из местных граждан по 10-15 человек ежегодно»¹³. 6 апреля 1961 г. МИД направило в Совет по делам РПЦ свой ответ. В ответе сообщалось, что Министерство считает целесообразным организацию «богословских школ в зарубежных экзархатах Московской патриархии и командирования в эти экзархаты на постоянную работу» квалифицированные кадры. Вместе с этим МИД выражало опасение, что власти США могут не дать согласия на постоянное пребывание на их территории советских граждан. В этом

⁵ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 741. Л. 12.

⁶ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1004. Л. 158.

⁷ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1005. Л. 88.

⁸ Архиепископ Дионисий (Дьяченко) (1882–1967) — заместитель Экзарха с 1957 по 1960 гг.

⁹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 251. Л. 65.

¹⁰ Митрополит Николай (Ярушевич) (1891–1961) — с 4 апреля 1946 по 21 июня 1960 гг. председатель ОВЦС МП.

¹¹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 280. Л. 71.

¹² ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1841. Л. 9, 10.

¹³ АВП РФ. Ф. 0129. Оп. 45. П. 330. Д. 24. Л. 6–8; ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1937. Л. 1–3.

случае Совету рекомендовали в качестве запасного варианта рассматривать Канаду, «где можно было бы готовить священников и для православных приходов в США»¹⁴. После согласования постановлением ЦК КПСС Московской патриархии разрешили организацию богословских школ в Нью-Йорке и Париже, причем средства для содержания школ решено было выделить из госбюджета¹⁵.

Сразу же после резолюции ЦК председатель ОВЦС МП епископ Никодим (Ротов)¹⁶ направил епископу Нью-Йоркскому Досифею (Иванченко)¹⁷ ряд вопросов, которые касались, по большей части, размера затрат на организацию богословской школы¹⁸. 14 апреля 1961 г. в ответном письме еп. Досифей изложил свои соображения по открытию в Экзархате духовной семинарии с расчетом необходимых материальных средств на ее содержание. По его расчетам могло потребоваться до 50000 тысяч долларов в год. В качестве примера к письму прилагался «финансовый отчет Владимирской семинарии¹⁹ за 1959–1960 уч. год»²⁰.

29 ноября 1961 г. еп. Досифей отправляет в ОВЦС свой очередной доклад. Из доклада ясно, что Экзархат так и не получил должного финансирования для открытия семинарии. Викарий экзарха жаловался, что кандидаты в священнический сан от Экзархата продолжают проходить свое обучение в Карпаторосской семинарии, на что он сам смотрит крайне отрицательно. Наряду с этим еп. Досифей вынес на суждение Патриархии свой вариант решения проблемы. Им было предложено создание на базе семинарии Западноевропейского Экзархата, одной общей духовной школы, которая бы выпускала священнослужителей для всех заграничных частей Московской Патриархии. По мысли епископа, легче было бы посылать студентов в уже существующую семинарию, чем создавать ее заново²¹. Отметим, что письмо с подобным обращением в ноябре 1961 г. так же было направлено и главе Западноевропейского экзархата — епископу Корсунскому Николаю (Еремину)²². Еп. Досифей просил найти возможность не только принять студентов из США, но и вести преподавание для них на английском языке²³. Подробности осуществления данной инициативы неизвестны. Единственные упоминания, связанные с этим предложением, относятся к 1964 и 1965 гг. Они говорят о том, что в начале 1964 г. семинария в Париже была ликвидирована, а семинаристы из Америки оказались в подвешенном состоянии²⁴. Из этого разумно заключить, что какое-то время представители Американского экзархата обучались во Франции и вопрос организации в США богословской школы был снят с повестки дня.

10 сентября 1964 г., ввиду актуализации темы духовного образования для клириков Экзархата, его глава митр. Иоанн (Венланд)²⁵ в своем рапорте просит митр. Никодима (Ротова) «организовать заочный курс при Экзархате Московской или Ленинградской

¹⁴ АВП РФ. Ф. 0129. Оп. 45. П. 330. Д. 24. Л. 18; ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1937. Л. 5.

¹⁵ АВП РФ. Ф. 0129. Оп. 45. П. 330. Д. 24. Л. 9; ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1937. Л. 4.

¹⁶ Митрополит Никодим (Ротов) (1929–1978) — председатель ОВЦС МП с 21 июня 1960 по 30 мая 1972 гг.

¹⁷ Архиепископ Досифей (Иванченко) (1884–1984) — епископ Нью-Йоркский в составе Американского экзархата РПЦ с 9 мая 1959 по 22 февраля 1963 гг.

¹⁸ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 444. Л. 52, 53.

¹⁹ Основана в 1938 г. Находится в юрисдикции Православной Церкви в Америке.

²⁰ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 444. Л. 92, 93.

²¹ Там же. Л. 179, 180.

²² Митрополит Николай (Еремин) (1892–1985) — Экзарх Западной Европы с 11 ноября 1954 по 14 января 1963 гг.

²³ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 444. Л. 191–193.

²⁴ Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1964». Телеграмма прот. Георгия Бурдикова в адрес м. Иоанна (Венланда) от 11.08.1964 г.; Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1965». Рапорт м. Иоанна (Венланда) на имя м. Никодима (Ротова) от 5.08.1965.

²⁵ Митрополит Иоанн (Венланд) (1909–1989) — глава Американского экзархата РПЦ с 22 февраля 1963 по 7 октября 1967 гг.

академии» и «предоставить возможность обучения очного для молодежи из Экзархата в семинариях и академиях Московской патриархии»²⁶. В декабре 1964 г. при Никольском соборе в Нью-Йорке митр. Иоанну удается открыть «богословские курсы». Преподавателями стали священники западного обряда в составе Экзархата — аббат Августин Вильфильд (читал Новый Завет) и священник Михаил Колеман (читал догматическое и пастырское богословие)²⁷.

25 ноября 1965 г. Священный Синод Русской Православной Церкви (Журнал № 45) постановил одобрить «организацию отделения заочного сектора Ленинградской духовной академии при Экзархате» в США. Реализацию данного решения поручили митр. Никодиму (Ротову)²⁸. Митр. Иоанну данную новость, видимо, сообщили не сразу. Только 3 января 1966 г., в своем рапорте экзарх поблагодарил митр. Никодима за принятое постановление Священного Синода. Любопытно, что в этом же рапорте митр. Иоанн просил не отменять поездку трех представителей Экзархата для окончания ими духовного образования в Советском Союзе²⁹. Должно быть, он понимал, что обзавестись квалифицированными кадрами для организации учебного процесса в Штатах — вопрос далеко не ближайшей перспективы.

Следующий раз тематика богословского образования всплывает в октябре 1967 г. В Памятке Патриархии для нового экзарха — архиепископа Ионафана (Кополовича)³⁰ значился пункт об организации, для подготовки кадров, «при Свято-Николаевском кафедральном соборе специальных курсов»³¹. После дарования 10 апреля 1970 г., Американской митрополии автокефалии, вопрос богословской подготовки будущих священников для патриарших приходов в США был снят. Желающие проходить свое служение в юрисдикции Московского патриарха могли без препятствий обучаться в семинариях Православной Церкви в Америке.

Таким образом, тема открытия богословской школы на территории США была актуальной для Московского Патриархата в течение более чем 20 лет. Вопрос обсуждался на самом высоком уровне: на заседаниях Священного Синода РПЦ, в ЦК КПСС, в высших эшелонах МИД СССР. Однако ввиду различных причин, основными из которых были отсутствие постоянного финансирования и неимение квалифицированных кадров в США, создать что-либо долгосрочное так и не удалось.

Источники и литература

1. Архив внешней политики Российской Федерации. Ф. 0129 «Реферантура по США». Оп. 45. П. 330. Д. 24.
2. Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1964». Телеграмма прот. Георгия Бурдикова в адрес м. Иоанна (Венланды) от 11.08.1964 г.; Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1965».
3. Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1965». Рапорт м. Иоанна (Венланды) на имя м. Никодима (Ротова) от 5.08.1965.
4. ГА РФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. Р-6991. (Совет по делам религий при Совете Министров СССР). Оп. 1. Д. 741.

²⁶ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 98, 99.

²⁷ Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом)». Папка «1965». Рапорт м. Иоанна (Венланды) на имя м. Никодима (Ротова) от 5.08.1965.

²⁸ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 455. Л. 163, 164.

²⁹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 69. Л. 7, 8.

³⁰ Архиепископ Ионафан (Кополович) (1912–1990) — Экзарх РПЦ в США с 7 октября 1967 по 10 апреля 1970 гг.

³¹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 143. Л. 138.

5. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1004.
6. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1005.
7. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1841.
8. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1937.
9. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 66а.
10. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 251.
11. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 280.
12. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 444.
13. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 455.
14. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561.
15. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 69.
16. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 143.
17. *Кострюков А. А.* Л. Н. Парийский о церковной ситуации в Америке в середине 1940-х гг. // Вестник ПСТГУ. 2012. Вып. 6 (49). С. 65–118.
18. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг.: Административное устройство и отношение с Церковью в Отечестве. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 488 с.
19. *Кострюков А. А.* Дарование автокефалии Православной Церкви в Америке в свете документов церковных архивов // Вестник ПСТГУ. 2016. Вып. 3 (70). С. 93–103.
20. *Просветов Р. Ю.* Митрополит Вениамин (Федченков): служение в Америке (1933–1947). М.: Изд-во «Отчий дом», 2016. 920 с.
21. *Vogolevov A. A.* Toward an American Orthodox Church: The Establishment of an Autocephalous Orthodox Church. New York: Morehouse-Barlow, 1963. 124 p.
22. *Serafim (Surrency), archim.* The Quest for Orthodox Church Unity in America: A History of the Orthodox Church in North America in the Twentieth Century. New York: Saints Boris and Gleb Press, 1973. 187(7) p.
23. *Orthodox America 1794–1976: Development of the Orthodox Church in America / Constance J. Tarasar and John H. Erikson, eds.* Syosset, NY: The Orthodox Church in America, 1976. 352 p.

И. В. Злобина

ПРОБЛЕМА РАЗНООБРАЗИЯ ОСМОГЛАСИЯ И АВТОРСКИХ ДУХОВНО-МУЗЫКАЛЬНЫХ СОЧИНЕНИЙ: КРИТЕРИИ ЦЕРКОВНОСТИ. НА ОСНОВЕ ПРОТОКОЛОВ ЗАСЕДАНИЙ ПОДОТДЕЛА «О ЦЕРКОВНОМ ПЕНИИ И ЧТЕНИИ» ПОМЕСТНОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 гг.

Вопрос определения критериев церковности музыкальных произведений, звучащих за богослужением — вопрос острый и неоднозначный. Священнослужители, профессиональные музыканты и прихожане по сей день имеют разнообразные точки зрения на этот вопрос. Многие зависит от вкусовых предпочтений, музыкальной образованности, личного молитвенного опыта¹.

Наиболее значимым и авторитетным ориентиром в вопросах допустимости звучания тех или иных музыкальных сочинений за богослужением на сегодняшний день являются проекты постановлений Поместного Собора 1917–1918 гг. Разнообразие церковной музыки и необходимость в ее упорядоченности стали предметом обсуждений Собора и подробно рассматривались на заседаниях подотдела «О церковном пении и чтении». В связи с непростой обстановкой, сложившейся в Русской Церкви начала XX века, итогового соборного постановления так и не было принято. Разработанный проект постановлений отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» остался под спудом, однако его положения актуальны и по сей день.

25 августа 1917 года постановлением Собора был образован отдел «О богослужении, проповедничестве и храме», в который вошло 179 членов. В связи с наметившимся большим объемом обсуждений, в рамках отдела было решено устроить подотделы: 1) о богослужении, 2) проповедничестве, 3) храме (иконописание, охрана церковных памятников), 4) о церковном пении и чтении, 5) богослужебном языке и 6) комиссия по канонизации. В подотдел «О церковном пении и чтении» вошел 21 человек, в числе которых были М. И. Арефьев, диакон В. П. Богословский, свящ. Л. Е. Иваницкий, проф. П. Т. Кладинов, Г. А. Ольховский, свящ.-проф. В. Д. Прилуцкий и другие. Большой интерес к вопросам подотдела проявлял митр. Арсений (Стадницкий). Председателем был избран Е. М. Витошинский.

Поскольку «церковное пение, как самостоятельная отрасль искусства, для всестороннего освещения связанных с ним вопросов, требует таких специальных познаний в области его теории и истории, какими члены Собора не располагают»², было принято решение привлекать для консультации в некоторых вопросах авторитетных специалистов. Таким образом, в некоторых заседаниях приняли участие директор Синодального училища А. Д. Кастальский, регент Синодального хора Н. М. Данилин, историк церковного пения и композитор прот. Василий Металлов, композитор и педагог свящ. Д. В. Аллеманов, преподаватель церковного пения и регент Д. И. Зарин, композиторы А. Т. Гречанинов, А. В. Никольский, В. С. Калинин. В круг приоритетных вопросов,

Злобина Ирина Валентиновна — Санкт-Петербургская Духовная Академия, бакалавриат, 4 курс.

¹ См.: *Мартынов В. И.* Пение, игра и молитва в русской богослужебно-певческой системе. М., 1997; *Металлов В., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. Сергиев Посад, 1995; *История современной отечественной музыки: Учебное пособие. Вып. 3 / Ред.-сост. Е. Долинская.* М., 2001.

² Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 года. О церковном пении / Сост. Е. В. Русол. М., 2002. С. 14.

рассматриваемых подотделом, вошли проблемы осмогласия, духовно-музыкальных авторских сочинений, общенародного пения, церковно-певческого образования и организации управления церковно-певческим делом.

Анализируя проблему допустимого музыкального репертуара для богослужений, необходимо обратиться прежде всего к обсуждениям вопросов осмогласия и партесного пения. Партесным пением, по словам председателя Е. М. Витошинского, нужно считать пение искусственное, то, что в литературе обозначается термином поэзии, индивидуальное творчество композитора, не опирающееся на существующие мелодии каких-либо церковных распевов³.

В ходе Собора высказывались различные мнения его членов, иногда совершенно противоречившие друг другу, о том, каким должно быть церковное пение. Одни считали партесное пение возможным, другие — совершенно недопустимым. Но то, что текст должен быть на первом месте, а музыка должна быть иллюстрацией текста, не вызывало сомнений. По мнению священника Л. Е. Иваницкого, «что касается партесных композиций, то они часто уклоняются от понимания смысла, “чеснут слух”, но не дают смысла. “Тебе поем” Рахманинова — произведение безукоризненное. Диссонансы и консонансы варьируются и получается полная музыкальная картина. Когда слушаешь с закрытыми глазами, то слушаешь симфонию, ласкающую слух, но не заставляющую молиться»⁴.

В отношении репертуара многих волновала «прискорбная пестрота» и неоднородность стиля песнопений, исполняемых за богослужением. Большинство членов Собора выступали за стилистическую целостность и однородность художественного характера богослужения. На эту тему высказался Е. М. Витошинский: «Служба должна носить однородный художественный характер, чтобы не было перебоев, не смешивались эпохи, стили. Когда поется вся служба или Рахманинова, или Гречанинова и т. п., тогда и настроение будет цельное. Служба должна быть стильная и церковная»⁵. Подобный взгляд имел А. В. Никольский: «В церкви наблюдается необычайная пестрота, которая радует глаз, но убийственна для духа. С другой стороны, в церкви все говорит о древней, святой старине: художественные подсвечники, облачения, паникадила и т. п. И только в пении у нас полная беспринципность: смешение первобытной простоты и шика современности»⁶. Тем не менее, среди прихожан возможны разнообразные вкусы и предпочтения, душа молящегося требует разнообразия. Е. М. Витошинский высказал мысль, что Собор не должен стеснять стремление личности к разнообразию песнопений, он должен только вводить в русло это разнообразие.

В определении «правильного осмогласия» возникли большие сложности, ибо канонического источника мелодий нет. Встал острый вопрос: что принять за первоисточник? Собору необходимо было найти пути реализации написания единого осмогласия и утвердить его редакцию взамен, как выразился Ф. Г. Кашменский, «тридцатидвухгласию». Дискуссии вызывал вопрос об унификации осмогласных распевов, так как на момент обсуждений в храмах использовались четыре типа распевов: знаменный, киевский, греческий и болгарский, а также местные напевы. В ходе обсуждений было признано, что все «общецерковные распевы» равноценны, но необходима единая проверенная редакция гласовых мелодий. Относительно расположения гармонии было выявлено приоритетное использование: тесная гармония — для учебных целей и любительских хоров, широкая — для профессиональных хоров. Таким образом, возникала необходимость в составлении и издании нового Обихода.

- Основные тезисы проекта постановлений Собора по вопросу «Об упорядоченности церковного пения» относительно певческого репертуара можно кратко изложить следующим образом:
- Основой церковного пения признавалось осмогласие.

³ Там же. С. 67.

⁴ Там же. С. 46.

⁵ Там же. С. 50.

⁶ Там же. С. 61–62.

- Изменяемые песнопения обязательно должны исполняться осмогласными распевами, а неизменяемые — предпочтительно.
- Рекомендуются для употребления на клиросе были обозначены распевы: большой, малый и сокращенный знаменные, большой и сокращенный киевский и греческий. Нежелательными и подлежащими постепенному упразднению обозначены распевы, обезличенные различными редакциями, например, «придворный».
- Необходимым признавалось издание книг, содержащих осмогласные распевы, подобны и самогласны.
- Исполнение осмогласных напевов допускается как одногласно, так и в многоголосных изложениях.
- При хоровом изложении распевов основная мелодия должна сохраняться неизменяемой.
- Допускаются обработки церковных напевов с более свободным применением музыкально-технических средств.
- Обращается внимание певческих деятелей на необходимость исполнения за службой изменяемых песнопений, порицается практика их замены на неизменяемые.
- Духовно-музыкальными произведениями можно считать те сочинения, в которые автор вкладывает не существующую мелодию распева, а создает собственную мелодию.
- Авторская духовная музыка может исполняться за богослужением при условии, что музыкальное сочинение проникнуто строго молитвенным настроением, не нарушает цельности и логического смысла церковного текста.
- Запрещается исполнение в храме концертов, написанных в свободном стиле западной светской музыки в формах, неизвестных до конца 18 века русскому церковному пению.
- Исполнение произведений для хора с солистом возможно в случае, если они написаны на мелодии церковных распевов и представляют собой ипофонный (подпевательный) способ исполнения пения, или являют манеру пения протопсалтов Софии Константинопольской, допускаемую при канонаршении.
- Запрещаются прямые заимствования мелодий и музыкальных оборотов мирской песни.
- Необходимо заботиться о широком распространении произведений религиозно-народного творчества (псалмы, канты, колядки, духовные стихи, песнопения Богогласника западно-русских изданий, Алтайской лепты). Вопрос употребления их в храме и вне храма зависит от местных обычаев и представляется решению церковно-певческих советов при правящем епископе.

Интересным фактом явилось то, что А. Т. Гречанинов на заседании 8 декабря 1917 г. незапланированно поставил вопрос о возможности использования органа за богослужением в православном храме. По мнению Гречанинова, орган вносил бы музыкальную красоту, возвышенность и силу воздействия на молитвенное настроение. Свою точку зрения композитор подкреплял и финансовой выгодой для приходов: содержать профессиональные хоры очень дорого, а в сопровождении органа достаточно двух-трех опытных певцов. Идея Гречанинова подверглась резкой критике большинства членов подотдела, однако имела и своих сторонников. С поддержкой идеи выступили А. Д. Кастальский и священник Д. В. Аллеманов, но в несколько упрощенном виде. Они предлагали вместо дорогостоящего органа, требующего к тому же опытного органиста, поставить на клиросах фисгармонию, чтобы поддерживать певцов во время исполнения песнопений. Однако, и такая упрощенная идея использования инструмента за богослужением была бескомпромиссно отвергнута Собором.

Источники и литература

1. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 года. О церковном пении. Сборник протоколов и докладов/ Сост. Е. В. Русол. М.: ПСТБИ, 2002. 332 с.
2. *Мартынов В. И.* Пение, игра и молитва в русской богослужбно-певческой системе. М.: Изд. «Филология», 1997. 208 с.
3. *Металлов В., прот.* Очерк истории православного церковного пения в России. Репринтное издание. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1995. 150 с.
4. История современной отечественной музыки: Учебное пособие. Вып. 3/ Ред.-сост. Е. Долинская. М.: Музыка, 2001. 656 с., нот.

Д. В. Кисляков

ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА ИМПЕРАТОРА ПЕТРА I В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

Церковная реформа Петра I явилась одним из крупных преобразований императора. Ее целью было окончательное подчинение Церкви светской власти. Прежде всего, это подтверждают кардинальные изменения системы управления Церковью, проводимые для того, чтобы интегрировать Церковь в структуру государства, лишить ее экономического суверенитета, а также значительным образом ограничить сферу действий церковного суда. Так, Я. В. Водарский отмечает, что основой реформы должна быть ликвидация экономической самостоятельности Церкви для того, чтобы она стала материально зависима от светской власти¹. Е. В. Анисимов также пишет, что до Петра Великого духовенство было освобождено от государственных налогов и воинских обязанностей. Однако, начиная с азовских походов 1695–1696 гг. императора, оно было привлечено к строительству флота. Все ценности монастырей стали изыматься в пользу государственной казны. Историк отмечает, что Петр I, стремясь, чтобы все население служило государству, существенно повысил величины сборов с духовенства: оно платило налоги с недвижимости, был также введен налог на содержание конных драгунских полков, армейского духовенства².

Наряду с этим Петр I наложил на духовенство обязанности по реализации определенных административных и политических функций. Подробно нововведения в этой области описывает Н. И. Павленко. Он пишет, что приходское духовенство теперь на воскресной службе должно было объявлять прихожанам все государственные законы³. Кроме того, оно должно было вести метрические книги о крещениях, венчаниях, погребениях и пр. Н. Я. Эйдельман развивает мысль Н. И. Павленко и отмечает, что политическим преступлением считался пропуск приходскими священниками даже одного из богослужений в дни тезоименитств царя и членов его семьи, коронаций и побед императора⁴. Кроме того, Указ от 22.04.1722 г. определял, что каждый, кто вступает в духовную должность, должен приносить клятву быть верным и преданным царю и его законным наследникам.

Н. Н. Молчанов, обобщая церковную политику Петра I, отмечает, что императором издаются указы, определяющие ход культурной деятельности, что по сути является вторжением светской власти в устоявшуюся ранее деятельность церкви⁵. В указе 1718 г. предписывается обязательная ежегодная исповедь прихожан. Данная мера была ориентирована на выявление «раскольщиков», которые стремились уклониться от исповеди. Если их выявляли, то назначались соответствующие штрафы, нарастающие по собственной величине с каждой новой «поимкой».

Б. И. Краснобаев отмечает, что ключевым актом в церковной политике Петра I стало подчинение церкви в политико-административной области, что выразилось в фактической ликвидации патриаршества и учреждении вместо него Святейшего Синода. По его мнению, Петр I не доверял духовенству, видя в нем

Кисляков Дмитрий Витальевич — Московская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Водарский Я. В. Петр I // Вопросы истории. 1993. № 5. С. 17.

² Анисимов Е. В. Время петровских реформ. Л., 1989. С. 114.

³ Павленко Н. И. Петр Первый и его время. М., Просвещение, 1983. С. 78.

⁴ Эйдельман Н. Я. Из потаенной истории России XVIII–XIX вв. М., 1993. С. 24.

⁵ Молчанов Н. Н. Дипломатия Петра Первого. М., 1984. С. 156.

противоборствующие начала собственным реформам⁶. И действительно, основания для такого недоверия у него были. Большая часть иерархов церкви были противниками реформ Петра I, ввиду чего он нашел своих сторонников не среди церковников России, а на Украине, преимущественно в Киево-Могилянской духовной академии. А. И. Клибанов отмечает, что в 1718 г. Петр I поручил архиеп. Феофану (Прокоповичу) сформировать проект коллегиального органа управления Церковью по подобию учреждаемых гражданских коллегий. Через два года проект был завершен, скорректирован Петром I и внесен на обсуждение в Сенат, в заседании которого участвовали 7 архиереев и 6 архимандритов. В Сенате без каких-либо изменений проект был одобрен и подписан, а его тексты были отправлены в Москву, Казань и Вологду, куда должны были прибыть прочие архиереи и настоятели главных монастырей для его подписания — Петр стремился получить письменное согласие всех соответствующих лиц⁷. Данная процедура затянулась практически на год. Лишь 25.01.1721 г. соответствующим указом императора Регламент был утвержден и опубликован. Ю. Н. Беспятых считает, что ключевая суть Регламента состояла не столько в ликвидации патриаршества, сколько в кардинальном изменении отношений между Церковью и государством⁸. Такое преобразование отразилось также в том, что обновленное церковное управление строго подчинялось Петру I. Получается, что император стал главой Русской Православной Церкви, а учрежденная им Духовная коллегия — основным инструментом его управления делами Церкви, будучи на положении сформированных гражданских коллегий.

Описание функционирования Духовной коллегии приводит В. И. Буганов. Он отмечает, что коллегия была учреждена 01.01.1721 г. Затем она стала называться Святейшим Правительствующим Синодом. По соответствующему регламенту его состав включал 12 «правительствующих особ». Однако, указом от 25.01.1721 г. было назначено только 11 лиц. После смерти архиеп. Стефана (Яворского), через год Петр не стал назначать нового президента, а просто упразднил эту должность. Теперь Синодом заведовать стал архиеп. Феофан (Прокопович)⁹. Первым обер-прокурором стал полковник И. В. Болтин. В. Е. Возгрин приводит составленную для И. В. Болтина инструкцию и отмечает, что власть обер-прокурора сперва имела преимущественно надзирательный характер¹⁰. В той же инструкции он именуется «оком Государевым и стряпчим по делам государственным». Постепенно его власть всё более и более расширялась: он постепенно становится по своему положению и значимости наравне с министрами.

Итак, позднесоветская историография придерживалась мнения, что по итогам церковных реформ Петра I Русская Православная Церковь по сути оказалась в полном подчинении у светской власти, а учрежденное управление Церковью стало элементом государственного аппарата. Духовенство превратилось в некий служилый класс по духовному ведомству. За Церковью уже не признавалось инициативы даже в ее собственных делах, что имело для нее тяжкие последствия.

Источники и литература

1. Анисимов Е. Г. Время петровских реформ. Л.: Лениздат, 1989. 496 с.
2. Беспятых Ю. Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. 278 с.
3. Буганов В. И. Пётр Великий и его время. М.: Наука, 1989. 192 с.

⁶ Краснобаев Б. И. Очерки русской культуры — XVIII в. М., 1987. С. 202.

⁷ Русское православие: вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. М., 1989. С. 37.

⁸ Беспятых Ю. Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991. С. 78.

⁹ Буганов В. И. Пётр Великий и его время. М., 1989. С. 121.

¹⁰ Возгрин В. Е. Петровская эпоха в новейшей скандинавской историографии // История СССР. 1981. № 3. С. 21.

4. *Водарский Я. В.* Петр I // Вопросы истории. 1993. № 5.
5. *Возгрин В. Е.* Петровская эпоха в новейшей скандинавской историографии // История СССР. 1981. № 3.
6. *Краснобаев Б. И.* Очерки русской культуры — XVIII в. М., 1987. 319 с.
7. *Молчанов Н. Н.* Дипломатия Петра Первого. М., 1984. 438 с.
8. *Павленко Н. И.* Петр Первый и его время. М.: Просвещение, 1983. 176 с.
9. Русское православие: веки истории / науч. ред. А. И. Клибанов. М.: Политиздат, 1989. 719 с.
10. *Эйдельман Н. Я.* Из потаенной истории России XVIII–XIX вв. М., 1993. 500 с.

А. А. Копылов

ЛЕНИНГРАДСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ В ПЕРЕПИСКЕ ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ I (СИМАНСКОГО) С ПРЕДСЕДАТЕЛЕМ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ Г. Г. КАРПОВЫМ

Важной проблемой, которая всегда стояла перед Русской Православной Церковью, была подготовка новых священнослужителей. В середине XX века нехватка ощущалась особенно остро. На встрече с И. В. Сталиным в сентябре 1943 года было получено разрешение об открытии богословско-пастырских курсов, которые потом были преобразованы в духовные семинарии. В Ленинграде в 1946 году была также воссоздана Ленинградская Духовная Академия (далее: ЛДА. — А. К.), ставшая одной из двух (наравне с Московской), действовавших в СССР.

В статье на основе переписки¹ Патриарха Алексия (Симанского) с председателем Совета по делам Русской православной церкви Георгием Григорьевичем Карповым рассмотрено, какие вопросы, связанные с Ленинградской Духовной Академией, были затронуты на высшем уровне церковно-государственных отношений.

Письма Патриарха Алексия в Совет по делам Русской православной церкви — корпус документов, который хранится в Государственном архиве РФ (ГАРФ) в фонде Р.-6991. Переписка была опубликована в полном объеме издательством «РОССПЭН» в 2009–2010 гг.

Деятельность послевоенных духовных школ в исследованиях в основном связывалась с политикой государства по отношению к Церкви. В исследованиях Д. В. Поспеловского², М. В. Шкаровского³, А. А. Федотова⁴, Т. А. Чумаченко⁵, Д. А. Конюхова⁶ большое внимание уделено самому процессу создания сети богословско-пастырских курсов и последующего их преобразования в семинарии. Также следует отметить специальные исследования по истории Ленинградской Духовной Академии и семинарии М. В. Шкаровского⁷ и А. Н. Кашеварова⁸. Тем не менее, возрождение духовных школ Ленинграда в контексте переписки рассмотрено не было, что делает необходимым восполнить данный пробел.

Копылов Артем Александрович — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирант.

¹ Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. В 2 тт. М., 2009–2010.

² *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.

³ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999; *Его же.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

⁴ *Федотов А. А., свящ.* Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России). Иваново, 2005.

⁵ *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.

⁶ *Конюхов Д. А.* Православное образование в России после 1917 г. и в СССР // *ЧиО.* 2011. С. 50–54.

⁷ *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. Т. 1,2. СПб., 2015, 2016; *Его же.* Санкт-Петербургские (Ленинградские) духовные школы во 2-й половине XX — начале XXI века // *Вестник церковной истории.* 2008. № 4(12). С. 171–210.

⁸ *Кашеваров А. Н.* Митрополит Григорий (Чуков) и воссоздание духовных школ в Ленинграде В 1944–1946 годах // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки.* 2017. Т. 8. № 1. С. 19–25.

Первое письмо, касающееся ЛДА, которое Патриарх Алексий направил Г. Г. Карпову, датируется 19 июня 1947 года. Его Святейшество уведомлял председателя Совета о своем визите в Ленинград для хиротонии ректора протоиерея Иоанна Богоявленского в епископа Таллинского и Эстонского⁹.

Спустя более полугодя, 2 февраля 1948 года¹⁰, было направлено сопроводительное письмо главы Церкви вместе с просьбой Совета Ленинградской Академии о передаче ряда книг из Университетской библиотеки г. Тарту в пользование духовной школы. Г. Г. Карпов, однако, данную просьбу отклонил, поскольку такая акция могла привести к улучшению качества ученых кадров Академии, которое никак не могло быть одобрено советским и партийным руководством.

Летом того же года Патриарх Алексий направил в Совет по делам Русской православной церкви просьбу митрополита Григория (Чукова) и рапорт администрации ЛДА, где содержалась просьба об отмене арендной платы за учебный корпус. Решение данного вопроса Г. Г. Карпов осуществил через уполномоченного А. И. Кушнарева, который сообщил ленинградскому митрополиту, что в связи с неправомерной трактовкой законодательства СССР данная просьба не может быть разрешена положительно. Согласно закону о религиозных объединениях, бесплатная аренда предусматривалась только для зданий, используемых для совершения религиозных обрядов¹¹. Поскольку здание использовалось под другие цели, плата сохранилась.

В мае 1950 года Патриарх передал Совету отчеты и документы ЛДА по вопросам внутренних событий духовной школы¹², где было рассмотрено желание студентов участвовать в управлении Академией путем создания Студенческого совета. Вмешательство Его Святейшества и митрополита Григория позволило выработать рекомендации по улучшению положения Академии. На заседании Совета по делам Русской православной церкви А. И. Кушнарев также получил рекомендации «о серьезной работе и проверке поступавших в семинарию и академию по недопущению сомнительных лиц в заведения Церкви»¹³. Под данной формулировкой следовало понимать, что активные действия по усилению духовных школ привели бы к внеочередным проверкам. Духовные школы не могли активизировать свою деятельность сверх допустимых возможностей, оговоренных и принятых в уставах духовных учебных заведений.

18 ноября 1950 года, как и 19 июня 1947 года, Патриарх сообщил Карпову о своем прибытии в Ленинград. В отличие от письма, отправленного три года назад, Его Святейшество надеялся на встречу с председателем Совета для совместного рассмотрения дел Ленинградских духовных школ.

9 апреля 1953 года глава Церкви направил рапорт митрополита Григория по вопросам служения панихиды по И. В. Сталине. Необходимость освещения данного вопроса связана с проблемой поминания советского деятеля на богослужении, а также очередной демонстрацией лояльности Церкви по отношению к советскому руководству. Л. Н. Парийский¹⁴ создал особый чин с пропуском многих песнопений панихиды и не с формулировкой, принятой Священным Синодом, звучавшей следующим образом: «Об упокоении души Верховного Вождя Советского Союза новопредставленного¹⁵ Иосифа»¹⁶. Как отмечал сам митрополит Григорий, данное нововведение встретило недовольство и его вмешательство ради сохранения мира среди участников данной требы¹⁷.

⁹ Письма Патриарха Алексия. Т. 1. С. 275.

¹⁰ Письма Патриарха Алексия. Т. 1. С. 334.

¹¹ Там же. С. 383.

¹² Там же. С. 516–517.

¹³ Там же. С. 517.

¹⁴ Инспектор ДДА.

¹⁵ Так в тексте.

¹⁶ Письма Патриарха Алексия. Т. 1. С. 690.

¹⁷ Там же.

Спустя два года, 6 мая 1955 года, Патриарх направил письмо доцента Ленинградской Академии протоиерея Андрея Сергеевко о желании пожертвовать Московской Патриархии участок недалеко от Парижа, находившийся в его ведении¹⁸. Однако, при согласовании с министерством иностранных дел главе Русской Церкви и председателю Совета были даны рекомендации о нежелательности данной акции из-за трудностей, связанных с оформлением дома по французскому законодательству, а также проблем его содержания, которые Патриархия не могла решать самостоятельно, не имея поддержки государства и не имея средств¹⁹.

Всего за период с 1945 по начало 1960²⁰ гг. Патриархом Алексием было направлено семь писем. В отличие от Московских духовных школ, вопросы Ленинградской Духовной Академии не были частыми в переписке на высшем уровне взаимоотношений Церкви с государством. Два сообщения имеют известительный характер, а в пяти Его Святейшество посылал свои рекомендации, идеи и предложения с рапортами и просьбами духовной школы Ленинграда.

Объяснить данный факт можно также и тем, что основные вопросы, которые требовали разрешения советского правительства по отношению к Церкви, решались на местном уровне между митрополитом Ленинградским с уполномоченным Советом А. И. Кушнаревым и его преемниками Ф. В. Федосеевым и И. В. Черновым. В переписке же ставились вопросы, которые необходимо было решить с высшими государственными и партийными инстанциями.

Изучение различных вопросов, которые можно почерпнуть в письмах Патриарха Алексия в Совет по делам Русской православной церкви, показывает различные аспекты взаимодействия на высшем уровне. Вопросы, связанные с духовными школами хоть и не занимали центральное место, но оставались одними из наиболее значимых для Церкви.

Источники и литература

1. *Кашеваров А. Н.* Митрополит Григорий (Чуков) и воссоздание духовных школ в Ленинграде в 1944–1946 годах // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. Т. 8. № 1. С. 19–25.
2. *Конюхов Д. А.* Православное образование в России после 1917 г. и в СССР // ЧиО. 2011. С. 50–54.
3. Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. В 2 тт. М., 2009–2010.
4. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
5. *Федотов А. А., свящ.* Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутрицерковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России). Иваново, 2005.
6. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
7. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999.
8. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.
9. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. Т. 1–2. СПб., 2015–2016.
10. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские (Ленинградские) духовные школы во 2-й половине XX — начале XXI века // Вестник церковной истории. 2008, № 4 (12). С. 171–210.

¹⁸ Письма Патриарха Алексия. Т. 2. С. 113.

¹⁹ Там же. С. 113–114.

²⁰ Год снятия Г. Г. Карпова с должности председателя Совета по делам Русской Православной Церкви.

Диакон Сергей Кульпинов

К ПРОБЛЕМЕ БЫТА ДУХОВЕНСТВА ИРКУТСКОЙ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ НА РУБЕЖЕ 1920-х — 1930-х гг.

Проблема повседневной жизни православного духовенства в советский период сегодня остается достаточно слабо изученной. Быт обновленческого духовенства ранее практически не изучался. Отсутствие систематических исследований по данной проблематике делает настоящую работу актуальной. В рамках данного исследования ставится цель рассмотреть некоторые особенности быта духовенства Иркутской обновленческой епархии на рубеже 1920-х — 1930-х гг.

После вступления на Иркутскую кафедру «архиепископа» Владимира Михайловича Злобина 24 октября 1928 г. положение епархии оставалось относительно стабильным¹, к концу первого полугодия 1929 г. Иркутское епархиальное церковное управление достигло материального баланса². С другой стороны, с июня 1928 г. было запрещено хождение по Иркутскому округу Сибирского края с чудотворной Казанской иконой Божией Матери, находившейся в руках у обновленцев³, вследствие чего материальное положение городского обновленческого духовенства в Иркутске значительно ухудшилось. На материальное положение городских клириков также влияло число треб. Из 7 городских приходов в этот период требы стабильно имелись только в Александринском храме и кладбищенской Входа-Иерусалимской церкви⁴.

Жилищные условия городского обновленческого духовенства в 1928–1929 гг. оставались сравнительно хорошими. Ряд клириков проживал в деревянных домах или квартирах за церковной территорией⁵. В то же время многие приходы в селах и бывших уездных центрах могли обеспечивать своим клирикам достойное в материальном отношении существование⁶. Помимо доходов от религиозной деятельности ряд сельских клириков имел свои хозяйства, держал скот⁷. Примечательно, что в некоторых селах еще до коллективизации у духовенства фактически отсутствовали наличные деньги⁸. Жилищные условия сельского духовенства значительно отличались в разных приходах. В частности, некоторые клирики проживали в церковных сторожках (караулках)⁹, однако большинство нанимали себе жилье у крестьян¹⁰.

Вопрос внешнего вида обновленческого духовенства в рассматриваемый период является весьма интересным. Опираясь на некоторые косвенные свидетельства¹¹, можно предполагать, что внешний вид сельского духовенства в рассматриваемый период практически не отличался от внешнего вида дореволюционных клириков.

Кульпинов Сергей Сергеевич, диакон — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Государственный архив Иркутской области (далее — ГАИО). Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 31.

² ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 15.

³ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139. Л. 107 об.

⁴ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 284. Л. 2.

⁵ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 127. Л. 1–2.

⁶ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 284. Л. 3–4.

⁷ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 186. Л. 2–8.

⁸ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180. Л. 4 об.

⁹ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 186. Л. 24, л. 25, л. 27.

¹⁰ Там же. Л. 2, л. 5, л. 8.

¹¹ Там же. Л. 2–8.

Отдельного внимания заслуживает круг интересов и чтения обновленческого духовенства в рассматриваемый период. Следует отметить, что городское и сельское духовенство некоторых благочиний довольно активно выписывало обновленческие периодические издания и советские газеты¹². В то же время, некоторые сельские клирики никакой литературы и периодики не выписывали вообще¹³. Среди духовенства присутствовали люди малообразованные, не склонные к интеллектуальному развитию¹⁴.

Несколько слов следует сказать и о моральном облике обновленческого духовенства Иркутской епархии в рассматриваемый период. Из документов можно сделать вывод о систематическом пьянстве только нескольких клириков епархии. Уже в период гонений, 20 июня 1930 г., в Зиме произошел скандал, вызванный любовной связью протоиерея Н. Новицкого и М. А. Изюмцевой¹⁵. Вышеописанный случай был единственным примером внебрачного сожителства обновленческого клирика, отраженным в документах.

Первые серьезные гонения на обновленчество со стороны государственных властей в Иркутской епархии развернулись в 1930 г. Ситуация значительно усугублялась тем, что в епархии большую часть года фактически отсутствовал правящий «архиерей»¹⁶. Следует отметить, что коллективизация в ряде районов Сибирского края привела к значительному обнищанию крестьянства, что отмечалось исследователями¹⁷. В подобных условиях доходы сельского духовенства в ряде населенных пунктов многократно сократились. Параллельно с этим значительно возросли налоги на храмовые здания и доходы клириков¹⁸. Духовенство, чтобы выплачивать подоходный налог, нередко вынуждено было распродавать имущество¹⁹. Имели место случаи, когда имущество в принудительном порядке подлежало конфискации и распродавалось с торгов²⁰. В 1930 г. большинство выходов обновленческого духовенства за штат епархии было связано именно с невозможностью выплачивать подоходный налог²¹. Также необходимо отметить, что часть подсобных хозяйств сельских обновленческих клириков была зарегистрирована как кулацкая и подлежала ликвидации²². Помимо этого, с 1930 г. стала повсеместной практика привлечения сельского духовенства к трудовой повинности²³. Согласно действующему на 1930 г. законодательству, духовенство должно было нести повинность в тех селах, где совершало свое служение, имея возможность свободно осуществлять служение²⁴, однако на практике эта норма не соблюдалась²⁵.

Отдельно следует сказать об изменениях в жилищных условиях сельского духовенства в рассматриваемый период. Там, где священнослужители проживали в церковных домах или караулках, положение оставалось неизменным, однако имели место случаи взимания государственными органами квартиплаты за проживание

¹² ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 120. Л. 3 об.

¹³ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 284. Л. 4–4 об.

¹⁴ Там же. Л. 2–2 об.

¹⁵ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 206. Л. 1.

¹⁶ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 199. Л. 2.

¹⁷ Донченко О. Н. Трансформация сибирского крестьянского семейного хозяйства в 1920–1930-е гг. // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4–1 (56). С. 67–68; Ефремов И. В. Женский протест в ходе коллективизации (на материалах Иркутской области и Красноярского края) // Омский научный вестник. 2007. № 6 (62). С. 27. (на примере Иркутской губ.)

¹⁸ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 52 об., л. 70 об.

¹⁹ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 200. Л. 15.

²⁰ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 184. Л. 2 об.

²¹ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182. Л. 38, л. 44 об., л. 45, л. 52, л. 55 об.

²² ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 195. Л. 8.

²³ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 193. Л. 5.

²⁴ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 204. Л. 9.

²⁵ Там же. Л. 10.

в караулах²⁶. Отмечалось, что в ряде сел местным жителям запрещали сдавать помещения священникам под угрозой общего бойкота²⁷.

Городское духовенство в рассматриваемый период не несло настолько значимых материальных потерь, однако на общем фоне падения религиозности среди населения, отмечалось значительное сокращение доходов. В документах указывалось, что иркутское духовенство «влачит жалкое существование, нищенствует и голодует»²⁸. Средств, получаемых от религиозной деятельности, хватало только на еду; ни на покупку каких-либо вещей, ни на налоги ничего не оставалось²⁹. Городское духовенство избирало различные способы выхода из тяжелого материального положения. Некоторые клирики вышли за штат епархии, трудоустроившись на разного рода светскую работу, как правило, неквалифицированную: «кто счетоводом, кто извозчиком, а кто и плотником»³⁰. По большому счету на протяжении 1930 г. почти все духовенство обновленческой епархии находилось на грани выживания. Бытовые условия значительно ухудшились в сравнении с предыдущим периодом.

Таким образом, к середине 1929 г. материальное положение Иркутского епархиального церковного управления достигло точки стабильности. Проживали иркутские обновленческие клирики, в большинстве своем, в городских домах и квартирах за пределами церковной территории. В селах духовенство имело подсобные хозяйства. Сельские клирики, преимущественно, либо проживали в церковных сторожках, либо снимали жилье у крестьян. Круг чтения и интересов духовенства в этот период разнился, в епархии служило некоторое число малограмотных священников, не желавших интеллектуально развиваться. Среди клира обновленческой епархии пьянство и аморальное поведение имели место, но не были широко распространены.

Ухудшение материального положения крестьян вследствие коллективизации, наряду со значительным повышением налогов на культовые здания и доходы духовенства, стало причиной обнищания сельского клира Иркутской обновленческой епархии в 1930 г. и закрытия ряда приходов. Иногда клирики выходили за штат епархии из-за невозможности платить налоги. Повсеместной стала практика привлечения духовенства к трудовой повинности в сельской местности.

В целом, в 1930 г. быт обновленческого духовенства Иркутской епархии претерпел значительные изменения. Многократно ухудшились материальные условия, что поставило ряд священников на грань физического выживания.

Источники и литература

1. Государственный архив Иркутской области (далее — ГАИО). Ф. 485. Оп. 2. Д. 120.
2. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 127.
3. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139.
4. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 180.
5. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 182.
6. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 184.
7. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 186.
8. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 193.
9. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 195.
10. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 199.
11. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 200.

²⁶ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 211. Л. 3.

²⁷ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 195. Л. 13.

²⁸ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 193. Л. 6 об.

²⁹ Там же. Л. 7.

³⁰ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 16.

12. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 204.
13. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 206.
14. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 211.
15. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232.
16. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252.
17. ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 284.
18. *Донченко О.Н.* Трансформация сибирского крестьянского семейного хозяйства в 1920–1930-е гг. // Известия Алтайского государственного университета. 2007. № 4–1 (56). С. 65–69.
19. *Ефремов И.В.* Женский протест в ходе коллективизации (на материалах Иркутской области и Красноярского края) // Омский научный вестник. 2007. № 6 (62). С. 26–28.

Диакон Никита Кутьенков

ВОССОЕДИНЕНИЕ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ С ЗАПАДНО-ЕВРОПЕЙСКИМ ЭКЗАРХАТОМ НА ПРИМЕРЕ ПРИХОДОВ ГЕРМАНИИ

Русская Православная Церковь в XX веке пережила целый ряд важных исторических событий, одним из которых было воссоединение с Западно-Европейским Экзархатом. К сожалению, до сих пор освещены не все аспекты положения заграничных приходов в церковно-исторической науке. В данной статье мы постараемся взять отдельные примеры переговоров по воссоединению православных приходов с Московской Патриархией, а именно на территории послевоенной Германии.

В октябре 1945 года в Берлин выехала делегация Московской патриархии в составе управделами Московской Патриархии протопресвитера Николая Феодоровича Колчицкого и благочинного III округа г. Москвы протоиерея Феодора Павловича Казанского. За период пребывания делегации в Советской зоне Германии ею был воссоединены с Московской Патриархией русские православные приходы в Берлине, Потсдаме, Дрездене и Лейпциге. Постановлением Патриарха Московского и Священного Синода от 23.10.1945 года эти приходы приняты в юрисдикцию Московской Патриархии и управление ими поручено архиепископу Александру (Немоловскому), на правах викария митрополита Евлогия (Георгиевского), с оставлением за ним титула Брюссельский и Бельгийский¹.

По воспоминаниям прот. Николая Колчицкого, встреча членов делегации и архиепископа Александра была весьма трогательной: «Он много раз подходил к нам, обнимал нас, целовал, говоря: „Неужели я вижу московских батюшек? У нас теперь один путь — скорее воссоединиться с Матерью-Церковью“»². Однако, в период пребывания делегации в Берлине, со стороны архиепископа Александра и местного духовенства сквозила явная антипатия к акту воссоединения с Московской Патриархией и нежелание отказа от юрисдикции Константинопольской патриархии. Они пытались оттянуть воссоединение под предлогом неполучения известий о присоединения митрополита Евлогия. Накануне воссоединения с Московской Патриархией архиепископ Александр категорически заявлял, «что, если бы все без исключения зарубежные православные церкви подчинились Москве, он останется в юрисдикции Константинопольского патриархата»³. Только лишь заявление делегации Патриархии, что им необходимо немедленно возвратиться в Москву, заставило архиепископа Александра и духовенство подписать акт о воссоединении⁴.

Известны случаи, когда берлинское духовенство не стесняясь выражало недовольство происходящим. Так, к примеру, на требование делегации об отказе от всякого общения с «карловчанами», берлинский священник Михаил Радзюк заявил, что «судить и осуждать карловацкое духовенство нельзя»; а настоятель Владимирского храма Берлина протоиерей Сергей Положенский в ответ на обращение к нему

Кутьенков Никита Владимирович, диакон — Российский Государственный Гуманитарный Университет, магистратура, 2 курс.

¹ Колчицкий Н., прот. Православные русские приходы в Германии // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 12. <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194512768.html> (дата обращения 03.03.2020).

² Там же.

³ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 72. Л. 165.

⁴ Колчицкий Н., прот. Православные русские приходы в Германии.

одной из прихожанок, с просьбой посоветовать принимать ли ей приглашение одного советского генерала давать уроки музыки для его дочери, порекомендовал ей держаться «подальше от русских властей»⁵.

Весьма показательно прошел и визит делегации русской православной церкви в Германию в Советский Союз в июле 1946 года. Во главе делегации был архиепископ Александр (Немоловский), его сопровождали священники Сергей Положенский и Аркадий Закидальский. По возвращении в Германию архиепископ Александр весьма восторженно отозвался о Советском Союзе и о положении Русской Православной Церкви в своей статье в одной из Берлинских газет. И резкой противоположностью является статья «Птичье молоко», помещенная в журнале «Time» от 21 октября 1946 года. Статья была написана, как утверждает автор, со слов участника делегации священника Сергея Положенского и носит ярко выраженный клеветнический характер⁶. В среде же русской эмиграции к происходящему относились гораздо проще: существовало мнение, что о Советском Союзе и о положении дел в Русской Православной Церкви может говорить лишь тот, кто прибыл «оттуда», но никак не человек, который оставил пределы России 35 лет назад, как например, архиепископ Александр⁷.

К моменту подписания акта о воссоединении с Московской Патриархией, русские православные приходы находились в двух юрисдикциях: часть находилась в составе Западно-Европейского экзархата и подчинялась митрополиту Евлогию (Георгиевскому)⁸, другая же часть — подчинялась заграничному архиерейскому синоду, возглавляемому митрополитом Анастасием (Грибановским). Эти приходы находились в западных зонах оккупации Германии: английской, американской и французской⁹. В юрисдикцию же Московской Патриархии отошли 8 русских православных приходов: три из которых находились в Берлине (вне зоны Советской оккупации), три — в Потсдаме, Дрездене и Лейпциге (в Советской зоне), и последние два, воссоединившиеся с Патриархией самоинициативно — в Баден-Бадене и Бад-Эмсе¹⁰.

В Берлине находились следующие приходы:

Воскресенский Кафедральный Собор, построенный в 1938 году. Состояние на момент передачи исправное, вместимостью до 800 человек, находился в английской зоне оккупации. Причт храма состоял из пяти человек: настоятель — протоиерей Дмитрий Дмитриевич Кратиров, помощник настоятеля — священник Григорий Андреевич Кравчина; протодиакон Николай Петрович Помогаило; чтец — Михаил Александрович Белевин и церковный староста — Владимир Александрович Жаравов¹¹.

Церковь святого равноапостольного князя Владимира. Домовая церковь, существовавшая при императорском Российском посольстве. Находилась на улице Унтер ден Линден с 1837 года, в 1932 году была перенесена на улицу Находштрассе и освящена. Была в исправном состоянии, могла вместить в себе до 300 человек, также находилась в зоне английской оккупации. Причт церкви состоял из пяти человек: настоятель — протоиерей Сергей Сергеевич Положенский, помощник настоятеля — протоиерей Михаил Александрович Радзюк, протодиакон Николай Маркович Алексеенко, чтец — Николай Иванович Левицкий, церковный староста — Николай Феодорович Васильев¹².

Кладбищенская церковь святых равноапостольных царей Константина и Елены. Однопрестольный каменный храм с пятью куполами, вместимостью до 300 человек, был заложен в 1893 году, освящен в 1894, на момент передачи был в исправном состоянии, находился на окраине Берлина, в Тегеле, в зоне французской оккупации. Причт состоял из четырех человек: настоятель — протоиерей Аркадий Карпович

⁵ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 72. Л. 165.

⁶ Там же. Л. 165, 166.

⁷ Там же. Л. 166.

⁸ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 20. Л. 34.

⁹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 72. Л. 167.

¹⁰ Там же. Л. 173.

¹¹ Там же. Л. 173.

¹² Там же. Л. 174.

Закидальский, помощник настоятеля — протоиерей Платон Карпович Закидальский, чтец — Александр Григорьевич Грабовский, церковный староста — Виктор Тюкин¹³.

Церковь во имя святого благоверного князя Александра Невского, была расположена на окраине Потсдама. Храм однопрестольный, пятиглавый, каменный, в исправном состоянии, вместимостью до 100 человек, был заложен в 1826 году, освящен в 1829 году. Причт храма состоял из двух человек: настоятеля — протоиерея Феодора Даниловича Гилявского и псаломщика — Никиты Романовича Жденова¹⁴.

Храм святого Симеона Дивногорца, находился в городе Дрезден (Саксония) при императорской Русской Миссии при Саксонском короле, заложен в 1872, а освящен в 1874 году. Был в исправном состоянии, сооружен из камня, с пятью куполами, мог вместить до 500 молящихся. Причт состоял из: настоятеля — митрофорного протоиерея Сергея Федоровича Самойловича, помощника настоятеля — протоиерея Луки Карповича Андрейчука и чтеца — Андрея Степановича Павловского¹⁵.

Свято-Алексеевский храм в городе Лейпциг, является храмом-памятником русской славы, был построен на поле «битвы народов» в 1911–1913 гг. к столетию сражения. Церковь сооружена из камня, одноглавая, состоит из двух этажей. Во время Великой Отечественной войны около храма упали четыре бомбы, по приказу маршала Г. К. Жукова храм был восстановлен. Ремонтные работы обошлись в 134 тыс. марок. Клир состоит из двух человек: настоятеля — протоиерея Георгия Васильевича Романовича и церковного старосты — Николая Волкова¹⁶.

Церковь Преображения Господня в городе Баден-Баден, освящена в 1882 году, находилась в исправном состоянии, сооружена из камня, однопрестольная, могла вместить в себе до 100 прихожан. Настоятелем храма служил протоиерей Михаил Шефирци¹⁷.

Церковь во имя святой мученицы царицы Александры. Храм каменный, однопрестольный, пятиглавый, был освящен в 1876 году, находился в рабочем состоянии, помещалось около 100 человек. Так как Бад-Эмс курортный город и богослужения совершались лишь в летный период, то храм был приписным к Висбаденской церкви, которая стала карловацкой, вследствие этого храм приписали к Преображенской церкви в Баден-Бадене. Обязанности старосты при храме исполнял Сергей Георгиевич Кожин¹⁸.

Основу приходов составляли русские эмигранты (в Берлине около 5000 человек), случайные представители православных народов: греки, сербы, хорваты, румыны, эстонцы и др., православные немцы-колонисты из России и местные жители, принявшие православие. Например, во Владимирской церкви в Берлине насчитывалось значительное количество прихожан немцев, не говорящих на русском языке. Специально для них настоятелем проводятся миссионерские беседы на немецком языке¹⁹.

Материальное положение церквей и духовенства было весьма скудным. Источником содержания приходов являлись добровольное самообложение прихожан и частные пожертвования. Большую помощь оказывали русские комендатуры, как в ремонте храмов, снабжением вином и мукой для просфор для совершения Литургий, так и в судебных процессах с немецким населением по вопросам церковного имущества. Ремонт церковных строений осуществлялся за счет Советских комендатур. Например, на ремонт кладбищенского храма св. Константина и Елены было выделено 120 тыс. марок. Также были решены вопросы, связанные с обеспечением церковью свечами и вином. Свечи доставляли с заводов в Советской зоне, а вино из Французской зоны, по соглашению с французскими властями²⁰.

¹³ Там же. Л. 175.

¹⁴ Там же. Л. 175,176.

¹⁵ Там же. Л. 176.

¹⁶ Там же. Л. 177.

¹⁷ Там же. Л. 177.

¹⁸ Там же. Л. 178.

¹⁹ Там же. Л. 178.

²⁰ Там же. Л. 179.

В нашем докладе мы постарались отразить некоторые факты воссоединения на примере отдельных приходов. Хотя некоторые с осторожностью и опаской относились к Советскому Союзу и к идее воссоединения, однако все прошло достаточно спокойно. Стоит отметить, что изначально берлинское духовенство во главе с архиепископом Александром (Немоловским) весьма настороженно, и даже враждебно, отнеслись к попыткам Московской Патриархии сделать шаги к воссоединению. Однако со временем, после тесного сотрудничества с церковным центром в Москве, владыка Александр стал одним из авторитетнейших зарубежных архиереев, отстаивающих интересы Русской Церкви перед лицом зарубежного Синода и поборником каноничности.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Оп. 1. Д. 72.
2. *Колчицкий Н., прот.* Православные русские приходы в Германии // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 12. <http://archive.e-vestnik.ru/page/index/194512768.html> (дата обращения 03.03.2020).

Игумен Серафим (Николин)

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТОГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

Изучение жизни и деятельности святого Патриарха Тихона в советский период не проводилось. Ситуация резко изменилась после того, как в 1989 г. Архиерейский собор Русской Православной Церкви, собравшийся в Москве, причислил его к лику святых. Канонизация сразу привлекла к личности и пастырскому служению Святителя особое внимание. Она совпала с политической гласности и перестройки второй половины 1980-х — начала 1990-х гг., которая способствовала уменьшению идеологического диктата в науке, создавала возможности для расширения тематики исследований, введения в научный оборот ранее неизвестных и недоступных источников и, в целом, для переосмысления прошлого, а также ознаменовала принципиальные изменения в отношениях государства и Церкви. Уже через несколько месяцев после канонизации, в 1990 г., появились первые публикации о Патриархе Тихоне, которые ставили целью реконструировать действительные взгляды и рассказать о деяниях Святителя. По нашим подсчетам, в 1990 году было опубликовано более 10 статей и брошюр о святом Патриархе Тихоне, что свидетельствует о большом интересе к нему.

Ранние, перестроечные работы о Святителе можно разделить на две условные группы — популярные очерки и тексты исторических источников. Такая видовая структура логична и объяснима. В социуме, прежде всего в церковной среде, возникла большая потребность в информации о святом Патриархе Тихоне, но подготовка фундаментальных исследований требовала значительного времени, а изучение темы не было в должной степени обеспечено источниками, многие архивы советского периода находились на специальном хранении и оставались не доступны для исследователей.

Среди работ о Патриархе Тихоне были монографические исследования, альбомы, научные и научно-популярные статьи, публикации источников. Многие из них основывались на материалах, почерпнутых из зарубежных изданий. Уже в начале 1990 г. было опубликовано «Житие святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси»¹; тогда же появился небольшой сборник посланий Святителя и почти сразу, в следующем году, еще один². Кроме того, послания святого Патриарха Тихона воспроизводились в общественно-политических изданиях, чтобы с ними могли ознакомиться самые широкие читательские круги. В первую очередь, печатались такие принципиально важные для понимания личности святого Патриарха Тихона тексты, как обращение к Совету народных комиссаров в связи с первой годовщиной Октябрьской революции от 13/26 октября 1918 г., чадам Российской Православной Церкви с предостережением против мучения от 8–21 июля 1919 г., к архипастырям Русской Церкви о невмешательстве в политическую борьбу от 25 сентября — 8 октября 1919 г. и др.³

Личность Святителя оказалась в центре острых дискуссий о прошлом России, о роли советской власти в развитии страны. Общественности и научному сообществу было необходимо переосмыслить образ Патриарха, который трактовался в советской историографии преимущественно в негативном ключе.

Серафим (Николин Олег Викторович), игумен — С.-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

¹ Житие святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 2. С. 56–68.

² Послания Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси / Сост. С. Беланевец. М., 1990; Послания Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси. М., 1991.

³ Наш современник. 1990. № 4. С. 160–170.

В данном контексте закономерно, что основной темой для историографии начала 1990-х гг. стал вопрос о взаимоотношении святого Патриарха Тихона и советской власти. Именно он был наиболее востребован общественным сознанием эпохи. Биография Святителя в целом, его многогранная деятельность до 1917 г. внимания исследователей не привлекали. Как правило, работы о святом Патриархе Тихоне касались именно его патриаршего служения.

Одна из первых публикаций о Святителе появилась весной 1990 г. в известном общественно-политическом журнале «Наш современник». Она была прямо обусловлена канонизацией святого Патриарха Тихона и касалась предпринятого им реформирования Русской Православной Церкви. В статье высказывалась мысль, что главной заботой Святителя являлось сохранение целостности России, оберегание церковной жизни, защита храмов и монастырей, и эта евангельская, созидательная позиция «вызывала у видимых и невидимых врагов Церкви поистине бесовскую злобу»⁴.

Начало 1990-х гг. характеризуется возрождением научного и общественного интереса к специальным историческим дисциплинам, особенно активен был Ренессанс отечественной генеалогии. Эти исследования имели всесловный характер, касались, в том числе и священнических родов, причем изучение духовенства имело особенности — особое внимание уделялось выяснению предков выдающихся деятелей Русской Православной Церкви⁵. Разумеется, что генеалогия такого крупного деятеля, как святой Патриарх Тихон, не могла не привлечь внимания. Сначала 1990-х гг. систематически изучается его восходящее родословие⁶. На основании документов Великолукского филиала Государственного архива Псковской области было детально выяснено происхождение святого Патриарха Тихона из погоста Борки, где его предки на протяжении длительного времени были священниками. К настоящему времени родословие Святителя реконструировано до начала XVIII в. Особенно обстоятельно изучались биография и родственные связи его ближайших родственников, начиная с деда Тимофея. Специальное внимание уделялось происхождению матери Святителя Анны Гавриловны, были выяснены биографии его братьев-священников.

Совокупность выявленных источников по генеалогии и биографии святого Патриарха Тихона на рубеже XX–XXI в. постоянно расширялась. Важным событием стало обнаружение копии метрической записи о рождении будущего святого Патриарха Тихона (подлинная метрическая книга не сохранилась). Она позволила достоверно выяснить запутанный в историографии вопрос о месте рождения Святителя — в погосте Клин или в городе Торопец. Оказалось, что верной является первая точка зрения. Также только в 2010 г. опубликовали ценную для реконструкции генеалогии Патриарха ревизскую сказку 1782 г. с упоминанием его предков⁷.

При изучении ранних лет жизни будущего Патриарха удалось уточнить многие отдельные факты жизни до принятия им монашества. В частности, Н. С. Новиков утверждал, что первоначально у В. И. Беллавина не было планов принять постриг, и три года после окончания Санкт-Петербургской духовной академии он находился

⁴ Карпец В. Скорый помощник и молитвенник наш от междоусобной брани // Наш современник. 1990. № 4. С. 159.

⁵ Подробнее см.: Разумов С. А. Историография и источники по генеалогии православного духовенства в XVIII — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2016.

⁶ Новиков Н. Родословное древо святителя Тихона // Московский церковный вестник. 1992. № 4; Его же. Мать Патриарха // Наука и религия. 1998. № 3. С. 11–13; Его же. Колыбель опального Патриарха: Святой Тихон и его предки на Псковской земле. Псков, 1999; Его же. Тайна запрещенной биографии // Патриарх Московский и всея Руси Святейший Тихон: личность, эпоха и наследие: материалы чтений. Торопец, 1999. С. 7–11; Его же. «Давшая на алтарь Божий и Отечества лучший плод». К родословию патриарха Тихона // Наука и религия. 2001. № 10. С. 10–11; Бовкало А. А. К истории семьи Беллавиных // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 2 (19). С. 11–16.

⁷ Попов Ю. Г. Патриарх Московский и всея Руси Святейший Тихон: личность, эпоха и наследие. Материалы науч. чтений. Торопец, 1999. С. 7–11; Его же. Торопец патриарха Тихона. Торопецкие подвижники благочестия. Из воронцовских находок: сборник. Тверь, 2013. С. 18–21, 23–24.

в звании учителя французского языка. Мысль же о монашестве пришла после того, как его нареченная невеста вышла замуж за другого⁸.

Несмотря на все усилия исследователей, о годах учебы будущего Патриарха известно мало. В посвященной этой теме статье Игоря Николаевича Победаш рассказывалось о тех учебных заведениях (Торопецком духовном училище, Псковской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии), где он получал образование, об их программах и правах выпускников, но не о конкретной учебе святого Патриарха Тихона. Влияние традиций духовно-нравственного воспитания в Санкт-Петербургской духовной академии на формирование личности Святителя отмечала Виктория Олеговна Гусакова⁹.

Изучение происхождения, формирования личности и начала деятельности святого Патриарха Тихона имеет существенное значение для понимания его позиции к советской власти и взаимоотношений с ней. Его взгляды, идея жертвенности во имя Русской Православной Церкви, во многом, детерминированы трудным и активным пастырским служением до 1917 г.

Источники и литература

1. Бовкало А. А. К истории семьи Беллавиных // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2006. Вып. 2 (19). С. 11–16.
2. Гусакова В. О. Путь к святости как результат духовно-нравственного воспитания: Патриарх Тихон и святые выпускники Санкт-Петербургской Духовной Академии // 100-летие избрания на патриаршество святителя Тихона: сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции. М., 2017. С. 90–96.
3. Житие святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 2. С. 56–68.
4. Карпец В. Скорый помощник и молитвенник наш от междуусобной брани // Наш современник. 1990. № 4. С. 159.
5. Наш современник. 1990. № 4. С. 160–170.
6. Новиков Н. С. Родословное древо святителя Тихона // Московский церковный вестник. 1992. № 4.
7. Новиков Н. С. Мать Патриарха // Наука и религия. 1998. № 3. С. 11–13.
8. Новиков Н. С. Колыбель опального Патриарха: Святой Тихон и его предки на Псковской земле. Псков, 1999.
9. Новиков Н. С. Тайна запрещенной биографии // Патриарх Московский и всея Руси Святейший Тихон: личность, эпоха и наследие: материалы чтений. Торопец, 1999. С. 7–11.
10. Новиков Н. С. «Давшая на алтарь Божий и Отечества лучший плод». К родословию Патриарха Тихона // Наука и религия. 201. № 10. С. 10–11.
11. Новиков Н. С. Колыбель опального Патриарха. Великие Луки, 2010.
12. Попов Ю. Г. Торопец патриарха Тихона. Торопец, 2000.
13. Попов Ю. Г. Торопец патриарха Тихона. Торопецкие подвижники благочестия. Из воронцовских находок: сборник. Тверь, 2013. С. 18–21, 23–24.
14. Попов Ю. Г. Патриарх Московский и всея Руси Святейший Тихон: личность, эпоха и наследие. Материалы науч. чтений. Торопец, 1999. С. 7–11.
15. Послания Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси / Сост. С. Беланевец. М., 1990.

⁸ Новиков Н. С. «Давшая на алтарь Божий и Отечества лучший плод». К родословию патриарха Тихона // Наука и религия. 2001. № 10. С. 11.

⁹ Гусакова В. О. Путь к святости как результат духовно-нравственного воспитания: Патриарх Тихон и святые — выпускники Санкт-Петербургской Духовной Академии // 100-летие избрания на патриаршество святителя Тихона: сборник материалов IV Международной научно-практической Свято-Тихоновской конференции. М., 2017. С. 90–96.

В. И. Пишибышевский

РЕАКЦИЯ ПОМЕСТНОГО СОБОРА 1917–1918 гг. НА ЗАКОН ВРЕМЕННОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ» ОТ 14 ИЮЛЯ 1917 ГОДА

Перемены в общественной и политической жизни, происходившие с февраля 1917 года в России, затронули практически все сферы жизни страны. Поместный Собор Российской Церкви не только явился следствием этих перемен, но и сам был вынужден реагировать на них во время своих заседаний. Одной из важных страниц истории Поместного Собора стала дискуссия, разгоревшаяся как внутри самого Собора, так и между Церковью и государством в целом по поводу принятого Временным правительством закона «О свободе совести».

Частной стороной этой дискуссии стал вопрос о преподавании Закона Божия. Проблематика обязательности преподавания основ вероучения в общеобразовательных учреждениях страны в общем контексте церковно-государственных отношений явилась своего рода лакмусовой бумажкой, выявлявшей тенденции грядущих изменений религиозной политики государства.

14 июля 1917 года был опубликован закон Временного правительства «О свободе совести», в четвертом пункте которого говорилось: «Для перехода достигших четырнадцатилетнего возраста из одного исповедания в другое, или признания себя не принадлежащим ни к какой вере, не требуется ни разрешения, ни заявления какой-либо власти. Правовые же отношения, вытекающие из принадлежности к данному исповеданию, прекращаются письменным или устным заявлением оставляющего это исповедание местному судье»¹. Из вышеприведенных слов видно, что теперь невероисповедное состояние вполне могло иметь место, а переход в другую религию не мог иметь никаких препятствий. Данный пункт закона имеет непосредственное отношение к судьбе преподавания Закона Божия. Поменяв вероисповедание или перейдя во невероисповедное состояние, родители могли и легко отказаться от преподавания Закона Божия их детям. Следовательно, преподавание этого предмета становилось необязательным, выбор ложился на родителей. Закон был встречен церковными людьми весьма негативно, что выразилось в многочисленных письмах, телеграммах и обращениях в адрес Поместного Собора от православного населения с жалобами на закон 14 июля. В общей сложности таких обращений в адрес Собора поступило около двух сотен. Поэтому члены Поместного Собора решили отреагировать на закон 14 июля заявлением протеста в виде телеграммы председателю правительства. Подготовка телеграммы была на повестке дня Собора еще в самом начале его работы. Проект обращения к новой власти было поручено разработать Отделу № 15 «О преподавании Закона Божия». В Отделе обсуждение данного обращения началось 31 августа 1917 года, на втором заседании Отдела.

Для составления проекта доклада была образована специальная комиссия. На пятом заседании 12 сентября 1917 года комиссия представила два проекта доклада: один под редакцией протоиерея Евгения Зотиковича Капралова, другой — протоиерея Николая Михайловича Боголюбова. Две редакции резко отличались друг от друга, в Отделе не смогли достичь консенсуса.

Пишибышевский Владислав Иванович, тец — Московская духовная академия, магистратура, 2 курс.

¹ Журналы заседаний Временного правительства: Март-октябрь 1917 года. В 4-х т. Том 3. Июль-август 1917 года. М., 2004. С. 94–95.

Расхождения между двумя священниками состояли в том, что один из них, прот. Евгений Капралов, в своем докладе говорил об опасности, которая нависла над школьным предметом Закон Божий и о том, что закон 14 июля является первым шагом на пути к полному запрещению преподавания Православия в школе. Другой член Отдела, прот. Николай Боголюбов, придерживался противоположных взглядов, он не видел никакого опасного для обучения Православию в школе подтекста в законе и не делал никаких из него выводов, говоря о том, что власть никогда не коснется «святая святых» русского народа — Закона Божия. Таким образом, Собор, — по его мнению, — сделает большую ошибку, если выступит с протестным заявлением.

Оба докладчика были законоучителями и оба проходили свое служение в Киеве. Прот. Евгений Капралов был законоучителем Киевского Алексеевского инженерного училища, также известный как профессор высших женских курсов, редактор журнала «Руководство для сельских пастырей», с 1917 г. — член редколлегии журнала «Церковно-общественная мысль», член исполнительного комитета Киевского епархиального съезда и епархиального совета, настоятель Иоанно-Златоустовского (Железного) храма. На Поместный Собор он был избран от клира Киевской епархии. Прот. Николай Боголюбов был профессором богословия Киевского императорского университета святого Владимира, настоятелем университетского храма, автором трудов по основному богословию и религиозной философии, на Поместный Собор избран как представитель университета.

Для выявления природы расхождения киевских протоиереев во взглядах на перспективу преподавания религии в школе при новом правительстве, необходимо обратиться к аргументации докладчиков. В докладе прот. Евгения Капралова говорилось о той серьезности и настороженности, с которой надо отнестись к закону 14 июля. В докладе было сказано, что четвертое положение закона «при истолковании его в применении к школьному религиозному обучению привело к явлениям, которые не могут быть поняты иначе, как прямое насилие над религиозной совестью верующих русских родителей. Этим законом преподавание Закона Божия делается необязательным или вовсе отсутствующим в школе, «Государственный комитет ... становится на путь единоличного и безапелляционного решения такого вопроса, и постановка и решение которого должны всецело принадлежать родителям учащихся»². Поместный Собор, — говорится далее в докладе, — разделяет тревогу родителей за будущее их детей «находит благовременным и неотложно важным представить Временному Правительству нижеследующие свои соображения о положении религиозного обучения в школе»³.

Прот. Николай Боголюбов категорически не согласился с мнением отца Евгения. «Доклад протоиерея Капралова, — сказал отец Николай, — главным образом показывает на те последствия, которые произойдут в случае изъятия Закона Божия из школы. Нам могут возразить, что никто не запрещает обучать детей Закону Божию, он не изгоняется из школы, а лишь делается необязательным, и что мы в своих доказательствах допускаем прием подмена тезисов»⁴. Также он отметил, что государство проявляет глубокое уважение ко всякому религиозному убеждению, и нельзя видеть в узаконении вневероисповедного состояния равнодушное отношение государства к религии.

Отец Николай не согласился с тем, что закон «О свободе совести» низводит предмет Закон Божий на степень необязательного: «Государство в своем преобразовании не может отрешаться от своего прошлого, от своих исторических устоев. Между тем наше государство созидалось на основах православно-христианской веры»⁵. По его мысли, государство не может «... забывать и о высших нормах, о вневечных идеалах»⁶.

² ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 396. Л. 43 об.

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 41 об.

⁵ Там же. Л. 47 об.

⁶ Там же.

Председатель Отдела архиепископ Кирилл (Смирнов), оценивая две точки зрения, сказал о правильности и объективности суждений протоиерея Капралова и не поддержал опасений отца Николая Боголюбова на счет возможного подозрения в подмене тезисов: «... в редакции протоиерея Капралова доводы в защиту Закона Божия изложены более объективно, тогда как в проекте Боголюбова личность автора чувствуется сильнее»⁷.

В результате голосования Отделом для вынесения на пленарное заседание был избран доклад прот. Евгения Капралова. Но что интересно, за доклад отца Евгения проголосовало 29 членов Отдела, а за доклад отца Николая было подано 17 голосов, что говорит о неоднозначном восприятии двух позиций участниками заседания, треть присутствовавших поддержала отца Николая.

На следующем заседании 19 сентября прот. Николаем Боголюбовым было все-таки представлено свое отдельное мнение, в котором выражалось его несогласие с принятым докладом отца Евгения. Отец Николай настаивал на том, что нельзя говорить в докладе об изъятии Закона Божия из школы, т. к. в постановлении Государственного комитета говорится только о необязательности преподавания данного предмета: «Подать особое мнение (меня, протоиерея Н. М. Боголюбова. — В. П.) заставляет исключительно желание избежать неосторожного рискованного шага. Многие желают скомпрометировать Собор, и потому мы должны быть осторожны не давать поводов к тому... Наш противник холодно и спокойно говорит лишь о необязательности обучения Закону Божию, и мы должны действовать также холодно и осторожно»⁸. В результате Отделом было решено отправить на Собор вместе с уже принятым докладом и отдельное мнение прот. Николая Боголюбова⁹.

Эти два документа были представлены Поместному Собору 23 сентября 1917 года во время 18 пленарного заседания¹⁰. Присутствовавшие в соборной палате ознакомились с докладом прот. Евгения Капралова и отдельным мнением прот. Николая Боголюбова. На Соборе никак не отреагировали на отдельное мнение отца Николая, зато доклад отца Евгения подвергся постатейному чтению и редактированию. А 27 сентября 1917 года на 19 пленарном заседании принималась уже собственно телеграмма Временному Правительству¹¹. Ее предполагалось не просто отправить, а доставить специальной соборной делегацией, которая посетила председателя Правительства 11 октября. Обращает на себя внимание, что в ходе дискуссий возобладала точка зрения прот. Евгения Капралова, который призвал бить тревогу в связи с изъятием из школы Закона Божия, а сама телеграмма была составлена в сдержанном тоне.

Конечно, члены Поместного Собора 1917–1918 гг. правильно поняли закон «О свободе совести», увидели его скрытый смысл, власть действительно шла к постепенному вытеснению религии из общественной жизни. Об этом свидетельствовал общий смысл закона 14 июля. Дальнейшее развитие религиозной политики демократического правительства Российской республики сулило не только отделение Церкви от государства, но и школы от Церкви. Члены Собора предчувствовали эту надвигающуюся опасность и поэтому решились выступить с обращением к правительству.

Сегодня, когда Православие, наконец-то, возвращается в школу, когда наши пастыри и неравнодушные христиане могут делиться с детьми на уроках Основ Православной Культуры знаниями о Боге, деятельность Поместного Собора по защите предмета Закон Божий, выраженная в докладе протоиерея Евгения Капралова и в телеграмме Временному правительству, представляется особо ценной и не должна скрываться в архивных документах, а доноситься всем педагогам и учащимся, а особенно ответственным за постановку образования людям.

⁷ Там же. Л. 41 об.

⁸ Там же. Л. 55.

⁹ Там же. Л. 57.

¹⁰ Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. В 11 т. Т. 2. Деяния XVII–XIX. М., 1999. С. 54–70.

¹¹ Там же. С. 88–96.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ): Ф. Р3431. Всероссийский церковный Поместный Собор (Священный Собор) 1917–1918 гг. Оп. 1. Д. 396: Протоколы заседаний отдела о Законе Божием.
2. Журналы заседаний Временного правительства: Март-октябрь 1917 года. В 4-х т. Том 3. Июль-август 1917 года. М.: РОССПЭН, 2004. 416 с.
3. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. В 11 т. Т. 2. Деяния XVII–XIX. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 1999. 454 с.

Н. А. Снетков

ПРОТОИЕРЕЙ М. А. ЛИСИЦЫН КАК ИДЕОЛОГ НОВОГО НАПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ НАЧАЛА XX В. (к вопросу о литургическом наследии)

Новое направление духовной музыки — это идейное и художественное движение в русской церковной культуре рубежа XIX–XX столетия. Этот период в русской духовной музыке называют еще «духовным ренессансом». Возникновению этого Нового направления в духовной музыке способствовала деятельность московского Синодального хора, который исполнял песнопения за богослужениями в Успенском соборе Московского Кремля. Репертуар Синодального хора был направлен на возвращение к исконным традициям русского пения допетровского времени. В конце XIX столетия остро встал вопрос о возвращении к знаменному пению посредством гармонизации и новых достижений в музыке, в том числе и духовной. Яркими представителями Нового направления в Санкт-Петербурге являлись священники М. Лисицын, прот. С. В. Протопопов, священник Г. Я. Извеков, Н. Н. Черепнин, которые пришли к сочинению духовной музыки разными путями, уже позже к ним присоединился и композитор Н. И. Компанейский¹.

Прот. М. Лисицын в своих статьях старался сформулировать главные принципы Нового направления в духовной музыке. Именно ему принадлежит идея акцентирования основных форм синтеза в творчестве отечественных композиторов нач. XX столетия. Отец Михаил высказывался за свободное использование как древних, так и современных для его времени распевов православных традиций, в том числе и певческих традиций братских Поместных Православных Церквей. Желательным, по его мнению, должно быть «соединение распевов иностранного происхождения (например, греческого, болгарского) с попеvkами, свойственными русской народной песне; слияние сложных гармонических приемов характерных для современной музыки («вагнеризмом» (для эпохи о. Михаила)), с «русским народным стилем» или с другими традиционными распевами».²

Огромное значение прот. М. Лисицын видел в создании авторских сочинений в духе церковного обихода, а также в попытке соединить различные архаические музыкальные приемы с современными способами гармонизации. Главной целью Нового направления церковной музыки для прот. М. Лисицына является «единение людей, разобщенных в условиях современной ему жизни»³. Подобное единение должно было касаться и культурного сближения с западным христианством, а также и со старообрядцами. Поэтому о. Михаил Лисицын выступал с предложением о создании для молитвы «родного» (как он называл) и понятного музыкального языка, который базировался бы именно на отечественной музыкальной традиции.

В духовно-музыкальном творчестве прот. М. Лисицын занимался сочинением духовных песнопений и переложением древних распевов, в которых старался реализовать свои теоретические рассуждения. В музыкальных композициях прот. Лисицына,

Снетков Никита Аркадьевич, чтец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Рахманова М. П. Новое направление // ПЭ. Т. LI. М., 2018. С. 606.

² Артёмова Е. Г., Никитин С. И. Лисицын М. А. // ПЭ. Т. XLI. М., 2016. С. 130.

³ См.: Там же. С. 130.

которые «не всегда обладали внутренней стилистической цельностью»⁴, совместились первые образцы русского многоголосия и некоторые элементы итальянского концертного стиля, который был весьма популярным в России на рубеже XVIII–XIX вв. В этих же произведениях отца Михаила можно обнаружить и черты немецкой хоральной музыки с «особенности языка немецкой позднеромантической гармонии»⁵.

В своей пространной работе о Новом направлении в духовной музыке, как и во многих других критических трудах, прот. М. Лисицын попытался сформировать идею музыкального синтеза — «не только внутри поля духовно-музыкального творчества, но и между церковными распевами и народными мотивами, а также новейшими музыкальными тенденциями, например, “вагнеризмами”»⁶. В этой статье «с новой силой прозвучала идея равенства сферы духовно-музыкального творчества с прочими сферами профессиональной музыки»⁷. Е. Г. Артёмова — одна из первых, кто подробно исследовал музыкальное и литературно-критическое творчество прот. М. Лисицына, который вошел в историю церковно-певческого искусства как критик и публицист. По ее словам, в трудах о. Михаила «нашли отражения многие вопросы теории и практики духовной музыки рубежа XIX–XX вв.: формирование нового стиля, развитие новой композиторской школы, вопросы реорганизации церковно-певческой жизни, анализ новой духовной музыки и ее историческая оценка...»⁸.

Не случайно, сам прот. М. Лисицын уделял большое внимание к новой церковной музыке своего времени. В своих публикациях он писал, что композиторы нового направления церковной музыки владеют в совершенстве музыкальной техникой, а также знакомы с музыкальной литературой Запада не только духовной, но и светской. В то же время композиторы Нового музыкального направления знают и наш «церковный Обиход не в одной только знаменной его ветви, но и во всех других, осведомленные с вопросами и состоянием церковного пения в других православных Церквях — греческой, болгарской, сербской, румынской» и т. д.⁹ Одновременно композиторы Нового направления изучают не только нашу родную песню светского характера, но и ее отношение к церковно-обиходным мелодиям. Поэтому, о Новом направлении можно сказать то, что оно «имеет тесную органическую связь с предшествовавшими эпохами... Оно синтезирует их и берет от них, когда-то бывает нужно, все самое существенное»¹⁰.

Из приводимых отцом Михаилом примеров исследователям его литературно-музыкального наследия становится ясно, что речь здесь идет о демественном пении, которое появилось и развилось под знаком более глубоко воцерковления общества и возвращения к своим национальным истокам. По словам музыкальных исследователей, Новое музыкальное направление «таило в себе мощный художественный импульс, который в творчестве талантливых и образованных композиторов прорывал границы представлений о допустимой в церковном сочинении свободе»¹¹. Но немно-

⁴ См.: Там же. С. 130.

⁵ Наиболее интересными музыкальные критики и исследователи называют следующие произведения прот. М. А. Лисицына: Херувимская демественная, Пение при архиерейском служении, «Хвалите имя Господне» (№ 14), «Христос воскрес» абиссинского напева (№ 16), Задостойник Пасхи (№ 11), «Покаяния отверзи ми двери» (№ 13). Произведения М. Лисицына в Санкт-Петербурге до революции исполнялись митрополичьим хором (регент — Тёрнов И. Я.), любительским хором В. В. Певцовой и другими, в Москве произведения автора иногда на своих концертах исполнял Синодальный хор.

⁶ Лисицын М. А., прот. О новом направлении в русской церковной музыке. СПб., 1909. С. 22.

⁷ Русская духовная музыка в документах и материалах (РДМДМ). Т. 3. М., 2002. С. 541.

⁸ Артёмова Е. Г. Прот. М. А. Лисицын — идеолог Нового направления духовной музыки // Вестник ПСТГУ СПб. 2014. Вып. 1 (13). С. 148.

⁹ РДМДМ. Т. 3. С. 535–536.

¹⁰ См.: Там же. С. 535–536.

¹¹ Духовная музыка. Русская Демественная музыка // Православная Энциклопедия. http://www.pravenc.ru/text/180654.html#part_8 (дата обращения: 20.11.2019).

гим духовным композиторам удавалось достичь равновесия как в художественном плане, так и в соблюдении предписаний церковного устава.

В результате, Новое направление со временем стало определяться как «верхний» слой духовно-музыкального творчества, который являлся доступным далеко не для всех. Поэтому получилось так, что представители Нового направления «не только не помогли церковному пению выйти из кризиса, в который его завели в XVIII и первой половине XIX века иностранцы и их русские подражатели, но и создали новые проблемы».¹² Одной из первой проблемой стало непонимание многими такого явления как Новое направление в духовной музыке, которое воспринималось как нечто отчужденное, революционное. Новое направление для тех, кто не разбирался в нем и не понимал его, стало пониматься как некоторый упадок в духовной музыке. Против такого неверного понимания и восприятия Нового направления как раз и выступал прот. М. А. Лисицын.

Тем не менее, некоторой реакцией на эти положения Нового направления стали мнения, которые прозвучали на Поместном Соборе 1917–1918 гг., и выработанные в соборном подотделе по пению проектные решения, в которых подчеркивалось, что основой всего богослужебного пения Русской Православной Церкви является осмогласие, поэтому для употребления на клиросе рекомендуются «установившиеся общецерковные роспевы». Относительно сочинений духовно-музыкального характера в соборном документе было сказано, что они разрешаются к исполнению в храме, но при таких условиях, когда эти песнопения будучи «проникнуты строго молитвенным настроением», не будут нарушать «цельности и логического смысла текста»¹³.

Источники и литература

1. Артёмова Е. Г. Прот. М. А. Лисицын — идеолог Нового направления духовкой музыки // Вестник ПСТГУ. 2014. Вып. № 1 (13). С. 136–148.
2. Артёмова Е. Г., Никитин С. И. Лисицын Михаил Александрович. // ПЭ. Т. ХLI. М., 2016.
3. Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 года. О церковном пении / Сост. Е. В. Русол. М., 2002.
4. Лисицын М. А., прот. О новом направлении в русской церковной музыке. СПб., 1909.
5. Духовная музыка. Русская Демественная музыка // Православная Энциклопедия http://www.pravenc.ru/text/180654.html#part_8 (дата обращения: 20.11.2019)
6. Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. 3. М., 2002.
7. Рахманова М. П. Новое направление // ПЭ. Т. LI. М., 2018. С. 606–610.

¹² Зверева С. Г. Вступ. ст. к разд.: Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–1918 года. О церковном пении / Сост. Е. В. Русол. М., 2002. С. 686.

¹³ См.: Духовная музыка. Русская Демественная музыка // Православная Энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/180654.html#part_8 (дата обращения: 20.11.2019).

К. А. Цырельчук

ИСТОРИЯ ДИСКУССИЙ ОТНОСИТЕЛЬНО ЛИТУРГИЧЕСКОГО ЯЗЫКА РУССКОЙ ЦЕРКВИ В 1945–1980 гг.

Русская Церковь, во главе которой стояли Патриарх Тихон, а потом несколько местоблюстителей, в период обновленческого раскола занимала консервативную позицию в отношении литургических преобразований. Не желая проводить литургические реформы, священноначалие проявляло большую осторожность в разрешении вопросов, которые были поставлены перед Церковью еще в начале XX столетия¹.

Подобное консервативное видение сохраняется в Церкви и после Великой Отечественной войны — дискуссий относительно возможного перехода в богослужении на русский язык в первые послевоенные годы не происходит. Единственное исключение составляет статья Л. Н. Парийского «О церковнославянском языке в русском православном богослужении»², опубликованная в «Журнале Московской Патриархии» за июнь 1946 года». Автор признает: вопрос литургического языка актуален для Церкви, так как в ее состав входят различные национальности. Он утверждает, что церковнославянский язык не является мертвым, указывая общие корни церковнославянского и русского языков, и говоря об особенной молитвенности церковнославянских текстов и опыте русских святых³. В заключение Л. Н. Парийский пишет: *«Достоинства церковно-славянского языка так велики, что наша задача состоит в том, чтобы сохранить этот великий язык, на котором были построены христианское миро-созерцание и жизнь всех славянских православных народов»*⁴.

В 1958 году заштатный священник Сергей Желудков подает в Календарно-богословскую комиссию при Московской Патриархии рукопись «Литургические заметки»⁵. В них о. Сергей затрагивает тему богослужебного языка Русской Церкви. Он признает, что в миссионерских целях святыми братьями Кириллом и Мефодием был создан специальный церковнославянский язык: *«Торжественный, звучный, священный язык — идеальный подстрочник греческих текстов. Когда мы рассматриваем наши главные, наиболее употребительные церковные песнопения — мы убеждаемся, что лучше перевести их было невозможно»*⁶. Понимая это, священник Сергей Желудков предлагает не переводить самые употребительные песнопения⁷. Другое дело обстоит, по мысли священника, с переводами византийской поэзии позднейших времен, в которых употребляют сложные греческие грамматические конструкции. Такие непонятные богослужебные тексты следует переводить на русский язык⁸.

Сторонником исправления церковнославянского языка является и руководитель Календарно-богословской комиссии при Московской Патриархии Преподобнейший

Цырельчук Константин Андреевич — Сретенская духовная семинария.

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 45–48.

² Парийский Л. Н. О церковно-славянском языке в русском православном богослужении // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 6. С. 56–60.

³ Там же. С. 58–59.

⁴ Там же. С. 60.

⁵ Желудков Сергей Алексеевич // Православная Энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 141–142.

⁶ Желудков С., свящ. Литургические заметки. Переписка, письма, воспоминания. М., 2018. С. 65.

⁷ Там же. С. 68.

⁸ Там же. С. 69.

епископ Ковровский Афанасий⁹. В 1950–60-е годы он собирает и систематизирует службы русским святым¹⁰. Осознавая себя последователем дореволюционной Комиссии по исправлению богослужебных книг, владыка редактирует некоторые последования из Миней и Триоды Постной¹¹. Показательна переписка Д. П. Огицкого с владыкой Афанасием, в которых наравне с литургическими вопросами затрагивается и проблема непонятности некоторых церковнославянских текстов. Так, автор хвалит попавшие к нему переводы канонов праздника Богоявления Господня: «*Считаю такой исправленный перевод очень нужным и полезным, а для второго канона — это прямо-таки вопиющая необходимость*»¹².

В 1962–1965 гг. создается рукопись «О переводе богослужебных книг на русский язык». Ее автор — протоиерей Георгий Ивакин-Тревогин, клирик Ташкентской епархии, духовный сын праведного Алексия Мечева и член его общины. Впервые эта рукопись публикуется зимой 2018 года в альманахе Свято-Филаретовского института «Свет Христов просвещает всех»¹³. В начале своего очерка протоиерей Георгий говорит: «*Православная Церковь никогда не учила об исключительности употребления того или иного языка*»¹⁴. Он стоит скорее на позиции исправления непонятных церковнославянских слов и словосочетаний¹⁵. О. Георгий признает, что исправление текстов или даже их полный перевод на русский язык не решит всей проблемы неясности православного богослужения. Последнее невероятно глубоко и назидательно, но не нужно его еще более затемнять непонятными выражениями¹⁶.

В 1970 году в сборнике «Богословские труды» появляется статья Б. И. Сове «Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках»¹⁷. Автор анализирует деятельность тех личностей, которые в свое время стремились произвести их определенную редакцию¹⁸. Кроме того, описывается дискуссия о переводе богослужения на русский язык в начале XX века и анализируются переводы авторов этого периода¹⁹.

В «Настольной книге священнослужителя» появляется глава «Церковнославянский язык как богослужебный язык Русской Православной Церкви»²⁰. В ней основным тезисом можно признать следующий: «*Наши близкие, дорогие умершие предки и святые угодники земли Русской... молились на этом же церковнославянском языке и теми же словами, какими и мы теперь молимся. Этой традицией мы бесконечно дорожим*»²¹. В книге говорится о том, что язык богослужения является частью целого или синтеза. Он существует в храме, создает возвышенный стиль для молитв и песнопений. Наравне с архитектурой, иконописью, утварью и напевами церковнославянский язык входит в стиль православного богослужения²².

⁹ См.: *Кравецкий А. Г.* Календарно-богослужебная комиссия (1957–1958) // Ученые записки Российского Православного Университета. ап. Иоанна Богослова. 1996. Вып. 2. С. 171–210.

¹⁰ *Косик О. В., Плетнева А. А. и др.* Афанасий (Сахаров) // Православная Энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 702.

¹¹ *Плетнева А. А., Кравецкий А. Г.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.). М., 2001. С. 250.

¹² *Кравецкий А. Г.* Переписка Д. П. Огицкого с епископом Афанасием (Сахаровым) // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 7. С. 74.

¹³ *Борисова О. В., Мозгов К. А., Сидорова О. И.* Прот. Георгий Ивакин-Тревогин. О переводе богослужебных книг на русский язык // Альманах «Свет Христов просвещает всех». 2018. № 25. С. 99–113.

¹⁴ Там же. С. 103.

¹⁵ Там же. С. 105.

¹⁶ Там же. С. 107–108.

¹⁷ *Сове Б. И.* Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. № 5. М., 1970. С. 25–68.

¹⁸ Там же. С. 27–50.

¹⁹ Там же. С. 50–68.

²⁰ Церковнославянский язык как богослужебный язык Русской Православной Церкви // Настольная книга священнослужителя. Т. 1. С. 378–380.

²¹ Там же. С. 379.

²² Там же. С. 380.

В 1988 в зарубежном журнале «Вестник русского христианского движения», отдельная часть 154-го выпуска посвящается проблеме понимания богослужения. В ней опубликованы две статьи. Первая стоит под авторством священника Василия Адаменко «О доступности славянской службы» и взята из его же служебника²³. Вторая — статья «Славянский или русский язык в богослужении» Г. П. Федотова, которая впервые была опубликована в журнале «Путь» за 1938 года²⁴.

Показательным и информативным в этом выпуске «Вестника» является вопросник по теме «Основные проблемы современной православно-христианской церковной жизни и некоторые пути их решения»²⁵. Он состоит из трех частей. В первой указываются проблемы относительно богослужения, литургического языка, храмового убранства, служителей в Церкви, ее учительских функций, проповедничества, культурного творчества, диаконии, воспитании, полноты и соборности церковной жизни на всех уровнях, каноники, этики, аскетики, личной и личностной стороны церковной жизни. Во втором разделе предлагаются возможные отправные точки зрения при рассмотрении указанных проблем. В третьей части дается подробная характеристика каждого из взглядов.

Важно остановиться именно на теме богослужебного языка и тех методов, которые предлагаются для разрешения вопросов, с ним связанных. Ответы группируются на шесть групп: А, Б, В, Г, Д, Е. Конечное число неизвестно из-за отсутствия окончания вопросника.

Ответы А. Желательно приблизить литургический язык приблизить к пониманию прихожан, которые не получили религиозной подготовки в семье. При возможности перевести на русский язык все богослужение или хотя бы Евангелие, Апостол, часть канонов. Можно ввести смешанный язык богослужения, что не должно вызвать церковных раздоров²⁶.

Ответы Б. Перевод церковнославянских текстов на современный русский язык не нужен. Понимание богослужения обеспечивается знанием основных символов, понятий, что достигается оглашением, просвещением, обучением²⁷.

Ответы В. Предлагаются следующие редакторские советы: замена малопонятных церковнославянских слов и оборотов более употребительными; замена и перевод малопонятных слов и изменение строя фраз²⁸.

Ответы Г. Язык богослужения следует оживить через введение русского языка и иных местных языков наравне с церковнославянским, русификацию отдельных трудных слов и выражений²⁹.

Ответы Д. Сохранить церковнославянский литургическим языком Церкви, но многие места сделать более понятными³⁰.

Ответы Е. Язык богослужения должен быть максимально вразумителен. Необходимо четкое, осмысленное чтение всех употребляемых церковнославянских текстов. Писание, синаксари и прочие чтения лучше читать на русском языке. Возможно промежуточное решение — последовательная русификация по примеру исправления Триоди Постной в начале XX столетия. Конечная точка — использование только живого языка. На пути к этому будут переходные, временные формы, но это не является основанием для отказа от творчества в области создания церковного библейского и литургического языка³¹.

²³ Адаменко В., священник. О доступности славянской службы // Вестник русского христианского движения. 1988. № 154. С. 5–12.

²⁴ Федотов Г. П. Славянский или русский язык в богослужении // Путь. 1938. № 57. С. 3–28.

²⁵ Основные проблемы современной православно-христианской церковной жизни и некоторые пути их решения (из самиздатской рукописи, Москва 1988) // Вестник русского христианского движения. 1988. № 154. С. 40–66.

²⁶ Там же. С. 43.

²⁷ Там же. С. 47.

²⁸ Там же. С. 55–56.

²⁹ Там же. С. 58.

³⁰ Там же. С. 65.

³¹ Основные проблемы современной православно-христианской церковной жизни и некоторые пути их решения (из самиздатской рукописи, Москва 1988) // Вестник русского христианского движения. 1989. № 155. С. 53–54.

Так, налицо разные точки зрения касательно литургического языка Русской Церкви, при этом всеми осознается необходимость приближения языка к пониманию современными верующими.

В советский период проходит унификация богослужебных книг благодаря активной издательской деятельности Московской Патриархии. В период с 1950 по 1980-е годы дискуссия относительно церковнославянского языка ведется в редких публикациях. «Литургические заметки» священника Сергея Желудкова становятся первым опытом подробного изложения имеющейся проблемы. Нельзя забывать и деятельность святителя Афанасия Ковровского по исправлению богослужебных книг, в которой он следует в русле традиций комиссии архиепископа Сергея (Страгородского).

Источники и литература

1. Адаменко В., священ. О доступности славянской службы // Вестник русского христианского движения. 1988. № 154. С. 5–12.
2. Желудков Сергей Алексеевич // Православная Энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 141–142.
3. Борисова О. В., Мозгов К. А., Сидорова О. И. Прот. Георгий Ивакин-Тревогин. О переводе богослужебных книг на русский язык // Альманах «Свет Христов просвещает всех». 2018. № 25. С. 99–113.
4. Желудков С., священ. Литургические заметки. Переписка, письма, воспоминания. М., 2018.
5. Косик О. В., Плетнева А. А. и др. Афанасий (Сахаров) // Православная Энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 699–704.
6. Кравецкий А. Г. Календарно-богослужебная комиссия (1957–1958) // Ученые записки Российского Православного Университета. ап. Иоанна Богослова. 1996. Вып. 2. С. 171–210.
7. Кравецкий А. Г. Переписка Д. П. Огицкого с епископом Афанасием (Сахаровым) // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 7. С. 66–83.
8. Основные проблемы современной православно-христианской церковной жизни и некоторые пути их решения (из самиздатской рукописи, Москва 1988) // Вестник русского христианского движения. 1988. № 154. С. 40–66; 1989. № 155. С. 53–71.
9. Парийский Л. Н. О церковно-славянском языке в русском православном богослужении // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 6. С. 56–60.
10. Плетнева А. А., Кравецкий А. Г. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.). М., 2001.
11. Сове Б. И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // Богословские труды. № 5. М., 1970. С. 25–68.
12. Федотов Г. П. Славянский или русский язык в богослужении // Путь. 1938. № 57. С. 3–28.
13. Церковнославянский язык как богослужебный язык Русской Православной Церкви // Настольная книга священнослужителя. Т. 1. С. 379.
14. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

А. Р. Антонян

СОТЕРИОЛОГИЯ ПРЕП. ИОАННА КАССИАНА РИМЛЯНИНА В КОНТЕКСТЕ ПОЛУПЕЛАГИАНСКИХ СПОРОВ

В самом начале V века в западной Церкви разгорелась дискуссия между Гиппонским епископом Августином и британским монахом Пелагием. Основанием для конфликта послужили различные взгляды оппонентов на человеческую природу и ее потенциальные возможности в деле самостоятельного духовного совершенствования. Вступая в полемику с Пелагием, который уделял особое внимание человеческим усилиям в деле спасения, блаж. Августин выдвинул свою концепцию тотальной поврежденности человеческой природы. Суть данной концепции сводится к следующему: в результате первородного греха люди утратили способность к самостоятельной добродетельной жизни, поэтому спасение человека всецело зависит от дара Божественной благодати, а не от личных стремлений.

Сотериологические и антропологические доктрины блаж. Августина позднего периода его богословского творчества выглядели крайне пессимистично и поэтому вызывали неподдельное негодование не только у Пелагия и его последователей, но даже у сторонников гиппонского епископа, к примеру, у монахов Адруметского и Массилийского монастырей. Тем не менее, в разных своих вариациях концепции св. Августина о первородном грехе и о всевластии Божественной благодати на многие века стали той незыблемой основой, на которой западно-христианские богословы создавали свои доктринальные построения.

Примечательно, что среди западных Отцов находятся и такие, которые, несмотря на непререкаемый авторитет блаж. Августина, выступали с критикой некоторых его радикальных позиций. Таким человеком был ученик святителя Иоанна Златоуста — преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, игумен монастыря в Массилии. Священник Марк Шеридан пишет о Кассиане: «Долгие годы, проведенные им в Палестине и Египте, дали ему глубокие познания реалий монашеской жизни на Востоке»¹. Его антропологические и сотериологические позиции были свободны от крайностей августинизма и пелагианства.

Последователь блаж. Августина Проспер Аквитанский сообщает в письме гиппонскому епископу о том, что монахи массилийского монастыря Южной Галлии предприняли попытку объединить августинианскую концепцию о всевластии Божественной благодати с учением о свободной человеческой воле. Проспер полагает, что стремление монахов Массилии рационализировать богословие блаж. Августина, т. е. сделать его более приемлемым для широких масс, привело к ереси. По мнению Проспера Аквитанского в этих доктринальных построениях присутствуют некоторые элементы пелагианского лжеучения (*reliquiae Pelagiane pravitatis*).

Обличая неправомыслие массилийских подвижников, блаж. Августин, в свою очередь, пишет трактаты, в которых пытается показать, невозможность синтеза между учением о всевластии Божественной благодати и доктриной, постулирующей свободную человеческую волю, быть не может. Блаженный Августин и его сторонники полагали, что учение галльских монахов является завуалированным пелагианством, т. к. те допускали возможность самостоятельного самоопределения в деле веры. Возникает

Антонян Артур Романович — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура.

¹ Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского востока и Запада. М., 2017. С. 102.

вопрос: насколько правомерно это отождествление сотериологии преп. Иоанна Кассиана и его последователей с доктринальными концепциями Пелагия? Ответить на него можно лишь при обращении к трактатам самого Кассиана.

Свое понимание роли Божественной благодати в деле спасения человека преподобный Иоанн раскрывает в 13-м Собеседовании, которое именуется «О покровительстве Божиим». В первых же строках данного произведения Кассиан постулирует идею, что человек может спастись исключительно лишь Божественной благодатью. По мнению массилийского игумена, «Бог есть начальный виновник не только дел, но и помышлений благих; Он внушает нам и Свою святую волю, и дает силу и удобный случай исполнить то, чего правильно желаем»². Отсюда следует, что благое расположение человеческой воли, а также те духовные силы, которые помогают воплотить в жизнь христианские добродетели, по словам преподобного Иоанна, являются даром Божественной благодати.

В отличие от Пелагия, Иоанн Кассиан не считает, что природа человека, в деле нравственного совершенствования, является самодостаточной, т. е. автономной. Пелагианская доктрина самостоятельности человеческой воли Кассианом решительно отвергается. Преподобный Кассиан полагает, что без дара Божественной благодати человек «ничего не может сделать относительно своего спасения»³. Такая позиция созвучная с некоторыми сотериологическими идеями блаж. Августина и диаметрально противоположна доктринальным построениям Пелагия.

Тем не менее, необходимо также отметить, что по ряду важных вопросов сотериология преподобного Иоанна вступает в прямое противоречие с поздними богословскими положениями блаж. Августина. Принимая концепцию гиппонского епископа о первородном грехе, Кассиан все же не соглашается с тем, что природа человека повреждена до основания. Согласно богословию массилийского игумена, каждый человек, как образ Божий, несмотря на греховное повреждение, имеет в себе некое глубинное расположение к добру. Благое расположение человеческой души служит основой для привлечения Божественной благодати, которая способствует раскрытию этого духовного потенциала. В своем трактате Кассиан отмечает: «Бог, если заметит в нашем сердце хоть искру расположения к добру, по благосердию Своему не дает ей угаснуть; но желая, чтобы все спаслись и в разум истины пришли, всячески способствует к тому, чтобы она обратилась в пламя...»⁴.

Согласно этой позиции, Божественная благодать может быть своеобразным ответом на человеческое желание добра. Как известно, блаж. Августин, в своих антипелагианских трактатах, подвергал жесткой критике подобное мнение, считая его ошибочным, т. к. эта доктрина содержит в себе идею, что Бог может быть обусловлен в Своих действиях благим расположением человеческой воли. Иоанн Кассиан, полемизируя с богословскими постулатами блаж. Августина, настаивает на том, что, хотя «исполнение наших желаний не всегда подлежит нашей власти...»⁵, все же человек не лишен возможности желать подлинного блага.

Следуя строгому пути монашеской аскезы, массилийский игумен призывает своих собратьев к духовной ответственности, не умаляя при этом роли Божественной благодати: «...будем помнить, что в деле спасения нашего участвует и благодать Божия и свободное произволение наше, и что человек, хотя может иногда сам собою желать добродетели, но чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией»⁶. Эта цитата из корпуса Собеседований преподобного Кассиана является классическим примером концепции синергизма, которая характерна для восточно-христианской богословской традиции. Данную доктрину можно кратко выразить

² Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Писания. М., 1993. С. 403.

³ Там же. С. 405.

⁴ Там же. С. 406.

⁵ Там же. С. 405.

⁶ Там же. С. 408.

в следующих словах: Бог не спасает человека без его воли, но и человек не может спастись сам, т. е. без непосредственного Божественного содействия.

Протестантский историк церкви Филипп Шафф полагает, что учение преподобного Иоанна Кассиана Римлянина — это неудачная попытка синтеза августинианской и пелагианской сотериологии⁷. Но такой взгляд, популярный среди западных богословов, является серьезной ошибкой. Дело в том, что учение Иоанна Кассиана о спасении не привязано к концепциям Пелагия или блаж. Августина. На мировоззрение преп. Иоанна колоссальное влияние оказала восточно-христианская традиция, сочетающая в себе монашеский аскетизм, т. е. акцентирующая внимание на личном нравственном усилении, с осознанием глубокой греховной поврежденности человеческой природы.

Прискорбным фактом является и то, что православная позиция, изложенная в сочинениях преп. Иоанна Кассиана Римлянина в истории западной богословской мысли получила уничижительное название «полупелагианство». Такое наименование концепции синергизма было введено в богословское употребление в XVI столетии во времена Тридентского Собора (1545–1563), когда споры о свободе воли и божественном предопределении в Западном мире вспыхнули вновь. Термин «полупелагианство» включал в себя имя еретика Пелагия и поэтому был успешно использован в качестве полемического отпора той критике, какой подверглась доктрина о всевластии Божественной благодати блаженного Августина.

Примечательно, что это наименование православной сотериологии именно как полупелагианской, в западном богословии сохраняется до сих пор. В качестве примера можно привести книгу американской исследовательницы Ревекки Уивер «Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров», которая была переведена на русский язык в 2006 году. В Предисловии к русскому изданию она пишет: «Я надеюсь, что российские читатели, особенно те, кто принадлежит к Русской Православной Церкви..., смогут по достоинству оценить мой скромный труд, в котором я пыталась обосновать близость «полупелагианской» позиции к православному учению о синергии Божественной благодати и человеческого действия в деле спасения»⁸. Также шведский теолог Бенгт Хегглунд в своем учебнике «История западного богословия», кратко излагая богословскую позицию Кассиана Римлянина, называет ее полупелагианской⁹.

Не вызывает сомнения тот факт, что западные богословы ушедших веков намеренно привязали синергетическую позицию преподобного игумена массийского монастыря к имени еретика Пелагия, с целью окрасить ее в негативные тона. Однако, если вывести сотериологию Кассиана из полемического контекста, то с таким же успехом его учение можно было бы назвать и «полуавгустинианством». Даже беглый обзор доктринальных положений Иоанна Кассиана позволяет заключить, что его богословие намного ближе к сотериологии блаж. Августина, чем к пелагианской теории т. н. «антропологического оптимизма».

Важно заметить, что современный богословский диалог между Православной Церковью и западно-христианскими вероисповеданиями, т. е. Католичеством и Протестантизмом, может конструктивно выстраиваться лишь в том случае, если мы беспристрастно относимся к доктринальным позициям друг друга. Если же в попытке выстроить хоть какие-то отношения, официальное западное богословие будет продолжать рассматривать восточное христианство через призму определенных идеологических клише, то такое устремление к конструктивному диалогу заведомо обречено на провал.

⁷ Шафф Ф. История христианской церкви. В 8 т. Т. 3. Никейское и посленикоевское христианство. СПб., 2007. С. 561.

⁸ Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. С. 9–10.

⁹ Хегглунд Б. История западного богословия. Минск, 2008. С. 156.

Источники и литература

1. *Иоанн Кассиан Римлянин, преп.* Писания. М.: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1993. 652 с.
2. Преподобный Иоанн Кассиан и монашеская традиция христианского востока и Запада. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 436 с.
3. *Проспер Аквитанский.* Письмо Августину // Августин Блаженный. Антипелагианские сочинения позднего периода / ред. совет: А. Р. Фокин (гл. ред.); пер. с лат., примеч.: Д. В. Смирнов. М.: АС-ТРАСТ, 2008. С. 299–310
4. *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / Пер. А. В. Кырлежев, ред. А. Р. Фокин. М.: Имперіум Пресс, 2006. 336 с.
5. *Хегглунд Б.* История западного богословия / Пер. с англ. Ольга Розенберг. Минск: Фонд лютеранского наследия, 2008. 468 с.
6. *Шафф Ф.* История христианской церкви. В 8 т. Т. 3. Никейское и посленикоевское христианство / Пер. с англ. О. А. Рыбакова. СПб.: Библия для всех, 2007.

Н. А. Ванифатьев

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ ПРЕП. АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО: АДРЕСАТЫ И ТЕМАТИКА ПИСЕМ

Наиболее значимой особенностью оптинского старчества является преемственность, выражающаяся как в передачи самого служения этого подвига, так и во вручении своих духовных чад новому старцу. Таким образом, в переписке старца Амвросия одними из первых адресатов оказались духовные ученики преп. Макария¹. С течением времени количество адресатов увеличивается. Их было больше, чем у основателей оптинского старчества, однако объем переписки преп. Амвросия существенно меньше, чем у старцев Льва и Макария. Основная корреспонденция старца велась с относительно многочисленной группой людей — около 40 адресатов. Эту группу практически в равном количестве представляют миряне и монашествующие. При этом с последними письменное общение отца Амвросия было несколько более обширным. В данной переписке важно отметить несколько особенностей.

Во-первых, среди адресатов можно обнаружить двух и более персоналий. Это были общие письма для такого адресата, который представляет группу лиц. Например, старец Амвросий отправлял письма сестрам Влахернского монастыря², супружеским парам³ и т. д. Во-вторых, в процессе переписки некоторые из адресатов-мирян принимали монашеский постриг, таким образом, приобретая в последующей переписке статус адресата-монашествующего. Одним из таких ярких примеров является представительница дворянского рода София Михайловна Болотова, будущая первоначальница Шамординского монастыря. Наконец, третьей особенностью является значительный объем переписки с каждым адресатом. Старец Амвросий знал лично каждого из них, поэтому эта переписка отличается обширностью и длительностью.

Со многими адресатами преп. Амвросий переписывался до конца своей жизни. Это отличает данную группу писем от другой корреспонденции преп. Амвросия, которая велась со значительно большим числом адресатов (около 75), но с каждым из них переписка была не такой объемной (не более 5 листов) и продолжительной. Причиной тому является, во-первых, близость нахождения некоторых представителей этого круга адресатов к старцу и их личное общение с ним, что исключало потребность в ведении насыщенной переписки. В частности, это можно отнести к духовному сыну преп. Амвросия К. Н. Леонтьеву, который со второй половины

Ванифатьев Николай Александрович — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

¹ Благодаря проекту Петрозаводского университета по электронному изданию писем старца Амвросия, мы сейчас имеем сведения о первых адресатах и чадах преп. Амвросия. Помимо, о. Климента (Зедергольма), мон. Амвросии (Ключаревой) и Саломон П. И. и П. В., в число первых духовных детей и адресатов входили: Бернацкая Мария Николаевна (в монашестве Митрофания), Иванова Варвара Павловна (в монашестве Мелания), мон. Рафаила (Пороховщикова), иг. Евфросиния (Розова), иг. Макария (Сомова), мон. Алимпия (Сукачева), иг. Тихона, иг. Павлина (Овсянникова) и мон. Лаврентия (Усова) (См.: *Захарченко С. О.* Электронное издание писем Амвросия Оптинского // *Ученые записки Петрозаводского государственного университета.* 2013. № 5. С. 67–68; *Андроник (Трубачев), игум.* Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. М., 1993. С. 79–81).

² НИОР РГБ. Ф. 213. К. 55. Ед. хр. 21. Л. 1–65.

³ НИОР РГБ. Ф. 213. К. 55. Ед. хр. 19. Л. 1–2.

XIX века пребывал со старцем Амвросием и все действия осуществлял только с его благословения⁴.

Во-вторых, связь с преп. Амвросием посредством писем могла осуществляться через его письмоводителей. Одной из таких ситуаций является переписка оптинцев с Т. И. Филипповым, которая возникла в рамках обсуждения вопроса о единоверии⁵ и, что важно, велась в основном с писарем преп. Амвросия отцом Климентом (Зедергольмом), который, по сути, выражал позицию самого старца. Последний написал только одно письмо, адресованное Т. И. Филиппову⁶.

Третьей причиной, объясняющей факт менее объемной переписки с конкретными адресатами, является, собственно, сам тип данных адресатов. Многие из них не являлись духовными чадами преп. Амвросия и, вероятно, не имели личного общения с ним. Поэтому переписка с такими адресатами, как правило, ограничивалась одним письмом вопрошающего к оптинскому старцу и ответным письмом последнего. Иногда приходило еще одно письмо адресата, в котором выражалась благодарность преп. Амвросию за обратную связь и его молитвы, а в некоторых случаях адресат лично приезжал к преподобному в Оптину пустынь, чтобы высказать ему признательность.

Таким образом, как мы уже ранее отмечали, адресатов, с которыми велась незначительная по объему корреспонденция, гораздо больше (примерно 75) чем тех, чья переписка является основной в эпистолярном наследии преп. Амвросия (около 40). Собственно, число всех, нами выявленных адресатов, насчитывается более ста. Половина из них является представителями монашествующих, а другую часть адресатов составляют несколько лиц белого духовства, миряне и представители инославия.

Среди иночествующих в количественном отношении первое место занимает женское монашество. Преп. Амвросий имел особую заботу об игуменьях, монахинях и сестрах различных женских обителей России. Как известно, ежегодные общие поздравления старца Амвросия, составляемые им к праздникам Пасхи и Рождества, изначально имели в лице главного адресата именно женское монашество. Также в число адресатов-монашествующих входят несколько архиереев, игумены мужских монастырей, монахи, не имеющие священного сана. В эту же группу мы включили послушников, только желающих принять монашеский постриг.

Сословный и профессиональный состав мирян, входящих в переписку с преп. Амвросием, достаточно разнообразный. Преп. Амвросий имел корреспонденцию с дворянами, членами императорской фамилии, городскими обывателями, государственными служащими и другими.

Тематика

Несмотря на многообразие вопросов, в эпистолярном наследии преп. Амвросия выделяется одна основная тема — это соединение человека с Богом. Эта тема характерна для всего эпистолярного наследия старца. При этом письма к мирянам имеют свои особенности. Наиболее существенной из них является наличие экклесиологической проблематики, почти отсутствующей в письмах к монашествующим.

Тем не менее, именно вокруг темы христианского спасения происходит остальная проблематика. В частности, чаще всего поднимаются вопросы, касающиеся тяжести пути спасения души, а именно: несение скорбей и болезней, значение смирения

⁴ Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подг. т-тов и комм. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 360. Тем не менее, одно письмо старца к Леонтьеву имеется (*Четвериков С. И., прот.* Преподобный Амвросий. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2007. С. 326–327).

⁵ *Фетисенко О. Л.* Преподобный Амвросий Оптинский о «богословствовании мирян» (Старец Амвросий и о. Климент Зедергольм о богословских сочинениях А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова) // Христианство и русская литература. СПб., 2006. Сб. 5. С. 289.

⁶ Там же. С. 291–293.

и терпения, отношение к посту. Достаточно писем посвящено важности исполнения христианских заповедей, роли покаяния, веры в Промысел и Волю Божию.

Целью корпус писем затрагивает вопросы о душе и молитве. Преп. Амвросий, встав на подвиг старческого служения, не оставил «умную молитву». Поэтому эти письма имеют особую духовно-нравственную ценность. Через них старец транслирует свой опыт молитвы не только монашествующим, но также и мирянам. Стоит вспомнить, что в начале XIX века к мистицизму как виду религиозной жизни в русском обществе относились неоднозначно, а зачастую не могли корректно идентифицировать истинный православный мистицизм от ложного⁷. Некоторые представители высшего управления Русской Церкви воспринимали это явление как несвойственное для православия. Как известно, и само чтение Священного Писания простым народом считалось практически недопустимым. Усилиями, прежде всего, святителя Филарета Московского, а также оптинских старцев и, в частности преп. Амвросия, преодолевается это заблуждение. Старец Амвросий, советуя «почаще и подолгу читать Евангелие»⁸, сам почти в каждом письме приводит ссылку на Священное Писание. Стоит сказать, что преп. Амвросий является единственным среди всех оптинских старцев, у кого в письмах цитаты на Священное Писание количественно преобладают над святоотеческими выдержками. Такая тенденция сохраняется как в корреспонденции с монашествующими, так и с мирянами. Однако стоит заметить, данное отличие выявляется при детальном анализе. В целом же письма всех старцев оптинской обители наполнены святоотеческими и библейскими цитатами.

По свидетельству Е. Поселянина, любимыми книгами преп. Амвросия были Апостол, Псалтирь и творения Святых Отцов⁹. Действительно, в эпистолярии преп. Амвросия содержится 1528 цитат, в которых более половины — это ссылки на Новый Завет (937). Среди них — 456 ссылок на Апостол. В свою очередь, в кругу апостольских книг преп. Амвросий отдаёт предпочтение Павловым посланиям. Из них он цитирует 337 мест. При этом, для сравнения, 225 раз оптинский старец обращался к святым отцам. Примечательно, что духовный руководитель отца Амвросия, старец Макарий, цитирует преимущественно святоотеческие творения, хотя содержание Священного Писания в его письменном наследии так же довольно значительно¹⁰.

Можно вспомнить, что центральными темами в посланиях ап. Павла являются «оправдание верой» и «жизнь во Христе», но, помимо них, первоверховный апостол значительное место уделяет разного рода вопросам, связанным с устройением христианских общин, разрешает массу частных практических затруднений, реагирует на конкретную проблему, возникшую в той или иной общине. Отчасти именно поэтому отец Амвросий, которому также приходилось рефлексировать на частные вопрошания, в том числе и бытового характера, при написании писем, использует Павловы послания, благодаря которым происходит свойственное для Амвросия Оптинского возведение вопрошающего в рамки всеприсутствия Божия.

Подводя итог, стоит отметить, что суммарный объем переписки преп. Амвросия меньше, чем у старцев Льва и Макария, однако количество обращающихся к отцу Амвросию увеличилось. Надо сказать, что возрастание вопрошателей старца является естественным. Как преемник основателей оптинского старчества, преп. Амвросий смог реализовать заданные первым поколением оптинских старцев интенции, одной из которых была направленность к миру с целью его просвещения. При старце Амвросии эта особенность получает максимальное раскрытие. Именно в нем духовная сила его наставников дала своего рода резонанс. Преп. Амвросий действительно стал

⁷ См.: *Бежанидзе Г. В.* Святитель Филарет (Дроздов) как человек церкви в эпоху царствования Александра I // *Филаретовский альманах*. 2011. № 7. С. 114–115.

⁸ *Собрание писем Оптинского старца Амвросия*. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2012. С. 646.

⁹ *Поселянин Е. Н.* Старец Амвросий: Праведник нашего времени. М., 2017. С. 77.

¹⁰ *Knechten H. M.* *Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina*. Walthrop, 2002. S. 9, 163.

«народным пастырем»¹¹, который полностью проникался жизнью всех к нему приходящих, при этом, совмещая последнее с «умным деланием».

Источники и литература

1. НИОР РГБ (Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. 213 (Архив Оптиной пустыни). К. 55. Ед. хр. 19, 21.
2. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., подг. т-тов и комм. О. Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012.
3. Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная Пустынь, 2012.
4. *Андроник (Трубачев), игум.* Преподобный Амвросий Оптинский: Жизнь и творения. М., 1993.
5. *Божанидзе Г. В.* Святитель Филарет (Дроздов) как человек церкви в эпоху царствования Александра I // Филаретовский альманах. 2011. № 7. С. 113–139.
6. *Захарченко С. О.* Электронное издание писем Амвросия Оптинского // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2013. № 5. С. 64–70.
7. *Поселянин Е. Н.* Старец Амвросий: Праведник нашего времени. М.: Никая, 2017.
8. *Трифон (Туркестанов), митрополит.* Древнехристианские и Оптинские старцы: Автореф. дис. канд. богосл. наук. М., 1997. <http://predanie.ru/trifon-turkestanov-mitropolit/book/101238-drevnehristianskie-i-optinskie-starcy/#toc4> (дата обращения: 21.01.2020).
9. *Фетисенко О. Л.* Преподобный Амвросий Оптинский о «богословствовании мирян» (Старец Амвросий и о. Климент Зедегерольм о богословских сочинениях А. С. Хомякова и Т. И. Филиппова) // Христианство и русская литература. СПб., 2006. Сб. 5. С. 260–295.
10. *Четвериков С. И., прот.* Преподобный Амвросий. Свято-Введенская Оптиная Пустынь, 2007.
11. *Knechten H. M.* Monastische Väterliteratur und ihre Rezeption durch Makarij von Optina. Waltrop, 2002.

¹¹ *Трифон (Туркестанов), митр.* Древнехристианские и Оптинские старцы: Автореф. дис. канд. богосл. М., 1997. <http://predanie.ru/trifon-turkestanov-mitropolit/book/101238-drevnehristianskie-i-optinskie-starcy/#toc4> (дата обращения: 21.01.2020).

Священник Александр Ермолин

ПРОФЕССОР ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ ЕВДОКИМОВ (1901–1970): ВОСПРИЯТИЕ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ИДЕЙ «ПАРИЖСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ» В КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА

Православный богослов, профессор Свято-Сергиевского богословского института Павел Николаевич Евдокимов (1901–1970) — один из выдающихся и, вместе с тем, недостаточно известных богословов Русского Зарубежья. Он родился 2 (15) августа 1901 года, а в 1920 году эмигрировал сначала в Стамбул, а затем в Париж. Здесь он стал доктором богословия и философии и профессором Свято-Сергиевского Института. Главный вектор его работ — это раскрытие мира Православия для западного читателя. Большинство трудов русского мыслителя было написано по-французски и адресовано именно европейскому читателю. Как было отмечено в одном из некрологов, «все книги П. Н. Евдокимова вышли по-французски и (необходимо это отметить) в католических и в протестантских издательствах»¹.

Одной из первых работ Павла Евдокимова является «Женщина и спасение мира»² (оригинальное название «*A femme et le salut du monde*», первое издание — 1958 год). Книга посвящена осмыслению места и роли женщины в православной традиции. Наиболее известным трудом, оказавшим большое влияние на западную мысль, является его книга «Православие»³. Первое издание было осуществлено в 1959 году под названием «*L'Orthodoxie*». В этой работе раскрываются основные аспекты учения Православной Церкви, а также показан процесс формирования православного вероучения. Много внимания уделено святоотеческому богословию, святоотеческой антропологии, идее обожения, аскетизму и его значению в жизни каждого христианина, а также вопросам молитвы, храмового благочестия и иконопочитания. Не менее важна работа «Этапы духовной жизни»⁴. Особый интерес представляют собой разделы, посвященные развитию духовности на Востоке и на Западе, а также большой параграф о «всеобщем священстве мирян». Еще одним важным направлением научных интересов Евдокимова является «богословие иконы». Этому вопросу посвящена работа «Искусство иконы, богословие красоты»⁵.

По мысли Евдокимова, главное отличие между Востоком и Западом — это отличие в понимании Церкви. Так, для православия Церковь там «где епископ со своей апостольской властью совершает евхаристию, свидетельствует о ее подлинности и объединяет в ней собравшихся людей в литургическое собрание, в Тело Христова»⁶. В трудах Евдокимова получает свое дальнейшее развитие идея «евхаристической экклезиологии», начатая протопресвитером Николаем Афанасьевым. Сам Павел Николаевич пишет так о своем понимании «евхаристической экклезиологии»: «именно наше евхаристическое восприятие Церкви помещает нас локально повсюду в ее полноту и сообщает эту свободу вне всяких принуждающих, централизирующих

Ермолин Александр Викторович, священник — Московская Духовная Академия, аспирантура.

¹ Ковалевский П. Е. Кончина проф. П. Н. Евдокимова // Вестник РСХД. 1970. № 97. С. 169.

² Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира. <https://predanie.ru/evdokimov-pavel-nikolaevich/book/139545-zhenschina-i-spasenie-mira/> (дата обращения: 22.03.2020).

³ Евдокимов П. Н. Православие. М., 2012. 500 с.

⁴ Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни. М., 2003. 232 с.

⁵ Евдокимов П. Н. Искусство иконы: Богословие красоты. Клин, 2005. 384 с.

⁶ Там же. С. 180.

и объединяющих принципов»⁷. Библейскую и церковную историю Евдокимов также рассматривает сквозь призму Евхаристии: «библейский рассказ о запретном плоде указывает на евхаристическое значение плодов обоих деревьев, т. к. речь идет о вкушении. В “бесовской евхаристии” вкушения запретного плода космический (плод) и бесовский (нарушение запрета) элементы проникают в человеческую природу»⁸.

Конечно же, и на проблему экуменического диалога Евдокимов смотрит сквозь призму принципиального различия Востока и Запада. Так, «например, “благодать” на латинском языке передает идею прощения и безвозмездности, на греческом (особенно на языке Нового Завета) означает дар и его принятие»⁹. Важно и то, что «на Востоке “таинство” — это то, что исходит свыше, от Святого Духа; слово “соборность” в русской экклезиологии происходит от “соборный”, “собор”, но означает, в смысле более глубоком, чем какая-либо идея “власти”, принцип единства, который осуществляет “единое” во Христе»¹⁰. Павел Евдокимов критикует латинское влияние на православное богословие и чрезмерный схематизм и примитивизм так называемого «школьного богословия»: «учебники богословия называют евхаристию одним из таинств. Они тем самым искажают древнее предание и неизбежно приводят к ошибке, состоящей в том, что “матерью всех таинств” теперь считается не евхаристия, а священство»¹¹.

Евхаристическая экклезиология для Евдокимова является (как и для прот. Н. Афанасьева) возможностью разрешить спор между Востоком и Западом и при этом она противопоставляется той экклезиологической модели, которая устоялась в католичестве. «Евхаристическая экклезиология содержит православное решение проблемы власти. В ее свете текст Мф 13:18 вовсе не означает какого-либо назначения апостола Петра в качестве *primat*, главы, вселенской Церкви с юридической властью над всем Телом — епископом епископов»¹². Еще одним «столпом» богословия Евдокимова является идея «царственного священства». Показательно, что в качестве примера православного понимания данного вопроса Евдокимов ссылается на книгу о Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви», а как пример католического понимания этого же вопроса ссылается уже на Ива Конгара, таким образом, противопоставляя их.

Его работа «Православие» многократно цитировалась. В качестве примера приведем трехтомную «Литургию Церкви» католического литургиста Михаэля Кунцлера. В трех томах 29 раз отец Михаэль ссылается на православного профессора (27 раз в первом томе, 2 — во втором и ни разу в третьем томе, полностью посвященном католической литургии). Показательно, что абсолютное большинство цитат приходится на первый том, посвященный общим вопросам понимания Литургии.

На труды Евдокимова не раз ссылаются самые авторитетные католические мыслители, в том числе и Папа Бенедикт XVI. В новейшем издании (2017) «Богословия Литургии», Папа Бенедикт пишет о восточном понимании иконопочитания и многократно ссылается на парижского профессора в разделах «Искусство и Литургия» и «К богословскому обоснованию церковной музыки». Речь идет о ссылках на труд «Искусство иконы: Богословие красоты», который понтифик на покое цитирует по французскому изданию «L'art de l'icône: Théologie de la beauté».

Также на его работы многократно и в положительном ключе, даже называя его одним из «самых выдающихся богословов русской эмиграции»¹³, ссылается иезуит Роберт Готц. Речь идет о ссылках на книги «Православие», «Искусство иконы: Богословие красоты», «Этапы духовной жизни» (в известном ему издании «Les âges

⁷ Евдокимов П. Н. Православие. С. 65.

⁸ Там же. С. 131–132.

⁹ Там же. С. 483.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 375.

¹² Там же. С. 188.

¹³ Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. С. 236.

de la vie spirituelle»), «Gotteserlebnis und Atheismus»¹⁴, «La Connaissance de Dieu»¹⁵ («Знание Бога в восточной традиции — святоотеческое, литургическое и иконографическое учение»), «La culture a la lumiere de l'orthodoxie»¹⁶ («Культура и православие»), «L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe»¹⁷ («Святой Дух в православной традиции»), «Eucharistie — Mystere de l'Eglise»¹⁸, «An Orthodox Look at Vatican II»¹⁹, «La priere de l'Eglise d'Orient»²⁰, «Sacrement de l'amour»²¹, а также на ряд других.

Роберт Готц также указывает на идеи профессора Евдокимова, предвосхитившие ряд мыслей энциклики «Lumen gentium» (понимание Церкви как Таинства): «любопытно, что за несколько лет до II Ватиканского собора похожую формулу выдвинул русский православный богослов Павел Евдокимов»²². Роберт Готц также писал, что «II Ватиканский Собор исключительным образом способствовал возвращению к тому понятию Церкви, которое несколькими годами ранее было сформулировано православными богословами»²³.

Труды профессора Евдокимова цитируются многими католическими учеными, в том числе и папой на покое Бенедиктом XVI. Для многих западных богословов именно труды Павла Евдокимова являются иллюстрацией православного понимания той или иной богословской проблемы.

Источники и литература

1. Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М.: Свято-Филаретовский Православно-христианский институт, 2014. 512 с.
2. Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира. <https://predanie.ru/evdokimov-pavel-nikolaevich/book/139545-zhenschina-i-srasenie-mira/> (дата обращения: 22.03.2020).
3. Евдокимов П. Н. Искусство иконы: Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005. 384 с.
4. Евдокимов П. Н. Православие. М.: ББИ, 2012. 500 с.
5. Евдокимов П. Н. Этапы духовной жизни. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института, 2003. 232 с.
6. Ковалевский П. Е. Кончина проф. П. Н. Евдокимова // ВРСХД. 1970. № 97. С. 169–170.

¹⁴ Evdokimov P. Gotteserlebnis und Atheismus. Wien, 1967.

¹⁵ Evdokimov P. La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. Lyon, 1968.

¹⁶ Evdokimov P. La culture a la lumiere de l'orthodoxie // Contacts. 1967. № 57. P. 10–34.

¹⁷ Evdokimov P. L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe. Paris, 1969.

¹⁸ Evdokimov P. Eucharistie — Mystere de l'Eglise // La Pensee orthodoxe. 1968. № 2 (13). P. 53–70.

¹⁹ Evdokimov P. An Orthodox Look at Vatican II // Diakonia. 1966. № 3. P. 166–174.

²⁰ Evdokimov P. La priere de l'Eglise d'Orient. Paris: Tournai, 1966.

²¹ Evdokimov P. Sacrement de l'amour. Paris, 1962.

²² Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. С. 319.

²³ Там же. С. 322.

Иеромонах Никон (Касярум)

К ВОПРОСУ О РОЛИ И ЗНАЧЕНИИ РАЗУМА В РУССКОЙ ДОГМАТИКЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Статья посвящена тому, как и в каком направлении изменялось отношение к применению разума в догматической науке в течение второй половины XIX в. Начать стоит с «Догматического богословия» (1848) архимандрита (впоследствии архиепископа Казанского) **Антония (Амфитеатрова)**. Данное учебное пособие является одним из первых шагов¹ к освобождению русской догматической науки XIX в. от влияния западных метода и языка². Разум в догматическом богословии, согласно архиеп. Антонию, должен быть ограничен определенной мерой и правилом применения. Разум не может быть источником самих богословских истин, которые извлекаются исключительно из Откровения. Следовательно, он не может критически оценивать истинность или ложность какой-либо откровенной истины, не может также приспособлять ее к собственным началам. Поскольку он ограничен и к тому же поврежден в своей природе. Его роль заключается в том, чтобы принимать «с совершенным послушанием богооткровенные истины», «извлекать из них благотворные нравственные уроки» и ограждать «от неверия и неправоверия»³.

Вместе с тем, в разделе, касающемся истины существования Бога, сам архиеп. Антоний апеллирует в первую очередь к рациональным аргументам (напр., космологическому). Также автор прибегает к аргументам разума относительно некоторых свойств Божиих. Например, касательно независимости или самосущия Божия указывается, что «сие свойство и самый разум требует предположить в Боге... поелику он в ряду существ случайных и зависящих не может успокоиться, но ищет за пределами их существа необходимого и независимого»⁴.

Данная непроясненность позиции относительно активности разума в догматике несколько разрешается введением уже в другой догматической системе **митр. Макария (Булгакова)** различия догматов чистых (лат. *pura*) и смешанных (лат. *mixta*)⁵. Первые объявляются совершенно недоступными для разума, находящимися только в Откровении, вторые же — могут быть открыты и средствами естественного разума. Задача догматики у митр. Макария также сводится к системному изложению. Разум при этом также находится «в послушании вере», он должен правильно отдавать себе отчет в том, какие истины ему постижимы, а какие нет. Последние, да и первые, он также не имеет права оценивать. Его задача защитить догмат, при этом позволяется

Никон (Касярум Николай Викторович), иеромонах — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Н. Ю. Сухова выделяет еще одну догматическую систему профессора богословия Московского университета П. М. Терновского «Богословие догматическое или Пространное изложение учения веры православной католической Восточной Церкви», выдержавшее три издания в 1838, 1839 и 1844 (см.: Сухова Н. Ю. «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. 2013. Вып. 9. С. 140).

² См.: Шохин В. К. Философско-теологический дискурс и определения догматов в духовно-академической школе синодального периода // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 13–14.

³ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие православной католической восточной церкви. СПб., 1862. С. 13–14.

⁴ Там же. С. 40–41, 48.

⁵ См.: Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 24.

использовать все «полезное для веры во всех знаниях человеческих». Также важное и характерное для митр. Макария указание об употреблении разума «не иначе, как по примеру древних святых Отцов»⁶. В целом можно констатировать схожее отношение митр. Макария (Булгакова) к разуму в догматике с предыдущей системой.

Другое догматическое сочинение — двухтомное «Православное Догматическое богословие» (1864) *архиеп. Филарета (Гумилевского)* — с одной стороны, сохраняет настроение сдерживания естественных познавательных стремлений разума («в духе Откровения»)⁷, с другой стороны, выдает некоторое смещение акцентов, начиная с понятия о природе догмата. Архиеп. Филарет подчеркивает особую твердость, непреложность догматов, из чего вытекает мысль о различии догмата и человеческой мысли о догмате, которая не имеет непреложности. «Сознание догматов умом человеческим не было и не могло быть всегда полным и точным, — если рассматривать его в частных лицах»⁸.

Данное различие будет развито в связи с идеями исторического рассмотрения догматики, будет выделено в догмате его неизменное смысловое ядро и его исторически изменяющаяся формулировка как результат определенного этапа осознания или раскрытия неизменной высшей истины. Такая трансформация в интерпретации понятия догмата происходит под влиянием так называемой «историко-богословской революции» в русской духовно-академической науке⁹ во второй трети XIX в. Возникает мысль о возможности и даже необходимости развития догматов, естественно, не в ширь (увеличение числа догматов)¹⁰, а в глубь, в сторону все более полного раскрытия вечной истины. Наиболее яркой иллюстрацией идеи допустимого в православном богословии развития догматов является пятитомное сочинение профессора Киевской Академии *еп. Сильвестра (Малеванского)* «Опыт православного догматического богословия» (1878–1889).

Для еп. Сильвестра догматика должна быть именно наукой, т. е. нести в себе элемент развития. Необходимость догматического развития автор выводит из анализа соотношения догмата с человеческим сознанием. Догматы не могут достигнуть своей цели, служить ко спасению человека, если человек всего лишь внешне холодно их принимает. Человеческий разум и догматы есть «нечто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другого». Цель догмата — просветить темные глубины человеческого ума, претвориться в саму «природу нашего духа». Данный процесс невозможен без заинтересованности разума в познании догмата. Таким образом, согласно еп. Сильвестру, естественная познавательная деятельность разума в догматической науке не только допустима, но и необходима. Она состоит не в том, чтобы создавать новые догматы, но в том, чтобы «готовые, данные догматы вполне усвоить себе, обращая их в свое собственное достояние, в свою природу и жизнь». При этом разум познающий неизменную данность догмата вполне может переводить ее на более понятный ему язык, делая известную истину более определенной и наглядной. От несовершенного познания со стороны индивидуального разума нисколько «не теряет» сама неизменная истина¹¹.

⁶ См.: там же. С. 33–34.

⁷ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное Догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 25.

⁸ Там же. С. 2, 4.

⁹ Данная историческая тенденция постепенно развивается с 1840-х годов и после духовно-академического устава 1869 года входит в фазу исторического исследования (см.: *Сухова Н. Ю.* «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России... С. 142).

¹⁰ Вариант догматического развития как своего рода «продолжающегося Откровения» на практике поддержанный Римско-Католической церковью был предложен Дж. Ньюменом в его книге «Эссе о развитии христианского вероучения» (1845) (см.: *Михайлов П. Б.* Проблема развития в богословии и догматике // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 2013. Вып. 6 (50). С. 10).

¹¹ *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. В 5 томах. Т. 1. СПб., 2008. С. 37–38, 45.

Как видно, еп. Сильвестр вполне стоит на позициях органичного поступательного развития догматического богословия с сохранением количества догматов и их неизменной природы. Это хорошо согласуется с известной точкой зрения святого отца V в. Викентия Леринского: «Итак пусть возрастает и в высшей степени преспеивает с течением лет и веков понимание, разумение, мудрость, как каждого отдельного христианина... так и всей церкви, но только — в том же роде, то есть, в одном и том же догмате (in eodem dogmate), в одном и том же смысле»¹².

Система еп. Сильвестра стремится целиком учесть естественную познавательную способность разума¹³. Автор пытается найти ту середину, при которой бы, с одной стороны, была возможна сама наука догматики, с другой же стороны, чтобы «во всей полноте и неизменности сохранена была внутренняя природа догматов»¹⁴. Для этого предлагается определенный метод реализации человеческой рациональности. Чтобы разуму не впасть в «рационализм» и не исказить догматов, ему нужен некий критерий истинности вовне. В качестве такого критерия не подойдет строгая научная критика в силу изменчивости любого индивидуального разума, не подойдет и Писание, поскольку само вызывает множество толкований. Нужен такой критерий, который, «стоя выше всякого личного авторитета человеческого», был бы «в тоже время всегда живым и, так сказать, осязаемым началом, так чтобы догматист имел возможность... непрерывно проверять им свой каждый шаг» исследования¹⁵. Этот критерий, еп. Сильвестр видит «в духе истины или духе веры, живо и непосредственно присущем религиозному сознанию всей церкви». Поэтому рамкой для правосмыслия разума здесь служит практический элемент. Догматист должен все глубже и глубже проникаться «общим религиозным сознанием вселенской церкви»¹⁶, которое неизменно и тождественно сознанию первохристианской церкви. Разум здесь должен быть именно верующим и церковным разумом.

Можно заключить, что даже в таком небольшом временном диапазоне, буквально в течение 30–40 лет, вместе с непростым, но все-таки развитием русской богословской науки серьезно изменяется и отношение в догматическом богословии к роли и значению разума. Начиная с положения «послушного слуги» в первых догматических системах сер. XIX в., разум через историческую методологию входит в догматику на правах уже не инструмента только, но и самостоятельно познающего деятеля. При этом данная тенденция раскрепощения самостоятельности разума продолжает развиваться, о чем свидетельствуют материалы «Петербургских религиозно-философских собраний» (1901–1903), где вместе с консервативными («охранительными»¹⁷) позициями относительно проблемы развития догмата, отчетливо звучат голоса о «недораскрытости» православного учения, что должно составлять «великую задачу будущего»¹⁸. Также в этом отношении показательно богословие прот. Сергия Булгакова, преподавателя догматики в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже в 30-х гг. XX столетия. В статье «Догмат и догматика» (1935) о. Сергей заявляет, что православная догматическая доктрина нуждается в «пересмотре, в критике... творчески-созидательной, а не разрушительной»¹⁹. Здесь уже роль разума гораздо шире, чем даже у еп. Сильвестра (Малеванского).

¹² Цит. по: *Чельцов И. В.* Древние формы Символа веры Православной Церкви, или так называемые Апостольские Символы. СПб., 1869. С. 172–173; PL. 50. Col. 668.

¹³ О чем положительно отзывался проф. А. Введенский (см.: *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // *Богословский Вестник.* 1904, июнь. С. 187–188).

¹⁴ *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. 1. С. 48.

¹⁵ Там же. С. 49–50.

¹⁶ Там же. С. 51.

¹⁷ См.: *Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.).* М., 2005. С. 364.

¹⁸ Из речи В. А. Тернавцева, см.: Там же. С. 359.

¹⁹ *Булгаков С., прот.* Догмат и догматика // *Живое предание. Православие в современности.* М., 1997. С. 21.

Источники и литература

1. *Антоний (Амфитеатров), архим.* Догматическое богословие православной католической восточной церкви. 8-е изд. СПб., 1862.
2. *Булгаков С. Н., прот.* Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. М., 1997.
3. *Введенский А. И.* К вопросу о методологической реформе православной догматики // Богословский Вестник. 1904. Июнь. С. 179–208.
4. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М.: Республика, 2005.
5. *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. 4-е изд. СПб, 1883.
6. *Михайлов П. Б.* Проблема развития в богословии и догматике // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия 2013. Вып. 6 (50). С. 9–23.
7. *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. В 5 томах. Т. 1. СПб., 2008.
8. *Сухова Н. Ю.* «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. 2013. Вып. 9. С. 135–169.
9. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное Догматическое богословие. 2-е изд. Чернигов, 1865.
10. *Чельцов И. В.* Древние формы Символа веры Православной Церкви, или так называемые Апостольские Символы. СПб., 1869.
11. *Шохин В. К.* Философско-теологический дискурс и определения догматов в духовно-академической школе синодального периода // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 11–33.

А. Н. Петровский

К ВОПРОСУ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ: ЕДИНСТВО БОГА И ТВОРЕНИЯ ПО ПРЕП. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

Одним из основных вопросов, связанных с учением о всеобщем восстановлении или апокатастасисе, является вопрос о том, как Божия любовь, всегда пребывающая во всем творении, допускает вечные муки грешников, т. е. вопрос понимания единства Бога и творения. Известно, что преп. Максим Исповедник выделял три типа единства. Бог в понимании преподобного есть Начало как Творец, Середина как Промыслитель и Конец как Цель¹. На каждой стадии Бог образует различные виды единства с сотворенными существами, в зависимости от роли Бога и от статуса тварных существ.

Единство Бога как Творца с тварными существами основано на отношениях между Логосом и логосами существ. Основываясь на предпосылке, что «многими логосами является один Логос, одним — многие»², преп. Максим описывает единство Логоса и логосов. Логос — это множество логосов, видимых в нераздельных различиях тварных существ и их индивидуальностях, которые остаются неслитно как в отношении себя, так и по отношению друг ко другу³. И наоборот, логосы являются одним Логосом на основании Его неслитного существования в них и их возвращения к Нему как Началу и Причине всех вещей⁴.

Единство всех логосов в едином Логосе основано на нераздельном бытии Логоса Бога как причины и начала в каждом логосе и на возвращении всех логосов к единому Логосу. В то же время логосы нераздельны и неслитны между собой. Нераздельны между собой на основе чего-то общего, что их объединяет. Преп. Максим утверждает, что все существа в целом объединены в силу их единой и общечеловеческой принадлежности⁵. Логос каждого существа определяется и ограничивается не только логосами сущности, природы или вида, но также и логосами отношения, положения, силы, активности, количества и качества, которые сохраняют, не смешивая одни существа с другими⁶. Настаивая на термине «нераздельно» (*ἀδιαίρετος*), преп. Максим сохраняет единство логосов между собой и Логосом. А настаивая на термине «неслитно» (*ἀσβύχυτος*) утверждает то, что все существа уникальны. Преп. Максим метафорически сравнивает Логос с центром круга, а логосы тварных существ с радиусами⁷, таким образом подчеркивая существующее единство.

Петровский Александр Николаевич, *степ.* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет, аспирантура.

¹ Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника / пер. С. Л. Епифановича. М., 1993. Кн. 1. С. 216 (*Capita theologica et oeconomica*. 1.10 // PG 90, 1088A).

² Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Ioannem*) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. М., 2020. С. 262 (*Ambigua ad Ioannem* 7 // PG 91, 1081BC).

³ Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы. С. 259–260 (*Ambigua ad Ioannem* 7 // PG 91, 1077C).

⁴ Там же.

⁵ Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы. С. 694 (*Ambigua ad Ioannem* 41 // PG 91, 1312C).

⁶ Максим Исповедник, *преп.* Амбигвы. С. 570 (*Ambigua ad Ioannem* 17 // PG 91, 1228AC).

⁷ Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 234 (*Capita theologica et oeconomica*. 2.4 // PG 90, 1125D–1128A).

Согласно преп. Максиму гарантом родства между существами является невидимое и непознаваемое присутствие в них их причины, которая больше объединяет их друг с другом, чем они сами⁸. Таким образом, Бог Своей Божественной энергией нераздельно присутствует полнотой во всех существах согласно их логосу⁹. Присутствию полнотой во всех них и особым образом в каждом из них, Божественный Логос раскрывает предопределенное единство творения.

Второй тип единства описывается достижением тварным существом Блага или Логоса благо-бытия. Бог как Промыслитель входит в единство с каждым человеком. А человек формирует себя для вхождения в единство своим движением, которое является сущностным движением (*ὁμοίωσις κίνησις*), в том случае, когда оно находится в соответствии со своим логосом. Преп. Максим утверждает, что человек достигает своего истинного движения, соответствуя своему логосу, т. е. согласовывая то, что принадлежит его природе с тем, что находится в его воле, или следуя природной воле¹⁰.

Создавая человека по Своему образу и подобию, Бог приписал бытие (*εἶναι*) и вечно-бытие (*ἀεὶ εἶναι*) человеческой сущности, чтобы она была подобна Его образу. Элементы человеческого подобия божественному, дарованные Богом — это благо-бытие или благость и премудрость, и они подчинены способности человеческой воли или склонности¹¹. Пренебрегая логосом благо-бытия, Адам избрал направление движения, противоположное своему собственному логосу, и разорвал связь между бытием и вечно-благо-бытием, установив разделение с Богом, что навсегда поразило человеческую природу. Однако Христос не только восстановил человеческую природу от последствий грехопадения Адама, но и выполнил задачу, первоначально возложенную на Адама его индивидуальным логосом. Во-первых, Христос соединил логос бытия с логосом благо-бытия, преодолев рассечение и расхождение, которое создал Адам. Во-вторых, Он привел логос бытия и логос благо-бытия к логосу вечно-бытия¹², выполняя функцию, изначально предназначенную для Адама. Поэтому конкретное человеческое существо действует в соответствии со своим природным логосом, только если оно своей волей желает связать логос бытия с логосом благо-бытия. Максим описывает склонность воли к собственному логосу как общие способности благо-бытия и результата свободного дара вечно-бытия от Бога¹³.

Третий тип — единство Бога как Цели и сотворенных существ происходит благодаря причастности разумных существ Богу. Здесь важно различать два вида причастности: причастность этой жизни и причастность будущего века.

В первом случае разумное существо использует природные силы и действует в соответствии со своим логосом. Участвуя в своем личном логосе разумное существо участвует также и в Боге. Это участие заканчивается, когда разумные существа достигают своего природного осуществления и упокоения (*στάσις*) природного движения. Преп. Максим утверждает, что «всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение (*τέλος*) мыслимого до него сущностного движения»¹⁴. Но предел сил и движения — это не конец бытия, а конец природного логоса бытия, который определяет сущность бытия и реализуется в природной силе бытия. Это означает, что хотя тварные существа все еще будут различаться между собой природными

⁸ Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 168 (*Mystagogia*. 7 // PG 91, 668B).

⁹ Максим Исповедник, преп. Амбигвы. С. 604 (*Ambigua ad Ioannem* 22 // PG 91, 1257A).

¹⁰ Максим Исповедник, преп. Амбигвы. С. 258 (*Ambigua ad Ioannem* 7 // PG 91, 1076BD).

¹¹ Главы о любви // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 124 (*Capita de charitate* 3.24–25 // PG 90, 1023BC).

¹² Максим Исповедник, преп. Амбигвы. С. 731 (*Ambigua ad Ioannem* 42 // PG 91, 1348D).

¹³ Главы о любви // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 124 (*Capita de charitate* 3.24 // PG 90, 1023BC).

¹⁴ Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 215 (*Capita theologica et oeconomica*. 1.3 // PG 90, 1084B).

логосами, будут определены Логосом Бога и будут бездейственно получать Божественные энергии. Это начало нового способа бытия разумных существ.

Истинное единение с Богом определяется восприимчивостью разумного существа (ἐπιτηδεύουτος) к получению благодати. Из-за ограниченности тварной природы способность получать благодать также ограничена. Когда существо ограничено Богом, оно испытывает прекращение своего природного определения. Поэтому тварь может причастовать Богу, не ограничивая свое бытие природным определением (ὄρος), и получать божественную благодать не ограниченно. Это означает, что мы можем полностью вместить Того, Кто по своей природе бесконечен и недостижим¹⁵, потому что мы сами обретаем бесконечность, будучи ограниченными по природе.

Кроме этого преп. Максим указывает на то, что изменение существа происходит на уровне воли. Разумное существо не только должно желать познать Бога и соединиться с Ним, но также должно желать быть познанным и ограниченным Богом. Преподобный объясняет это полным подчинением разумных существ Божественной воле. В то же время преп. Максим утверждает, что намерение (θέσις) установить нашу волю в божественную не означает отказа от нашей воли или самовластия (αὐτεξουσίον), а является «добровольной передачей воли»¹⁶ или «намеренным уступанием»¹⁷ (ἐκχώρησις γυνωκίᾳ). Действуя в соответствии со своим логосом природы, человек подчиняет свою волю воле Бога. Делая это, человек не отрицает, а утверждает собственную волю (αὐτεξουσίον) и, благодаря постоянному расположению своей воли в воле божественной, это самоопределение вновь и вновь утверждается.

Разумное существо добровольно вручает себя Богу, ожидая дальнейших действий Бога для достижения единства. Однако, поскольку Бог не обязан сближаться с тварным существом, единство может и не состояться.

Характер будущего единства между Богом и разумными существами преп. Максим описывает с помощью метафор света и воздуха, огня и железа. Показывая нам что: во-первых, роль Бога в обожении так же деятельна, как активна роль света и огня в освещении и согревании, в то время как разумные существа бездейственно получают божественную благодать так же, как воздух и огонь пассивно получают свет и тепло; во-вторых, в будущем единстве сохраняются отличительные признаки природ, т. к. освещенный воздух — это все еще воздух, точно так же и раскаленное железо — это все еще железо; в-третьих, разумные существа обретают божественные свойства точно так же, как воздух излучает свет, а железо — тепло.

Полностью принимая божественные свойства, разумные существа устанавливают полноту причастности Богу. Участие в таких нетварных божественных свойствах как: доброта, простота, бессмертие, жизнь, неизменность, бесконечность, и есть причастность подобно Богу или достижение ожидаемого тождества с Ним. Единственное различие состоит в том, что существа становятся богами не по природе, а по благодати.

Таким образом, в понимании преп. Максима Исповедника окончательное единение Бога и мира вовсе не означает спасения всех разумных существ. Единство Логоса и логосов, установленное через творение, является начальной формой единства Творца и творения, и приводит к следующему типу единства, который происходит в ходе истории и представляет собой положительный ответ разумных существ на божественный призыв. Это единство достигается, когда люди действуют в соответствии со своими частными логосами в твердой решимости следовать благо-бытию, как важнейшему элементу уподобления Богу. Эта конечная Цель будет достигнута в конце времен через самоподчинение нашей воли воле Божественной.

¹⁵ Максим Исповедник, преп. Амбигвы. С. 259 (*Ambigua ad Ioannem* 7 // PG 91, 1076D).

¹⁶ Перевод Николая Констаса (в наст. время архим. Максим (Констас). См.: *Maximos the Confessor, Difficulties in the Church Fathers*, vol. 1, p. 89.

¹⁷ Перевод Поликарпа Шервуда. См.: *Ранние Ambigua* преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц. СПб., 2014. С. 472.

Иначе говоря, следуя мысли Ж.-К. Ларше — Господь всех пропитает Своей милостью и Божественными силами, но не все станут обоженными. А только те, кто выберут Бога и будут достойны своего выбора¹⁸.

Источники и литература

1. *Максим Исповедник, преп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Ioannem*) / пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Вступ. ст. и прим. Г. И. Беневица. М., 2020. 992 с.
2. Ранние *Ambigua* преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц. Изд. 2-е. СПб., 2014. 672 с.
3. Творения преп. Максима Исповедника / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Вступ. ст. и прим. А. И. Сидорова. Кн. I. М., 1993. 368 с.
4. *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. 768 p.
5. *Maximos the Confessor.* Difficulties in the Church Fathers. Vol. 1. 501 p.

¹⁸ *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 661–662.

Священник Николай Святченко

ОСОБЕННОСТИ ДИСКУРСА ДОКТРИНЫ АПОКАТАСТАСИСА ДИДИМА ИЗ АЛЕКСАНДРИИ

В последние полвека в теологии прослеживается очевидный интерес к эсхатологическим темам в христианстве, в частности, к теме об апокатастасисе. В последние годы появилось несколько фундаментальных трудов на тему восстановления всех людей, в том числе падших ангелов, в первоизданной славе¹. Эти исследования погружают читателя как в мир патристики первых пяти веков, так и в современный теолого-философский семиозис. В докладе показаны особенности аргументов доктрины апокатастасиса такого раннего церковного писателя как Дидим Слепец (310–395), поскольку его положения об апокатастасисе демонстрируют некоторый отход от Оригеновского дискурса². Некоторые положения относительно апокатастасиса выраженные Дидимом являются актуальными и для современных исследователей этой темы³.

Святитель Афанасий, восхищавшийся Оригеном из-за антисубординационизма, назначил Дидима главой катехетической школы — александрийского училища. Дидим, который много лет боролся с арианством и другими ересями, руководил школой полвека⁴. Подобно Оригену, Дидим написал много экзегетических работ, было написано несколько и доктринальных работ: «Против Манихеев», сохранившаяся почти полностью на греческом языке, и «О Святом Духе», содержащаяся в письмах Афанасия «к Серапиону»⁵. Но тема возможного апокатастасиса, в отличие от Оригеновского дискурса, имеет несколько иное содержание. В начале IV века популярным не только среди интеллектуальных кругов, но и среди простого народа становится манихейство. В своем доктринально мифическом основании манихейство видит два изначальных противоположных по содержанию автономных этико-религиозных принципа — Свет и Мрак. Дуализм, представленный в христианской синкретико-гностической секте Мани прежде всего «освобождал» Бога-Отца от теодицеи, от ответственности за существование в мире зла и страдания⁶. В полемике с манихеями Дидим использует и развивает гипотезу, высказанную Оригеном, (потом встречается у свят. Григория Нисского, Евагрия, Дионисия, преп. Максима Исповедника и Эриугены) — об онтологическом не-существовании зла, которое возникает только из-за неправильного выбора свободной воли разумных существ⁷. По мнению Дидима, когда носитель перестает тянуться ко злу, у последнего больше нет онтологического существования, поскольку зло не является субстанцией [ὄντῃ], но оно возникает и получает свое существование в моральном выборе: «когда обман прекращается, зло тоже исчезает». В этическом размышлении Дидима, зло это продукт плохого выбора,

Святченко Николай Сергеевич, священник — РГПУ имени Герцена, аспирантура.

¹ *McClymond M. The Devil Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism. Baker Academic, 2018. P. 4–11.*

² Теория апокатастасиса у Оригена выделяется на фоне полемики с философскими школами и гностиками II–III века. В частности, он подвергал особенной критике доктрину стоиков о преемственности эпох, отвергая детерминизм этой доктрины и вечную цикличность повторяющихся миров и процессов, т. н. стоическая теория периодического апокатастасиса.

³ *Hart D. B. That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation. Yale, 2019. P. 35–37.*

⁴ *Layton R. A. Didymus and Evagrius on Ps. 118: Bible Study in Fourth Century Origenism // Adamantius. 2001. P. 44.*

⁵ *Greggs T. Barth, Origen, and Universal Salvation: Restoring Particularity. Oxford, 2009. P. 27–28.*

⁶ *Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 32–36.*

⁷ *Daley B. The Hope of the Early Church. Cambridge, 1991. P. 47–49.*

который возник в результате жульничества — это недостаток точных знаний и опыта. Эта позиция согласуется с интерпретацией Дидимом первородного греха. Дидим настаивает на том, что добродетель естественна для человека, а порок, или злора, чужеродно. Он также объясняет, что Бог не преследовал прародителей вдали от рая, чтобы облегчить их возвращение к добру. Как и Климент, и Ориген, Дидим также настаивает на том, что каждое действие божественного Провидения направлено на спасение разумных существ. Отсюда следует идея, что существование вечных мук после воскресения из мертвых каких-то людей не является евангельским учением, и по сути опасно, поскольку схоже с манихейским дуализмом, ясно представляющим бесконечное существование в Мраке, в страшных страданиях нераскаянных грешников, параллельно существующему вечному Богу-Отцу и блаженству состоянию праведников⁸.

Дидим, точно так же, как Ориген, в своем комментарии на Иова показывает множественные значения термина αἰώνιος. Дидим замечает, что, если это прилагательное относится к Богу, оно означает «абсолютно вечный», без начала или конца и не подчиняется времени, но когда оно относится к людям, то указывает на процессы в другом мире, то есть продолжение этой жизни в будущей жизни⁹. «Размер» αἰώνες для Дидима, как и для Оригена, то, что предшествует телосу (концу). Конец, который совпадает с апокатастасисом, находится за пределами всех αἰώνες и характеризуется абсолютной вечностью (ἀιδιότης). Вот почему Дидим называет вечную жизнь, которая длится не только в течение будущего эона (ζωή αἰώνιος), но и за пределами всех эонов в вечности (ζωή αἰδίου), «ύπεραἰώνιος спасения» (в комм. на Зах.)¹⁰. Спасение, в отличие от наказания и смерти, которое может быть только αἰώνιοι (в эпохах, отрезках, веках), не заканчивается с окончанием эонов, но продолжается за пределами всех эонов, в конечном итоге в апокатастасисе. Дидим также видел тесную связь между воскресением и восстановлением, используя метафору в комментарии Пс 1:5 о превращении зерен пшеницы в посевы, и в 1 Кор 15:35, где проиллюстрирована связь между земным и воскресшим телом. В то же время Дидим подчеркивал трансформацию, которая произойдет в воскресении, при этом церковный писатель воспринимает воскресение мертвых как однозначно великую милость от Бога. Ему кажется крамольной идея, что после первого духовного осуждения после физической смерти, человек по воскресении получит второе осуждение, имеющее бесконечный характер страдания в дарованных от Бога нетленных телах. Комментируя Псалом 44, Дидим рассматривает окончательное восстановление как точку, в которой духовный прогресс больше невозможен — кульминационную точку конца τέλος, когда Бог, наконец, будет «всем во всем». Тема единства человечества в апокатастасисе — это специфическое оригенское наследие, к которому обращается в своей эсхатологии свт. Григорий Нисский, св. Дионисий и Максим Исповедник¹¹.

В комментарии на Ин 4:24 Дидим предлагает следующее определение Бога: «Сущность, которая любит существ, которых Она создала и заботится о них через свое провидение». Еще одно замечание в приведенном выше отрывке касается использования κατάστασις. Значение κατάστασις по отношению к возможному восстановлению и покою в будущем царстве распространено у Дидима, который действительно

⁸ Louth A. The Fourth Century Alexandrians: Athanasius and Didymus. The Cambridge History of Early Christian Literature. Cambridge, 2008. P. 275–279.

⁹ Следует отметить, что αἰώνιος имеет несколько значений: в выражении «αἰώνιος Бог» оно означает «безначальное и бесконечное»; ибо божественность называется αἰώνιος в силу того, что она не имеет ни начала, ни конца своего существования. Но αἰώνιος — это нечто иное, когда используется в выражении «вещи невидимые — это α ἀγεῖα»: поскольку эти вещи не являются αἰώνια такими, какими является Бог, а скорее потому, что они не погибают, а остаются навсегда в том же состоянии. И αἰώνιος снова имеет в виду другое, когда оно измеряется относительно настоящего времени, например, когда говорится: «Сыновья этого αἰών мудрее в своем поколении».

¹⁰ Layton R. Didymus the Blind and his Circle in Late-Antique Alexandria // Urbana. 2004. P. 81–85.

¹¹ Ramelli I. Good // Nuovo Dizionario Patristico ed Antichità Cristiane, ed. A. Di Berardino. 2005. P. 54.

предпочитает *κατάστασις ἀλοκαττάσις* у — до такой степени, что в его сохранившихся фрагментах есть почти две сотни примеров использования этого слова, хотя он не всегда использует первое в смысле второго. Логично, что *κατάστασις* у Дидима даже относится к окончательному *θέωσις*¹². Процесс исправления приведет к благословенному, окончательному состоянию или *κατάστασις* невозмутимости и мира, благодаря благодати Божьей¹³. Дидим изображает в конечном итоге *θέωσις*, который возможен благодаря тому, что Иисус спустился в одиночку из божественного состояния, но возносится с людьми, поэтому они тоже должны участвовать в Божественной жизни. Это явно последний этап — «телос», после которого не будет никаких изменений состояния¹⁴.

Идея очищающей природы потустороннего огня — встречается в комментариях на Пс 20–21 и Кол 21:15: огонь пожирает не людей, а зло в душах. Дидим исходит из того, что этот огонь исправительного наказания действует не против вещества, а против привычек и качеств, поскольку ни одно существо не является злым по природе (в отличие от манихейского дуализма), но стало злым в результате свободного влечения к злему состоянию природы, именно благодаря вышеупомянутому очищению все смогут обратиться к Благу, вернуться к натуральному состоянию и достичь спасения. Эта реставрация будет не только возвращением к исходному состоянию, но даже лучшему и более идеальному состоянию.¹⁵ Христос сошёл в мир из любви (*ἀγάπη*) и для проявления красоты — *κάλος*, являющейся выражением добра, — тех, кто был создан по образу Божьему. Эта сотериология красоты будет разработана, в частности, другим учителем Церкви — свт. Григорием Нисским¹⁶.

Относительно дьявола, Дидим полагает, что у него сохранился интеллект и воля, используя которые он может и обратиться (*μετανοεῖν*), потому что причиной его зла является не Бог, не его природа, а его волевое укоренение в злом состоянии, и то, что Божья педагогика в отношении этого падшего духа может быть эффективна. По мнению Дидима, дьявол, обладающий силой смерти, будет уничтожен не «голым Божеством», а воплотившимся Христом. Уничтожен, в смысле — не будет больше дьявола как искусителя и приверженца зла, а останется только натуральный добрый дух, созданный первоначально¹⁷.

Итак, мы находим у Дидима аргументацию в пользу идеи апокатастасиса, выраженную, прежде всего, в контексте его дискуссии с манихеями и гностиками. Дидим уходит от возможного дуализма в христианстве, не находя другого пути богословия, кроме утверждения восстановления всех разумных существ силой Христа. Кроме того, Дидим находился в ситуации, когда к Оригену относились как к великому учителю Церкви, первому христианскому филологу, образованному философу, известному полемисту и гениальному апологету. Общий церковный фон располагал церковных писателей IV века развивать доктрину апокатастасиса в инновационных направлениях в зависимости от современного им дискурса.

¹² *Ramelli I.* The Cristian Doctrine of Apocatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eurigena. Leiden-Boston, 2013. P. 311–317.

¹³ *MacDonald G.* All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann. Cascade Books, 2011. P. 355–360.

¹⁴ *Ramelli I.* Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apocatastasis // *Vigiliae Christianae*. 2007. № 61. P. 314–318.

¹⁵ *Geljon A. C.* Philonic Elements in Didymus the Blind's Exegesis of the Story of Cain and Abel // *Vigiliae Christianae*. 2007. № 61. P. 287–294.

¹⁶ *Ramelli I.* Good/Beauty, Agathon/Kalon // *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Oxford, 2011. P. 356–358.

¹⁷ *McClymond M.* The Devil Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism, P. 889–893.

Источники и литература

1. Daley B. The Hope of the Early Church. Cambridge, 1991.
2. Geljon A. C. Philonic Elements in Didymus the Blind's Exegesis of the Story of Cain Abel // *Vigiliae Christianae*. 2007. № 61. P. 282–312.
3. Greggs T. Barth, Origen, and Universal Salvation: Restoring Particularity. Oxford University Press, 2009.
4. Hart D. B. That All Shall be saved. That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation. Yale University Press, 2019.
5. Layton R. A. Didymus and Evagrius on Ps. 118: Bible Study in Fourth Century Origenism // *Adamantius*. 2001. № 7.
6. Layton R. Didymus the Blind and his Circle in Late-Antique Alexandria // *Urbana*. 2004. № 3.
7. Louth A. The Fourth Century Alexandrians: Athanasius and Didymus // *The Cambridge History of Early Christian Literature*, ed. F. Young-L. Ayres-A. Louth Cambridge, 2008.
8. MacDonald G. All Shall Be Well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann. Cascade Books, 2011.
9. McClymond M. The Devil Redemption: A New History and Interpretation of Christian Universalism. Baker Academic, 2018.
10. Ramelli I. Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis // *Vigiliae Christianae*. 2007. № 61. P. 310–360.
11. Ramelli I. Good // *Nuovo Dizionario Patristico ed Antichità Cristiane*, ed. A. Di Bernardino, English edition (forthcoming in Chicago from Inter Varsity). 2005.
12. Ramelli I. Good/Beauty, Agathon/Kalon // *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Oxford, 2011. P. 354–362.
13. Ramelli I. The Cristian Doctrine of Apocatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eurigena. Leiden-Boston, Brill, 2013.
14. Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2007.

Священник Михаил Сибгатуллин

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В 2017 году на английском языке вышел сборник «Оксфордское руководство по эпистемологии теологии», составленный из статей известных теологов разных конфессий, в том числе американского православного богослова, диакона Павла Гаврилюка, который сделал краткий обзор православной эпистемологии в трудах таких авторов как А. Хомяков, В. Соловьев, прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, В. Лосский и митр. Иоанн (Зизиулас).

В статье П. Гаврилюка отмечается¹, что религиозная эпистемология никогда не была в центре внимания православных богословов, но при внимательном чтении вопросы эпистемологии где-то на периферии, но все же обнаруживаются у русских религиозных философов XIX — начала XX века, при этом в некоторых аспектах в них предвосхищается проблематика современной эпистемологии.

Особенный интерес вызывает эпистемология теологии протоиерея Сергея Булгакова. П. Гаврилюк считает², что прот. С. Булгаков является создателем всеобъемлющей и целостной системы православного вероучения, первой и единственной на данный момент со времени появления «Точного изложения православной веры» преп. Иоанна Дамаскина, также в одной из своих лекций он ставит прот. С. Булгакова в один ряд с Оригеном по масштабу личности.

В связи с историей осуждения «софиологии», хотя действительного и юрисдикционно правомерного осуждения согласно церковным канонам не было³, тень некоего еретизма незаслуженно легла на всё наследие прот. Сергея Булгакова, на его богословские, философские, апологетические труды. Между тем, Джон Милбанк — лидер влиятельного теологического движения «Радикальная ортодоксия» пишет, что там, где мысль католических богословов таких как Анри де Любак, Ханс Урс фон Бальтазар и др. достигает своей вершины, далее которой они не могли продвинуться, русские философы только начинают свою богословскую мысль⁴. Также он называет Сергея Булгакова величайшим богословом XX века и единственным, чьи мысли до сих пор актуальны, назвал его своим вдохновителем и любимым богословом⁵, чьи идеи и прозрения созвучны тому движению, которое развивает сам Милбанк в «Радикальной ортодоксии». Как отмечает митрополит Иларион (Алфеев), наследие протоиерея Сергея Булгакова «еще не получило надлежащей церковной оценки»⁶.

Сибгатуллин Михаил Равилевич, священник — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура, 1 курс.

¹ *Gavrilyuk P. Modern Orthodox Thinkers // The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology. Ed. by F.-A. W. Aquino. Oxford, 2017. P. 578–590.*

² *Gavrilyuk P. Modern Orthodox Thinkers. P. 582.*

³ См.: *Аржаковский А. Софиология отца Сергея Булгакова и современное западное богословие // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А. П. Козырева. М., 2003.*

⁴ See: *Milbank J. "Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon", in Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word, Burlington, VT, 2009. P. 45–85.*

⁵ *Милбанк Дж. Интервью «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански» // ГРЦ. № 3(31)–2013. С. 287.*

⁶ *Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2 т. СПб., 2002. С. 306.*

В Оксфордском руководстве П. Гаврилюк обращает внимание на две работы прот. С. Булгакова — «Свет Невечерний» и «Философия имени», в которых он находит несколько ключей к его эпистемологии. Во-первых, убежденность в том, что познание творения доступно через связку мысль-слово-значение (смысл). Прот. С. Булгаков утверждает, что мысль существует только в словах, а слова не существуют без значения. «Человеческое познание совершается в слове и через слово, мысль неотделима от слова»⁷. Далее он соотносит данную связку с процессом творения мира, описанном в Ин 1:3, всё создается Логосом, то есть творение происходит посредством Слова, посредством Мысли, следовательно, всё тварное познаваемо. «Применение христианского учения о сотворении мира к теории языка — это самый оригинальный аспект булгаковской эпистемологии», отмечает П. Гаврилюк⁸.

Второй момент, который касается религиозной эпистемологии отца Сергия, П. Гаврилюк обнаруживает в книге «Свет Невечерний» и акцентирует внимание на особом органе восприятия, которым Бог открывается человеку. При этом П. Гаврилюк упускает главную мысль о. С. Булгакова о молитве как эпистемологической категории, о том, что Бог открывается человеку именно в молитве. Восприятие Бога происходит только через молитву, другим образом оно невозможно. «Где нет молитвы, там нет религии», — пишет отец Сергий, — «Громовый факт молитвы — как в христианской, так и во всех религиях — должен же быть, наконец, понят и оценен и в философском своем значении»⁹. По аналогии с рассуждениями Канта о науке, этике и эстетике в трех его критиках, метод прот. С. Булгакова заключается в подобном подходе к исследованию религии, то есть методом трансцендентального анализа определить, какие черты конституируют религиозное сознание.

Значимое утверждение прот. С. Булгакова заключается в том, что для восприятия религии, а религия — это связь с Богом, в человеке есть особый орган, некое умное око. Религия усваивается человеком аналогично чувству красоты, которая возникает от созерцания произведений искусства, не по научным описаниям искусствоведов, а от видения прекрасного, также и с религией, важен личный опыт встречи с пророками, святыми, подвижниками и т. д.¹⁰ Фундаментальным утверждением прот. С. Булгакова с эпистемологической точки зрения является главная роль личного опыта, собственного переживания встречи с Богом, богооткровение, которое происходит в сердце человека, не в уме, не путем философского рассуждения. Следствием этой встречи является другое восприятие мира, разочарование, появляется потребность в спасении. В этой системе религиозное переживание и личный опыт не являются плодом собственного сознания, но являются результатом богопознания через особый орган восприятия божественного. «Обычно это религиозное опознание называется верой, которая и получает поэтому столь центральное значение в гносеологии религии: анализ природы веры есть своего рода „критика религиозного разума“»¹¹. Значение этого восприятия превышает любые логические доказательства бытия Божия, которые излишни, которые сами являются свидетельством кризиса религиозного сознания¹².

В религиозной эпистемологии прот. С. Булгакова познание трансцендентного путем логических, ментальных суждений ставило бы Бога в подчиненное отношение к человеку. Между Богом и миром, между тварным и нетварным, между трансцендентным и имманентным существует неразделимая пропасть и преодоление этой пропасти не может быть закономерным или необходимым. «Путь религиозный в этом смысле необходимо есть путь чуда и благодати... прикосновение Божества, есть акт, поистине чудесный и свободный, акт милости и любви». В этом аспекте эпистемология прот. С. Булгакова близка неоортодоксии, её можно обозначить

⁷ Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953. С. 13.

⁸ Gavriulyuk P. Modern Orthodox Thinkers. P. 583.

⁹ Булгаков С., прот. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 26.

¹⁰ Там же. С. 11.

¹¹ Там же. С. 29.

¹² Там же. С. 19.

как «бартианство», распространенным термином для современного западного богословия, которым называются взгляды несогласные, противные естественной теологии Фомы Аквинского. Прот. С. Булгаков последовательно отрицает восхождение к богопознанию путем логических умозаключений. В этой системе орган, воспринимающий религиозное, не является источником и критерием истинности познания, это восприятие не сообщает истинность или ложность одной религии в сравнении с другой. Это орган, которым человек открыт к трансцендентному, «религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие»¹³. В представлении прот. С. Булгакова о вере как гносеологической категории существует недосказанность, поскольку социология и философия науки подчиняют веру психологизму и субъективизму. Необходимо различать два аспекта: первый, который защищает прот. С. Булгаков, это вера в Бога вообще, в Его надмирное существование; второй аспект, это частные проявления веры, то есть конкретное учение о Боге, и прот. С. Булгаков признает гносеологическое значение за первым аспектом, в то время как его критикуют за приписывание гносеологического значения веры во втором аспекте.

Учение о гносеологическом значении молитвы развивалось у прот. С. Булгакова в связи с имяславскими спорами начала XX века. По мнению митр. Илариона (Алфеева)¹⁴, его позиция наиболее богословски аргументирована и заключается в том, что Имя Божие участвует в Божестве, а в призывании имени Божия онтологически присутствует Сам Господь. То есть он указывает на связь именованного Бога с Его божественной энергией, при этом человек может ощущать это присутствие или не ощущать, но пребывание божественной энергии в имени Бога не подчиняется человеческим чувствам. Прот. С. Булгаков пишет, что «имяславие» помимо общего своего богословского смысла, является в некотором роде трансцендентальным условием молитвы, конституирующей возможность религиозного опыта¹⁵, то есть онтологическим основанием молитвы является упоминание имени Бога.

Связь молитвы и познания Бога красной нитью проходит через святоотеческие и аскетические писания. О роли молитвы в богословии еще в IV веке было засвидетельствовано преп. Евагрием Понтийским: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты — богослов»¹⁶. Сегодня это знание широко доступно, но не зафиксировано в науке. Д. Б. Харт пишет, что в познании есть что-то очевидное, что человеку понятно интуитивно, но что он со временем может упустить из виду, поскольку это не выражено в достаточных понятиях¹⁷. Аналогичная ситуация складывается с эпистемической концепцией молитвы, то, что на протяжении веков для православного богословия является естественным способом познания Бога через молитвенное обращение к Нему, не находит места в современных руководствах по богословской эпистемологии.

Источники и литература

1. Аржаковский А. Софиология отца Сергия Булгакова и современное западное богословие // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А. П. Козырева. М.: Русский путь, 2003.
2. Булгаков С., прот. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917.

¹³ Там же. С. 21.

¹⁴ Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. С. 320.

¹⁵ Булгаков С., прот. Свет Невечерний. С. 28.

¹⁶ Евагрий Понтийский, преп. Слово о молитве. Глава 60. PG. 79. Col. 1179–1180.

¹⁷ Харт Д. Бог. Новые ответы у границ разума. М., 2019. С. 8.

3. Булгаков С., прот. *Философия имени*. Париж, 1953.
4. *Евагрий Понтийский, преп.* Слово о молитве. Глава 60. PG. 79. Col. 1179–1180.
5. *Иларион (Алфеев), ep.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. В 2-х томах, СПб.: Алетейя, 2002.
6. *Милбанк Дж.* Интервью «Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански» // ГРЦ, № 3 (31)–2013. С. 287.
7. *Харт Д.* Бог. Новые ответы у границ разума. М., 2019.
8. *Gavrilyuk P.* Modern Orthodox Thinkers // *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Ed. by *F.-A. W. Aquino*. Oxford University Press, 2017.
9. *Milbank J.* “Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon”, in *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the Word*, Burlington, VT, 2009. P. 45–85.

Н. Ю. Сморгков

ОБОЖЕНИЕ КАК ИСЦЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ПО УЧЕНИЮ СЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Грехопадение человека и его последствия — это состояние, которое является неестественным для человеческой природы относительно Божественного промысла о ней. Если мы признаем наличное состояние человеческой природы болезнью, то, очевидно, существует острая потребность в ее исцелении. Единственным средством, которое способно уврачевать искаженное грехом человеческое естество, служит обожение¹.

Тема обожения как спасительного лекарства для души и тела человека рассматривается в святоотеческих трудах, начиная с IV века. Одним из авторов, подробно раскрывающих данную проблему, является святитель Григорий Богослов. Святитель в своих антропологических воззрениях исходит из понимания двойственности человека как причастного миру духовному и миру материальному. Это понимание находит свое отражение в определении человека как λογικον ζωον («животное разумное»), в котором происходит таинственное соединение духа с перстью, то есть материей². В связи с этим святитель Григорий, раскрывая соединение духовного и материального, невидимого и зримого в человеке, обращается к античной идее о микрокосме — «малом мире» и макрокосмосе, но расставляет здесь акценты, отличные от дохристианской философии. Если для античного философа человек был слепком Вселенной, отражающим в себе ее закономерности, то для святителя Григория человек выступает в качестве макрокосмоса, по отношению к которому материальный мир превращается в микрокосм. Именно наличие духовной реальности возвышает человека над миром и редуцирует материю до статуса слепка зримой человеческой природы. Тем не менее, макрокосмос-человек поставлен Богом не вне мира-микрокосма, а в нем, занимая позицию домоправителя и царя над видимой и неразумной тварью и сопричастника таинствам умозрительного мира. Это посредническое положение выражается святителем Григорием Богословом следующим образом: «Что это за новое обо мне таинство? Я мал и велик, смирен и высок, смертен и бессмертен, я земной и небесный — первое во мне от дольного мира, второе от Бога; одно — от плоти, другое — от духа»³.

Рассматривая соотношение души и тела, святитель Григорий Богослов придерживается дихотомического принципа и обозначает дух как высшую часть души. Интересно, что синонимичными понятиями духа выступают ум (νοῦς) и разум (διανοία). Дух как высшая часть души заключает в себе образ Божий. Святитель определяет душу как частицу Божества в человеке, а также использует весьма интересную аллерию, сравнивая нахождение души в теле с неугасимым божественным светом, скрытым в пещере. Однако это сравнение не следует понимать в ключе платонической философии, утверждающей телесность в качестве темницы для души⁴. Тело не есть что-то чуждое и враждебное по отношению к душе — напротив, оно является достойным вместилищем для бессмертной души, содержащей образ Божий. Святитель

Сморгов Никита Юрьевич — Воронежская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Гребенкин О. А., *прот.* К вопросу о понимании искупления в восточном святоотеческом богословии // Труды Воронежской духовной семинарии. 2018. № 10 (10). С. 28.

² Григорий Богослов, *свт.* Творения. В 2 т. Т. 1: Слова. М., 2007. С. 174.

³ Иларион (Алфеев), *иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 284, 386.

⁴ Иларион (Алфеев), *еп.* Григорий Богослов // Православная энциклопедия. Т. 12. М., 2010. С. 682.

Григорий подчеркивает онтологическую важность тела, говоря о человеке как о храме Божиим: «Ибо человек есть храм великого Бога»⁵.

Чтобы прояснить качественную нетождественность тел первых людей до и после грехопадения, святитель Григорий вводит следующее терминологическое различие: при описании тела до первородного греха он использует слово *σῶμα*, а для наименования тел, полученных Адамом и Евой после грехопадения, употребляет словосочетание *βαρεῖα σαρξ* (в дословном переводе — тяжелая плоть). Взаимодействие души и тела после грехопадения также подвергается искажению. Безусловно, тело продолжает сохранять функцию сосуда души, поскольку иначе существование человека не было бы полноценным. Однако грехопадение провоцирует нарушение иерархии в устройении человеческой природы. Тело начинает претендовать на главенство, тем самым отказываясь подчиняться уму как высшей части человеческой души⁶.

Если до грехопадения человеческой душе были присущи только свойства, соотносящиеся с Божественной природой, то в своем настоящем состоянии душа являет собой и такие качества, которые не могут быть названы Богоподобными. Очевидно, что мы не можем найти в Божественной сущности тех чувств и стремлений, которые испытывает человек, ориентированный на удовлетворение исключительно земных потребностей⁷. Грехопадение привело к фундаментальным нарушениям в бытии человека. Наряду с подверженностью болезням и смерти, получением более грубого состава тела человек сталкивается с проблемой адекватного взаимодействия духа, души и тела. Однако онтологическая порча человека вовсе не снимает с него первоначальную обязанность, данную Богом при творении — соработничество, уподобление Богу. Но достижение богоподобия до грехопадения представлялось значительно более вероятным, когда Адам и Ева не имели склонности ко злу, их тела не вступали в оппозицию разуму. Следовательно, возникает вопрос о должном образе врачевания искаженного состояния души и тела в стремлении уподобиться Богу.

Начиная со II в. по Р. Х., церковные писатели формулируют понятие обожения (*θεωσις*) как уподобления верующего Богу и увязывают обожение с событием Боговоплощения как условием раскрытия возможности уподобления Богу для нынешнего человека. Акт грехопадения не отменяет задачи обожения. Напротив, обожение как исцеление человека принимает особенную сотериологическую и ценностную значимость. Святитель Григорий Богослов основывается на идее, сформулированной святителем Афанасием Александрийским: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились»⁸, и развивает учение об обожении на пересечении сотериологии, антропологии и аскетики. По мысли святителя, обожение человеческой природы Господа Иисуса Христа выступает образцом, с которым человеку следует соотносить собственное обожение⁹. В обожении участвуют не только дух и душа человека, но и его тело. Святитель Григорий подчеркивает единство обоживающего начала (Дух) и обоженного (плоть) во Христе. Христианская идея обожения резко контрастирует с неоплатоническими представлениями о враждебности материи всему божественному¹⁰.

Тем не менее, обожение, совершившееся в акте Боговоплощения, вовсе не означает, что каждый человек уже обожился. Несомненно, Боговоплощение обеспечивает потенциальное уподобление Христу, но для достижения богоподобия человеку требуется труд на протяжении всей жизни — аскетические подвиги, молитва, преуспевание в добродетели. Святитель Григорий Богослов рассматривает обожение как синергию Бога и человека¹¹. Если человек достиг обожения во Христе, то он становится всецело преображенным. Вот как говорит об этом святитель Григорий Богослов: «Дорогой

⁵ Григорий Богослов, *свт.* Творения. Т. 1. С. 147.

⁶ Там же. С. 694, 696.

⁷ Мартынов А. В. Антропология Св. Григория Нисского. М., 2008. С. 577.

⁸ Афанасий Великий, *свт.* Творения. В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 260.

⁹ Григорий Богослов, *свт.* Творения. Т. 1. С. 276.

¹⁰ Иларион (Алфеев), *иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 449.

¹¹ Иларион (Алфеев), *еп.* Григорий Богослов. С. 691

узкой и трудной, через тесные и не для многих проходимые врата, в торжественном сопровождении Христос приводит к Богу меня — бога, из земли сотворенного, а не рожденного, меня, который из смертного стал бессмертным. Вместе с великим образом Божиим Он привлекает и тело, помощника моего, подобно тому, как камень-магнит притягивает железо». Неотъемлемыми условиями для обожения являются жизнь в Церкви и участие в Ее Таинствах. Церковь мыслится святителем Григорием как мистическое Тело Христово, «соединенное и связанное гармонией Духа». Входя в Церковь через Крещение, человек возрождается благодаря обоживающему действию Святого Духа. Святитель Григорий Богослов открыто и смело говорит о том, что «Дух делает человека храмом, богом, совершенным»¹². Возрождение человека, осуществленное в Таинстве Крещения, предполагает воссоздание — то есть совершается процесс восстановления адекватной иерархии частей человека. За очищением от первородного греха в Таинстве Крещения следует сопричастность человека как члена Церкви искупительному подвигу Господа Иисуса Христа в Таинстве Евхаристии. Бог «даровал смертным двоякое очищение — одно вечного Духа, которым и очистил во мне прежде повреждение, порожденное плотью; другое — нашей крови. Ибо моя та кровь, которую истощил Христос, мой Бог, для искупления первородных страстей и для избавления мира».

Необходимым условием для обожения является любовь человека к Богу, целью и кульминацией которой является единение с Богом, выражающееся в смешении души с Божеством — то есть достижением состояния бога по благодати. Обожение последовательно излечивает человека от духовной болезни, предполагая позитивное содержание — недостаточно только лишь уклоняться от зла, требуется и сотворение благих дел. Следование Евангельским заповедям обоживает человека, как и аскетический образ жизни. Телесная чистота воспринимается как неотъемлемое условие обожения наравне с чистотой духовной. Неслучайно святитель Григорий приводит в пример монахов и девственников, образ жизни которых содержит аскезу в наиболее концентрированном виде. В то же время всякий человек, стремящийся к обожению, должен устремляться к усиленному аскетическому подвигу. Врачевство человеческого ума в обожении достигается через молитву, возведение ума к Богу, предстояние в молитвенном созерцании¹³. Очищая ум и приобретая мистический опыт, человек получает и опыт частичного богопознания, увеличивающийся по мере процесса обожения.

Подводя итог вышесказанному, следует обратить внимание на то, что святитель Григорий Богослов рассматривает обожение не как статичное состояние, а как динамичный процесс, в ходе которого человеческая природа поэтапно врачует от телесных, душевных и духовных недугов, ставших следствием грехопадения, и увенчивается соединением человека с Богом. Это соединение означает спасение человека, причем преобразование человеческой природы в результате обожения носит не частичный, а совокупный характер: человек преобразуется всецело — умом, душой и телом — и достигает изначальной цели Божественного промысла о себе.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свт.* Творения. В 4 т. Т. 1. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
2. *Григорий Богослов, свт.* Творения. В 2 т. Т. 1: Слова. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
3. *Гребенкин О. А., прот.* К вопросу о понимании искупления в восточном святоотеческом богословии // Труды Воронежской духовной семинарии. 2018. № 10 (10). С. 17–35.

¹² *Иларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 450.

¹³ Там же. С. 451.

4. *Иларион (Алфеев), еп.* Григорий Богослов // Православная энциклопедия. Т. 12. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 668–712.
5. *Иларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
6. *Мартынов А. В.* Антропология Св. Григория Нисского. М.: Издательство Московской духовной академии, 2008 [репринт 1886 г.].

В. В. Штефан

112-Я СУРА КОРАНА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГРЕЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ С ИСЛАМОМ

Сура 112 под названием *al-ihlās* (искренность, чистосердечие) занимает центральное место в богословии ислама, поскольку в ней в концентрированном виде выражен мусульманский догмат о единобожии. Лексической особенностью суры является употребление слов *šamad* и *kufuw*, встречающихся в Коране только один раз (т. н. *hapaх legomena*). При этом слово *kufuw*, передающее значение подобия, у мусульманских экзегетов не вызывало особых трудностей в понимании, тогда как слово *šamad* не имело однозначного понимания, что создавало проблему для мусульманских экзегетов. При интерпретации этого слова они приводили как апофатические утверждения, указывая на свойства, подчеркивающие несовместимость Аллаха с другими религиозными представлениями («не рождал и не был рожден», «не полый, не ест и не пьет», «из него ничто не выходит»), так и ктафатические, доказывая превосходство Аллаха над тварными существами («господин, достигший предела господства», «он вечен и никогда не исчезнет»). Однако ни одно толкование не стало господствующим. Поэтому спорный термин создал сложности и для грекоязычных авторов, которые были знакомы с текстом Корана опосредовано.

Первым полемистом, чьи творения оказали влияние на христианское восприятие ислама является преп. Иоанн Дамаскин (VII–VIII вв.). В его книге «О ересях» из трилогии «Источник знаний» заключительная 100-я глава посвящена исламу.

[Мухаммад] говорит, что единый Бог есть *творец всего*, Он не был рожден и не рождал.

Λέγει ἓνα θεὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὅλων, μήτε γεννηθέντα μήτε γεγεννηκότα¹.

Эта цитата практически полностью совпадает с сурой 112. Аяты 1 и 3 передают почти дословно, и логично предположить, что словосочетание «*творец всего*» является попыткой передать слово *šamad*. Однако такое понимание *šamad* не встречается ни в последующей византийской традиции, ни в дошедшей до нас ранней мусульманской. Поэтому возможны два решения: либо Иоанн Дамаскин опирался на несохранившуюся мусульманскую традицию, либо из-за сложности понимания заменил этот термин эпитетом, часто употребляемым мусульманами по отношению к Аллаху².

Следующим по времени автором, который стал продолжателем богословской традиции преп. Иоанна Дамаскина, но в отличие от него писал не только на греческом, но и на арабском языке, является Феодор Абу Курра, епископ Харранский (ок. 750 — ок. 830).

В 20-м диалоге из «Опровержения сарацин» приведена фраза:

Владислава Витальевна Штефан — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат.

¹ Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam / Hrsg., Übers. R. Gleis, A. Th. Khoury. Altenberge, 1995. S. 74.

² Simelidis C. The Byzantine Understanding of the Qur'anic Term al-Samad and the Greek Translation of the Qur'an. // Speculum. 2001. Vol. 86 (4). P. 909.

Бог единственный, Бог *крепкий*, Который не рождал и не был рожден, и нет у него никакого *сотоварища*³.

ὁ θεὸς μουνάξ, ὁ θεὸς σφυρόληκτος, ὃς οὐχ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστῆς τις⁴.

Примечательно, что арабские *harax legomena* переведены здесь греческими *harax legomena*. Слово *σφυρόληκτος*, которое передает *ṣamad*, буквально означает «сколоченный, крепко сбитый молотком», а в переносном смысле — «консолидированный, укрепленный». Следует отметить, что здесь появляется идея молота (корень *σφύρα* обозначает «молоток»), которая будет важна для последующих авторов. Еп. Феодор попытался передать значение слова *ṣamad* в переносном значении, поэтому он использовал для перевода на греческий язык *harax legomenon*, однако, последующие византийские полемисты употребляли это слово в прямом значении с полемической целью⁵. Слово *ἀντιμεριστῆς* означает «соучастник в чем-либо», т. е. греческое слово передает такой же смысл, который вкладывали мусульманские богословы в слово *kufiw*. Попытка воспроизвести в переводе *harax legomena* свидетельствует о высоких филологических способностях Феодора Абу Курры, поскольку он постарался передать не только значения арабских слов, но и их узус.

Переходным этапом в использовании Корана греческими полемистами стало появление греческого перевода «Coranus Graecus» (далее CG), который циркулировал в Византии с IX в. Этот перевод дошел до нас только во фрагментах. Наиболее известными источниками являются трактат Никиты Византийского «Опровержение Корана» (IX в.) и византийский чин отречения от ислама (сер. IX в.). Этот самый ранний перевод коранического текста считается достаточно точным и по большей части буквальным⁶. Хотя сам перевод предназначался лишь для знакомства грекоязычного читателя с Кораном, впоследствии он использовался византийскими авторами в антимусульманской полемике, что могло наложить отпечаток на его передачу в их трудах. Проблемное для понимания слово *ṣamad* переведено в CG как *ὀλόσφυρος* (от *ὅλος* «целый» и *σφύρα* «молоток»), что буквально означает «обработанный полностью молотком», «цельнокованный», а в переносном значении — «целый», «твердый», «не пустой».

В трактате Никиты Византийского «Опровержение лживо написанной книги араба Мухаммада» сохранились многочисленные цитаты из греческого перевода Корана⁷. Он трижды цитирует слово *ṣamad*: один раз использует слово *ὀλόσφυρος*, в двух других заменяет его словом *ὀλόσφαιρος* (образовано от корней: *ὅλος* и *σφαῖρα* — «шарообразное тело, небесная сфера»). Вероятно, такая замена могла произойти либо из-за недопонимания Никитой значения слова *ὀλόσφυρος*, либо в связи с полемическим характером сочинения — стремлением поставить в вину мусульманам веру в материальность бога.

Впоследствии оба слова получают распространение в византийской полемической традиции, поэтому представляет интерес проследить развитие их употребления. Варфоломей Эдесский (XI–XII вв.) в сочинении «Обличение агарян» пишет, обращаясь к мусульманам:

³ Византийские сочинения об исламе. С. 37.

⁴ *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Schriften zum Islam. S. 98.

⁵ *Sahas D. J.* “Holosphynos”? A Byzantine Perception of “The God of Muhammad”// *Christian-Muslim encounters*. Gainesville, 1995. P. 111.

⁶ *Versteegh K.* Greek Translations of the Qur’ān in Christian Polemics (9 th century A. D.). Nijmegen, 1984. P. 60.

⁷ *Ульбрихт М.* Никита Византийский. Греческий перевод Корана (Coranus Graecus), использованный Н. В. // *Православная энциклопедия*. М., 2018. Т. 49. С. 551.

[Бога] вы называете на своем языке Аллахом, Саметом, Тсаметом, что, видимо, означает <i>единый</i> и <i>цельный</i> , имеющий силу и форму.	καλεῖτε διὰ τῆς γλώττης ὑμῶν Ἄλαχ, Σαμέτ, Τζαμέτ, τοῦτ' ἔστιν προφανῶς <i>ὀλόσφυρος</i> καὶ <i>ὀλόβολος</i> , οἷος κρατεῖται καὶ σχῆμα ἔχει ⁸ .
---	--

Слово *šamad* передано сначала с помощью транскрипции в двух вариантах, затем через заимствование из CG, и далее оно поясняется словом *ὀλόβολος* («всецело скрепленный»). Очевидно, что Варфоломей понимал *ὀλόσφυρος* и *ὀλόβολος* буквально и использовал их в полемическом ключе. Разнообразие переводческих решений вместе с оговоркой «*προφανῶς*» («видимо») отражает еще не устоявшуюся традицию в передаче термина *šamad*.

Евфимий Зигавин (XI–XII вв.) описывает ислам в заключительной главе «Догматического всеоружия»:

[Мухаммад] говорит, что Бог <i>цельноконванный</i> , точнее <i>сферический</i> .	<i>ὀλόσφυρον</i> λέγει τὸν Θεόν, ἦτοι <i>σφαιρικόν</i> ⁹ .
--	---

Зигавин использует оригинальный вариант из CG, но, вероятно, через посредство Никиты Византийского, потому что поясняет его через слово *σφαιρικός* («сферический»), однокоренное с *ὀλόσφαιρος*. Таким образом, здесь происходит прямое отождествление двух понятий.

Император Иоанн VI Кантакузин (XIII–XIV вв.) в одном из своих трактатов против ислама, используя полемический вариант *ὀλόσφαιρος*, понимает его материально, т. к. в качестве однородного члена употребляет прилагательное *ψυχρός* «холодный»:

Ведь [Мухаммад] бога... называет <i>цельносферическим</i> и <i>крайне холодным</i> .	θεὸν γὰρ... κηρύττει <i>ὀλόσφαιρον</i> καὶ <i>ψυχρότατον</i> ¹⁰ .
--	--

Аналогичную ситуацию мы видим в труде Симеона Фессалоникийского (XV в.) «Против язычников, или мухаммедан»:

И [сказал Мухаммад], что видел Бога <i>подобным кристаллу, всецелосферическим</i> ¹¹ .	καὶ ὅτι εἶδε τὸν Θεὸν <i>κρυσταλλῶδη</i> , καὶ <i>ὀλόσφαιρον</i> ¹² .
---	--

Разница лишь в том, что здесь в качестве однородного эпитета выбрано слово *κρυσταλλῶδης* («подобный кристаллу»), причем оно поставлено на первое место. Таким образом, *ὀλόσφαιρος* теряет прямую связь с кораническим словом *šamad* и превращается в один из полемических топосов. Такое завершение в византийской традиции получила линия, идущая от CG через Никиту Византийского. Осталось сказать о византийском «чине, как принимать приходящих от сарацин к пречистой и истинной вере нашей христианской» (сер. IX в.).

⁸ *Bartholomew of Edessa. Confutatio Agareni* / Hrsg. K.-P. Todt. Würzburg, 1988. Т. 2.

⁹ *Partologia Graeca*. Vol. 130. P. 1332–1360.

¹⁰ *Contra Mahometem // Christentum und Islam: Apologetische und polemische Schriften Johannes Kantakuzenos* / Hrsg., Übers. K. Förstel. Altenberge, 2005. Bd. 4.

¹¹ Византийские сочинения об исламе. С. 191.

¹² *Συμεῶν, ἀρχιεπ. Θεσσαλονίκης. Τὰ Ἄπαντα*. Ἀθήνα, 1857. Σ. 111–138.

я анафематствую бога Мухаммада, о котором он говорит, что *он бог единый, цельнокованный, не родил и не был рожден, и никто ему не подобен*. Все мною сказанное и самого Мухаммада и его *кованного молотом* бога анафематствую...

ἀναθηματίζω τὸν θεὸν τοῦ Μωάμεδ, περὶ οὗ λέγει ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς εἰς ὀλόσφυρος οὐχ ἐγέννησεν οὐδὲ ἐγεννήθη, οὐδὲ ἐγένετο ὅμοιος αὐτῷ τις. Τὰ εἰρημένα τοῖνυν ἄπαντα, καὶ αὐτὸν τὸν Μωάμεδ, καὶ τὸν σφυρήλατον αὐτοῦ θεὸν ἀναθηματίζων...¹³

Как мы видим, слово *šamad* передано словом *ὀλόσφυρος*, и далее как синоним выступает однокоренное слово *σφυρήλατος* («обработанный молотом, кованный»). О восприятии этого термина как существенного определения Аллаха говорит тот факт, что, он стал камнем преткновения на Константинопольском Соборе 1180 года. Тогда император Мануил I Комнин, желая облегчить переход мусульман в христианство, предложил архиереям убраться анафеме против цельнокованного (*ὀλόσφυρος*) бога Мухаммада, но Собор встретил предложение императора резко отрицательно. Хотя из соображений икономии Собор все же заменил формулировку анафемой против Мухаммеда и его учения, после смерти императора анафемитизм против бога Мухаммада принял первоначальный вид.

Таким образом, сура 112 играла важную роль в средневековой христианско-мусульманской полемике. Ключевым ее термином является «*šamad*». Если оставить за скобками преп. Иоанна Дамаскина, который вряд ли задавался целью перевести этот термин, две самые ранние попытки перевода принадлежат Феодору Абу Курре и неизвестному автору СГ. В обоих переводах использован корень *σφῦρα* «молот, молоток», что ставит открытый пока вопрос о том, откуда возникла связь этого корня с термином «*šamad*». Термин, использованный в СГ, стал основополагающим для последующей традиции либо в своем изначальном виде (чин отречения от ислама), либо в полемически модифицированной форме (у Никиты Византийского). Анализ последующей традиции показывает, как термин *ὀλόσφαιρος* постепенно вытеснил первоначальный вариант и в итоге превратился в полемический топос.

Источники и литература

1. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / ред. Ю. В. Максимов. М., 2013.
2. *Συμμένων, ἀρχιεπ. Θεσσαλονίκης. Τὰ Ἄπαντα*. Αθήνα, 1857.
3. *Contra Mahometem // Christentum und Islam: Apologetische und polemische Schriften Johannes Kantakuzenos / Hrsgs., Übers. K. Förstel. Altenberge, 2005. Bd. 4.*
4. *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam / Hrsg., Übers. R. Glei, A. Th. Houry. Altenberge, 1995.*
5. *Bartholomew of Edessa. Confutatio Agareni / Hrsg. K.-P. Todt. Würzburg, 1988.*
6. *Patrologia Graeca. Vol. 140. P. 124–136.*
7. *Partologia Graeca. Vol. 130. P. 1332–1360.*
8. *Ульбрихт М. Никита Византийский. Греческий перевод Корана (Coranus Graecus), использованный Н. В. // Православная энциклопедия. Т. 49. М., 2018.*
9. *Sahas D. J. “Holosphyros”? A Byzantine Perception of “The God of Muhammad”// Christian-Muslim encounters. Gainesville, 1995. P. 109–125.*
10. *Simelidis C. The Byzantine Understanding of the Qur’anic Term al-Samad and the Greek Translation of the Qur’an. // Speculum. 2001. Vol. 86 (4). P. 909.*
11. *Versteegh K. Greek translations of the Qur’ān in Christian polemics (9 th century A. D.). Nijmegen, 1984.*

¹³ *Patrologia Graeca. Vol. 140. P. 124–136.*

И. С. Вовк

ЛАТИНСКИЙ ПЕРЕВОД 1 КОР 1:24: ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ VIRTUS

Virtus является одним из ключевых терминов в латинской литературе, и зачастую по своему значению соответствует греч. ἀνδρεία (мужество), ἀρετή (доблесть, добродетель), πρoтέρημα (преимущество)¹. Однако, в латинском переводе Св. Писания virtus, помимо традиционного смысла, он обозначает сверхъестественные силы. Например, знаменитое высказывание Ап. Павла (1 Кор 1:24), что Христос θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν, латинские авторы цитируют как Dei virtutem etsa pientia², хотя δύναμις находит соответствия в латинских vis (сила), potestas (могущество), robur (крепость), potentia (внутренняя сила)³, так же нельзя сказать, чтобы δύναμις и ἀρετή, или ἀνδρεία были полноценными синонимами⁴. Мы попытаемся выяснять причину такого перевода (δύναμις = virtus), на примере стиха 1 Кор 1:24. Данное место является не единственным подобного рода в латинском переводе Св. Писания, но оказывается наиболее наглядным.

Virtus в римской культуре

Наибольшее соответствие между собой находят virtus и ἀρετή, и могут быть переданы как «доблесть, добродетель, то качество, которое ценно в глазах общества». Понятие ἀρετή основательно рассмотрено в классических работах В. Йегера⁵. В древних латинских текстах virtus обозначало воинскую доблесть, отвагу, благодаря которой молодые воины одерживали победы, это стержень, который является основой мужественности⁶. Virtus, в основном как воинскую доблесть, даже персонифицировали в отдельное божество, храм Доблести и Чести (Virtus et Honos) располагался у Капенских ворот Рима (Porta Capena)⁷. Далее понятие испытывает влияние греческой концепции ἀρετή, которая по мнению греков являлась основой характера идеального человека καλός κάγαθός. Термин ἀρετή из узкого понятия воинской доблести расширил свою семантику до любого благородного качества, как, например, верность отечеству, великодушие, или мудрость, и далее стал относиться к богам, обозначая их силу и чудеса⁸. Подобная судьба сложилась и у virtus, и особую роль в этой трансформации на римском фронте сыграла философия стоицизма, завоевавшего достаточно много приверженцев среди римской аристократии.

Благо (bonum, τὸ ἀγαθόν), по мнению стоиков и вообще античной философии, мыслилось исключительно как совершенство в добродетели (virtus, ἀρετή) и не имело

Вовк Иван Сергеевич — Московская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

¹ Φεξής Α. Δ. Λεξικὸν Ἑλληνο-Λατινικόν. Ἀθῆναι, 1908. Σ. 39, 73, 402.

² *Syprianus Carthaginensis. Testimonia ad Quirinum II, I.* Далее сокр. Сур. Test.

³ Φεξής Α. Δ. Λεξικὸν Ἑλληνο-Λατινικόν. Σ. 134.

⁴ Pillon M. A. *Synonymes Grecs dans les écrivains des différents ages.* Paris, 1847. P. 262–264.

⁵ См.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека: в 2-х т. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинникова, А. И. Любжина. М., 1997, 2001; Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с англ. и вступ. ст. О. В. Алиевой. М., 2014.

⁶ McDonnell M. *Roman Manliness: Virtus And The Roman Republic.* Cambridge University Press, 2006. P. 12.

⁷ Idem. P. 212.

⁸ См.: Liddell H. G., Scott R. A. *Greek-English Lexicon.* Oxford, 1996. P. 238. См.: Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* 4 vol. Paris, 1968–1980. P. 107.

ничего общего с материальными благами. Удовольствия, наоборот, ослабляли человека, делая его страстным и изменчивым, тогда как истинное блаженство доступно в добродетели и бесстрастии (*impatientia*, ἀπάθεια): «Без противника чахнет и добродетель. Она должна проявить всю свою выдержку, чтобы стало ясно, чего она стоит и на что способна. Добрый муж должен действовать как атлет: не бояться суровых испытаний и не жаловаться на судьбу; принимать за благо все, что случается, и обращаться это во благо. Важно, не что, а как ты переносишь»⁹. Поэтому, по мнению стоиков, особенно римских, для добродетели была необходима сила и выдержка. Прямое отождествление *virtus* и *vis* мы находим в словах Цицерона (106–43 гг. до Р. Х.): «И потом, — если мы признали, что порок — достаточная сила, чтобы сделать жизнь несчастной, то надо считать, что и добродетель — достаточная сила, чтобы сделать жизнь блаженной»¹⁰.

Стоические представления о божественности мира даже породили такие удивительные слова: «Так же то, что во всем мире является наилучшим, то должно сохраняться в чем-то законченном и совершенном. Но нет ничего совершеннее мира, нет ничего лучше добродетели. Значит, миру свойственна добродетель. Да, конечно, человеческая природа несовершенна, и все же в человеке проявляется добродетель. Насколько легче представить ее в мире! Итак, в мире есть добродетель, он и мудр, и поэтому он — бог!»¹¹. Мы видим, что с развитием философской мысли и совершенствованием этических положений *virtus* невероятно изменилась, и из узкого понятия воинской храбрости приобрела метафизический размах и стала мерилом блага и зла до такой степени, что категорию *virtus* примеряют даже на божество. Да и само мироздание наделяется некоторой добродетелью, из чего можно видеть, что внешнее совершенство рассматривается как невозможное без внутреннего, а *virtus* — единственное, на чем основывается эта внутренняя красота.

В последней цитате о мире автор четко говорит, что космос не только наделен добродетелью, но и мудр (*sapiens*). Связка *virtus* и *sapientia* так же оказывается традиционным сочетанием для обозначения благого и сильного мужа. У того же Цицерона, влияние которого было огромно, мы находим рассуждение, которое опровергает мнение о слабости тех, кто стремится к дружбе: «В этом случае, чем меньше сил чувствовал бы в себе человек, тем больше он был бы склонен к дружбе; но это далеко не так. Ведь чем больше человек уверен в себе, чем в большей степени наделен он добродетелью и мудростью, так что он не нуждается ни в ком и думает, что все зависит от него самого, тем более превосходит он других людей в создании и поддержании дружеских отношений»¹². И Гораций, восхваляя Гомера как учителя добродетели, даже лучшего чем стоические мудрецы, пишет:

⁹ *Seneca*. De providential, II, 4. Marcet sine aduersario **uirtus**: tunc apparet quanta sit quantum que polleat, cum quid possit patientia ostendit. Scias licet idem uiris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quid quidam cedit bonicon sulant, in bonum uertant; non quid sed quem ad modum ferat interest. Рус. пер.: Луций Анней Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст., комментарий. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001. С. 88.

¹⁰ *Cicero*. Tuscularnae Disputationes, V, 50. Quid? cum fatentur satis magnam **vim** esse in uitis ad miseram uitam, non nefatendum este andem **vim** <in> **virtute** esse ad beatam uitam? Рус. пер.: Цицерон. Избранные сочинения / пер. с лат. М. Г. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнина; вст. ст. Г. С. Кнабе. М., 1975. С. 338.

¹¹ *Cicero*. De natura deorum, II, 38–39 (XIV). Item quod in omni mundo optimum sit, id in perfecto ali quoad que absolute esse debere; estautem nihil mundo perfectius, nihil **virtute** melius; igitur mundi est propria **virtus**. Nec vero hominis natura perfecta est, et efficitur tamen in homine **virtus**; quanto igitur in mundo facilius; est ergo in eo virtus. **Sapien** sestigitur et proptereadeus. Рус. пер.: Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 112.

¹² *Cicero*. De amicitia, 29–30. Quod siita esset, ut quisque minimum esse in se arbitretur, ita ad amicitia messetaptissimus; quod longesecus est. Ut enim quisque sibi plurimum confidit et ut quisquemaxime **virtute** et **sapientia** sic munit usest, ut nullo egeatsuaque omnia in se ipso positai uicidet, ita in amicitia expetendis colendis que maxime excellit. Рус. пер.: Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. с лат. и комм. В. О. Горенштейна; ред.

– Вновь то, что могут мудрость и добродетель
Полезно предложил нам в примере Улисса¹³.

Влияние Септуагинты

Здесь будет уместно отметить влияние греческого текста Св. Писания на старолатинский перевод. Как было сказано выше, греки довольно устойчиво относили ἄρετή к богам. Это отразилось в тексте LXX, который имел колоссальное влияние на ранних христиан. В книгах малых пророков (Авв 3:3; Зах 6:13) посредством ἄρετή перевели евр. כֹּחַ (сила, мощь, могущество), а в греческой версии пророка Исаяи (Ис 42:8, 12; 43:21; 63:7), ἄρετή во множественном числе соответствует в масоретском тексте לְהַלֵּל מִנ. ч.¹⁴ от הַלְלָה, обозначающего «хвала, или предмет похвалы»¹⁵, а это свидетельствует о том, что переводчик хорошо знал эллинскую культуру, в которой ἄρετή передавала явление сверхъестественной силы и похвальное, ценное качество человека.

Заключение

Вышеизложенные примеры являют нам почву, благодаря которой стал возможен перевод 1 Кор 1:24, подсказанный влиянием римского стоицизма и использованием ἄρετή в Септуагинте для обозначения божественной силы. Возможно, тот факт, что Тертуллиан использовал фразу Dei virtus et sophia¹⁶, вместо Dei virtus et sapientia, можно интерпретировать как полемику с «мудростью мира», но это лишь догадки, и скорее всего речь идет о разных переводах. Остальные латинские авторы в интересующий нас период, такие как свмч. Киприан¹⁷, Лактанций¹⁸, автор трактата «О горах Синай и Сион»¹⁹ и св. Иларий Пиктавийский²⁰, пользуются традиционным сочетанием virtus et sapientia, которое в контексте римской философской этики представляет Христа как обладающего божественным совершенством. Virtus стала одним из популярнейших терминов в латинской патристике, и часто фигурирует в тексте Св. Писания, обозначая сверхъестественные энергии и действия. Virtus широко используется в Вульгате (ок. 380 раз) и встречается в цитатах старолатинских переводов Св. Писания.

Источники и литература

1. Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, Paris, 1974.
2. Blaise A. Dictionnaire Latin-Français de Auteurs Chrétiens. Brepols, 1954.

М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1974. С. 39. В данном переводе вместо «добродетель» стоит «доблесть», что затемняет смысл рассуждений о дружбе.

¹³ Horacius, Epistulae, II, 17–18. Rursus, quid uirtus et quid sapientia possit, utile propositum nobis exemplar Vlixen.

¹⁴ Огласовка масоретов (43:21: כֹּחַ כֹּחַ 42:8: כֹּחַ כֹּחַ) и чтение Вульгаты laudemmeam показывает, что евреи в нашу эру читали эти фразы, где фигурирует «хвала», как единственное число, тогда как переводчик Септуагинты, перед которым был неогласованный текст стабильно прочитывал эти места, понимая основу לְהַלֵּל как множественное число. Однако в Ис.63:7 Вульгата дает ед. ч. laudem Domini, тогда как масоретский כֹּחַ כֹּחַ, а Септуагинта оказывается в согласии с ним.

¹⁵ Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 549.

¹⁶ Tertullianus, Adversus Praxeam, 19, 2–3.

¹⁷ Сур. Test. II, I.

¹⁸ Lactantius. Epitome Divinarum Institutionum, 37, 2.

¹⁹ Pseudo-Cyprianus Carthaginensis, De montibus Sina et Sion, 9.

²⁰ Hilarius Pictavensis, In Matthaeum, XI, 9.

3. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 4 vol. Paris: Klincksieck, 1968–1980.
4. *Liddell H. G., Scott R. A.* Greek-English Lexicon. Oxford, Clarendon Press, 1996.
5. *McDonnell M.* Roman Manliness: Virtus And The Roman Republic. Cambridge University Press, 2006.
6. Oxford Latin Dictionary. Oxford: At The Clarendon Press, 1968.
7. *Pillon M. A.* Synonymes Grecs dans les écrivains des différents ages. Paris, 1847.
8. *Φεξης Α. Δ.* Λεξικον Ελληνο-Λατινικον. Αθηνα, 1908.
9. *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
10. *Йегер В.* Пайдейя. Востпитание античного грека: в 2-х т. / Пер. с нем. М. Н. Ботвинникова, А. И. Любжина. М.: Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997, 2001.
11. *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с англ. и вступ. ст. О. В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2014.
12. Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC Version 10.0.4.114 (Electronic edition).
13. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* / Ed. B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele. Stuttgart, 1984.
14. *Cicero M. T.* Tusculanarum disputationum libri quinque, 2 vol. / ed. T. W. Dougan, R. M. Henry. Cambridge University Press, 1905, 1934.
15. *Cicero.* De natura deorum. Academica // The Loeb Classical Library; vol. 268. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
16. *Cicero.* De re publica. De legibus. Cato Maior de senectute. Laelius de amicitia / ed. J. G. F. Powell. Oxford University Press, 2006.
17. *Cyprianus Carthaginensis.* Opera Omnia I / ed. G. Hartel, W. Hartel. Wien, 1868. (CSEL; vol. 3.1).
18. *Cyprianus Carthaginensis.* Opera Spuria (Ps.-Cyprianus) / ed. W. von Hartel. Wien, 1871. (CSEL; vol. 3.3).
19. *Hilaire de Poitier.* Sur Matthieu I / ed. J. Doignon. Paris: Cerf, 1978. (SC; vol. 254).
20. *Horace.* Satires, Epistles, Ars Poetica // The Loeb Classical Library; vol. 194. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
21. *Lactantius.* Opera omnia / ed. S. Brandt, G. Laubmann. Wien, 1890. (CSEL; vol. 19).
22. *Seneca.* Moral Essays: vol. 1 // The Loeb Classical Library; vol. 214 / ed. J. W. Basore. London, New-York, 1928.
23. *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes* (Editio Minor, Duo Volumina In Uno) / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
24. *Tertullianus.* Opera I / ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa. Wien, 1890. (CSEL; vol. 20).
25. *Tertullianus.* Opera II / ed. E. Kroymann. Wien, 1906. (CSEL; vol. 47).
26. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1990. 1372 с.
27. *Луций Анней Сенека.* Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
28. *Марк Туллий Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. с лат. и комм. В. О. Горенштейна; ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1974.
29. *Тертуллиан.* Избранные сочинения / Пер. с лат., общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Прогресс, Культура, 1994.
30. *Цицерон.* Избранные сочинения / пер. с лат. М. Г. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирин; вст. ст. Г. С. Кнабе. М.: Художественная литература, 1975.
31. *Цицерон.* Философские трактаты / пер. с лат. М. И. Рижского; вст. ст. и комм. Г. Г. Майорова. М.: Наука, 1985.

Священник Григорий Геронимус

БИБЛЕЙСКИЙ ОБРАЗ СЕМИ БРАТЬЕВ. ДИНАМИКА И СЕМАНТИКА

На страницах Священного Писания можно встретить как краткие упоминания, так и более пространные рассказы о семи братьях. Контекст использования этого образа может быть очень различным. В некоторых случаях семь братьев — персонажи, в других самих братьев нет, а есть лишь упоминание. В нашем кратком обзоре мы попытаемся проследить динамику и семантику этого библейского образа. Сама тема числа семь чрезвычайно широка и принципиально выходит за рамки данного доклада¹.

В первой книге Царств, в связи с повествованием о рождении пророка Самуила, мы находим молитву Анны. Обращает на себя внимание на следующий фрагмент: «...даже бесплодная рождает семь раз, а многочадная изнемогает» (1 Цар 2:5). Самих детей как персонажей тут нет, но есть образ семи рождений. Из контекста ясно, что этот образ имеет значение полноты и совершенства. При этом полнота, о которой идет речь в данном случае, даруется Богом. Такая Богодарованная и неотъемлемая полнота — следствие всецелого предания себя в руки Божии и противопоставляется «естественному» благополучию. По мысли блаженного Феодорита Кирского упоминание матери, родившей семь раз по дару Божию, — это пророчество о Церкви: «Сказанное же Анною: “неплоды роди семь”, предвещает многоплодие Церкви; потому что число семь означает множество; в семи днях круговращается все время, а чада Церкви наполнили вселенную»². Как мы видим, значение семерки как образа множества обосновывается тут ссылкой на седмиричное число дней седмицы, исчерпывающих собой всю полноту времени.

В четвертой, заключительной главе книги Руфи мы читаем о рождении Овида — деда царя Давида, от Вооза и Руфи. В связи с рождением Овида соседки говорят Ноемини, бывшей свекрови Руфи, о рожденном ребенке: «Он будет тебе отрадою и питателем в старости твоей, ибо его родила сноха твоя, которая любит тебя, которая для тебя лучше семи сыновей» (Руф 4:15). Сама Руфь — нечто еще большее, чем полнота и совершенство семи сыновей³.

Книга Иова начинается с рассказа о том, какой полнотой благополучия он обладал прежде постигших его испытаний. Упоминается и наличие семи сыновей: «И родились у него семь сыновей и три дочери» (Иов 1:2). Семь сыновей, и в этом фрагменте тоже представляют образ полноты и совершенства. Как мы знаем, по попущению Божию Иов теряет все свое достояние, и семь сыновей погибают. В конце книги Бог дает новых семь сыновей страдальцу. Полнота восстанавливается. «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние... И было у него семь сыновей и три дочери». (Иов 42:12–13).

Геронимус Григорий Александрович, священник — ОЦАД им. св. равноап. Кирилла и Мефодия, аспирантура, 4 курс.

¹ Примером рассмотрения значения числа семь в святоотеческой литературе является слово 41 святителя Григория Богослова «На святую Пятидесятницу». Григорий Богослов, свят. Творения: В 2 т. Т. 1: Слова. М., 2010. С. 487–495.

² Феодорит Кирский, блаж. Толкование на книгу Царств. https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_Pervuju_knigu_Carstv/#0_2 (Дата обращения: 11.03.2020).

³ См. комментарий: Шмагина-Великанова А. И. Книга Руфи: Перевод. Введение в изучение Книги Руфи. Комментарий. М., 2011. С. 333.

Пророк Иеремия, описывая различные бедствия, сравнивает Иерусалим с матерью семи детей: «*Легит в изнеможении родившая семерых, испускает дыхание свое...*» (Иер 15:9). Страдающий Иерусалим — мать семи детей, то есть мать всей полноты Израиля.

Если перечисленные выше фрагменты текста по большей части говорят о семи братьях не как о реальных персонажах, то во второй Маккавейской книге семь братьев являются именно центральными персонажами. Семь братьев мучеников — важнейшие фигуры повествования 2 Мак. Их страдания и верность знаменуют полноту страданий и верности всего Израиля, а мученическая кончина имеет искупительное значение — грехи народа прощены, и Бог дает победу войску Маккавеев.

Как мы уже видели ранее, символика числа семь, как числа полноты связана с семью днями седмицы или днями творения. Уже в 4 Мак. мы находим это сравнение применительно к семи братьям-мученикам. «*О пресвятая седмица согласных братьев! Ведь подобно тому, как семь дней творения мира — окрест благочестия, так хороводом семеро отроков окружили благочестие, прогнав страх перед пытками*» (4 Мак 14:7–8)⁴.

Во всех трех синоптических евангелиях мы находим повествование об искусительном вопросе, адресованном Спасителю о женщине бывшей женой семи братьям в соответствии с законом левирата. «*Было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему; подобно и второй, и третий, даже до седьмого; после же всех умерла и жена; итак, в воскресении, которого из семи будет она женою? ибо все имели ее*» (Мф 22:25–28)⁵. Смысл образа семи братьев тот же самый, что мы видели раньше — полнота. «Исчерпаны все возможности. И что тогда?», — как бы вопрошают саддукеи.

Как отмечено выше, число семь в экзегетической традиции прежде всего соотносится с днями седмицы или днями творения. Дней недели семь, но откровение Божие говорит нам и о восьмом дне — дне будущего века. «*...Ибо число семь, помноженное само на себя, дает пятьдесят, причем недостает одного дня, но он занят нами от будущего века и есть восьмой, вместе же и первый, или, лучше сказать, единый и нескончаемый. Ибо там должно окончиться здешнее суббтствование душ, чтобы дана была часть “семи и восьми”*» (Еккл 11:2)⁶, — говорит святитель Григорий Богослов⁷.

День восьмой еще не наступил, но его реальность приоткрывается в событии воскресения Христа. Этот день будущего века — восьмой, но вместе с тем и первый⁸. Подобно этому, братьев в рассматриваемом нами контексте нормативным образом семь, но в некоторых случаях мы читаем о восьмом брате. Самым ярким примером введения этого персонажа является повествование об избрании Царя Давида.

Священное Писание повествует о том, что пророк Самуил, имея откровение от Бога, последовательно отвергает семь сыновей Иессея и помазывает на царство последнего, «забытого» сына — Давида. «*...Подводил Иессей к Самуилу семерых сыновей своих, но Самуил сказал Иессею: никого из этих не избрал Господь. И сказал Самуил Иессею: все ли дети здесь? И отвечал Иессей: есть еще меньший; он пасет овец... И послал Иессей и привели его... И сказал Господь: встань, помажь его, ибо это он*» (1 Цар 16:6–12). Давид — восьмой — это особенное явление. Семь братьев — образ полноты, это — великолепный порядок, это полнота и совершенство. Восьмой брат — Давид — вроде бы лишний и не нужный. Он скрыт подобно тому, как скрыт восьмой день. Про него забыли, но Господь являет его, и он оказывается больше семерых. Восьмого персонажа мы можем обнаружить и в других случаях, о которых мы говорили выше.

⁴ Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Пер. с древнегр. и комм. Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалю, А. И. Шмаиной-Великановой. М., 2014. С. 482.

⁵ Параллельный текст мы можем найти Мк 12:20; Лк. 20:29.

⁶ «Давай часть семи и даже восьми, потому что не знаешь, какая беда будет на земле» (Еккл 11:2).

⁷ Григорий Богослов, свят. Творения: В 2 т. Т. 1. С. 488.

⁸ Воскресенье как день седмицы рассматривается в церковном календаре одновременно и как первый и как последний, восьмой день.

В греческой и славянской традиции Мать семерых зовется Соломонией. Соломония — это имя может указывать на близость ее образа к образу Премудрости Соломона, но это же имя может быть искажением слова «Шменит» — Восьмая. У преподобного Ефрема Сирина она Самона, что тоже может указывать на «восемь»⁹. Так или иначе, ее положение в композиции повествования — особое. Она входит в число мучеников и вместе с тем выделяется на фоне семи братьев.

С числом семь в Новом Завете связывается устройство Церкви. В книге Деяний описывается избрание семи диаконов (Деян 6:1–7). Семь диаконов — братья, которые объединены уже не плотским родством, но духовным. Церковь здесь предстает, как Мать, имеющая семь сыновей. В повествовании Евангелия от Иоанна, в особенной степени пронизанном числовым символизмом, описывается, как воскресший Христос является семи ученикам на берегу Тивериадского озера¹⁰. Иоанн Богослов в Откровении говорит о Христе как о Том, Кто восседает среди семи светильников¹¹: «Я ... увидел семь золотых светильников и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому» (Откр 1:12–16).

Можно уверенно говорить о том, что Библия видит в этом образе символ полноты и совершенства. Кроме того, мы увидели, что Библия дает нам и образ восьмого персонажа, как бы лишнего, но на самом деле избранного. Его миссия превосходит всякий земной порядок и полноту. Таким восьмым, прежде всего, изображены царь Давид и Сын Давидов — Христос. Тот, кто восседает среди семи светильников и в Своем Воскресении приоткрывает реальность восьмого дня — дня будущего века.

Источники и литература

1. *Ефрем Сирий, преп.* Семь сынов Самоны // Аверинцев С. С. Многоценная жемчужина. Переводы с сирийского и греческого / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К.: Дух і літера, 2004. С. 16–25.

2. *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на книгу Царств. https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_Pervuju_knigu_Carstv/#0_2 (Дата обращения: 11.03.2020).

3. Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) // Пер. с древнегр. и комм. Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалю, А. И. Шмаиной-Великановой. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2014.

4. *Григорий Богослов, свят.* Творения: В 2 т. Т. 1: Слова. М.: Сибирская Благозвонница, 2010.

5. *Шмаина-Великанова А. И.* Книга Руфи: Перевод. Введение в изучение Книги Руфи. Комментарий. М.: РГГУ, 2011.

⁹ *Ефрем Сирий, преп.* Семь сынов Самоны // Аверинцев С. С. Многоценная жемчужина. Переводы с сирийского и греческого / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К., 2004. С. 16–25.

¹⁰ См. Ин 21:1–14.

¹¹ В этом контексте также важно обращение к семи церквям Откр 2:3.

Д. А. Ежов

ТЕМА ВОСКРЕСЕНИЯ МЕРТВЫХ В ВЕТХОЗАВЕТНЫХ АПОКРИФАХ НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА ПАМЯТНИКА «ЗАВЕЩАНИЯ ДВЕНАДЦАТИ ПАТРИАРХОВ, СЫНОВЕЙ ИАКОВА»

Представления иудейского общества о всеобщем воскресении ко времени пришествия в мир Спасителя формируется на основании ветхозаветной иудейской традиции. Вместе с тем большой интерес в раскрытии вопроса о развитии идеи всеобщего воскресения в иудейском мировоззрении представляют ветхозаветные апокрифы. Для того, чтобы выявить иудейские представления о воскресении мертвых, следует рассмотреть такие апокрифы, как «Книга Еноха», «Книга Юбилеев», «Заветы двенадцати патриархов» и «Псалмы Соломона», которые являются важнейшими памятниками апокрифической литературы¹. Их содержание отобразилось в церковном Предании².

В «Книге Юбилеев» отсутствует упоминание о воскресении; вечная жизнь в ней похожа более на духовное пребывание в покое и блаженстве, а смерть уподобляется вечному сну, который не предполагает воскресение плоти³. Но наряду с этим у автора апокрифа встречается мысль о новом творении и обновленной земле (Юб 4:32), которая весьма схожа с христианским учением об обновлении земли для вечной жизни в славе Божией. Также в апокрифе раскрывается мысль о всеобщем Страшном суде (Юб 5:21–22), где Господь представлен праведным Судией (Юб 5:23–25). Люди, согрешившие на земле, подвергаются осуждению и вечному наказанию, а души праведников будут наслаждаться благословенным бессмертием после телесной смерти (Юб 36:1; 36:9–10).

Из текста «Псалмов Соломона» видно, что в них не отражены признаки времени, в которое произойдет воскресение, а также не рассматриваются сопутствующие этому воскресению события. О восстании в жизнь вечную с Господом говорится как о данности, которая ожидает всех праведников. Эта жизнь в Свете Господнем не закончится никогда (Пс. Сол. 3:16). Смерть грешника расценивается как величайшее бедствие, поскольку он не сможет воскреснуть, иначе говоря, он не сможет родиться или восстановиться в первоначальное безгреховное состояние для жизни с Господом. И поэтому его гибель будет вечной и бесчестной (Пс. Сол. 3:9–13).

Книга «Завещания двенадцати патриархов, сыновей Иакова» в докладе рассматривается более подробно. Датировка этого произведения псевдоэпиграфической литературы чрезвычайно сложна, сложности вызваны большим числом поздних вставок. Основной текст «Завещания» исследователи относят к первой половине I века до Р. Х. Книга является произведением иудейской литературы⁴. Местом написания апокрифа принято считать Палестину. Завещание Двенадцати Патриархов

Ежов Даниил Александрович — Екатеринбургская Духовная Семинария, бакалавриат.

¹ Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. СПб., 2001; Книга апокрифов / [коммент. П. Берснева, С. Ершова]. СПб., 2004.

² Лосский В. Н. Предание и предания. <http://www.wco.ru/biblio/books/lossky5/Main.htm> (дата обращения 02.03.2020).

³ The book of jubilees or the little genesis translated from the editor's ethiopic text edited, with introduction, notes, and indices by R. H. Charles. London, 1902. P. 86.

⁴ Смирнов А., прот. Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб., 2010. С. 79–80.

представляет из себя собранные под одним названием двенадцать поучительных текстов мессианского и апокалиптического содержания. Тексты объединены общим замыслом, каждый из них назван по имени одного из сыновей Иакова и посвящён превозношению какой-либо добродетели⁵. Вопрос авторства данного апокрифа неоднозначен, основной его текст относится к ветхозаветной иудейской религиозной традиции, но в первых веках он был дополнен множественными христианскими вставками, границы которых доподлинно определить невозможно. Принято считать, что книга Двенадцати Патриархов является наиболее древним ветхозаветным апокрифом, дошедшим до нашего времени.

Рассматривая его текст, можно встретить подтверждение тому, что древние иудеи верили в возможность телесного воскресения. Так, например, в тексте, имеющем название «Завещание Симеона, второго сына Иакова и Лии», фигурирует Симеон, дающий наставление своим детям. Он призывает их поступать так, как поступал Иосиф, призывает к незлобию, просит отвергнуть зависть и другие пороки, за что обещает им благоволение в Очах Господних. В этом призвании встать на путь Божий Симеон видит оправдание себе в случае если сыны его не послушают его и отвернуться от Бога. Но тут же обращаясь к детям говорит: «если удалите от себя зависть и всякое жестокосердие, словно роза расцветут кости мои в Израиле» (6:2). В их праведности Симеон видит оправдание себе и возможность собственного воскресения: «Тогда воскресну и я в радости и благословлю Всевышнего ради чудес его» (6:7).

Разбирая данную главу, сложно определить, к какому времени или к какому событию относится данное пророчество, а лучше даже сказать чаяние Симеона. Так, в пятом стихе этой же главы можно прочесть: «Тогда прославится Сим, ибо Господь Бог Израиля придет на землю [как человек] и тем спасет Адама» (6:5). Как известно, Адам получает прощение в момент распятия Господа нашего Иисуса Христа, из чего можно сделать вывод, что Симеон говорит о времени явления в мир Спасителя. Но обращаясь к четвертому стиху той же главы видим следующие слова: «Тогда почиет вся земля от смуты, и все, что под небесами, от войны» (6:4). Данные слова можно отнести лишь ко времени второго пришествия. Поскольку в первой половине I века, смуты и войны не прекращаются (так, всем известное Великое Иллирийское восстание произошло в 6–9 годах по Р. Х., а в 66 году началось еврейское восстание против Римского владычества, закончившееся в 73 году и получившее название Первая Иудейская война), можно предположить, что Симеон предвидит спасение и оправдание Адама в момент страшного Суда и говорит о своем воскресении в момент воскресения всеобщего. Но, возможно, автор апокрифа не разделяет первое и второе пришествие Господа на землю. Такое явление часто встречается в пророческих книгах Ветхого Завета. Как бы то ни было, вера Симеона в собственное воскресение была хорошо известна иудеям I века.

Большой интерес представляет «Завещание Вениамина, двенадцатого сына Иакова и Рахили». Данный текст также является составной частью «Завещания Двенадцати Патриархов». В 10 главе данного текста Вениамин, от лица которого ведется повествование, говорит о скорой своей смерти и наставляет детей жить по закону Господню, говоря: «Творите же правду каждый ближнему своему, и закон Господа, и заповеди Его храните» (10:3). В глазах Вениамина соблюдение этого наставления является залогом спасения, которого удостоятся праведники. И подтверждение этому можно увидеть в следующих словах: «И тогда узрите вы Еноха, и Ноя, и Сима, и Авраама, и Исаака, и Иакова восставшими одесную Его в радости. Тогда и мы воскреснем, каждый в уделе власти своей и преклонимся пред Царем Небесным» (10:6–7). Свое спасение Вениамин видит в воскресении, образ которого описывается в 8 стихе данной главы: «И все воскреснут: одни — для славы, другие — для беславия, и будет

⁵ Завещания двенадцати патриархов // Рысев С. Г. Тайная вечеря в свете книги Даниила. http://superbook.org/AUDIOBOOK/SECRET/test_12.htm (дата обращения 05.03.2020).

судить Господь первых Израиля за неправедность их». Далее текст начинает изобилывать явно христианской терминологией и описанием событий первых веков, из чего можно заключить, что здесь помещены позднерхристианские вставки.

В «Завещании Иуды» в отличие от двух предыдущих завещаний Иуда сразу говорит о падении своих сыновей и потомков в грех и об их отхождении от Бога (23 глава). Спасение же будет только после покаяния, только тогда придёт «Солнце справедливости». В тексте не разделяется первое и второе пришествие Мессии. Автор последовательно говорит о пришествии в мир спасителя в 24-й главе, и резко переходит в 25-й главе к воскресению праведников и патриархов. Иуда говорит: «И будете вы один народ Господень и один язык, и не будет там духа соблазна Велиарова, ибо он будет ввержен в огонь навечно» (25:3). Эти слова являются подробным описанием жизни после воскресения; ее описание мы также находим в следующих 4–5 стихах.

Свидетельство веры в собственное воскресение в конце времен мы находим и в «Завещании Завулона». В 10-й главе во 2-м стихе Завулон говорит: «Ибо снова восстану я среди вас, как предводитель среди сынов своих» (10:2). В данном контексте слово «Ἀναστήσομαι» следует понимать, как «воскресну», поскольку перед этим патриарх говорит: «И ныне, дети мои, не скорбите, что умираю я, и не унывайте, когда отойду я» (10:1). Согласно тексту, Завулон утешает своих детей, говоря, что воскреснет в вечную жизнь. О вечной жизни прямо тут не говорится, но есть упоминание о вечном огне уготованному грешникам в 3-м стихе 10-ой главы «На нечестивых же наведет Господь огонь вечный, и погубит их до потомства потомков их» (10:3); отсюда можно сделать предположение о том, что если есть вечное наказание за грехи, то есть и вечное блаженство за добрые поступки. К такому простому умозаключению не могли не прийти Иудеи, изучение закона для которых было неотъемлемой частью жизни.

В книге Левия, третьего сына Иакова от Лии заключено описание хождения человека по небесам (главы 2–3). Подобные сюжеты часто встречаются в древнееврейской литературе. Так, например, вознесение праведника во плоти на небо мы видим в книге Ездры, а также в памятнике «Завещание Авраама» (10–15 главы). Это свидетельствует о том, что ветхозаветные читатели восприняли мысль о возможности присутствия плоти в раю в свете Бога Всевышнего.

Обобщая, можно утверждать, что в книге двенадцати Патриархов раскрыта вера ветхозаветных праведников во всеобщее воскресение: патриархи не просто верят в то, что Господь воскресит их за праведную жизнь в конце веков, но также убеждены, что воскреснут все. После же всеобщего воскресения они ожидают суда Божия над всякой тварью, на котором грешники будут осуждены на вечное наказание, а праведники получат вечное блаженство. Также в апокрифе описана жизнь праведников после воскресения, в которой все будут как бы одним народом, говорящим на одном языке, и в их среде не будет соблазнов. Смерть и дальнейшее воскресение не являются обязательными для того, чтобы попасть в рай, и как доказательство этому мы видим небесные путешествия Левия, третьего сына Иакова. Не умерев и не воскреснув, он возносится в райские обители. Похожие идеи псевдоэпиграфической литературы находят свое подтверждение и в других памятниках иудейской ветхозаветной письменности.

Богословский анализ выделенных фрагментов апокрифов, в которых раскрывается тема воскресения, позволяет сделать следующий вывод: несмотря на неоднозначность, а иногда и противоположность взглядов авторов апокрифов, в целом псевдоэпиграфические книги выражают представления о всеобщем воскресении и Страшном суде, во многом согласные с христианским учением.

Источники и литература

1. Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2001.
2. Книга апокрифов / [коммент. П. Берснева, С. Ершова]. СПб.: Амфора, 2004.
3. *Смирнов А., прот.* Мессиянские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.
4. The book of jubilees or the little genesis translated from the editor's ethiopic text edited, with introduction, notes, and indices by R. H. Charles. London: Adam and Charles Black, 1902.
5. Завещания двенадцати патриархов // Рысев С. Г. Тайная вечеря в свете книги Даниила. http://superbook.org/AUDIOBOOK/SECRET/test_12.htm (дата обращения 05.03.2020).
6. *Лосский В. Н.* Предание и предания. <http://www.wco.ru/biblio/books/lossky5/Main.htm> (дата обращения 02.03.2020).

Священник Павел Морозов

ВОПРОС О ВОЗМОЖНОСТИ ЖЕНСКОГО СЛУЖЕНИЯ ПРИ СКИНИИ В КОНТЕКСТЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ОБЕТА ИЕФФАЯ» (СУД 11:30-31)

Библейское повествование об обете Иеффаия (Суд 11:29–40) можно отнести к разряду *crux inter pretum*, так как недосказанность текста позволяет совершенно по-разному интерпретировать данную перикопу. Еще в святоотеческой экзегезе отмечалась сложность толкования настоящего отрывка¹. В западных библейских комментариях и словарях XVIII–XIX вв. исследованию данного события уделялось места больше, чем другим каким-либо вопросам книги Судей². Мнения разнились: одни считали, что Иеффай убил свою дочь, другие, что он посвятил ее на служение Богу. Среди сторонников второй точки зрения весьма распространенным было предположение о том, что дочь на всю жизнь осталась девственницей и была посвящена отцом на служение при Скинии. Подробный анализ различных интерпретаций обета Иеффаия является предметом отдельного обширного исследования, настоящая же работа ограничена разработкой вопроса о возможности женского служения при Скинии для определения допустимости подобного исхода событий. Многие современные исследователи критикуют данную гипотезу³. Широко известны более поздние примеры служения женщин при Втором Храме⁴. Однако, принимая во внимание культурно-исторический контекст⁵, тяжело представить, что такая практика существовала в эпоху Судей.

Несмотря на то, что в Писании нет прямых указаний на женское служение при Скинии, существуют косвенные аргументы в пользу данной гипотезы. Идея о посвящении дочери Иеффаия на служение Богу стала популярной в XVI в. среди пуритан,

Морозов Павел Константинович, священник — Саратовская православная духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Блаженный Августин писал, что некоторые из нечестивого невежества противопоставляют Ветхий Завет Новому, расценивая действие Иеффаия как ужасное злодеяние. См.: *Августин Иппонийский, блж.* Вопросы на Семикнижие // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (ч. 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзони. Тверь, 2009. С. 175; Святитель Иоанн Златоуст говорил, что из-за этой жертвы неверующие обвиняют нас в бесчеловечности и жестокости. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* К народу антиохийскому // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (ч. 1). С. 177. Ориген замечал, что словами дочери, приведенными в Суд 11:36, Богу приписывается видимость великой жестокости. См.: *Ориген* Толкования к Евангелию от Иоанна // О началах / Пер. с лат. Н. Петрова, О. Куликова. М., 2018. С. 448.

² См.: *Gunn D. M. Judges* // *Blackwell Bible Commentaries*. Oxford, 2005. P. 149.

³ См.: *Brensinger T. L. Judges. Believers church Bible commentary*. Scottsdale, 1999. P. 134.

⁴ Пример пророчицы Анны (Лк 2:36–37), а также воспитание Богородицы при Храме, о котором не говорится в Священном Писании, но мы знаем это из Священного Предания Церкви, а также из Протоэвангелия Иакова. См.: *Первоевангелие Иакова / Книга апокрифов*. СПб., 2018. С. 186–187.

⁵ Достаточно вспомнить рассказ про Миху и нанятого им священника, а также следующий за ним рассказ о наложнице некоего левита (Суд 17:1; 21:25). Подобные истории дают красноречивую характеристику еврейского общества эпохи судей. Недалеко от этого времени отстоит рассказ и о нечестивых сыновьях первосвященника Илия, которые спали с женщинами, собиравшимися у скинии (1 Цар 2:22).

следовавших толкованию раввина Давида Кимхи⁶. Уильям Перкинс (1558–1602), пуританский теолог из Кембриджа, считал, что посвящение дочери Иеффая на служение Богу было подобно тому, как Анна посвятила своего сына Самуила на служение при Скинии (1 Цар 1:11)⁷. В отечественной библиистике подобные идеи стали распространяться в XIX в. Протоиерей Михаил Богословский предположил, что дочь Иеффая могла нести свое послушание подобно *постницам*, еще во времена Моисея, *постившимся у дверей Скинии Свидения* (Исх 38:8)⁸.

Отрывок из книги Исход, предложенный протоиереем Михаилом для подтверждения собственной точки зрения, вызывает особый интерес и требует текстологического анализа. При описании постройки Скинии, в тексте Священного Писания говорится о том, что для подставки под медный умывальник использовались зеркала женщин, служивших у ее врат (Исх 38:8). Интересно, что в синодальном переводе данное упоминание опущено. В Септуагинте говорится о постницах (греч. *τῶν ἠστεισαῶν* part. aor. act. gen. fem. pl. — бук. *постящихся*)⁹. Однако составитель комментариев Кембриджской Библии Самуэль Роллс Драйвер считает это ошибкой перевода¹⁰, так как в масоретском тексте говорится о *הַנְּבָאֹת הַמְּשָׁרְתִים אֶת הַבְּרָכֹת לְפָנֵי הַמִּזְבֵּחַ* (бук. *служавших [женщинах], которые служили у врат Скинии Собранья*). Слово *לְפָנֵי* (verbqalpart. fem. pl.) образовано от глагола *שָׂרַת*, который можно перевести как *служить* (*serve*) либо *собираться* (*assemble*)¹¹. Однокоренное существительное *שָׂרָת* переводится как войско или армия¹². Выходит, что *שָׂרַת* это не просто работать *שָׂרַת*, а служить подобно воинской службе, имея определенные обязанности и зону ответственности¹³. Неизвестно, почему такая важная деталь опущена в Синодальной Библии, тогда как во всех остальных переводах Священного Писания есть указание на женщин, либо собиравшихся, либо служивших, либо постящихся у входа в Скинию Собранья. В комментариях Кембриджской Библии это место считается более поздней вставкой, так как повествуется еще только о постройке Скинии. Однако большинство исследователей¹⁴ отмечают, что эти женщины могли служить еще при палатке Моисея, которая находилась вне стана, и каждый, ищущий Господа, приходил к ней (Исх 33:7). Также в этой фразе может присутствовать такой риторический прием, как пролеписис¹⁵, то есть речь, возможно, идет о женщинах, которые после постройки Скинии будут служить у ее врат¹⁶.

То же слово можно встретить в 1 Цар 2:22, где говорится о грехе сыновей Илия, которые спали с женщинами, собиравшимися (ивр. *הַנְּבָאֹת* verbqalpart. fem. pl.)¹⁷ у входа

⁶ Кимхи развивал гуманную интерпретацию обета Иеффая, однако про служение при Скинии он не говорил. Раввин считал, что Иеффай построил дочери отдельное жилье и обрек ее на пожизненное девство см.: *Cooke G. A. The Book of Judges in the Revised Version with Introduction and Notes. Cambridge, 1913. P. 124.* В иудейских толкованиях, поддерживающих гипотезу Кимхи, упоминания о служении при Скинии также не встречаются.

⁷ *Gunn D. M. Judges. P. 147.*

⁸ См.: *Богословский М., прот.* Мысли о обете Иеффая (Суд 11:30–40) // Православное обозрение. 1875. Т. III. С. 621–628.

⁹ Что повлияло и на перевод Елизаветинской Библии: *«сѣи сотвори умывальницу мѣдяну и стоило ея мѣдяно изъ зеркалъ постницѣ, яже постѣшася у двѣрѣи скинии свидѣнїя».*

¹⁰ По его мнению, слово *לְפָנֵי* (служивших) было прочитано переводчикам как *לְפָנֵי* (постящихся). См.: *Driver S. R. The book of Exodus in the revised version. Cambridge, 1911. P. 390–391.*

¹¹ В Вульгате используется слово *excubabant* (от глагола *excubo* — находиться на открытом воздухе, ночевать вне дома, стоять лагерем, охранять, стоять на карауле).

¹² Тот же корень имеет одно из имен Бога — Господь Саваоф (Господь воинств) *יְהוָה הַמְּשָׁרֵת*.

¹³ Этот глагол также употребляется по отношению к левитам (Числ 4:1–33).

¹⁴ См.: *Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible // Bible Hub. https://biblehub.com/commentaries/poole/1_samuel/2.htm (дата обращения 06.02.2020).*

¹⁵ Предвосхищение, приписывание того, чего не могло быть до указанного действия.

¹⁶ Там же.

¹⁷ В переводе РБО *служившими*, также и в The New American Standard Bible стоит словосочетание *the women who served*.

в Скинию Собрания¹⁸. Однако в 4QSam^a отсутствует фраза אֵת אֲשֶׁר־שָׁכְבוּ אֶת־הַנְּשִׁים הַזֵּבֻחַ (бук. и которые спали с женщинами, которые служили у ворот Скинии Собрания). Приведенный отрывок из кумранской рукописи соответствует тексту Септуагинты, где данное упоминание также отсутствует¹⁹. Эмануэл Товот носит данный стих к примерам «номистических» изменений. Он предполагает, что это более поздняя вставка, заимствованная из Исх 38:8²⁰ для того, чтобы усилить описание греха сыновей первосвященника и пояснить словосочетание «такие дела».

Из вышесказанного следует, что в тексте Священного Писания существует весьма косвенное упоминание о женском служении при Скинии. Но даже если принимать Исх 38:8 и 1 Цар 2:22 в качестве аргументов в пользу исследуемой нами гипотезы, необходимо определить, в чем именно заключалось данное служение и было ли оно связано с обетом девства. Для этого необходимо произвести компаративный анализ толкований данных библейских стихов.

В святоотеческой традиции о женщинах, служащих при Скинии, упоминает только святитель Григорий Двоеслов. Он в толковании Исх 38:8 использует тропологический метод экзегезы, что не дает возможности применить его труд для культурно-исторического комментария. Можно только отметить, что святитель, используя текст Септуагинты, говорит о постницах, которые постоянно находились при дверях Скинии²¹. В данном случае возникает распространенная среди западных толкователей²² аналогия с Анной, которая не отходила от Храма, постом и молитвою, служба Богу день и ночь (Лук 2:37). Пуританский комментатор Мэтью Генри считает, что в Исх 38:8 речь идет о женщинах, помогавших в обустройстве Скинии²³, а в 1 Цар 2:22 говорится о женщинах, которые приходили к дверям святилища чтобы поклониться Богу²⁴. В комментариях Женевской Библии предполагается, что в повествовании о грехе сыновей Илия можно увидеть упоминание о священной проституции, практиковавшейся представительницами коренных народов Ханаана²⁵, что делает еще менее вероятным служение девственниц при святилище. Большинство библейских комментариев, представленных на Интернет-ресурсе Bible Hub, говорят о том, что в Исх 38:8 речь идет просто о набожных женщинах, которые не являлись жрицами и не выполняли никакого сакрального служения²⁶.

В заключение можно сказать, что в эпоху Судей не существовало такой практики, чтобы родители посвящали своих дочерей на пожизненное, девственное служение при Скинии²⁷. Как отмечает Терри Бресингер, стихи Исх 38:8 и 1 Цар 2:22 не могут дать четкого указания на какое-либо особенное служение²⁸. Некоторые исследователи проводят связь с вавилонскими *naditu* (невестами бога), которые принадлежали храму и не имели права выходить замуж, но для них не существовало предписания хранить целомудрие²⁹. Учитывая, что даже назореи, посвятившие себя Господу, имели право на супружескую жизнь, а бездетность была признаком проклятия, слабо верится,

¹⁸ В данном случае мы видим очень похожую на Исх 38:8 фразу הַזֵּבֻחַ אֵת אֲשֶׁר־שָׁכְבוּ אֶת־הַנְּשִׁים הַזֵּבֻחַ.

¹⁹ В Вульгате говорится о *mulieribus quae observabant* (лат. *observo* — сторожить, охранять, почитать) *adostium tabernaculi*.

²⁰ См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2015. С. 261–262.

²¹ Григорий Двоеслов, свт. Беседы на Евангелия. М., 2015. С. 138.

²² Прим. см.: Генри М. Толкование книг Ветхого Завета. Т. IV: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Нидерланды, 2007. С. 440–441.

²³ Там же.

²⁴ См.: Генри М. Толкование книг Ветхого Завета // Библия онлайн: <https://bible.by/matthew-henry/9/2/> (дата обращения 10.03.2020).

²⁵ Новая Женевская учебная Библия. СПб., 2001. С. 379.

²⁶ Прим. см.: Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary // Bible Hub. <https://biblehub.com/commentaries/jfb/exodus/38.htm> (дата обращения 06.02.2020).

²⁷ Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. СПб., 2010. С. 315.

²⁸ См.: Brensinger T. L. Judges. P. 134.

²⁹ Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. 1. С. 293.

что желание обречь свою дочь на безбрачие, могло считаться подвигом и жертвой Богу. К тому же у языческих племен, проживавших по соседству с евреями, служение женщин при святилище было связано с храмовой практикой. Если принять во внимание то, что в эпоху Судей ханаанские языческие культы оказывали большое влияние на евреев, возможность служения девственников при Скинии становится еще менее убедительной. Таким образом, предположение о том, что дочь Иеффая могла быть посвящена своим отцом на девственное служение при Скинии Собрания, является слабо аргументированной гипотезой.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. 5-е. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
2. Библия на еврейском и современном русском языках. М.: РБО, 2013.
3. Новая Женевская учебная Библия. СПб.: Свет на Востоке, 2001.
4. BibliaHebraicaStuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
5. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
6. *Августин Иппонийский, блж.* Вопросы на Семикнижие // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (ч. 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2009.
7. *Григорий Двоеслов, свт.* Беседы на Евангелия. М.: Сибирская Благовозвонница, 2015.
8. *Иоанн Златоуст, свт.* К народу антиохийскому // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Т. IV: Исторические книги (ч. 1). Книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, Первая и Вторая Книги Царств / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2009.
9. *Ориген.* Толкования к Евангелию от Иоанна // О началах / Пер. с лат. Н. Петрова, О. Куликова; предисл. Р. Светлова. М.: «РИПОЛ классик», Изд-во «Пальмира», 2018.
10. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюс, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010.
11. *Генри М.* Толкование книг Ветхого Завета. Т. IV: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Нидерланды: DRTS, 2007.
12. *Генри М.* Толкование книг Ветхого Завета // Библия онлайн. <https://bible.by/matthew-henry/9/2/> (дата обращения 10.03.2020).
13. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. 3 изд. М.: Изд-во ББИ, 2015.
14. *Богословский М., прот.* Мысли о обете Иеффая (Суд 11:30–40) // Православное обозрение. 1875. Т. III. С. 621–628.
15. Первоевангелие Иакова / Книга апокрифов. СПб.: Изд-во «Пальмира», 2018.
16. *Brensinger T.L.* Judges. Believers church Bible commentary. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1999.
17. *Cooke G.A.* The Book of Judges in the Revised Version with Introduction and Notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
18. *Driver S.R.* The book of Exodus in the revised version. Cambridge: The University press, 1911.
19. *Gunn D.M.* Judges // Blackwell Bible Commentaries. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
20. Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary // Bible Hub. <https://biblehub.com/commentaries/jfb/exodus/38.htm> (дата обращения 06.02.2020).
21. Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible // Bible Hub. https://biblehub.com/commentaries/poole/1_samuel/2.htm (дата обращения 06.02.2020).

А. К. Цой

КОРЕНЬ BZQ В КНИГЕ ПРОРОКА ИЕЗЕКИИЛЯ И В CORPUS MACARIANUM

Книга пророка Иезекииля является частью Ветхого Завета и посвящена событиям, занимающим особое место в истории Иудеи. Ее автор предлагает истолкование смысла национальной катастрофы в VI в. до Р. Х. как проявления божественного попечения о еврейском народе. Содержание книги отражает события, происходившие в период с 593 по 571 г. до Р. Х.

Язык книги в масоретской версии сложен, особенно в местах, описывающих видения¹. В BHS² к стихам 1 главы дается большое количество комментариев, указывающих на разночтения в различных переводах и рукописях или предполагающих повреждения текста, уступая в этом отношении только главе 41. Еще двумя отличительными чертами книги является обилие в языке автора арамеизмов (например, в два раза больше, чем у его современника Иеремии) и влияние вавилонской культуры — около 50 возможных слов аккадского диалекта³.

Проблемы языка первой главы, где описывается центральное видение летящего небесного престола, в масоретском тексте можно разделить на четыре аспекта: 1) морфология (противоречивые и редкие написания слов); 2) грамматика (путаница родов и чисел, использование инфинитивов как личных глаголов); 3) стиль (бессоюзные конструкции, избыточность, резкие рваные предложения, внезапные вставки); 4) содержание (образы-головоломки, несочетаемые сочетания)⁴. Исследователи объясняют это или ошибками при записи видения, или вставкой части образов из главы 10, или результатом позднейшего редактирования.

По мнению ряда исследователей, изучающих древнееврейский язык диахронически, именно книга Иезекииля является пограничным пунктом между так называемым «ранним» и «поздним» библейским ивритом⁵. Существуют свидетельства изменения орфографии, морфологии и синтаксиса, которые показывают лингвистический сдвиг в период после вавилонского плена. Эти изменения зафиксированы не только в поздних книгах Ветхого завета, но и в языке раввинистического иудаизма, а также в кумранских рукописях. Диахроническое изучение библейского иврита было начато еще Арно Кропатом в 1909 году анализом языковых особенностей книги Хроник по сравнению с параллельными местами книг Самуила и Царств. Новый обширный материал для исследований в этой области начал поступать с открытием в 1947 году рукописей Мертвого моря. Эти находки были использованы для типологии языка Мишны, языка свитка Исаии (1QIsa), для датировки псалмов.

Автор книги Хроник, рассказывая о событиях, изложенных в более ранних книгах Ветхого Завета, часто менял язык этих книг без искажения самого смысла. Вероятно, он осознавал потребность в иной форме выражения в связи с изменением аудитории

Цой Александр Климович — Санкт-Петербургский государственный университет, аспирантура, 1 курс.

¹ «Язык богатый, перегруженный, и часто гиперболизированный, и образы часто странные, далекие от повседневного опыта, и зачастую намеренно отталкивающие». *Blenkinsopp J. Ezekiel*. Louisville, KY, 1988. P. 3.

² *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph. Stuttgart, 1997.

³ См.: *Block D. The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*. Eerdmans, 1997. P. 40.

⁴ См.: *Ibid.* P. 89.

⁵ См. напр.: *Rozetko R., Young I. Historical linguistics and biblical Hebrew*. Atlanta, 2014. P. 395.

этих книг. Предполагая, что язык Мишны существовал в той или иной форме на протяжении нескольких столетий, можно сделать вывод, что этот язык, наряду с другими современными ему разговорными диалектами и был причиной изменений, сформировавших «поздний» библейский иврит. Это гипотеза согласуется с основными лингвистическими законами, утверждающими, например, что изменения языка обуславливаются изменениями среды, в которой он существует. Так, Ф. Соссюр одной из главных причин изменений в языке называл события политической истории⁶. Таким образом, главным событием, ставшим стимулом для изменений в языке Библии, является Вавилонский плен, который включал в себя вторжение и завоевание, интенсивные контакты с иной культурно-языковой средой, миграцию, институциональные и социальные изменения.

Тем не менее, книга пророка Иезекииля в лингвистическом аспекте стоит особняком даже в рамках диахронического изучения языка Библии⁷. Одна из особенностей этой книги среди других пророческих — большое количество арамеизмов, давно отмеченное библеистами. Среди слов, имеющих, по-видимому, такое происхождение, в 14 стихе 1 главы мы встречаем **בִּזְק**:

וְהָיָה לְבָזְקֵי הַבָּזְקִים:

и животные носились туда и сюда подобно молнии

Слово **בִּזְק** является *haraq legomena* книги Иезекииля, в трех других местах Библии⁸ этот корень встречается в топониме **בִּזְק** — Безек, названии местности, вероятно, современной деревни KhirbetIbzik в Государстве Палестина.

В словаре Кёлера гипотетический корень **בִּזְק** относится к арамейскому иерусалимской традиции, сирийскому и мандейскому языкам, в значении «разсеивать», «разбрасывать», а в арабском *bazaqa* означает «брызгать», «сеять». Таргум предлагает чтение **הַבְּרָק** — молния⁹. Топоним **בִּזְק** от таргумического арамейского **בִּרְקָא** — «кусочек, фрагмент каменистого места».

М. Гринберг переводит стих так: «И существа метались туда и сюда с видом искр». В комментарии он пишет: «Значение “искры” приписывается слову *bazaq*, иначе не засвидетельствованное в библейском еврейском, на основании контекста и более позднего еврейского глагола *bazaq* “раскидывать, разбрасывать”. Арамейский таргум Ионафана переводит его “молния”»¹⁰. В новом критическом издании Пешитты в этом месте стоит слово *zīqa*, т. е. «комета», «молния», сияющийдвигающийся предмет или просто сияние¹¹.

Видение пророком Иезекиилем престола Божественной Славы стало объектом экзегезы автора «Макарьевского корпуса», толкованию явленного пророку образа посвящена отдельная глава корпуса, которая в собрании второго типа является первой, выступая своеобразным прологом ко всем следующим главам, в ней задаются основные богословские темы всего корпуса.

В большинстве манускриптов содержащиеся в них части корпуса приписываются преп. Макарию Египетскому, умершему в 390 г. Эта традиционная атрибуция

⁶ Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1979. С. 59.

⁷ Как пишет Бен Цви: «похоже, статус книги Иезекииля относительно других библейских книг не может быть оценен путем соотнесения Иезекииля с двумя рядами лингвистических особенностей «раннего» и «позднего» библейского иврита, но путем тщательного сравнения его с другими библейскими книгами». *Ben Zvi E. Review of M. F. Rooster, Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel, CBQ 54 (1992): P. 541.*

⁸ Суд 1:4, Суд 1:5, 1 Цар 11:8.

⁹ *Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament. Leiden-Boston-Kohn, 2001. P. 118.*

¹⁰ *Greenberg M. Ezekiel 1-20 (The Anchor Yale Bible Commentaries). Yale, 1983. P. 48.*

¹¹ *The Old Testament in Syriac according to the Peshit̄ta Version, Part III Fasc. 3. Ezekiel. Leiden, 1993. P. 2.*

в основном сохранялась до XX века. В это время была известна лишь часть корпуса, — в виде 50 духовных бесед и в виде византийских сборников отрывков, в том числе, из еще не открытых на тот момент произведений. Однако сомнения в авторстве возникли уже и ранее, так как не существовало свидетельств о литературных произведениях Макария Египетского, за исключением одного письма Геннадия Марсельского и одного трактата преп. Иоанна Кассиана. В 1722 году К. Удин поставил под вопрос авторство преп. Макария для 50 духовных бесед¹², а в начале XX века К. Флемминг привел косвенные доказательства в пользу сирийского происхождения корпуса¹³.

С перемещением локализации гипотетического автора корпуса в Сирию, исследователи стали находить семитские влияния в языке текста. Так, например, А. Выбус и Ж. Киспель отметили то, что Дух называется «матерью» в В 54,4,5, что может быть связано с тем, что слово מִיִּר в древнееврейском женского рода¹⁴. Отдельная работа по семитизмам в Макарьевском корпусе была проделана немецким филологом Т. Инкеном. Он отмечает хорошее владение автором греческим языком и риторикой, то есть очевидность наличия у него хорошего классического образования. При этом несомненным является большое количество в тексте сирийских элементов. В частности, он обратил внимание на прямое этимологическое заимствование — слово «βιζάκιον» (Н 17,7),¹⁵ в значении «камешек», которое он возводит к сирийскому bezqâ в том же значении.¹⁶ Употребление этого слова в греческом языке до «Макарьевского корпуса» не зафиксировано, в патристической литературе позднее оно встречается у двух палестинских подвижников — Дорофея Газского и Антиоха Монаха, однако в производных формах оно позднее закрепляется в народном диалекте¹⁷.

Современные исследователи с большой вероятностью утверждают локализацию автора Макарьевского корпуса в византийской части Сирии, близости с границей. Так, на основании места В 34,8, где упоминается город, захваченный индийцами и сарацинами, а затем отбитый императором, К. Фитчен предположил, что речь идет о сирийской Амиде, завоеванной в 359 году персами, а затем отвоеванной обратно в 363 году Римской империей¹⁸.

Таким образом, появление в византийском греческом языке благодаря тексту Макарьевского корпуса уникального слова, происходящего от общесемитского корня bzq, было вызвано, как и в книге Иезекииля, политическими событиями, повлиявшими на культурную среду — это присоединение Сирийки Риму в I в. до Р. Х., с постепенной культурной ассимиляцией части сирийского населения.

Источники и литература

1. *Ben Zvi E.* Review of M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, CBQ 54 (1992). P. 540–542.
2. *Blenkinsopp J.* *Ezekiel*. Louisville, KY: John Knox Press, 1988.
3. *Block D.* *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*. Eerdmans, 1997.

¹² *Oudin De S S.* *Macariis Aegyptio et Alexandrino*, PG 34. P. 377–380.

¹³ *Flemming G.* *De Macarii Aegyptii Scriptis Quaestiones*. Göttingen, 1911. P. 36–40.

¹⁴ *Quispel G.* *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle // Supplements to Novum Testamentum*, 15. Leiden, 1967. S. 16.

¹⁵ «Ὁσπερ γὰρ εἶτις βιζάκιον λίθου ρίψας εἰς τεῖχος, οὐδὲν ἔβλαψεν ἤλαρ ἐκίνησετὸ τεῖχος». В сборнике первого типа в соответствующем месте В 16,2,2 «βιζάκιον λίθου» заменено на ψηφίς.

¹⁶ *Thomas I.* *Die Semitismen bei Makarios/Symeon // Finnisch-deutsche Theologentagung (2; 1984; Karis)*. *Makarios-Symposium über den heiligen Geist: Vortr. der zweiten Finn.-dt. Åbo*, 1989. P. 172–186.

¹⁷ *Δημητρακος Δ.* *Μεγα λεξικον της ελληνικης γλωσσης*, томос Γ, Αθηναи: Βραβειον ακαδημιας, 1953. Σ. 1410.

¹⁸ *Fitcher K.* *Pseudo-Makarios: Reden und Briefe*. Stuttgart, 2000. S. 7.

4. Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
5. Δημητρακος Δ. Μεγα λεξικον της ελληνικης γλωσσης, τομος Γ, Αθηναι: Βραβειον ακαδημιας, 1953.
6. *Fitchen K.* Pseudo-Makarios: Reden und Briefe. Stuttgart: Hiersemann, 2000.
7. *Flemming G.* De Macarii Aegyptii Scriptis Quaestiones. Göttingen, 1911.
8. *Greenberg M.* Ezekiel 1-20 (The Anchor Yale Bible Commentaries). Yale University Press, 1983.
9. *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament. Leiden-Boston-Koln: Brill, 2001.
10. *Oudin De SS.* Macariis Aegyptio et Alexandrino, PG 34.
11. *Quispel G.* Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle // Supplements to Novum Testamentum, 15. Leiden, 1967.
12. *Rozetko R., Young I.* Historical linguistics and biblical hebrew, Atlanta: SBL Press, 2014.
13. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version, Part III Fasc. 3. Ezekiel, Leiden: Brill, 1993.
14. *Thomas I.* Die Semitismen bei Makarios/Symeon // Finnisch-deutsche Theologentagung (2; 1984; Karis). Makarios-Symposium über den heiligen Geist: Votr. der zweiten Finn.-dt. Åbo: Åbo Academy, 1989.
15. *Сосюра Ф.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1979.

А. В. Шармонов

ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ЭЛЛИНИЗАЦИИ ИУДЕЕВ В I В. ДО Р. Х. ПО ДАННЫМ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ

Эллинизм — период в истории стран Восточного Средиземноморья между 323 и 30 до Р. Х. (от завоевания Александром Македонским Ближнего востока в 334–324 годах до Р. Х. до установления владычества Римской империи над Восточным Средиземноморьем в 30 годы до Р. Х.). В IV веке до Р. Х. — VII веке по Р. Х. Иудея находилась под прямым или косвенным влиянием соседних империй (вавилонской, персидской, ассирийской, египетской, римской), которые в свое время подверглись воздействию эллинизма. Культурная гегемония греко-македонской державы распространялась на Ближнем Востоке независимо от того, что государство, созданное Александром Македонским, уже не существовало.

Источниками, отразившими процесс эллинизации Иудеи в I веке до Р. Х., являются не только Первая и Вторая Маккавейские книги, но также «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского, «Иудейская война» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия, Книги Сивилл, «История» Корнелия Тацита, «Всеобщая История» Полибия, «Эпитомы» Помпея Трога, «История Филиппа» Марка Юниана Юстина, некоторые разделы Талмуда. Проникновению эллинизма в уклад жизни иудеев способствовали нахождение Иудеи в течение 150 лет под властью эллинов, а также тесные отношения с соседними эллинизированными странами. Расцвет эллинизма в Иудее связан, во-первых, с переходом Иудеи под контроль Селевкидов в 200 году до Р. Х., во-вторых, с усилением политической деятельности семьи Товиадов (ивр. בְּנֵי תוֹבִיָּה, Бней Товия, Сыновья Товия), а также со стремлением представителей высших слоев еврейского общества подражать членам элиты эллинистической культуры¹.

Влияние греческой культуры на еврейское общество привело к его расколу на две партии: хасидеев (ивр. חֲסִידִים; «благочестивые») во главе с первосвященником Хонием III (греч. Ὀνιάς; ивр. חוֹנִי הַשְּׁלִישִׁי) и эллинистов, во главе которой стоял родной брат Хония III Иошуа (ивр. יְהוֹשֻׁעַ; «спасение Господне»), который стал называть себя на греческий лад Язоном. Основными источниками, описывающими данные события, являются рассказ Иосифа Флавия «Иосиф бен Товия» (Иосиф, сын Товия, и его сын Гиркан), а также книга Бен-Сира (Иешуа Бен-Сирах; Иисус сын Сирахов), известной под греческим именем «Мудрость Иисуса, сына Сирахова» (греч. Σοφία Σεΐράχ). Источником, описывающим обстановку в иудейском обществе, которая привела к гонениям Антиоха Эпифана и гражданской войне, являются Первая и Вторая Маккавейские книги.

В 175 году до Р. Х. в Антиохии скончался Селевк IV Филопатор, престол занял его младший брат Антиох IV Эпифан (Иудейские древности, XII, 3)², который был яростным приверженцем эллинизации. Выплатив Антиоху 150 талантов, Язон получил должность первосвященника. Он начал подготовку строительства эфibiона и гимнасий, которые были построены «под самой крепостью», на самой Храмовой горе (II Макк 4:12), и начал «писать иерусалимлян антиохийцами» (II Макк 4:9). Герусия,

Шармонов Андрей Вячеславович — Смоленская православная духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Кошеленко Г. А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С 59.

² Иосиф Флавий. Полное собрание сочинений. М., 2008.

совет Иерусалима, не был затронут эллинистической реформой Язона³. По приказу Язона в виде приношения Гераклу была отправлена большая сумма денег в Тир, где проходили олимпийские игры (I Макк 1:10-15.). Таким образом, Язон получил прямое указание превратить Иерусалим в аналог Антиохии, город по типу греческого полиса.

Полибий неслучайно описывает Антиоха, в народе получившего прозвище «Сумасшедший». Внутренняя политика Антиоха IV была направлена не на увеличение новых эллинистических городов, а на усиление эллинистической культуры на всех территориях державы. Это оказало влияние и на сам Иерусалим, который Антиох IV стал называть в честь себя Антиохией. В 168 году до Р. Х. Антиох IV издает указ «гезерот» (ивр. גזרות) о запрете иудаизма и отправляет его своим эмиссарам во все города Иудеи. 15 числа месяца Кислева (декабрь) 167 года до Р. Х. в Доме Божьем установилась «Мерзость запустения» (I Макк 1:54) (Дан 11:31) по причине официального разрешения на установление культа сирийского божества Баала Шамина⁴, который уже практиковался в Иерусалимском храме, но неофициально, также были введены культы Дионисия и Афины. Описывая политику Антиоха IV по отношению к иудеям, греческий историк Диодор Сицилийский писал: «перед алтарем бога под открытым небом он (Антиох) принёс в жертву большую свинью и вылил кровь на священные книги, а первосвященник и остальные евреи были принуждены отведать мясо» (О неприязни к евреям. Восстание рабов на Сицилии, 34/5.1-2)⁵. Храм по его приказу переименовали в честь Зевса Олимпийского⁶, была введена храмовая проституция⁷. Евреев принуждали силой праздновать день рождения царя, а также принимать участие в празднованиях дня Дионисия. По приказу были созданы алтари и возвышения во всех городах Иудеи, на которых убивали свиней (II Макк 6:4). Были назначены надзиратели, которые должны были следить за выполнением царского приказа во всех городах Иудеи. (I Макк 1:44) (Дан 11:31). События 168-167 гг. до Р. Х. привели к восстанию Хасмонеев (ивр. מְחַנְנִים).

Главной задачей, поставленной Иудой, было восстановление Торы, т. е. Закона. 24 числа месяца Ав (Июль-Август) того же года, как повествует Мегиллат Таанит (ивр. מגילת תענית; «свиток поста»)⁸, были возвращены еврейские суды. Также были собраны уцелевшие свитки Торы (II Макк 2:14). Население эллинизированных городов всецело поддерживало греческих и сирийских военачальников, а также и подавление еврейского восстания (I Макк 3:41; II Макк 8:11; 8:25; 8:34). Помимо внешних врагов у Иуды Маккавеев были так же внутренние враги, эллинизированные евреи. Осуществлялись частые казни эллинизированных евреев (I Макк 3:8; II Макк 8:6).

Во Второй Маккавейской книге автором приведены несколько документов, подтверждающих переговоры о мире между сирийцами и иудеями: первый документ — II Макк 11:16-21, второй документ — II Макк. 11:27-33 и третий документ — II Макк 11:34-38. В результате переговоров был достигнут компромисс, согласно которому евреям было разрешено вернуться на прежнее место жительства, также им предоставлялась амнистия и религиозная свобода, но определялись ее временные рамки, согласно которым всем этим возможно было воспользоваться до 30 числа месяца Ксанфика (марту-апрелю) (Иудейские древности, XII, 321,412)⁹. Повстанцы, приняв данные временные рамки за приказ, отказались следовать условиям.

В конце второй половины 163 года до Р. Х. умирает Антиох IV Эпифан, его место занимает сын Антиох V Евпатор. В начале 162 года до Р. Х. Антиох V Евпатор отменяет

³ Roussell P. Decret des Peliganes de Laodicee-sur-Mer // Syria. Vol. 33. 1942-1943. P. 21.

⁴ Motzo E. Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica. P. 123.

⁵ Диодор Сицилийский. Историческая библиотека // Симпозиум Συμπόσιον, сайт об античной литературе, античной истории и людях античности. <http://simposium.ru/ru/node/863> (дата обращения: 06.03.2020).

⁶ Abel F.-M. Les livres des Maccabees. P. 231.

⁷ Megillath Ta'anith // HUCA. 1931-1932. Vol. 9. P. 123.

⁸ Мишна. Раздел Моэд. Трактат Таанит. Иерусалим, 1996. С. 14.

⁹ Иосиф Флавий. Полное собрание сочинений.

указы своего отца, восстановив тем самым право евреев жить по законам предков, это подтверждает документ, приведенный во Второй книге Маккавеев (II Макк 11:23–27). После этого восстание не погасло, а, наоборот, разгорелось еще сильнее, приобретает политический характер. Когда Деметрий I Сотер занял трон Селевкидов в 162 до Р. Х., Никанор, который являлся полководцем Деметрия I, выступил против Иуды 15 числа месяца Адара (марта) 160 года до Р. Х., но был разгромлен (II Макк 14:23). Это победа оказалась последней для Иуды Маккавея. Бакхид, которого прислал Деметрий I, разгромил войско повстанцев, и Иуда был убит. Власть снова перешла в руки эллинистов и сирийцев. В 150 году до Р. Х. Деметрий I был разгромлен Александром Баласомом, при котором пост первосвященника занял Ионафан, ставший неофициальным независимым правителем Иудеи. Благодаря действиям Ионафана был достигнут мир между сирийцами и евреями. Хасмоне́йская династия стала официально править Иудеей, закрепив союз с Римом (I Макк 1:12:3–4). Римский историк Юстин высказывал негативное отношения к данному союзу (История Филиппа, XXXVI, 3:9)¹⁰.

Быт царского двора Хасмонеев был схож с образом жизни эллинистических правителей. Члены царской семьи устраивали грандиозные пиршества, преследовали родственников, внушавших подозрения как по политическим, так и по личным причинам (История, V, 8)¹¹. Иосиф Флавий сообщает, что Аристобул I заключил своего брата и мать Саломеи Александру в тюрьму, где позже она погибла от голодной смерти (Иудейские древности, XIII, 302), а брата Антигона казнили по его приказу (Иудейские древности, XIII, 30). Александр Яннай проводил пир с любовницами в то время, как перед его столом палачи распинали на кресте его поверженных врагов (Иудейские древности, XIII, 380). С Александра Янная началась чеканка монет не только с еврейскими, но и с греческими надписями¹². Все представители Хасмоне́йской династии имели двойные имена, еврейские и греческие. Последние представлятели, а именно Гиркан I, Аристобул I и Антигон II, заставили и вовсе забыть еврейские имена. Аристобул I пошел дальше, он назвал себя царем, выбрав прозвище Филэллин (греч. Φιλέλλην — «друг грека») (Иудейские древности, XIII, 329), восстановив в Иудее царскую власть, которая не существовала с периода вавилонского плена. Пиком эллинизации Иудеи данного периода стало воцарение Саломеи Александры. С её воцарения совмещение двух должностей — первосвященника и правителя — на время прекращается. Должность первосвященника занял сын Александры Саломеи Гиркан II.

Так династия Хасмонеев пошла путем эллинизации, что послужило основой для строительства государственной системы по образцу эллинистической монархии. Также Хасмонеи смогли ослабить свою националистическую политику в поддержку эллинистических традиций, и спустя 50–60 лет после разгрома Иуды Маккавея произошел раскол между Хасмонеями и народом, официально возникли две партии: саддукеи (ивр. סַדּוּקֵי) и фарисеи (ивр. פְּרִישִׁי) (Иудейская война, II, 8, 2–14).

Культурные новшества в данный период оказали относительно малое влияние на местное население. Но для иудейской аристократии были открыты новые пути развития в различных сферах общества: как в религии, так в государственном управлении, так и в коммуникации и т. д. Вовлечение в эллинистический мир Иудеи также дало импульс развитию социально-экономических процессов.

¹⁰ «Эпитомы» Помпея Трога, «История Филиппа» Юстина // Симпозиум Συμπόσιον, сайт об античной литературе, античной истории и людях античности. <http://simposium.ru/ru/node/35> (дата обращения: 09.03.2020).

¹¹ Иосиф Флавий. Полное собрание сочинений.

¹² Там же.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2016. 1376 с.
2. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека // Симпосий Συμπόσιον, сайт об античной литературе, античной истории и людях античности. <http://simposium.ru/ru/node/863> (дата обращения: 12.02.2019).
3. *Иосиф Флавий*. Полное собрание сочинений. М.: Альфа-книга, 2008. 1300 с.
4. Мишна. Раздел Моэд. Трактат Таанит. Иерусалим: Амана, 1996. 22 с.
5. «Эпитомы» Помпея Трога, «История Филиппа» Юстина // Симпосий Συμπόσιον, сайт об античной литературе, античной истории и людях античности <http://simposium.ru/ru/node/35> (дата обращения: 19.04.2019).
6. *Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. 295 с.
7. *Abel F.-M.* Les livres des Maccabees. 339 p.
8. Megillath Ta'anith // HUCA. 1931–1932. Vol. 9. 337 p.
9. *Motzo E.* Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica. 226 p.
10. *Roussell P.* Decret des Peliganes de Laodicee-sur-Mer // Syria. Vol. 33. 1942–1943. 249 p.

Иеромонах Паусий (Буй)

ТРИАДА «СМЫСЛ, СОВЕСТЬ, СТРАДАНИЕ» В ЛОГОТЕРАПИИ ВИКТОРА ФРАНКЛА

Каждый человек, живущий на земле, принадлежит определенной культуре, несет в себе сугубо личный опыт воплощения ее основополагающих элементов: смыслов, ценностей, языка. Православный христианин также является представителем своеобразной культуры, выражающей его религиозные ценности и смыслы.

Современный этап человеческого существования с культурологической точки зрения носит название планетарного. Планетарность состоит в том, что человек сегодня, в силу не зависящих от него процессов глобализации, является участником сразу нескольких культур. Современные СМИ создают вокруг человека такое информационное поле, которое можно охарактеризовать как плюралистичное. Один и тот же человек одновременно находится как бы в многомерном пространстве — сразу на пересечении нескольких культур. У человека развивается планетарное мышление, то есть он мыслит не в масштабах своей только страны, но в масштабах всего мира. На него влияют «коды» сразу нескольких культур.

Неотъемлемым элементом православной культуры российского традиционного общества является православное вероисповедание. Отмеченные выше процессы глобализации и, как следствие, взаимопроникновение различных культурных элементов, ставит перед православным богословием вопрос осмысления подобных «новообразований», то есть тех «культурных кодов», которые не являются традиционно русскими. Это, в первую очередь, касается таких областей науки, как теология, философия и психология. Вовлеченность Православной Церкви в научное гуманитарное пространство требует от Нее своей «православной» оценки.

В настоящее время практика логотерапии, то есть, «лечения смыслом», все больше распространяется в российском обществе. Такие попытки осмысления делаются с позиций философии, культурологии, психологии, но какого-либо глубокого, т. е., с позиций Священного Предания Церкви, исследования данного феномена нет. Возможность данного утверждения обусловлена тем, что логотерапия, несмотря на то, что относится к психотерапии, не занимается психологическим лечением в привычном смысле. Сам Виктор Франкл, основатель данной практики, относил логотерапию к так называемой «вершинной психологии», в отличие от классической «глубинной психологии», для которой характерно лечение неврозов в медицинском смысле этого слова. Таким образом, логотерапия, — это не сугубо медицинская практика лечения, а, скорее, практика философско-психологического осмысления жизни, в результате которого человек «излечивается» от экзистенциального вакуума, то есть потери смысла своего существования.

Следует так же отметить, что, несмотря на то, что Виктор Франкл не позиционирует себя религиозным человеком, в своих рассуждениях он очень близко подходит к сфере религиозного бытия человека. Он объясняет свою позицию следующим образом: «Религия — это один из феноменов, с которыми сталкивается логотерапия у человека, своего пациента <...> для логотерапии религиозность и иррелигиозность — сосуществующие феномены, и логотерапия обязана занимать по отношению к ним нейтральную позицию <...> для логотерапии религия может быть лишь предметом, но не почвой, на которой она стоит»¹. Различие между религией и психотерапией

Паусий (Буй Сергей Игоревич), иеромонах — Московская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. Сборник. М., 1990. С. 334.

Виктор Франкл проводит достаточно ясно: «Цель психотерапии — исцеление души, цель же религии — спасение души»². Основатель логотерапии в качестве доказательной базы объективности этических ценностей использует не метафизические сферы бытия человека, т. е. Божественное Откровение, как в православном христианстве, а феноменологические, то есть факты ценностного отношения к нравственным поступкам, наблюдаемые, как он выражается, у человека «с улицы».

Понятие смысла в логотерапии Виктора Франкла занимает центральное место. Жить — значит, осуществлять смысл своей жизни, точнее, постоянно осуществлять те смыслы, которые предлагаются человеку к реализации в виде различных жизненных ситуаций. Перед человеком постоянно стоит задача — найти смысл ситуации и реализовать его. Помогает найти этот смысл совесть, которая определяет истинность найденного смысла. Поиск смысла не есть некое отвлеченное философствование, но предельно активная мировоззренческая позиция ответственного отношения к своему жизненному пути. Наиболее драматичным является поиск смысла в ситуации, когда человек переживает боль, которой избежать не может. Тогда встает вопрос о его отношении к страданию, а точнее, поиска смысла в этом страдании. Таким образом, выделяемая в данном исследовании триада «смысл, совесть, страдание» позволит посмотреть на логотерапию Виктора Франкла с нравственных позиций православного христианского богословия.

Первый элемент триады — смысл и, точнее, объективность смысла. Полемизируя с психоаналитическим пониманием смыслов и ценностей как механизмов психологической защиты, Виктор Франкл пишет: «Существует определение, гласящее, что смыслы и ценности — не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты. Что до меня, то я не хотел бы жить ради моих реактивных образований, и еще менее — умереть за мои механизмы защиты»³. На вопрос, являются ли смыслы и ценности относительными и субъективными, Франкл отвечает: «В некотором отношении да, но в ином, нежели это понимается релятивизмом и субъективизмом. Смысл относителен постольку, поскольку он относится к конкретному человеку, вовлеченному в особую ситуацию. Можно сказать, что смысл меняется, во-первых, от человека к человеку и, во-вторых, — от одного дня к другому, даже от часа к часу»⁴.

Для православного богословия понятие смысла не является концептуальным и системообразующим фактором. В творениях святых отцов мы не находим задачу поиска ими смысла жизни. Смысл жизни в православии открыт Самим Богом в Откровении. Та область человеческой духовной деятельности, которую Виктор Франкл называл поиском смысла ситуации, святые отцы называли поиском воли Божией. Святитель Василий Великий писал об этом так: «В том, что существует, нет ничего беспорядочного, ничего неопределенного, ничего напрасного, ничего случайного»⁵, и его фразу можно было бы продолжить выражением — «во всем есть смысл».

Виктор Франкл говорит не просто об абсолютности смыслов, а об их уникальности. При этом, «уникальность — это качество не только ситуации, но и жизни как целого»⁶. Таким образом, в своем учении Виктор Франкл постулирует такое явление, как судьба конкретного человека, так как «человек уникален как в сущности, так и в существовании»⁷. Но судьба в понимании Франкла не есть некое предопределение. «Если мы рассматриваем человека как жертву обстоятельств и их влияния, мы не только перестаем считать его человеком, но также наносим ущерб его воли к изменению», — пишет он, тем самым как бы говоря, что подобное детерминирование человеческого существования будет программировать его на пассивную жизненную позицию.

² Там же.

³ Там же. С. 287.

⁴ Там же.

⁵ *Василий Великий, свт.* Беседа на псалом 32. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_psalmy/#0_7 (дата обращения 12.02.2020).

⁶ Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. С. 287.

⁷ Там же.

В православном христианстве есть особый дискурс, который можно назвать богословием логоса. Понятие логоса в христианское вероучение было введено апостолом Иоанном Богословом. Слова «в начале было Слово (греч. *логос*)» говорят о втором Лице Пресвятой Троицы — Сыне Божиим. Учение о логосе, распыляющем свои семена, было развито у стойков. Плеяда святых отцов и учителей Церкви развивало учение о Логосе — Сыне Божиим. Над этим развитием этого учения потрудились сщмч. Ириной Лионский, Климент Римский, Ориген. Но последнюю черту под синтезом философского и христианского учений о Логосе подвел преп. Максим Исповедник. Его учение о «логосах природы» и «логосах ипостасного существования», положенное в онтологию христианского миропонимания, представляет собой сбалансированную богословскую систему. Человека, трудящегося на ниве духовного делания, преп. Максим сравнивает с пчелой, усердно собирающей нектар с различных цветов, в результате чего появляется мед. Так и человек, живущий по воле Божией, т. е., в соответствии с Его Промыслом, с ситуацией, посылаемых ему Богом, собирает «логосы-смыслы», которые «складывает» в своей душе. Логос может быть «упущен», т. е. не реализован, что влечет за собой духовную деградацию человека и отчужденность от Бога⁸. Таким образом, мы видим, что в феноменальном плане, а другой Франкл не рассматривает, учения о поиске логоса в богословии преп. Максима Исповедника и поиске смысла ситуации в логотерапии Франкла в большей части совпадают. Несмотря на то, что по учению Франкла не существует такого понятия, как «универсальный смысл жизни», все же есть смыслы, которые являются достоинством «человеческого положения»⁹. Это выражение очень по своему смыслу пересекается с учением преподобного Максима о «логосах природы».

Понимание смысла как того, что человек проецирует в окружающие его вещи, которые сами по себе нейтральны, не приемлемо для Франкла. Он утверждает, что «единственно, что субъективно, — это перспектива, в которой мы видим реальность, и эта субъективность в конце концов не умаляет объективности реальности как таковой»¹⁰. В противоположность утверждению Жана-Поля Сартра о том, что идеалы и ценности в конце концов выдумываются самим человеком, Виктор Франкл говорит о том, что есть только один истинный смысл. Такое утверждение позволяет ему сделать правильное понимание свободы. Он пишет: «Человек свободен в ответе на вопросы, которые задает ему жизнь. Но эту свободу не следует смешивать с произвольностью»¹¹. Свобода от произвольности отличается наличием очень важной составляющей учения Франкла — ответственности. «Человек отвечает за правильность ответа на вопрос, за нахождение истинного смысла ситуации». Отсюда проистекает очень важное положение логотерапии: «Смысл — это нечто, что нужно найти, чем придать, скорее обнаружить, чем придумать. Смыслы не могут даваться произвольно, а должны находиться ответственно»¹². В богословии преп. Максима Исповедника человек несет полную ответственность за реализацию или «упущение» своего «ипостасного», то есть, личного, «логоса». Более того, от этого зависит его участь в вечности¹³.

Вторым элементом рассматриваемой триады выступает совесть.

«Смысл следует искать при помощи совести», отмечает Франкл, чем указывает на этический характер самого процесса поиска смысла. То есть, поиск смысла имеет цель не извлечение личной выгоды, а выполнение чего-то должного. «Совесть может быть определена как интуитивная способность человека находить смысл ситуации.

⁸ Малков П. Ю. «Не упуская собственный логос». Преподобный Максим Исповедник о «логосах ипостасной особенности» и жизни будущего века. <https://pravoslavie.ru/93234.html#sdendnote25sym> (дата обращения 28.02.2020).

⁹ Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. С. 288.

¹⁰ Там же. С. 291.

¹¹ Там же. С. 293.

¹² Там же. С. 294.

¹³ Максим Исповедник, преп. Богословско-попечительские сочинения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 311.

Совесть обладает способностью обнаруживать уникальные смыслы, противоречащие принятым ценностям»¹⁴.

Виктор Франкл отмечает два основных эффекта экзистенциального вакуума: конформизм и тоталитаризм. В результате образования в душе человека экзистенциального вакуума он начинает либо «подстраиваться», в ущерб своим личным убеждениям, под любые условия жизни (конформизм), либо стремится, также в ущерб себе, полностью кому-либо починиться (тоталитаризм). Оба эффекта имеют общую, естественную для ситуации потери смысла черту, — отсутствие личной ответственной позиции. В такой ситуации «живая, ясная и точная совесть — единственное, что дает человеку возможность сопротивляться эффектам экзистенциального вакуума — конформизму и тоталитаризму»¹⁵. Современные средства массовой информации, по выражению Франкла «бомбардируют» нас различными стимулами до такой степени, что мы должны от них «защищаться», «фильтровать» их. Возникает ситуация необходимости постоянно делать выбор среди них, точнее, принимать решения относительно того, что существует, а что нет¹⁶. «Совесть — это определенное человеческий феномен», — пишет Франкл и тут же добавляет, что «это также “всего лишь” человеческий феномен». Т. е. совесть в понимании Франкла не есть некий безошибочный «инструмент» поиска и определения истинного смысла ситуации. Совесть также может ошибаться, а это значит, что совесть другого человека может быть права. «Это влечет за собой смирение и скромность», — заключает Франкл.

Подобное понимание природы совести находится в соответствии с православным, с той лишь разницей, что Франкл, по указанным нами выше причинам, не говорит о том, кто или что санкционирует проявления совести. Совесть не является безошибочной, она воспитывается, соотносится с такими понятиями, как ответственность и смирение.

Третьим элементом триады выступает страдание.

Выше мы упоминали, что Франкл использует в своих рассуждениях понятие судьбы, которая не тождественна понятию предопределения. Он замечает: «Я имею ввиду судьбу, которую нельзя изменить». Далее Франкл разъясняет это примером: «Принятие страдания при излечимой болезни, например операбельном раке, не содержит никакого смысла. Это своеобразная форма мазохизма, а не героизм»¹⁷. Более того, Франкл предупреждает, что «закрывать глаза на экзистенциальные “факты жизни” (болезни и страдания, которых нельзя избежать) — значит усиливать эскапизм наших невротических пациентов»¹⁸.

Проблема отношения христианина к болезни является насущной проблемой. Следует отметить, что не всегда верующие люди правильно относятся к своей болезни, часто впадая в две крайности: либо пытаются вылечить полностью и только медицинскими средствами, либо считают лекарственные средства совершенно не приемлемыми для христианина. Видение данной проблемы Франклом таково: «Желательно избегать страдания, насколько это возможно <...> Логотерапия учит, что боли нужно избегать, пока только возможно ее избегать». Но в случае «если несущая боль судьба не может быть изменена, она не только должна быть принята, но может быть превращена в нечто осмысленное, в достижение»¹⁹. Верующий человек также должен лечиться, в том числе лекарственными средствами, но в случае неизлечимой болезни принимает это как от руки Божией, как средство врачевания его души.

Таким образом, мы видим, что многие аспекты учения Виктора Франкла в своем феноменологическом плане если не совпадают, то совершенно не противоречат православно-христианскому пониманию. Мы рассмотрели данный вопрос в контексте

¹⁴ Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. С. 294.

¹⁵ Там же. С. 296.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 301.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 301–302.

философско-богословской триады «смысл, совесть, страдание», что не исчерпывает полностью поставленную проблему оценки логотерапевтического учения Виктора Франкла с позиций православного богословия.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свят.* Беседа на псалом 32. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_psalmy/#0_7 (дата обращения 12.02.2020).
2. *Максим Исповедник, преп.* Богословско-полюемические сочинения / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон; СПб.: Издательство РХГА, 2014. 808 с.
3. *Малков П. Ю.* «Не упуская собственный логос». Преподобный Максим Исповедник о «логосах ипостасной особенности» и жизни будущего века. <https://pravoslavie.ru/93234.html#sdendnote25sym> (дата обращения 28.02.2020).
4. *Франкл В. Э.* Человек в поисках смысла. Сборник / Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

К. Ю. Бурлака

СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА КАК НАПРАВЛЕНИЕ МИССИИ В ОБЩИНЕ ЭММАНУЭЛЬ

Во второй половине XX века в Западной Европе в Католической Церкви независимо друг от друга стали возникать мирянские движения. Это было связано как с общими процессами, которые в то время происходили в Католической Церкви, так и с решениями II Ватиканского Собора (1962–1965 гг.), который сильно повлиял на ситуацию в разных сферах церковной жизни, в том числе в области миссии и катехизации и в вопросе служения мирян. В период с 1970 по 1990 гг. в Католической Церкви возникло около 120–130 подобных новых общин.

На рождение и устроение жизни многих из них оказало влияние харизматическое движение. Будущий основатель движения Эммануэль Пьер Гурса вдохновился их опытом и, как он свидетельствует, действием Духа Святого начал собирать людей в католическую общину¹. В результате в 1972 г. во Франции появилась община Эммануэль, которая в настоящий момент является наиболее многочисленной². На 2020 год община Эммануэль насчитывает около 12 000 человек на пяти континентах в 60 странах. Половина общины живет в разных городах Франции. Также в общине насчитывается 275 священников и около сотни семинаристов, 225 братьев и сестер посвященной жизни (принесших обет безбрачия) и 10 епископов-выходцев из общины. Кроме того три санктуария³ (два во Франции и один в Италии) и более 70 приходов находятся под опекой общины.

Пьер Гурса понимал, что свидетельство о Христе — призвание каждого христианина, поэтому оно стало основой жизни и служения членов общины. Миссионерская деятельность движения затрагивает сейчас самые разные сферы жизни, возраста, социальные слои. Одним из важных направлений миссии общины является социальная работа. Необходимо отметить, что социальная работа — это классическая форма деятельности христиан, имеющая особое распространение и развитие в католической церкви. Протопресв. Николай Афанасьев писал, что «учение о церкви и есть социальное учение христианства. Церковь есть богочеловеческий, а, следовательно, и общественный организм»⁴. Это хорошо понимала Католическая Церковь. До, во время и после II Ватиканского Собора были составлены разные документы, освещающие вопросы социальной работы. Тем не менее, социальная работа может оставаться работой, добрым делом, делом милосердия, но не являться свидетельством о Христе. Поэтому важно увидеть, каким образом и почему в общине Эммануэль социальная работа является именно делом миссии.

Весной 1965 года (за полгода до завершения II Ватиканского Собора) протопресв. Николай Афанасьев в своей речи на Актовом собрании Православного богословского

Бурлака Карина Юрьевна — Свято-Филаретовский православно-христианский институт, магистратура, 2 курс.

¹ Об этом подробнее см.: *Kohn F. Prier 15 jours avec Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel. Bruyères-le-Châtel, 2011. P. 14–15.*

² Об истории общины подробнее см.: *Appelés dans l'Emmanuel. Parcours de formation communautaire. Paris, 2015. P. 55–69.*

³ Санктуарий (лат. *sanctuarium*, греч. ἅγιον — святилище) — церковь или др. святое место, с одобрения ординария провозглашенное объектом паломничества верующих (Католическая Энциклопедия. М., 2011. Т. 4. С. 530).

⁴ *Афанасьев Н., прот. Христианство и социальный вопрос // Церковь Божья во Христе. Сб. ст. М., 2015. С. 117.*

института в Париже упоминает о социальной работе, которую ведут католики во Франции. О. Николай считает, что «религиозная работа начинается одновременно с социальной», и потому можно увидеть следующую цепочку периодов: начало социальной работы, появление помещения для социальной работы, это помещение начинает обеспечивать ещё и нужды верующих, которые там появляются, и только в конце может возникнуть храм, община. По мнению о. Николая, «социальная работа и социальная благотворительность обращаются в мощное оружие миссионерства»⁵.

С самого зарождения общины Эммануэль её основанием стали три столпа – адорация (как время реального общения со Христом и присутствия Христа в жизни), которая рождает сострадание, которое приводит непременно к свидетельству. Триада «adoration, compassion, évangélisation»⁶ встречается во всех книгах и ресурсах, описывающих жизнь общины и представляющих ее призвание⁷. Сам основатель общины пережил в детстве очень трудные события и периоды, связанные с разводом родителей, напряженными отношениями с отцом, болезнью и кончиной родного брата, которому было 11 лет. Этот опыт страданий «научил его глубококому состраданию к другим, близости к людям, находящимся в беде»⁸. В понимании членов общины сострадание не должно ограничиваться только деятельностью или только отношением к чему-либо или кому-либо, «она должна стать постоянным расположением сердца. Она должна пронизывать и наполнять всю нашу жизнь»⁹.

В жизни общины социальная работа имеет свое отражение и **во внутренней, и во внешней миссии**¹⁰. В этом случае стоит рассматривать внутреннюю миссию как обращенную к уже верующим в Бога людям, членам Католической Церкви (часто миссия совершается в конкретных приходах), друзьям и членам общины. В то время как адресатами внешней миссии становятся люди, которые еще не верят в Бога или совершают свои первые шаги на пути веры и круг которых очень большой.

Социальная работа, которую совершают члены общины внутри Католической Церкви и внутри своего движения, затрагивает прежде всего семьи во всех проявлениях: дети, подростки, молодёжь, пары, которые готовятся к браку или к рождению ребенка, разведенные, одинокие отцы или матери и т. д. Работа с детьми, подростками и молодёжью (этим занимаются миссии Emmanuel Kids, Emmanuel Teens, Emmanuel Jeunes) ведётся в течение года в приходах и в школах. У общины есть свои учебные заведения или отдельные программы: три школы Эммануэль (во Франции, на Гаити и в Конго), один интернат (во Франции), один центр образования для учителей в Африке и многочисленные учебные проекты, а также ежегодный форум для учителей, в котором участвует около 400 человек. Для молодёжи и взрослых есть школы миссии (ESM – Emmanuel School of Mission), в которых обучают миссионеров и помогают углубить свою веру. Существует 7 таких школ и ежегодно в них учится около 100 человек. Особенность этих школ в том, что это – место где совершается свидетельство по отношению к учащимся (и это также является социальной работой) и в то же время учащиеся сами учатся свидетельствовать. Миссия, которая ведет работу с семейными вопросами (Amour&Vérité) совершается в течение года в обучении, сессиях, съездах, уикендах участвует около 40000 человек, более 1000 семей проходят обучение, чтобы стать миссионерскими семьями.

Община создала много проектов социальной направленности, одним из которых была баржа, которую Гурса купил в Париже и куда братья и сестра начали приглашать обездоленных людей, или «Зелёный бутик», куда звали бродяг, наркоманов, других

⁵ Там же. С. 123.

⁶ Адорация, сострадание, евангелизация (здесь и далее пер. с фр. К. Бурлака)

⁷ См., например: Appelés dans l'Emmanuel. P. 384–385.

⁸ Kohn. Prier 15 jours avec Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel. Bruyères-Châtel, 2011. P. 11.

⁹ Appelés dans l'Emmanuel. P. 385.

¹⁰ Об этом подробнее см.: Кочетков Ю. Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–10.

зависимых, чтобы поговорить с ними и помочь снова обрести человеческий образ¹¹. Стоит назвать наиболее масштабные проекты, которые существуют сейчас.

Ассоциация Fidesco. Миссия возникла в 1980 году и выражается в помощи жителям бедных регионов Африки, Азии, Магриба и Южной Америки. Первостепенная задача — помочь людям выжить в тяжёлых социальных условиях и выйти из этой ситуации, поэтому сначала никогда нет прямой евангелизации, потому что первая задача — войти в среду людей и начать помогать в их нуждах. При этом все, к кому приезжают миссионеры, знают, что к ним на помощь приехали не просто хорошие и добрые люди, а именно христиане. Таким миссионером может быть не только член общины. Любой человек, любая семья, которая захотела в этом участвовать, готовится к переезду, проходит обучение, после чего проводит один-два года в одной из 23 стран миссии. По свидетельству участников Fidesco, это не просто социальная работа, хотя миссия и предполагает большой спектр социальной помощи, но в таком деле неизбежно «вся жизнь становится свидетельством»¹².

Миссия **Le Rocher (Oasis des cites)**¹³ возникла в 2000 году как ответ на социальный кризис во Франции — кризис доверия, социальных связей, чувства незащищенности, нестабильности, социальное неравенство. «Решиться на встречу, выбрать надежду!»¹⁴ — такие слова можно прочесть на обложке брошюры *Vademecum*¹⁵, описывающей деятельность этой миссионерской ассоциации. Сострадание, помощь, свидетельство адресованы к жителям неблагополучных районов Франции.

Первыми задачами этой миссии являются¹⁶:

1. жить в неблагополучном районе и «идти к» его жителям, принимать их и помогать;
2. выстраивать мосты-связи между разными сферами общественной жизни;
3. свидетельствовать и давать надежду.

Существует три основных направления, внутри которых есть разные проекты:

1. Жить вместе — строить «мосты», чтобы стали возможны встречи (досуг с детьми на улице, уличный кофе, присутствие на улицах ночью для сопровождения, знакомство с соседями, посещения и встречи на дому, совместная еда на улице)
2. Возрастать вместе — помочь людям стать самостоятельными (внешкольный досуг, короткие поездки, образовательные программы, скаутская деятельность, помощь с уроками)
3. Строить вместе — помочь людям тоже действовать (археологические лагеря, дискуссии для жителей города и пригорода, изучение французского языка, женское кафе, «личное сопровождение», семейные выезды)

У всех этих проектов свои задачи и возможности, но их объединяет нацеленность на обретение доверия между людьми (даже между самими жителями, которые иногда очень агрессивно настроены друг ко другу), на помощь людям в том, чтобы они почувствовали себя людьми, преодолели трудности, научились и могли бы сами становиться «миротворцами». Главное, что в атмосфере доверия и человечности часто возникают разговоры о Боге и о вере и, ощутив свою человечность, люди нередко приходят к вере в Бога.

SOS Prière (Служба SOS молитва). Служба создана для того, чтобы любой человек мог позвонить и рассказать о своих трудностях. Это служение трудно назвать прямой миссией, но миссионерская направленность заключается в том внимании и умении

¹¹ Об этом подробнее см.: *Catta H.-M., Peyroux B. Le feu et l'espérance — Pierre Goursat fondateur de la Communauté de l'Emmanuel. Paris, 1995. P. 97–101.*

¹² *Va! Une approche intégrale du développement et de la solidarité internationale. Fidesco. Paris, 2019. P. 71–72.*

¹³ Скала, Оазис городов.

¹⁴ *Vademecum. Le Rocher. Oasis des cités. Paris, 2019. P. 1*

¹⁵ От лат. *vade mecum* — «иди со мной».

¹⁶ *Pour l'Eglise et pour le monde. Paris, 2019. P. 29.*

слушать, которое проявляют миссионеры, их молитвенной и другой помощи, разговоре; задача миссионеров — стать свидетелями сострадания и любви Божьих.

Macadam Café. Это название не кафе, а событий, которые время от времени проходят в помещении или на улице, во время которых пьют чай, кофе, едят и общаются с бездомными. Этим занимаются молодые люди, для которых такое общение — попытка подружиться и изменить взгляд на людей, которые не имеют своего места в обществе. Участники миссии всегда предворяют и завершают дело молитвой. Общая продолжительность таких событий 2 ч. 30 мин.

Выводы:

1. Для членов общины Эммануэль социальная работа является конкретным проявлением сострадания, которое наполняет сердце христианина и которое становится основополагающим качеством жизни, а поэтому социальная помощь — только первый шаг на пути свидетельства в условиях, где прямая миссия невозможна. «Мы не можем свидетельствовать открытым ртом, если мы имеем закрытое сердце. Однако, возможно свидетельствовать с закрытым ртом, если наше сердце открыто»¹⁷.

2. В социальной работе, организованной общиной, участвуют не только ее члены, но и любой человек, которому захотелось включиться в одно из дел. В таком случае община готовит таких людей к участию в миссии, которое в итоге становится свидетельством и по отношению к тем, кто входит в одно из социальных служений.

3. Главная задача в социальной работе — «увидеть того, кто ранен, послушать его и поговорить с ним, <...> многие страдают от одиночества. Сострадать — это остановиться, поговорить с ними, вернуть им состояние человеческого естества, показывая им, что они живы для кого-то»¹⁸.

Источники и литература

1. *Афанасьев Николай, протопр.* Христианство и социальный вопрос // Церковь Божья во Христе. Сб. ст. М.: ПСТГУ, 2015. С. 113–124.

2. Католическая Энциклопедия. М., 2011. Т 4.

3. *Кочетков Ю.* Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.

4. *Appelés dans l'Emmanuel. Parcours de formation communautaire.* Paris: Edition Emmanuel, 2015. 514 p.

5. *Catta H.-M., Peyrous B.* Le feu et l'espérance — Pierre Goursat fondateur de la Communauté de l'Emmanuel. Paris: Edition de l'Emmanuel, 1995. 270 p.

6. *Kohn F.* Prier 15 jours avec Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2011. 128 p.

7. *Pour l'Eglise et pour le monde.* Paris: Edition Emmanuel, 2019. 39 p.

8. *Va! Une approche intégrale du développement et de la solidarité internationale.* Fidesco. Paris: Edition Emmanuel, 2019. 82 p.

9. *Vademecum.* Le Rocher. Oasis des cités. Paris: Edition Emmanuel, 2019. 23 p.

¹⁷ Appelés dans l'Emmanuel. P. 397.

¹⁸ Там же. P. 388.

И. В. Грищук

НЕКОТОРЫЕ ЭПИДЕМИОЛОГИЧЕСКИЕ И МОЛЕКУЛЯРНО-БИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ COVID-19 И ПОПЫТКА БОГОСЛОВСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ БОЛЕЗНЕЙ

Болезни, как и все в мире, находятся в руках Божьих. Человечество нередко сталкивалось с эпидемиями, которые, наряду с другими катаклизмами, часто приводили к большим несчастьям. Осознавая тот факт, что все жизненные обстоятельства посылаются Творцом для нашей пользы, для христианина необходимо в тех случаях, когда приходится столкнуться с телесными недугами, не предаваться отчаянию или ропоту. Вместо этого важно благодарить Бога за все происходящее в жизни. Бактерию, вирус или иной патоген следует рассматривать с естественнонаучной точки зрения не только далеким от Церкви людям, но и, прежде всего, христианам. Так, например, в случае эпидемии заболевания COVID-19 важно, обладая глубокими познаниями о вирусном метаболизме и иммунитете человека, а также сведениями о разработке лекарственных средств, изучить патогенный вирус и рассмотреть эпидемиологические особенности распространения заболевания.

После грехопадения в жизни человека появились болезнь и смерть. В истории человечества неоднократно случались катаклизмы, приводившие к несчастьям и гибели людей: войны, землетрясения, эпидемии, неурожай, извержения вулканов и другие стихийные бедствия. Для христианина важно, если приходится переживать подобные события, оставаться человеком, не подчиняясь животным инстинктам, и видеть в окружающей действительности промысление Творца о мире и человеке. Святитель Иоанн Златоуст в беседе на Псалом 141 отмечает: «...бедствия, когда окружают нас со всех сторон, заставляют быть бдительными; и если мы внимательны, то не терпим от них никакого вреда»¹. Преподобный Макарий Оптинский говорит о болезнях: «Любвеобильный Отец наш все творит на пользу нашу: иногда телесными болезнями врачует душевные недуги, а иногда посылает болезни для испытания нашего терпения и для вящей награды душевными дарованиями, здесь или в будущем веке...»². Прародительский грех, будучи действием противоестественным, внес в тело человека различные заболевания³. Тем не менее болезни посылаются на пользу людям, и их, по слову преподобного Макария Оптинского, «необходимо принимать как посещение Божие»⁴.

Рассматривая заболевания с естественнонаучной точки зрения можно вспомнить святителя Кирилла Александрийского, изучавшего астрономию и разработавшего пасхалию, святителя Василия Великого, который, описывая Шестоднев, привлекает доступные в его время концепции физики и биологии, святителя Луку (Войно-Ясенецкого), который внес значительный вклад в медицину. Также и многие другие святые, благодаря Богу, являющего Свою славу в творении, использовали сведения из различных точных и естественных наук. Кроме того, нельзя не упомянуть основоположника современной генетики Грегора Менделя, который был монахом, а затем

Грищук Иван Витальевич — Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, магистратура, 1 курс.

¹ Иоанн Златоуст, *свт.* Полное собрание творений. Т. V. Кн. 2. М., 2007. С. 7.

² Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского. Козельск, 1997. С. 37.

³ Макарий (Булгаков), *митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 489–490.

⁴ Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского. С. 36.

и настоятелем августинского монастыря в городе Брно, одного из основателей квантовой механики Макса Планка, исполнявшего обязанности пастора в Берлине и многих других христиан, имена которых связаны с изучением явлений природы.

Итак, по данным Всемирной организации здравоохранения в мире в 2018 году корь была зарегистрирована более чем у 9,7 млн человек и привела к летальному исходу более чем в 140 000 случаев⁵. В том же году, согласно экспертным оценкам, малярией на планете заболело 228 млн человек и умерло около 405 000 человек⁶. Туберкулез в 2017 году поразил примерно 10 млн человек, из них умерло около 1,6 млн⁷. Вызов 2020 года — коронавирусная инфекция, которая, возможно, стала следствием межвидового перехода. Заболевание COVID-19 (Coronavirus Disease 2019, коронавирусное заболевание 2019) вызывается вирусом SARS-CoV-2 (Severe acute respiratory syndrome coronavirus 2, коронавирус тяжелого острого респираторного синдрома 2). На 2 апреля 2020 года болезнь выявлена более чем у 896 000 человек, более чем в 45 000 случаев заболевание привело к летальному исходу⁸.

Вирус SARS-CoV-2 относится к семейству *Coronaviridae* (коронавирусы). Наряду с представителями семейств *Paramyxoviridae* (парамиксовирусы), *Picornaviridae* (пикорнавирусы), *Adenoviridae* (аденовирусы), *Pneumoviridae* (пневмовирусы) коронавирусы вызывают острые респираторные вирусные инфекции⁹. Вирус SARS-CoV-2 относится к роду *Betacoronavirus* из подсемейства *Orthocoronavirinae* семейства *Coronaviridae*. Семейство *Coronaviridae* состоит из двух подсемейств и содержит около 40 видов. С точки зрения молекулярной биологии вирус — это частица, состоящая из нуклеиновой кислоты (вирусного генома, то есть ДНК или РНК), заключенной в белковую оболочку, и способная размножаться внутри клетки-хозяина¹⁰. В вирусах не идут процессы обмена веществ, поэтому их не относят к живым организмам¹¹. Для размножения вирусы используют молекулярные системы клетки-хозяина.

После попадания в организм вирус должен проникнуть в клетку. Методы попадания в клетку для разных вирусов различны. В случае SARS-CoV-2, чтобы оказаться внутри, вирус должен прикрепиться к поверхностному белку клетки. Конкретной целью вируса SARS-CoV-2 является поверхностный клеточный белок под названием ангиотензин-превращающий фермент-2¹². В нормальных физиологических условиях данный фермент взаимодействует с гормоном ангиотензином-I, который играет важную роль в регуляции процессов сужения и расширения сосудов¹³. После того, как вирус проник в клетку, следует репликация (копирование) вирусного генома. В то же самое время информация с вирусного генома считывается посредством

⁵ В результате всплеска заболеваемости корью в мире умерло 140 000 человек // Всемирная организация здравоохранения: Совместный выпуск новостей. Атланта/Женева, 2019. 5 декабря. <https://www.who.int/ru/news-room/detail/05-12-2019-more-than-140-000-die-from-measles-as-cases-surge-worldwide#> (дата обращения: 20.03.2020).

⁶ Малярия // Всемирная организация здравоохранения: Информационные бюллетени. 2020. 14 января. <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/malaria> (дата обращения: 20.03.2020).

⁷ Туберкулез // Всемирная организация здравоохранения: Информационные бюллетени. 2018. 19 сентября. <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis> (дата обращения: 20.03.2020).

⁸ Coronavirus disease 2019 (COVID-19) Situation Report — 73 // World health organization. 2020. 2 апреля. https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200402-sitrep-73-covid-19.pdf?sfvrsn=5ae25bc7_4 (дата обращения 03.04.2020).

⁹ Charlton C. L. et al. Practical guidance for clinical microbiology laboratories: viruses causing acute respiratory tract infections. // Clin. Microbiol. Rev. 2019. № 32 (1). e00042-18.

¹⁰ Альбертс Б., Брей Д., Хопкин К. и др. Основы молекулярной биологии клетки. М., 2015. С. 216.

¹¹ Кольман Я., Рём К.-Г. Наглядная биохимия. М., 2004. С. 390–391.

¹² Letko M., Marzi A., Munster V. Functional assessment of cell entry and receptor usage for SARS-CoV-2 and other lineage B betacoronaviruses // Nat. Microbiol. 2020. № 5. P. 562–569.

¹³ Basso N., Terragno N. A. History about the discovery of the renin-angiotensin system // Hypertension. 2001. № 38 (6). P. 1246–1249.

процесса транскрипции (синтез РНК по матрице ДНК), далее посредством процесса трансляции (синтез белка по матрице РНК) на основании данной информации производятся вирусные белки.

Вирусный геном SARS-CoV-2 представлен одноцепочечной РНК с позитивной полярностью¹⁴. Это значит, что после проникновения вируса в клетку белок может сразу же начать синтезироваться по матрице данной РНК. Так и происходит, и первым с вирусной РНК считывается комплекс белков, образующих РНК-зависимую-РНК-полимеразу (РНК-репликазу)¹⁵. РНК-репликаза многократно копирует вирусную РНК для синтеза других вирусных белков, также копии в дальнейшем встраиваются в новые вирусные частицы. Далее вирусные белки созревают, образуют комплекс с РНК, комплексы разрушают клеточную мембрану, и новые вирусные частицы выходят из клетки.

Несмотря на биологические различия патогенов, вызывающих эпидемии, эпидемиологические меры направлены, в основном, на предотвращение резкого всплеска инфекции, то есть на уменьшение количества случаев заболевания в течение определенного промежутка времени (например, количество случаев в день)¹⁶. Емкость любой системы здравоохранения определяется количеством случаев обращения за медицинской помощью за единицу времени. Определенное поведение (например, пониженная социальная активность) людей, находящихся в группе риска, позволяет снизить частоту появления новых случаев. В конечном счете данные меры призваны уменьшить количество случаев заболевания за единицу времени, то есть растянуть эпидемию по времени. Подобные меры позволяют снизить единовременные нагрузки на больницы (что происходит в случае всплеска) и, как следствие, более эффективно бороться с инфекцией.

Говоря об эпидемиях, важно упомянуть о явлении коллективного иммунитета. Как правило, если человек выздоровел после острой респираторной вирусной инфекции, то у него появляется к ней иммунитет (то есть в крови начинают вырабатываться специфические антитела к патогену, которые позволяют организму эффективно бороться с ним при повторной инфекции). Если при подобных условиях имеет место эпидемия, то говорят о выработке коллективного иммунитета¹⁷. Коллективный иммунитет можно определить как устойчивость группы людей к атаке со стороны заболевания, к которому большая часть этой группы имеет физиологический иммунитет. Болезнь передается от одного человека к другому в любом случае. Однако присутствие значительной доли людей с иммунитетом в группе снижает вероятность того, что человек с заболеванием вступит в контакт с восприимчивым человеком. Несмотря на то, что количество встреч заболевшего человека с другими людьми остается постоянным, чаще он встречается с членами группы, обладающими иммунитетом. Таким образом, коллективный иммунитет снижает риск заболеть для восприимчивых к патогену людей. В данном приближении предполагается, что заболевание ограничено одним видом хозяина, к нему должен вырабатываться полный (не частичный) иммунитет, вероятность встречи инфицированного человека с любым другим членом группы одинакова. Подобные условия выполняются, как правило, лишь частично. Тем не менее, явление коллективного иммунитета является важным фактором, определяющим протекание эпидемии.

Имея представление о молекулярно-биологических механизмах вирусного метаболизма, эпидемиологических особенностях распространения заболевания, принципах выработки иммунитета у человека, понимая, как может быть разработана

¹⁴ Masters P. S. The Molecular Biology of Coronaviruses // *Advances in Virus Research*. 2006. № 66. P. 193–292.

¹⁵ Sola I. et al. Continuous and Discontinuous RNA Synthesis in Coronaviruses // *Annu Rev. Virol.* 2015. № 2 (1). P. 265–288.

¹⁶ Anderson R. M. et al. How will country-based mitigation measures influence the course of the COVID-19 epidemic? // *Lancet*. 2020. 395 (10228). P. 931–934.

¹⁷ Gordis L. *Epidemiology* 5th ed. Philadelphia, 2014. P. 26–27.

противовирусная вакцина и здраво оценивая ситуацию, нам, христианам, прежде всего необходимо уповать на милость Господа нашего Иисуса Христа. «... Скорби, искушения и все случающиеся с нами неприятности не менее радостей доказывают Божие о нас попечение»¹⁸.

Источники и литература

1. Альбертс Б., Брей Д., Хопкин К. и др. Основы молекулярной биологии клетки. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2015.
2. В результате всплеска заболеваемости корью в мире умерло 140 000 человек // Всемирная организация здравоохранения: Совместный выпуск новостей. Атланта/Женева, 2019. 5 декабря. <https://www.who.int/ru/news-room/detail/05-12-2019-more-than-140-000-die-from-measles-as-cases-surge-worldwide#> (дата обращения: 20.03.2020).
3. Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского / сост. архим. Иоанн (Захарченко). Козельск: Издание Введенской Оптиной Пустыни, 1997.
4. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. I Кн. 1. М.: Изд-во сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2006.
5. Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. V Кн. 2. М.: Изд-во сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2007.
6. Кольман Я., Рём К.-Г. Наглядная биохимия. 2-е изд. М.: Мир, 2004.
7. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие 2-е изд. Т. 1. СПб., 1883.
8. Малярия // Всемирная организация здравоохранения: Информационные бюллетени. 2020. 14 января. <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/malaria> (дата обращения: 20.03.2020).
9. Туберкулез // Всемирная организация здравоохранения: Информационные бюллетени. 2018. 19 сентября. <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis> (дата обращения: 20.03.2020).
10. Anderson R. M. et al. How will country-based mitigation measures influence the course of the COVID-19 epidemic? // Lancet. 2020. 395 (10228).
11. Basso N., Terragno N. A. History about the discovery of the renin-angiotensin system // Hypertension. 2001. № 38 (6).
12. Charlton C. L. et al. Practical guidance for clinical microbiology laboratories: viruses causing acute respiratory tract infections. // Clin. Microbiol. Rev. 2019. № 32 (1).
13. Coronavirus disease 2019 (COVID-19) Situation Report – 73 // World health organization. 2020. 2 апреля. https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200402-sitrep-73-covid-19.pdf?sfvrsn=5ae25bc7_4 (дата обращения 03.04.2020).
14. Gordis L. Epidemiology. 5th ed. Philadelphia: Elsevier Saunders, 2014.
15. Letko M., Marzi A., Munster V. Functional assessment of cell entry and receptor usage for SARS-CoV-2 and other lineage B betacoronaviruses // Nat. Microbiol. 2020. № 5.
16. Masters P. S. The Molecular Biology of Coronaviruses // Advances in Virus Research. 2006. № 66.
17. Sola I. et al. Continuous and Discontinuous RNA Synthesis in Coronaviruses // Annu Rev. Virol. 2015. № 2 (1).

¹⁸ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. Т. I. Кн. 1. М., 2006. С. 318.

Иеромонах Феофан (Друганов)

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ С ГРЕЧЕСКОГО НА ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК НА ПРИМЕРЕ СЛУЖБЫ ПРЕП. ИОСИФУ ИСИХАСТУ

Сегодня в христианском мире все больше становится известен великий подвижник XX столетия схимонах Иосиф Исихаст (1897–1959). 38 лет он неотлучно провел на Святой Горе Афон в строгом уединении, удалении от мира, совершая подвиг непрестанной молитвы, послушания и смирения. За годы Афонского подвижничества у старца Иосифа сформировалась собственная община, которая жила по уставу, сформированному отцом Иосифом из опыта уединенных пустынножителей Афона начала XX века. Этот устав он усовершенствовал своим собственным усердием и мерой своего аскетического подвига. Основные черты устава старца Иосифа заключались в следующем:

1. Непрестанная Иисусова молитва; Ночное бдение от 5 до 8 часов и непрестанное произнесение молитвы вслух в течение дня во время всякого дела и послушания.
2. Полное послушание старцу.
3. Ручной труд.
4. Строгое уединение и затворнический образ жизни общины в сочетании с удивительным участием и сочувствием в делах и проблемах мира через молитву, письма и милостыню.
5. Совершение Божественной Литургии и причащение Святых Тайн 4 дня в неделю (вторник, четверг, суббота, воскресенье). Позже, когда в общине стало 2 иеромонаха — каждый день.
6. Крайнее нестяжание и аскеза в условиях жизни. Келии, построенный из досок и подручных материалов, почти без отопления. Вместо кроватей — полки из досок; Крайнее воздержание в пище.

Эти принципы монашеского жития воплотились в жизнь общиной старца Иосифа в духе крайнего послушания, любви и смирения, что наполняло монахов Божественной благодатью, которая многообразно выражалась во многих знамениях и чудесах, явлениях Богородицы и благодатных дарах отца Иосифа. Плоды этих трудов и святость жизни старца Иосифа особенно ярко просияли после его смерти, которая, по обетованию Богородицы, произошла на праздник Ее Успения, 15 августа 1959 года.

Архимандрит Софроний (Сахаров), бывший насельником монастыря святого Пантелеимона, примерно за десять лет до прихода на Афон старца Иосифа в 1921 году, писал, что умное делание на Афоне на тот момент находилось в состоянии крайнего упадка¹. Это оскудение находило выражение в уменьшении числа монахов в обителях и увеличении их среднего возраста. Так в 1921 году, когда старец Иосиф пришел на Афон, там насчитывалось 5500 монахов. Когда старец Иосиф преставился, на Афоне

Феофан (Друганов Илья Константинович), иеромонах — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ *Софроний (Сахаров), архим. Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2001. С. 122.*

осталось лишь 1145 монахов, из которых большинство были стариками. Молодые люди не хотели приходить на Святую Гору, им была неинтересна церковная жизнь².

Но если первая половина XX столетия ознаменовалась непрерывным оскудением монашества на Афоне, то с 1970 года началось возрождение Афонского монашества — спустя одиннадцать лет после кончины старца Иосифа. Исследование журнала *Irenikon*, проведенное в 1972 году показало, что по сравнению с 1971 годом численность монахов на Афоне возросла на одного человека и стала равна 1146 насельникам. С 1972 года уменьшение числа монахов сменилось непрерывным прогрессирующим ростом³. И это возрождение Афонского монашества можно без сомнения назвать плодом подвига отца Иосифа и его общины.

Перед смертью старец Иосиф завещал своим ученикам разойтись по Святой Горе и основать свои собственные общины. Таким образом, учениками отца Иосифа было возрождено 6 из 20 монастырей Афонских монастырей: Ватопед, Каракалл, Филофей, Дионисий, Ксиропотам и Констанит. Также один общежительный скит и множество келлий. Помимо этого, трудами учеников старца Иосифа было создано 18 монастырей в Греции, 6 — на Кипре, 18 — в США, 2 — в Канаде и 1 — в Италии⁴. Наиболее важно то, что наряду с ростом числа обителей, монахов и монахинь, была возрождена и традиция умного делания — исихазма с упражнением в Иисусовой молитве⁵.

На сегодняшний день отец Иосиф Исихаст почитается как местночтимый святой на Святой Горе Афон, в США, в Румынии и в России⁶. 20 октября 2019 года Константинопольский патриарх Варфоломей благословил подготовку официальной канонизации старца Иосифа Исихаста как преподобного⁷.

На сегодняшний момент, спустя 60 лет со дня блаженной кончины отца Иосифа написано 2 полноценные службы и молебный канон подвижнику. В составе этих произведений и помимо них написано на русском и греческом языках 8 тропарей и 5 кондаков. Нельзя не заметить, что такого количества литургических текстов сложно найти и для многих вселенских святых. В этом докладе хотелось бы остановиться на одной из служб и молебном каноне, написанных преподобному Иосифу Исихасту.

Служба, включающая в себя последование вечерни и утрени, была написана ближайшим учеником святого схимонахом Иосифом Дионисиатисом в 1968 году, спустя 9 лет после кончины подвижника. Поскольку автор службы, Иосиф «Младший», являлся близким учеником старца Иосифа, его литургическое творение насыщено подробностями подвига Иосифа Исихаста. В службе очень много упоминаний и ссылок на реальные события из жизни подвижника. Они поэтически обыграны в тексте службы как в виде прямых упоминаний, так и в виде метафор и аллюзий. В целом лексика греческого последования является простой и понятной, поскольку ее автор — монах, человек не книжный и простой. В то же время служба сохраняет свою красоту и поэтичность. В ее текстах отражается любовь и благоговение послушника перед своим Старцем.

Молебный канон во многом отличается от службы. Это обусловлено в первую очередь тем, что это произведение другого автора — великого гимнографа Александрийской Церкви, профессора Харалампия Бусии. Это удивительный и талантливый

² См.: Мандзаридис Г. Старец Иосиф Исихаст и возрождение афонского монашества. Ч. 1 // Журнал Пемптусия. <http://www.pemptousia.ru/2015/11/старец-иосиф-исихаст-и-возрождение-св/> (дата обращения: 13.03.2020).

³ См.: Мандзаридис Г. Старец Иосиф Исихаст и возрождение афонского монашества. Ч. 1.

⁴ Россия — Афон: тысячелетие духовного единства. Мат-лы конф. М., 2008. С. 36.

⁵ См.: Мандзаридис Г. Старец Иосиф Исихаст и возрождение афонского монашества. Ч. 2 // Журнал Пемптусия. <http://www.pemptousia.ru/2015/11/старец-иосиф-исихаст-и-возрождение-св-2/> (дата обращения: 14.03.2020).

⁶ См.: Иосиф Исихаст // Православная Энциклопедия. <http://m.pravenc.ru/text/673679.html> (дата обращения: 23.03.2020).

⁷ Ο Οικουμενικός Πατριάρχης ἀνήγγειλε τέσσερις νέες αγιοκατατάξεις Αγιορειτών Πατέρων // ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΑ ΝΕΑ. <https://www.romfea.gr/agioritika-nea/32409-o-oikoumenikos-patriarxis-aniggeile-tesseris-nees-agiokatatajeis-agioreiton-pateron> (дата обращения: 20.03.2020).

человек большого благочестия, скромности и веры. По своему первому образованию он является доктором химических наук, специалистом мирового уровня в области текстиля и красителей. Свое церковное служение как богослов и гимнограф профессор Харалампий начал в 1983 году, когда была издана его первая богословская статья. С тех пор из-под его пера вышло более 3000 гимнографических церковных произведений и более 1500 богословских статей и монографий. Личность Х. Бусии и его творчество являются предметом исследования многих церковных ученых в Греции и за ее пределами. За свои богословские и гимнографические труды в 2001 профессор Харалампий был удостоен звания «Великий гимнограф Александрийской Церкви», а в 2002 году получил золотую медаль Киккского монастыря на Кипре. Благодаря его образованности его творение — молебный канон Иосифу Исихасту — отличается очень витиеватой лексикой и синтаксисом.

Молебный канон наполнен многими простыми метафорами, аллюзиями, иносказаниями, антитезами и параллелями, которые не всегда понятны даже для греков. Тропарь канона часто имеет симфонические связи со смыслами и оборотами из Акафиста Пресвятой Богородице, посланий Апостола Павла и другими книгами Нового Завета. Также молебный канон имеет более опосредованное отношение к фактам жития святого. Если в службе можно наблюдать обращение к конкретным фактам и событиям из жизни старца Иосифа почти в каждом тропаре или стихире, то в молебном каноне такая ссылка встречается только один раз, в 9 песне.

Задача перевода греческого богослужебного текста на церковнославянский язык имеет свои особенности и сложности. Первая — это большая скудость греко-славянских словарей. Известно только два довольно скромных по объему словаря: первый — Мито Аргировский, изданный в Охриде; и второй — Ивана Христова издательства Зографского монастыря на Афоне.

Второй важный вопрос в переводе на церковнославянский язык заключается в синтаксических особенностях греческой литургической поэзии, которые нужно переложить на славянский язык. Известно, что на протяжении веков все богослужения, переведенные на церковнославянский язык с греческого — службы Октоиха, главных Праздников и святых Минеи и другие — переводились по принципу «кальки», то есть буквального перевода с почти полным соблюдением порядка и форм всех слов текста. Однако, такая методика при своем преимуществе «сохранения синтаксиса и морфологии» текста имеет недостаток в том, что зачастую порядок формы слов греческого текста делают сложным и запутанным смысл текстов для русскоязычного слуха и понимания. В декабре 2019 года Святейший Патриарх Кирилл в контексте обсуждения проблемы понимания богослужения на церковнославянском языке подчеркнул, что Синодальная богослужебная комиссия неоднократно предписывала авторам и редакторам современных литургических текстов избегать «малопонятных, архаичных грамматических или лексических конструкций»⁸.

Руководствуясь этими предписаниями, в переводе службы и молебного канона была выбрана стратегия по гармоничному выражению красоты, поэтичности и смысла греческого текста в наиболее понятной, доступной и простой форме для современного человека. А именно этот подход выразился в том, что допускались перестановки слов в предложениях, добавления вспомогательных союзов и предлогов, а также изменения формы слов. Поэтому работу можно назвать не просто переводом, но комплексным переложением богослужебного текста с греческого на церковнославянский язык.

⁸ См.: Официальный сайт Московской Епархии // Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (20 декабря 2019 года). <http://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarxa-kirilla-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-20-dekabrya-2019-goda.html> (дата обращения: 15.03.2020).

Источники и литература

1. Россия — Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы конференции / науч. ред. И. С. Чичуров. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 480 с.
2. *Софроний (Сахаров), архим.* Письма с Афона (к Д. Бальфуру). Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь: Изд-во Паломник, 2001. 368 с.
3. Иосиф Исихаст // Православная Энциклопедия. <http://m.pravenc.ru/text/673679.html> // (дата обращения: 23.03.2020).
4. *Мандзаридис Г.* Старец Иосиф Исихаст и возрождение афонского монашества. Ч. 1 // Журнал Пемптусия. <http://www.pemptousia.ru/2015/11/старец-иосиф-исихаст-и-возрождени-е-св/> (дата обращения: 13.03.2020).
5. *Мандзаридис Г.* Старец Иосиф Исихаст и возрождение афонского монашества. Ч. 2 // Журнал Пемптусия. <http://www.pemptousia.ru/2015/11/старец-иосиф-исихаст-и-возрождени-е-св-2/> (дата обращения: 14.03.2020).
6. Официальный сайт Московской Епархии // Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (20 декабря 2019 года). <http://moseparh.ru/doklad-svyatejshego-patriarxa-kirilla-na-eparxialnom-sobranii-g-moskvy-20-dekabrya-2019-goda.html> (дата обращения: 15.03.2020).
7. Ο Οικουμενικός Πατριάρχης ἀνήγγειλε τέσσερις νέες αγιοκατατάξεις Ἀγιορειτῶν Πατέρων // ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΑ ΝΕΑ. <https://www.romfea.gr/agioritika-nea/32409-o-oikoumenikos-patriarxis-aniggeile-tesseris-nees-agiokatatajeis-agioreiton-pateron> (дата обращения: 20.03.2020).

П. К. Иванов

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ПРОФ. П. Д. ЮРКЕВИЧА

Памфил Данилович Юркевич — замечательный русский философ и педагог, сын священника, родился в 1827 г., воспитание и духовное образование получил в Полтавской семинарии и Киевской духовной академии. По окончании обучения по первому разряду в 1851 г. назначен на должность «наставник по классу философических наук», с 1852 г. — магистр богословия. С 1857 г. помимо философии назначен преподавателем немецкого языка¹. В 1858 г. становится экстраординарным профессором, а в 1861 г. получает звание ординарного профессора и в том же году приглашается на кафедру философии Московского университета, где читает курсы по истории философии, логике, психологии и педагогике. Также в Москве преподавал педагогику в учительской семинарии военного ведомства². С 1869 по 1873 гг. в должности декана возглавлял историко-филологический факультет. В 1873 г., после смерти жены, Памфил Данилович тяжело заболел и 4 октября 1874 г. скончался³.

П. Д. Юркевич является представителем киевской школы духовно-академической философии и, по замечанию современных исследователей, стремился осуществить защиту и оправдание истинной философии, показать её положительное значение для современного ему общества как высшем синтезе всех приобретений человеческого духа и учительнице жизни, никак не зависящей от сиюминутных исторических задач⁴. Особый интерес представляют труды Юркевича по разработке теоретических проблем педагогики, которым он посвящает последние годы своей жизни. В таких сочинениях как «Чтения о воспитании», «Курс общей педагогики» и ряде статей он выводит основы педагогики из психологических, логических и философских оснований.

Сочинение Памфила Даниловича «Чтения о воспитании» — это его курс лекций, прочитанный в учительской семинарии военного ведомства и состоящий из двадцати «чтений». Он представляет собой психолого-педагогическое обозрение, в котором Юркевич описывает типы темперамента, уделяет много места формированию когнитивных способностей ребенка, его вниманию, памяти, воображению, мышлению, формированию понятий, суждений и умозаключений. Начиная с вопроса о важности науки о воспитании, мыслитель обосновывает её тем, что правила педагогики основываются на всеобщем и неизблемом предании, которое заключается в неизменяемом существе человеческого духа и законах его развития. Научная педагогика является руководящей теорией, предохраняющей воспитателя от односторонности и неполноты, связанной как со сложившейся практикой, так и с его личным опытом. Как и призвана любая наука, педагогика запечатлевает свои требования величию истины, дает понять задачу воспитания как дело высшее и святое. «Если Божественное Откровение ставит выше всех званий звание царя, священника и учителя, то наука о воспитании развивает и оправдывает это понятие о величии последнего звания... и указывает

Иванов Павел Константинович, чтец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Радлов Э. Л. Юркевич (Памфил Данилович) // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. ХLI. СПб., 1904. С. 420.

² Абрамов А. И. Памфил Данилович Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 3–4.

³ Абрамов А. И. Юркевич Памфил Данилович // Абрамов А. И. Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005. С. 536–537.

⁴ Гаврилов И. Б., Антонов С. В. Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 186.

на испытанные средства и условия, при которых действительный воспитатель будет соответствовать своему назначению»⁵.

Необходимость воспитания основывается на «неразумной подвижности» детской природы, которая, будучи предоставлена самой себе, нарушала бы порядок общежития. Естественная обязанность участия в беспомощности детского возраста становится особенно священной в христианстве, которое учит о высоком достоинстве человеческой личности и о ее назначении для вечности. Дитя есть дар Божия благословения, то есть не принадлежащее, а доверенное родителям благо, представитель будущего лучшего человечества, которому предстоит осуществить надежду Царства Божия на земле. Поэтому и горе тому, кто соблазнит дитя, благо тому, кто принимает его во имя Христово (Мф 18:5–6)⁶.

Возможность воспитания обусловлена тем, что природа ребенка 1) как предназначенная к развитию, подчиняется действию разумного воспитателя; 2) подчиняется тем больше, чем лучше педагог познал её; 3) как сотворённая Богом, Создавшим все «хорошо весьма» (Быт 1:31), по своим основным чертам и стремлениям предрасположена к разуму и добру. Отсюда педагогические воздействия воспитателя будут для детской природы естественны и как бы родственны ей и тем больше, чем они будут разумнее и возвышеннее⁷.

Профессор предлагает следующее понимание цели воспитания. «Христианское начало любви, требующее делать другому то, чего себе желаем от других, указывает эту цель: а) в самом духе воспитанника, б) в трех высших благах человечества, а именно: в Церкви, в семействе, в государстве, в) в том будущем призвании, которое изберет сам воспитанник, когда он созреет умственно и нравственно»⁸. Поэтому в первом отношении цель воспитания — содействовать человеку в достижении высшего совершенства; во втором — помочь ему стать способным к исполнению своего долга в Церкви, в семье и в государстве; в третьем — содействовать ему к исполнению его частного призвания. Эти три направления соединяются в одном: воспитание должно преследовать цель, которую сам воспитанник преследовал бы, если бы он был зрелым.

Но поскольку знать будущие цели воспитанника невозможно, да и не нужно, следует различить *цели частные* или *возможные* и *цели всеобщие* или *необходимые*. Частные может избирать человек разумный и свободный, всеобщие таковы, что за их пренебрежение человек не может простить самого себя. Поэтому в отношении первых цель состоит в развитии в душе воспитанника «многосторонней и равномерной самодетельности». Без этого бы он стал не личностью со свободной волей, а членом касты или партии. Всеобщие же и необходимые цели соединяются в понятии о нравственно-доблестном характере. Человек, пишет Юркевич, призван проявить в себе образ Божий делами мудрости, правды, любви и святости. Этими чертами бессмертия он должен запечатлеть свое земное существование. Он должен, далее, быть совершен, как совершен его Отец Небесный (Мф 5:48); он должен содействовать водворению между людьми Царства Божия, которое есть правда, мир и радость во Святом Духе (Рим 14:17). Наконец, ввиду бесчисленных задач и искушений жизни, он должен быть уготован на всякое благое дело⁹. *Разумный и добрый человек* является незыблемой и бесспорной целью воспитания. Правдой апостол называет все добродетели, которые имеют неизменную, внутреннюю и независимую ценность. Например, великодушие и самоотвержение, повиновение закону и уважение прав других людей, исполнение данного слова, верность долгу и обязательствам, справедливость и бескорыстная любовь — это такие свойства нравственно-доблестного характера, которые одобряются безусловно как высшее благо, совершенство или *добродетель*, которые выражают общечеловеческую цель жизни, и имеют одинаковое достоинство для всех времен

⁵ Юркевич П. Д. Чтения о воспитании. М., 1865. С. 6–7.

⁶ Там же. С. 7–8.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. С. 9.

⁹ Там же. С. 8–10.

и народов. Древние различали в нравственно-доблестном характере четыре добродетели: мужество, справедливость, мудрость и умеренность. Христианство возвышает этот идеал требованиями *любви* и *святости*. Таким образом, в виду этой общей цели человечества воспитания добродетелей педагогика ставит, по словам Юркевича, следующее правило: воспитывай так, чтобы воспитанник, когда он придёт в зрелый возраст, нашел или застал себя знающим добро и желающим добра¹⁰.

Так как духовная жизнь развивается из сердца, то переживания, связанные с мыслью о Боге, Его милости, Его любви к человеку, с любовью и попечением родителей, бывших для него видимыми представителями любвеобильного Промысла Божия, глубокое ощущение, что он — дитя Божие, — это один из первых опытов, считает Юркевич, который возникает у ребенка. Поэтому церковная семья любящих родителей — лучшая школа для насаждения зачатков религиозности, и если семья выполнила свой долг, то задача школы становится легкой¹¹. Отсюда становится ясным, что и сам учитель должен иметь определённый нравственный облик, то есть такие качества, которые при получении образования не разорвут, а ещё более возрастят все благие семена, посеянные в семье. Мыслитель выделяет ряд качеств, которые в учителе не должны быть терпимы.

Первое — это личное неверие, которое лишает слова учителя значения перед учениками и Богом. Если сам педагог встречает затруднения внутреннего характера, то Юркевич советует больше заниматься Словом Божиим, а не беседами на религиозные темы, что удержит и его самого, и слушателей в верных рамках.

Второе — мечтательность, то есть неопределенность умонастроения и действие воображения, которые препятствуют религиозной жизни человека в любом возрасте. Его преодолением является, с одной стороны, воздержание в суждениях о тайнах христианской веры, а с другой — исторические сведения по истории нашей религии, получения человечеством Откровения. При таком обучении воспитывается доверие к авторитету всего человечества и склонность верить свой разум разумом всего человечества. Ясность и четкость догматических формулировок, которые должны усваиваться наизусть, приведет разум к твердости в понимании того что составляет православное вероучение.

Третье — неуместность, многословие и несвоевременность в преподании истин веры, которые должны быть исключены как через внимание педагога к тому, когда и сколько следует говорить о Боге и священном, так и через участие в богослужениях, которые должны быть не длинными, как в монастыре, и обязательно общественными, что даст учителю и ученикам чувство сопричастности церковному сообществу. Мысли о Боге должны лежать в глубине души, а не на её поверхности. Такие мысли сообщаются кратким, характеристичным и сосредоточенным словом. Экзамены по предметам веры должны иметь характер свободного собеседования, на которое ученик решается свободно и легко, гораздо лучше было бы, если бы экзамены были совершенно вытеснены повторениями, при которых учитель выступает не в качестве судьи, делающего приговор и вменяющего ученику его знания, а в качестве его помощника¹².

Таким образом, можно заметить, что в основу своей педагогической концепции П. Д. Юркевич закладывает принцип трезвения, который имеет отношение как к учителю, так и к ученикам¹³. На этой основе формируются два главных качества воспитателя — авторитетность и любовь, в которых отражаются основополагающие качества нравственного начала всякой жизни, так что Юркевич сравнивает отношения между педагогом и его воспитанниками с отношениями между Богом и людьми¹⁴.

¹⁰ Там же. С. 12–13.

¹¹ Там же. С. 208–209.

¹² Там же. С. 213–221.

¹³ *Афанасий (Микроков), иером.* Теологические подходы к воспитанию и обучению в русской педагогике середины XIX века // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 21.

¹⁴ Юркевич П. Д. Курс общей педагогики. С приложениями. М., 1869. С. 64–65.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2013. 2047 с.
2. *Юркевич П. Д.* Курс общей педагогики. С приложениями. М., 1869. 404 с.
3. *Юркевич П. Д.* Чтения о воспитании. М., 1865. 272 с.
4. *Абрамов А. И.* Памфил Данилович Юркевич // Юркевич П. Д. *Философские произведения*. М.: Правда, 1990. 672 с.
5. *Абрамов А. И.* Юркевич Памфил Данилович // Абрамов А. И. *Сборник научных трудов по истории русской философии*. М.: Кругъ, 2005. 544 с.
6. *Афанасий (Микрюков), иером.* Теологические подходы к воспитанию и обучению в русской педагогике середины XIX века // *Христианское чтение*. 2019. № 6. С. 17–24.
7. *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // *Христианское чтение*. 2019. № 6. С. 178–189.
8. *Радлов Э. Л.* Юркевич (Памфил Данилович) // *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона*. Т. ХLI. СПб., 1904. С. 420.

Н. В. Комарчук

ПРАВО НА ЖИЗНЬ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОВОГО УРЕГУЛИРОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ АБОРТА

Аборт является одной из проблем, которая на сегодняшний день не нашла единого урегулирования в международном сообществе. Многие европейские документы указывают на важность жизни ребенка, но очень часто они не указывают момент, с которого можно отсчитывать начало последней, и когда ее прерывание является наказуемым. Единой точки зрения по этому вопросу на сегодня нет, высказываются различные мнения.

Декларация прав ребенка 1959 г. указывает на факт необходимости заботы о ребенке по причине его неготовности к полноценной самостоятельной жизни. Эта защита распространяется на время как «до, так и после рождения»¹. В силу такой формулировки данное определение может трактоваться по-разному, в зависимости от того, какой позиции придерживается государство. При подписании и ратификации Конвенции некоторые государства сделали заявление по поводу толкования ее положений в отношении вопроса о начале жизни. Так, Аргентина сделала оговорку о том, что ст. 1 «толкуется ею в свете того, что термин “ребенок” означает человеческое существо с момента зачатия до достижения восемнадцатилетнего возраста». Между тем, немалая часть государств сделала оговорки иного содержания, указывающие именно на рождение ребенка как на момент возникновения права на жизнь².

Анализируя принятые в рамках ООН международные документы, касающиеся правовой охраны жизни, целесообразно обратиться к Декларации прав ребенка, принятой на Генеральной Ассамблее ООН 20 ноября 1959 г., в которой подчеркивается, что «...ребенок, ввиду его физической и умственной незрелости, нуждается в специальной охране и заботе, включая надлежащую правовую защиту, как до, так и после рождения»³. Аналогичную формулировку содержит и преамбула Конвенции о правах ребенка 1989 г.⁴ Иные международно-правовые акты универсального и регионального уровня не конкретизируют вопрос временных критериев появления права человека на жизнь. Исключение составляет лишь Американская конвенция о правах человека, которая провозглашает право на уважение жизни человека, как правило, с момента зачатия. Перед Европейской комиссией и Европейским судом по правам человека несколько раз ставился вопрос о пределах действия гарантий, предоставляемых статьей 2 Конвенции о правах человека 1950 г.⁵ в разрезе определения времени начала и окончания жизни, подлежащей охране, и прежде всего проблемы защиты плода, находящегося в утробе матери. Комиссия подчеркнула, что внутреннее право почти всех государств — участников Конвенции в момент ее разработки допускало возможность аборта в случае угрозы жизни матери.

Комарчук Николай Вадимович — Минская духовная академия, магистратура, 2 курс.

¹ Декларация прав ребенка // Сайт ООН. https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/childdec.shtml (дата обращения: 11.01.2020).

² Семенов И. С. Право на жизнь (международно-правовой аспект): дис. ... канд. юр. наук. М., 2009. С. 79.

³ Драговец Я. Современная медицина и право. М., 1991. С. 385.

⁴ Конвенция о правах ребенка // Сборник международных договоров СССР. Вып. XLVI. М., 1993. С. 242.

⁵ Конвенция о защите прав человека и основных свобод // Права человека: сб. междунар.-правовых док. / сост. В. В. Щербов. Минск, 1999. С. 761.

По мнению комментаторов Конвенции, если признать, что статья 2 охраняет право на жизнь человеческого эмбриона, то конфликт между соответствующими правами и интересами необходимо будет решать с учетом обстоятельств конкретного дела⁶. Таким образом, Комиссия не пришла к однозначному выводу о том, что нерожденный ребенок не является субъектом права на жизнь.

Согласно Постановлению Большой палаты Европейского Суда справедливости (Суда Европейского Союза) по делу «Оливер Брюстл против Гринпис» No C-34/10 от 18.10.2011⁷, посвященному интерпретации подпункта «с» пункта 2 статьи 6 Директивы No 98/44/ЕС Европейского Парламента и Совета от 06.07.1998 «О правовой охране биотехнологических изобретений»⁸, человеческая яйцеклетка с момента оплодотворения должна рассматриваться как «человеческий эмбрион» (подпункт 1 параграфа 53 и параграф 35; здесь — «по смыслу и для целей применения подпункта “с” пункта 2 статьи 6 [вышеуказанной] Директивы»). Из этого Постановления также следует вывод о том, что принцип человеческого достоинства должен быть применен не только к существующей человеческой личности — к ребенку, который родился, но и применительно к человеческому организму от первой стадии в своем развитии, то есть от момента зачатия.

Статья 188.030 Свода пересмотренных статутов штата Миссури (США) устанавливает, что производство аборта в отношении жизнеспособного плода в гестационном возрасте 20 или более недель запрещается, однако возможно в исключительных случаях, когда это необходимо для сохранения жизни и здоровья матери ребенка (если продолжение беременности создает серьезные риски существенных и необратимых ухудшений основных функций организма женщины) (часть 1 и др. указанной статьи). При этом, однако, согласно подпункту «d» пункта 4 части 2 данной статьи, врач, который производит или провоцирует аборт в отношении жизнеспособного плода указанного гестационного возраста, обязан использовать такую доступную методику или технологию производства аборта, которая наиболее вероятным образом позволит сохранить жизнь и здоровье извлекаемому живым в результате аборта ребенку (без ущерба для жизни его матери и без [критического] ущерба для ее здоровья).

Юридическая суть понятия «рождение» человека в принципе выражается через имеющий юридическое значение факт полного изгнания (стимулирования выхода по родовым путям) ребенка или его извлечения из тела его матери (например, посредством кесарева сечения, но не ограничиваясь этим) и, следовательно, в полной мере распространяется на ситуацию извлечения ребенка живым из утробы его матери в результате производства аборта.

В этом смысле высокая гуманностью отличается подход, реализованный в определении понятия «человек», закрепленном в федеральном законодательстве США, согласно которому слова «лицо», «человеческое существо», «ребенок» и «индивид», используемые в каких-либо нормативно-правовых актах, издаваемых органами государственной власти США, имеют смысловое значение, которое включает в себя любого новорожденного младенца, который появился на свет живым на любой стадии его развития (пункт «а» § 8 главы 1 Титула 1 Свода законов США). При этом быть рожденным живым в отношении любого представителя вида «*homo sapiens*»

⁶ Стандарты Совета Европы в области прав человека применительно к положениям Конституции Российской Федерации. Право на неприкосновенность частной жизни. // Официальный сайт алтайского края. https://www.altairegion22.ru/gov/administration/stuct/justice_of_the_peace/besplatnaya-yuridicheskaya-pomosch/Pravovoe-prosveshchenie/Pravo-na-neprikosnovennost-chastnoizhizni-lichnuiu-semeinuiu-tainu.php (дата обращения: 25.10.2019).

⁷ Judgment of the court (Grand Chamber). 18 October 2011 // InfoCuria Case-law. <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=111402&pageIndex=0&doclang= EN&mode=lst&dir=&oc c=first&part=1&cid=416805>. (дата обращения: 29.10.2019).

⁸ Directive 98/44/ce du parlement européen et du conseil du 6 juillet 1998. relative à la protection juridique des inventions biotechnologiques. // EUR-Lex. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/TXT/?uri=CELEX%3A31998L0044>. (дата обращения: 03.12.2019).

означает полное его изгнание или извлечение из тела его матери. Причем указанный представитель вида «*homo sapiens*» может находиться на любой стадии своего развития, при условии, что после такого изгнания или извлечения он дышит или имеет сердцебиение, пульсацию пуповины, либо явные признаки произвольного сокращения мышц, независимо от того, была ли перерезана пуповина, и независимо от того, произошло ли такое изгнание или извлечение в результате естественных процессов либо искусственно, посредством применения кесарева сечения или искусственного аборта (пункт «b» § 8 главы 1 Титула 1 Свода законов США). Согласно законодательству штата Айдахо (США), «нерожденный ребенок» или «плод» означает человека, организм вида *homo sapiens* от зачатия до рождения живого ребенка» (пункт 9 статьи 18–502 Закона штата Айдахо (США) «О защите нерожденных детей, способных чувствовать боль» (глава 5 Титула 18 Свода статутах штата Айдахо)⁹).

Отметим тот факт, что законодательство Республики Беларусь так же не дает четкого определения, когда начинается право на жизнь индивида. При рассмотрении белорусского законодательства в сфере проблемы прав человека, следует отметить определенную противоречивость среди законов. В Конституции Республики Беларусь не содержится указания на момент, с которого начинают действовать права человека, гарантируемые ею. А в отношении субъектов прав употребляется формулировка «каждый». Сведения же о правоспособности и, соответственно, моменте ее возникновения содержатся в пункте 2 статьи 16 Гражданского кодекса Республики Беларусь, определяющем возникновение правоспособности гражданина в момент его рождения¹⁰. В соответствии с действующим Гражданским кодексом право на жизнь возникает именно в момент рождения человека, так как никаких оговорок статья не содержит. И внутриутробный эмбрион, независимо от срока его развития, рассматривается в качестве физиологической части организма, которым женщина вправе распоряжаться по своему усмотрению.

Но все же в законодательстве Беларуси присутствует определенное количество нормативных актов, свидетельствующих об охране прав человека еще до рождения. Так, в соответствии со статьей 1037 Гражданского кодекса Республики Беларусь наследниками по завещанию и закону могут быть граждане, зачатые при жизни наследодателя и родившиеся живыми после открытия наследства. А законодательство, регулирующее правовое положение граждан, пострадавших от катастрофы на Чернобыльской АЭС, закрепляет предусмотренные им права и за гражданами, находившимися во внутриутробном состоянии¹¹.

Таким образом, отраслевое законодательство фактически отодвигает «нижнюю» границу действия и охраны некоторых прав личности, что фактически означает наделение ограниченной правоспособностью и присвоение статуса «субъекта права» нерожденному ребенку. Однако говорить об абсолютной правоспособности человеческого эмбриона недопустимо, так как это противоречило бы правам женщины, хотя определенными правами, закрепленными в отраслевом законодательстве, он уже обладает, и его жизнь, здоровье и имущественные права являются объектом охраны.

Таким образом, законодательное определение права на жизнь человеческого эмбриона с момента зачатия (с определенными ограничениями), прежде всего, будет способствовать его защите (в частности, при принятии решения об искусственном

⁹ Idaho Statutes, Title 18 «Crimes and punishments», Chapter 5 «Pain-capable unborn child Protection Act» // The official website of the Idaho Legislature. <https://legislature.idaho.gov/wp-content/uploads/statutesrules/idstat/Title18/T18CH5.pdf> (Data mode: 16.11.2019).

¹⁰ Гражданский кодекс Республики Беларусь: принят Палатой представителей 28 окт. 1998 г.: одобр. Советом Респ. 19 нояб. 1998 г.: текст Кодекса по состоянию на 1 марта 2008 г. // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. <http://pravo.by/document/?guid=3871&pr=hk9800218> (дата обращения: 12.10.2019).

¹¹ О социальной защите граждан, пострадавших от катастрофы на Чернобыльской АЭС: Закон Респ. Беларусь от 22 февр. 1991 г. No 634–XII // Левоневский Валерий Станиславович. <http://pravo.levonevsky.org/bazaby/zakon/text37/index.htm> (дата обращения: 13.11.2019).

прерывании беременности не по медицинским показаниям), формированию определенного отношения общества к созданию и планированию семьи, возможно, более гуманному и морально оправданному отношению к человеческому эмбриону, а также может рассматриваться в качестве обоснования для его правомерного использования в трансплантационных и научно-исследовательских целях. Однако такой сложный вопрос не может быть решен однозначно только лишь на основании правовых исследований. К его решению необходимо привлекать медиков, философов и богословов, зачастую обосновывающих свои позиции вполне мирскими аргументами.

В настоящее время в обществе пока нет единого подхода к разрешению таких сложных проблем, как определение момента рождения, легитимность и моральная обоснованность прерывания беременности, поэтому и законодатель не всегда может адекватно дефинировать их. Тем не менее, необходимость их закрепления в законодательстве представляется очевидной, хотя разрешение этих вопросов связано с формированием и развитием не только правовой культуры, морали и правового сознания общества, но и культуры вообще, а также с особенностями менталитета и исторической традиции.

Источники и литература

1. Гражданский кодекс Республики Беларусь: принят Палатой представителей 28 окт. 1998 г.: одобрен Советом Респ. 19 нояб. 1998 г.: текст Кодекса по состоянию на 1 марта 2008 г. // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. <http://pravo.by/document/?guid=3871&p0=hk9800218> (дата обращения: 12.10.2019).
2. Декларация прав ребенка. // Сайт ООН https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/childdec.shtml (дата обращения: 11.01.2020).
3. Драговец Я. Современная медицина и право. М.: Юрид. лит., 1991. 421 с.
4. Конвенция о защите прав человека и основных свобод // Права человека: сб. междунар.-правовых док. / сост. В. В. Щербов. Минск: Белфранс, 1999. 835 с.
5. Конвенция о правах ребенка // Сборник международных договоров СССР. Вып. XLVI. М., 1993. 345 с.
6. О социальной защите граждан, пострадавших от катастрофы на Чернобыльской АЭС: Закон Респ. Беларусь от 22 февр. 1991 г. No 634–XII // Левоневский Валерий Станиславович. <http://pravo.levonevsky.org/bazaby/zakon/text37/index.htm> (дата обращения: 13.11.2019).
7. Семенов И. С. Право на жизнь (международно-правовой аспект): дис. ... канд. юрид. наук. М., 2009. 224 с.
8. Стандарты Совета Европы в области прав человека применительно к положениям Конституции Российской Федерации. Право на неприкосновенность частной жизни. // Официальный сайт алтайского края. https://www.altairregion22.ru/gov/administration/stuct/justice_of_the_peace/besplatnaya-yuridicheskaya-pomosch/Pravovoe-prosveshchenie/Pravo-na-neprikosnovennost-chastnoi-zhizni-lichnuiu-semeinuiu-tainu.php (дата обращения: 25.10.2019).
9. Directive 98/44/ce du parlement européen et du conseil du 6 juillet 1998. relative à la protection juridique des inventions biotechnologiques. // EUR-Lex. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/TXT/?uri=CELEX%3A31998L0044> (Data mode. 03.12.2019).
10. Idaho Statutes, Title 18 «Crimes and punishments», Ch. 5 «Pain-capable unborn child Protection Act» // The official website of the Idaho Legislature. <https://legislature.idaho.gov/wp-content/uploads/statutesrules/idstat/Title18/T18CH5.pdf> (Data mode: 16.11.2019).
11. Judgment of the court (Grand Chamber). 18 October 2011 // InfoCuria Case-law. <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=111402&pageIndex=0&doclang=EN&mode=lst&dir=&occ=first&part=1&cid=416805> (Data mode: 29.10.2019).

Священник Сергей Ладанов

ПРОБЛЕМАТИКА ПРИМЕНЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В КОНТЕКСТЕ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Поскольку Православная Церковь является неизменным институтом защиты нравственности и сильным авторитетом в вопросах христианской морали и этики, она настаивает на том, чтобы рассматривать и изучать вопросы, связанные с научно-техническим прогрессом, через призму богословского осмысления и с учетом святоотеческого учения для установления четких границ дозволенности в использовании новейших достижений науки.

Многие ученые негласно именуют сферу нанотехнологий основным путем к организации новой цивилизации и общества с характерными для этого ценностями и идеалами. В этой связи нанотехнологии становятся объектом пристального внимания как различных этических групп, решающих вопросы морали и отстаивающих права человека, так и всевозможных христианских организаций, уделяющих большее внимание нравственной стороне научно-технического прогресса. Одной из противоречивых областей нанотехнологической отрасли является область нейротехнологий, которая направлена на изучение мозга человека с последующим вмешательством в функционирование как самого мозга, так и нервной системы в целом. Особенно актуальной темой является возможная интеграция мозга и машины, то есть внедрения технических компонентов в нервную систему. Подобные исследования показывают, что нейротехнологическое вмешательство в деятельность мозга может дать положительные результаты в лечении различных мозговых расстройств. В этой связи незамедлительно возникает ряд этических вопросов о границах применения подобных процедур и о возможных последствиях для человека (его сознания, психического и духовного здоровья).

Все вмешательства в человеческий мозг не могут проходить бесследно: они меняют мозг и его функции либо и приводят либо к желаемому результату терапии, либо к нежелательному побочному эффекту. В некоторых случаях они могут привести к необратимому изменению индивидуальности и характера пациента. То есть, изменения личности могут быть непреднамеренным побочным эффектом вмешательства в деятельность головного мозга. Именно с этими случаями связаны трудно разрешимые этические вопросы: как далеко, в моральном плане, мы можем зайти, если в результате нейротехнологического вмешательства могут возникнуть когнитивные и эмоциональные изменения в человеке? Какие виды рисков приемлемы? Влияет ли наше «я» на внешний мир посредством этих вмешательств? Останемся ли мы тем же человеком, каким были перед операцией с нейротехнологическим вмешательством? Изменяется ли наше понятие «ответственности», если интеллектуальные нейропротезы автономно интерпретируют или даже изменяют нашу мозговую деятельность?

Основные дискуссии разворачиваются вокруг таких понятий как самосознание, ответственность, планирование будущего и т. д. Естественно, для дальнейшего диалога необходимо осознать, что означают такие фундаментальные богословские и философские концепты как «личность» и «сознание». Необходимо отметить, что целостность и достоинство человека являются наиболее важными критериями для этической оценки нейротехнологических вмешательств. Понятие личности всегда имеет нормативные последствия, потому что мы не только описываем определенные атрибуты

Ладанов Сергей Васильевич, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

и возможности человека, но также хотим, чтобы они были признаны. К этому относится принцип «информированного согласия», который важен в клинической практике, и который относится к понятию индивидуальности¹. Пациенты должны сознательно разрешать нейротехнологическое вмешательство до его проведения. Похожим образом, концепция человека может служить этическим эталоном и в тех случаях, когда ставится вопрос о вмешательствах в нервную систему. В случае если сознание человека подвержено риску, то подобные нейротехнологические вмешательства этически неприемлемы. Из этого всего следует, что нынешняя практика нейротехнологических вмешательств, явно или косвенно, ориентирована на концепцию личности². Хотя пациент обычно остается человеком после вмешательства в строго философском смысле этого термина, однако существует возможность изменения личности: изменение характера или поведенческих паттернов. Это означает, что при использовании подобных процедур у пациентов во многих случаях может быть диагностирована измененная личность: например, случаи непропорциональной эйфории у пациентов, которые до начала нейротехнологического вмешательства были известны своим «рациональным» поведением. Это не столько нарушение работы сознания, сколько изменения личностных качеств. В этих случаях возникает угроза личной идентичности пациента. Понятие личной идентичности относится к вопросу о том, в какой степени и при каких обстоятельствах человек остается неизменным с течением времени, кроме его физической идентичности.

В международных дебатах по всем этим вопросам³ существует негласное предположение, что даже при наличии явных и видимых изменений личности личная идентичность не нарушается. Выходит, что значительные пробелы, которые связаны с болезнью или терапией, воспринимаются как неотъемлемая часть собственной истории. В своей книге «Глубоко в мозгу» («Deep in the Brain») социолог Хельмут Дюбель подробно рассказал о своем личном опыте с болезнью Паркинсона⁴. Специалист по медицинской этике Вальтер Гленнон описывает историю пациента, который после применения нейротехнологий вошел в состояние эйфории, так что его семья больше не могла распознать его как того, кого они знали раньше⁵. Однако сам пациент чувствовал себя очень счастливым: не только отрицательные симптомы болезни Паркинсона были подавлены в значительной степени, но также изменилось его самочувствие, — он чувствовал себя «счастливее». Ситуация, описанная Уолтером Гленноном, конечно, весьма экстремальна, и, к счастью, подобные ситуации встречаются очень редко. Таким образом, необходимо четко различать и выявлять малейшие изменения, вызванные нейротехнологическими вмешательствами, чтобы можно было разработать общепринятые этические стандарты.

Как бы то ни было, нейротехнологическое вмешательство касается нашего «я», которое не является просто следствием активности нашего мозга, но оно возникает из-за взаимодействия между нашим телом и миром, включая нашу социальную и культурную среду. Вот почему этическая оценка нейротехнологий также должна включать критику того, что было названо «нейроредуктизмом» или «нейросемитизмом»⁶. Человек — это больше, чем его мозг и его функции. Антропологическая критика редукционистских позиций также имеет этическое значение в отношении многомерной и антропологически обоснованной концепции личности. Большое количество нейробиологических знаний о патологических процессах в мозге позволяют полагать,

¹ Beauchamp T. L., Childress J. F. Principles of Biomedical Ethics. Oxford, 2008. P. 55.

² Schermer M. Ethical issues in deep brain stimulation. Front. Integr. Neurosci. 5:17. 10.3389/fnint.2011.00017, 2011. P. 3.

³ Baylis F. I am who I am: on the perceived threats to personal identity from deep brain stimulation // Neuroethics. 2013. № 6. P. 120.

⁴ Dubiel H. Deep in the Brain. New York, 2009 P. 54.

⁵ Glannon W. Stimulating brains, altering minds // J. Med. Ethics. 2009. № 35. P. 289–292.

⁶ См.: Fuchs T. Ethical issues in neuroscience // Curr. Opin. Psychiatry. 2006. № 19. P. 602; Glannon W. Neuroethics // Bioethics. 2006. 20. P. 42.

что лечение не должно быть выстроено только вокруг дисфункционального органа. Это имеет большое значение для клинической практики. Если мозг рассматривается как изолированный орган при лечении болезни, а наше «я» считается просто «придатком» активности мозга, легко забыть, что здесь нужно интегрировать различные формы терапии. Вмешательства, обеспечиваемые нейротехнологиями, этически оправданы, если они обеспечивают успешное лечение очень серьезных заболеваний мозга. Однако следует иметь в виду также и последствия подобных нейротехнологических вмешательств, влияющих на повседневную жизнь людей.

Еще одним важным аспектом нейротехнологий является протезирование и различные улучшения в теле. Сюда относятся различные имплантанты в тело (в том числе и в мозг), что может представлять собой совершенно новую форму механизации личностного «я». Целью подобного рода технологий может стать считывание желаний пациента: к примеру, чтобы нейропротез «узнал», какую из кнопок лифта пациент в инвалидном кресле хочет нажать. Поскольку мы можем получить все более подробную и объемную информацию о том, что происходит внутри пациента, проблема целостности, конфиденциальности и безопасности данных приобретает очень большую актуальность. Естественно, считывание активности мозга и соответствующая обработка данных смогут помочь пациенту и облегчить последствия заболевания или инвалидности, тем самым восстанавливая в какой-то степени его качество жизни. Однако, с другой стороны, эти данные будут способны интерпретировать намерения пациентов и внутренние состояния. Влияние непреднамеренного манипулирования такими данными мозга или применяемой к ним политики контроля может быть потенциально опасным для пациента или его среды. Если офисные компьютеры, мобильные телефоны и промышленные объекты могут быть «взломаны» и перехвачены компьютерными вирусами, то почему это невозможно для нейропротезного устройства? Соответственно, здесь необходимо обеспечение надежности таких устройств. Исходя из вышесказанного, техническая реализация может преобразовать личность пользователя. Поэтому для общества необходима разработка этических и правовых рамок, которые будут регулировать ответственность человека, чтобы подобный комплекс можно было безопасно интегрировать в повседневную жизнь⁷. Текущие разработки в области технологий стимуляции, основанные на оптогенетике, вызывают множество вопросов не только в отношении приемлемости вмешательства в мозг, но и генетических модификаций организма. Здесь необходимо оценить, можно ли компенсировать преимущества оптической или электрической стимуляции, что может нанести необратимый ущерб нейронной ткани путем изменения генетической информации.

Мы движемся к будущему, где искусственные и органические, «человеческие» и «механические» аспекты будут взаимодействовать более непосредственно, чем когда-либо. Поэтому уже на данном этапе необходимо регламентировать этические нормы и четко обозначить дозволенные границы. А поскольку сфера нанотехнологий напрямую связана с личностью человека, неизменно возникает проблема защиты человеческой свободы. С богословской точки зрения принцип человеческой свободы нарушать нельзя. Достижения нанотехнологий могут дать человеку безграничную власть над самим собой, другими, и как следствие, над миром. Несомненно, возникнет огромное искушение в использовании прогресса и большого потенциала нанотехнологий в личных греховных целях. Церковь в свою очередь всегда напоминает, что человек сам несет ответственность в собственном выборе, благодаря своей свободной воле. Поэтому так необходимо сохранять осторожность, когда современность и время предлагает что-либо «новое» и «необходимое» для жизни, обещающее иные возможности и усовершенствованные способности, которые будут выдавать временное бытие за рай на земле.

⁷ Kellmeyer P., Cochrane T., Müller O., Mitchell C., Ball T., Fins J. J., et al. The effects of closed-loop medical devices on the autonomy and accountability of persons and systems // Camb. Q. Healthc. 2016.

Источники и литература

1. *Baylis F.* I am who I am: on the perceived threats to personal identity from deep brain stimulation // *Neuroethics*. 2013. № 6.
2. *Beauchamp T.L., Childress J.F.* Principles of Biomedical Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
3. *Dubiel H.* Deep in the Brain. New York: Europa Editions, 2009.
4. *Fuchs T.* Ethical issues in neuroscience // *Curr. Opin. Psychiatry*. 2006. 19.
5. *Glannon W.* Stimulating brains, altering minds // *J. Med. Ethics*. 2009.
6. *Glannon W.* Neuroethics // *Bioethics*. 2006. 20.
7. *Kellmeyer P., Cochrane T., Müller O., Mitchell C., Ball T., Fins J. J., et al.* The effects of closed-loop medical devices on the autonomy and accountability of persons and systems// *Camb. Q. Healthc.* 2016.
8. *Schermer M.* Ethical issues in deep brain stimulation. *Front. Integr. Neurosci.* 5:17. 10.3389/fnint.2011.00017. 2011.

Е. М. Липай

ВОЗРОЖДЕНИЕ БАТЛЕЕЧНОГО ТЕАТРА В БЕЛАРУСИ. ОПЫТ СТУДЕНЧЕСКОГО ТЕАТРА «БАТЛЕЙКА» В РАБОТЕ С ДЕТЬМИ И МОЛОДЕЖЬЮ

Народный театр «батлейка» является одним из древнейших видов театрального искусства на территории современной Беларуси. Принято считать, что театры такого типа появились в Европе в XV в. Ближе к середине XVI в. этот вид народного театра пришел на белорусские земли со стороны Украины и Польши¹. Название «батлейка» произошло от названия города Вифлеем (лат. Bethleem). Первоначально показ батлеечного действия был посвящен празднику Рождества Христова и иллюстрировал в доступной для зрителя форме библейский сюжет прихода Спасителя в мир. Отсюда следует определенная конструкция батлейки: двухъярусный деревянный ящик, имеющий внешнее подобие церкви или домика. Каждый из ярусов имеет специальные пазы для вождения кукол. Такое устройство батлеечного театра отражало христианское понимание мироустройства. Верхний ярус символизировал духовный мир, предназначался для сцен с участием кукол Младенца Христа, Богородицы, ангелов и святых. Нижний ярус соответствовал миру земному и использовался для иллюстрации как сюжетов библейской истории, так и для бытовых пьес. Двухъярусная батлейка пользовалась самой большой популярностью на белорусских землях, однако, наряду с ней существовали и иные разновидности батлеечного театра. Например, трехъярусная «Могилевская батлейка» которая олицетворяла систему: «Небо» – «Земля» – «Преисподняя». А также упрощенный вариант – одноярусная батлейка. Кроме кукольников в постановках батлеечного театра мог принимать участие небольшой музыкальный ансамбль и хор, в состав которых входили дети и взрослые. Сцены спектакля дополнялись церковными песнопениями и псалмами. Актеры и хор странствовали от дома к дому, либо устраивали представления на торговых площадях. В зависимости от местности время такого хождения могло различаться².

С течением времени батлеечное искусство на территории современной Беларуси развивалось и образовало определенную традицию. П. Бессонов писал, что «до последнего польского восстания не было на Белой Руси довольно значительного околотка, на который не приходилось бы хотя б по одному такому передвижному балагану или ящику, полученному издавна в наследство, поправленному или наново сбитому с большими хлопотами во время филипповок; нет почти местности, особенно в деревне или на селе, где бы хоть раз на Рождество не отбылося бы описанное нами представление — в том или другом виде»³. Кроме постановок по библейским сюжетам и спектаклей-моралей были распространены комедии на бытовую тематику. Однако к середине XX в. батлеечные спектакли утратили былую славу.

Батлейка являет собой социально-культурный пласт национальной культуры Беларуси. И на сегодняшний день это искусство обретает новую жизнь и активно используется для миссионерской и просветительской деятельности среди детей

Липай Елизавета Михайловна — Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, Белорусский государственный университет, магистратура, 1 курс.

¹ См.: Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. Мінск, 1989.

² Кукольные театры всего мира. <http://puppeteer.info/kukly-i-teatr/batleika/istoriya-batleechnogo-iskusstva.html> (дата обращения: 15.10.2019).

³ См.: *Голдовский Б.* История белорусского театра кукол. М., 2017.

и молодежи. Хотелось бы представить деятельность батлеечного театра на современном этапе на примере театра «Батлейка» при Христианском образовательном центре имени святых Мефодия и Кирилла, основанного студентами Института теологии БГУ в 2001 году. Батлеечные спектакли сопровождают учебные занятия, праздники Рождества Христова и Пасхи в воскресной школе. Театр «Батлейка» участвует в проведении благотворительных акций для детей с особенностями развития. Выполняя при этом роль куклотерапии. Участвует в мероприятиях и классных часах общеобразовательных школ со спектаклями на нравственную тематику⁴.

Рассмотрим пример спектакля «Накануне Рождества» по одноименной сказке Натальи Климовой⁵. Этот спектакль входит в цикл спектаклей «Приключения Софии», составленный театром «Батлейка» при Христианском образовательном центре имени святых Мефодия и Кирилла для показа в младшей группе воскресной школы и учеников 1–2 классов общеобразовательных школ⁶. По авторскому замыслу, главной героиней пьесы является девочка семи лет по имени София, которая попадает в необычные ситуации и, действуя в них различным образом, учится нравственности. В этой пьесе не отражаются события библейской истории, а также не содержатся сцены с ангелами и святыми, поэтому действия спектакля проходят попеременно на верхнем и нижнем ярусах, следуя логике повествования. Для создания сценического облика спектакля используются рисованные декорации: на верхнем ярусе — рынок, а на нижнем — гостиная в доме Софии. Основу батлеечного спектакля составляют диалоги между героями. Однако для введения зрителя в атмосферу представления оно может начинаться с ремарки автора «за кадром».

Автор: В одном из живописных уголков нашей Родины раскинулся небольшой городок с веселым названием «Доброе». Здесь и жила маленькая девочка София. То и дело с ней происходили невероятные истории...

Действие начинается на нижнем ярусе с декорацией гостиной комнаты.

Мама: Совсем скоро Рождество и нам нужно купить подарки для наших родных.

Папа: Значит, сейчас мы поедem в город на ярмарку, чтобы купить всё необходимое.

Мама: Доченька, мы ненадолго. Выберем для всех подарки и на вечернем автобусе вернемся!

София: Не волнуйтесь, я буду хорошо себя вести.

Папа: А мы в этом и не сомневаемся!

Далее действие происходит на верхнем ярусе. Мама и папа Софии делают покупки и выбирают подарок на Рождество для дочери и племянниц.

Папа: Я нашел замечательный подарок для Софии и ее двоюродных сестричек. Это крохотные стеклянные колокольчики. На них нарисованы такие красивые ангелы. В такой колокольчик можно звонить, а можно просто повесить за ниточку.

Мама: Отлично, я думаю, нашим девочкам очень понравится такой подарок!

Папа: Возьмём три одинаковых колокольчика. Но с разными ленточками: голубой, розовой и фиолетовой.

В то время как родители Софии находятся на рынке. Происходит необычная встреча, о которой зритель узнает из следующего действия. Начинается оно с внутреннего монолога Софии — это художественный прием психологизма, с помощью которого зрителю приоткрывается внутренний мир главной героини спектакля.

⁴ Сайт международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла». Раздел: Театр «Батлейка». <http://puppeteer.info/kukly-i-teatr/batleika/istoriya-batlechnogo-iskusstva.html> (дата обращения: 22.02.2020).

⁵ Добрые сказки — Наталья Климова. Азбука воспитания. <https://azbyka.ru/deti/dobrye-skazki-natal-ya-klimova> (дата обращения: 15.10.2019).

⁶ Цикл Приключения Софии. Спектакль «Накануне Рождества» 2019 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

София: Я, конечно, не люблю оставаться одна. Но сегодня мне повезло! И я смогу спокойно смастерить открытку к Рождеству для мамы и папы, ведь я их очень люблю и хочу порадовать... Ой, ой... кто это там ходит под моим окном? Девочка? Какая у нее красивая белоснежная шубка! Но почему же она плачет...

Исходя из этих и последующих слов, у зрителя формируется представление о том, что София — положительный герой этого спектакля. Далее на сцене действия появляется отрицательный герой.

София: Эй, девочка, ты что потерялась?

Зависть: Нет, не потерялась! Просто со мной никто не хочет дружить!

София: А, как тебя зовут?

Зависть: Меня зовут Зависть.

София: Зависть?

Зависть: Ну, вот и ты меня сейчас прогонишь, а я на самом деле — хорошая! Просто меня все люди с сестрой путают, вот и гонят со двора...

В этом месте спектакля автором используется литературный прием — говорящее имя. Оно служит яркой характеристикой и в значительной степени формирует отношение зрителя к этому персонажу. Однако далее автор предоставляет зрителю возможность самостоятельно делать выводы и давать оценку происходящему в батлеечном представлении.

София: Я совсем не знала..., мне родители никогда о таком не рассказывали.

Зависть: А, давай дружить! Хочешь, я расскажу тебе всю правду про нас с сестрой, и ты сама убедишься, что мы с ней совершенно не похожи? <...>

Зависть: Мне неловко говорить о ней плохо, но, с другой стороны, я же не вру... Понимаешь, я — Белая Зависть, а сестру мою называют Черной Завистью. Сестренка у меня злая и не любит, когда с людьми что-то хорошее случается. А я, например, очень радуюсь, если кому-то новую игрушку подарили. Просто стараюсь сделать все, чтобы и у меня такая же появилась. Разве это плохо? По-моему, очень даже хорошо!

Отрицательный персонаж Зависть пытается убедить главную героиню спектакля, что зависть — это не плохо, однако зритель понимает, что своим поведением она доказывает обратное.

Зависть: Нет, нет, нет, я твоих родителей знаю! Когда они были маленькими, я к ним приходила. Они тогда не поверили, что я хорошая, не поверят и сейчас. Мне нельзя им на глаза попадаться! <...>

Зависть: Да уж, тебе такой колокольчик они точно не купили...

София: Это почему?

Зависть: Да потому что вряд ли у продавца сразу три одинаковых нашлось! Для тебя они, скорее всего, какие-нибудь варежки выбрали. <...>

Зависть: Ага, только колокольчик лучше. Ладно, не огорчайся, я, так и быть, научу тебя, как сделать, чтобы оба этих подарка тебе достались! Слушай внимательно и запоминай: пойдешь сейчас к маме и начнешь хныкать. Скажешь ей, что так тебе эти колокольчики понравились — сил нет с ними расстаться! А сестрам и мандаринов с шоколадом хватит. Если мама не согласится, тогда начинай реветь. И ногами не забывай топтать!

София: Зависть, ты что такое говоришь?

Зависть: Впрочем, ничего у тебя не выйдет. Ты капризничать не умеешь. Но и это не беда. Возьмем сейчас одну коробочку и бросим ее на пол. Никто даже не догадается, что мы это специально сделали! Зато второй колокольчик тебе точно отдадут! Не станут же родители Насте с Юлей один подарок на двоих дарить.

Как и положено поучительному спектаклю, он заканчивается победой нравственного поведения над грехом зависти:

София: Так-так-так, теперь все понятно! Ты мне соврала. Нет у тебя никакой сестры! Зависть на свете только одна — Черная. Это ты специально переодеваешься

в белую шубку, чтобы людей запутать! Уходи прочь из моего дома. Не хочу я с завистью дружить!

Со времен своего возникновения батлеечное искусство несло в себе назидательный смысл. В настоящее время способ работы с юной аудиторией посредством батлейки является весьма перспективным, так как форма подачи спектакля отличается своей динамичностью и новизной для современного зрителя, при этом не отступая от своей вековой истории. Батлеечные спектакли интересны не только детям, подростки проявляют интерес к созданию декораций, кукол и озвучиванию персонажей спектакля. Стоит отметить, что с помощью яркой актерской игры и непривычных для современного ребенка кукол активизируется внимание и познавательный интерес к сюжету батлеечного спектакля. Показ действий попеременно на разных ярусах батлейки помогает ребенку развить умение фокусировки внимания и аналитического мышления. Музыкальное сопровождение и нарисованные декорации помогают лучше погрузиться в атмосферу спектакля. Возможность знакомства с куклами и рефлексии в конце спектакля, помогают лучше усвоить увиденное. Все это способствует православному просвещению как юных зрителей спектаклей, так и самих кукольников театра, а так же сохранению и развитию батлеечной традиции.

Источники и литература

1. Кукольные театры всего мира. <http://puppeteer.info/kukly-i-teatr/batleika/istoriya-batlechnogo-iskusstva.html> (дата обращения: 15.10.2019).
2. Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. Мінск: БелСЭ, 1989. 375 с.
3. *Голдовский Б.* История белорусского театра кукол. Опыт конспекта. М., 2017. 342 с.
4. Сайт международного общественного объединения «Христианский образовательный центр имени святых Мефодия и Кирилла». Раздел: Театр «Батлейка». <http://puppeteer.info/kukly-i-teatr/batleika/istoriya-batlechnogo-iskusstva.html> (дата обращения: 22.02.2020).
5. *Добрые сказки — Наталья Климова.* Азбука воспитания. <https://azbyka.ru/deti/dobrye-skazki-natal-ya-klimova> (дата обращения: 15.10.2019).
6. Цикл Приключения Софии. Спектакль «Накануне Рождества» 2019 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

С.Г. Тимченко

К ИСТОКАМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ШКОЛЫ И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОБЛАСТИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ОПЫТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Под современным этапом деятельности Санкт-Петербургской митрополии в данном исследовании рассматривается временной период с 1990 года по 2015 г. Нижняя граница определена переломным моментом возрождения в России государственно-церковного диалога в области образования и просвещения, законодательными актами, позволяющими Русской Православной Церкви возродить активность, инициировать предложения, поддержать общественные инициативы, связанные с обновлением религиозного образования как в существующих конфессиональных учреждениях, так и созданием на базе церковных или государственных учреждений структур, в ведение которых вошли вопросы образования и просвещения, воспитания детей и взрослых на основе православного мировоззрения.

Верхняя граница определена периодом, имеющим следующие характеристики:

- Синодальному отделу религиозного образования и катехизации Московской Патриархии делегированы полномочия по реализации сотрудничества с государственными образовательными структурами предусмотренные в ст. 87 Федерального закона «Об образовании в РФ»¹;
- епархиальные отделы осуществляют взаимодействие на местном уровне на основании документов, касающихся предметных областей «Основы религиозных культур и светской этики» и «Основы духовно-нравственной культуры народов России» – в общеобразовательных школах на уровне начального и основного общего образования;
- принят ряд церковных документов, стандартизирующих деятельность воскресных школ².

В настоящее время определение «религиозное образование» отсутствует в государственном законодательстве³, поэтому мы будем опираться на определение религиозного, в данном случае – православного образования, представленное Т. В. Скляровой. По ее мнению, религиозное образование – это «единый целенаправленный процесс обучения православной религии и ее культуре и воспитания на основе православной традиции, осуществляемый в интересах человека, семьи, Церкви, общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков,

Тимченко Светлана Геннадьевна – Академия постдипломного педагогического образования, аспирантура, 1 курс.

¹ Сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви. <https://pravobraz.ru/informaciya-ob-otdele/obshhaya-informaciya/> (дата обращения: 15.03.2020).

² Сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, раздел документы, воскресные школы. <https://pravobraz.ru/dokumenty/> (дата обращения: 15.03.2020).

³ Уфимцева Е. И. Религиозное образование: основные подходы к определению и типологизации // Известия Саратовского университета. Нов. сер. Серия Социология. Политология. 2016. Т. 16. В. 3. С. 289–296. <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznoe-obrazovanie-osnovnye-podhody-k-opredeleniyu-i-tipologizatsii> (дата обращения: 15.03.2020).

ценностных установок, опыта деятельности и компетенции определенных объема и сложности в целях интеллектуального, духовно-нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека, удовлетворения его духовно-нравственных и образовательных потребностей и интересов»⁴.

Однако сама образовательная деятельность епархии, по мнению Т. В. Скляровой, включает в себя не только понятие религиозного образования, но и образовательные инициативы Русской Православной Церкви, организационно-педагогические условия научно-исследовательской деятельности в церковных образовательных организациях и административно-управленческие решения руководства Церкви.

Такой образовательной инициативой начального этапа образовательной деятельности Санкт-Петербургской епархии стало решение об открытии в 1991 г. катехизаторских курсов для мирян и светских педагогов на базе Санкт-Петербургской Духовной Академии. Организаторами курсов были молодые выпускники академии священник Александр Зелененко и иеромонах Николай (Парамонов).

Современный этап образовательной деятельности Санкт-Петербургской митрополии институционально начался с создания в 1996 году Отдела религиозного просвещения и катехизации Санкт-Петербургской митрополии и назначения прот. Александра Зелененко его руководителем. В своей диссертационной работе прот. А. Зелененко представил краткую хронику развития церковно-государственного диалога в сфере образования с 1992 года, которая фиксирует первые факты взаимодействия представителей Министерства образования Российской Федерации и Русской Православной Церкви⁵, в том числе первые Рождественские образовательные чтения (Москва, 1992), первые соглашения о сотрудничестве с местными комитетами по образованию (Москва, Рязанская, Смоленская, Кемеровская епархии, 1994), первая совместная региональная программа сотрудничества между областной администрацией и епархиальным управлением (Новосибирская епархия, 1994 г.).

Тогда же были поставлены задачи формирования городской педагогической общины, воссоздания основ православной педагогики с учетом современного состояния семьи, школы и общества, подготовки и переподготовки педагогических кадров, проведения обучающих курсов, семинаров, ежегодных педагогических конференций, разработки методической литературы, обмена опытом. Эти и другие задачи находят свое отражение в создании (1991 г.) и регистрации (1993 г.) Православного педагогического общества (ППО). Учредителем ППО явились Санкт-Петербургская Митрополия и Духовная Академия⁶.

Отец Николай (Парамонов) также обратил внимание на такую насущную проблему, как недостаточность православной миссии, связывая ее с состоянием религиозного образования. Он определил три направления религиозного преподавания, выделившихся к этому времени: 1) по линии воскресных школ, 2) в государственных и муниципальных средних и высших заведениях, 3) по линии создания собственно церковных образовательных учреждений⁷.

Также он обращает внимание на проблему преподавания религиозных дисциплин в государственной школе (которое в тот момент осуществлялось на факультативной основе), под видом которых видит «утонченный способ проведения атеизма и в лучшем случае религиозной индифферентности». Решение данного вопроса предлагает путем введения факультативов, связанных с *определённым*

⁴ Склярова Т. В. Православное образование в современной России: структура и содержание // Вестник ПСТГУ. 2016. Вып. 4. С. 9–16.

⁵ Зелененко А., прот. Православное педагогическое общество при Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 76–80.

⁶ Зелененко А., прот. Проблема обретения взаимоединства семьи, школы и Церкви в воспитании подрастающего поколения. Доклад на Покровских чтениях // Образовательный портал «СЛОВО». <https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37862.php> (дата обращения: 15.03.2020).

⁷ Николай (Парамонов), иером. О задачах православной миссии в современной России // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 20–35.

вероисповеданием. По его мнению, необходимо было разработать учебные комплекты и методические пособия как для государственных учреждений, так и для воскресных школ (54 в 1996 г.) и 5 православных детских садов.

К январю 1997 года еще в 10 епархиях Русской Православной Церкви заключаются соглашения на уровне: орган управления образованием — епархиальный отдел. Также было заключено первое соглашение о совместной деятельности между Санкт-Петербургским Государственным Университетом Педагогического Мастерства, Санкт-Петербургской Духовной Академией и Отделом религиозного образования и духовного просвещения Санкт-Петербургской епархии.

- Приоритетными задачами, согласно соглашениям указанного периода, являлись:
- развитие традиций православной педагогической культуры: проведение ежегодных рождественских чтений, конференций, семинаров, разработка образовательных программ для педагогов, подготовка и переподготовка педагогических кадров в области религиоведения и духовного просвещения;
 - формирование программы координации деятельности воскресных школ и курсов православного образования и воспитания в образовательных учреждениях;
 - формирование и поддержка государственных и негосударственных учебных учреждений, ориентированных на традиционные духовно-нравственные начала;
 - развитие православного образования и воспитания в негосударственных образовательных учреждениях;
 - развитие православного краеведения в системе общего и дополнительного образования (организация конкурсов, экскурсий, экспедиций, музеев, видеотек) и другие.

Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии прот. Георгий Митрофанов описал опыт взаимодействия Духовной Академии с Университетом Педагогического Мастерства на протяжении 5 лет в рамках преподавания лекционных курсов гуманитарной направленности. Также в рамках этого сотрудничества был реализован двухлетний спецкурс «Личность и вопросы веры», в котором приняли участие преподаватели духовных школ и светские специалисты. Однако, как отмечает прот. Георгий Митрофанов, есть ряд проблем, затрудняющих это взаимодействие: со стороны духовенства — это неудовлетворительность профессионального уровня и неумения найти с учительской аудиторией психологический контакт; со стороны государственных учебных заведений — антиклерикальную настроенность преподавателей религиоведения и представителей администрации, формальная недопустимость церковно-ориентированного образования⁸. Более перспективным и позитивным тогда виделось о. Георгию взаимодействие Духовной Академии с негосударственным учреждением — Санкт-Петербургским институтом богословия и философии, организованным в 1992 году, так как статус этого заведения позволял организовать систематическое богословское образование, мотивированный и добровольный набор слушателей на обучение, создание атмосферы воцерковления и подготовки будущих абитуриентов для пастырского служения.

С 1997 года курсы для мирян и педагогов из Духовной Академии «переезжают» в здание Епархиального управления при Александро-Невской Лавре. Обучение проводилось по общей для всех слушателей программе.

В период деятельности Епархиального отдела религиозного образования и катехизации в 2006 году были заключены Соглашения с Комитетом по образованию Ленинградской области о преподавании курса по основам Православия. Это первый подобный документ, готовившийся задолго до решения о проведении эксперимента по преподаванию предмета «Основы православной культуры» в российских школах.

⁸ Митрофанов Г., прот. Церковно-просветительская деятельность в Санкт-Петербургской епархии с точки зрения возможностей ее взаимодействия с деятельностью светских учебных заведений Санкт-Петербурга // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 69–73.

С принятием Распоряжения Правительства Российской Федерации от 29 октября 2009 г. № 1578-р о проведении апробации курса ОРКСЭ и последующим его введением в 2012–2013 учебном году во всех общеобразовательных учреждениях России, начинается новый этап взаимодействия и развития церковно-государственных отношений между школами и церковью.

На начальном этапе становления образовательной деятельности Санкт-Петербургской митрополии были определены следующие приоритеты в области духовно-нравственного развития и воспитания, взаимодействия со светскими образовательными структурами:

- подготовка и переподготовка педагогов на основе ценностей православного мировоззрения, с учетом практики и традиций православного образования и воспитания, современной ситуации;
- организация методической помощи и духовного окормления педагогов в рамках проведения конференций, чтений, создания православного педагогического сообщества;
- издание методической и педагогической литературы в помощь учителю, воспитателю и родителю;
- организация воскресных школ, православных лагерей;
- развитие православного краеведения, проведение конкурсов, фестивалей для детей.

Источники и литература

1. Уфимцева Е. И. Религиозное образование: основные подходы к определению и типологизации // Известия Саратовского университета. Нов. сер. Серия Социология. Политология. 2016. Т. 16. В. 3. С. 289–296. <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznoe-obrazovanie-osnovnyue-podhody-k-opredeleniyu-i-tipologizatsii> (дата обращения: 15.03.2020).

2. Склярлова Т. В. Православное образование в современной России: структура и содержание // Вестник ПСТГУ. 2016. Вып. 4. С. 9–16.

3. Зелененко А., прот. Православное педагогическое общество при Санкт-Петербургской духовной академии (ППО) // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 76–80.

4. Зелененко А., прот. Проблема обретения единства семьи, школы и Церкви в воспитании подрастающего поколения. Доклад на Покровских чтениях // Образовательный портал «СЛОВО». <https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37862.php> (дата обращения: 15.03.2020).

5. Николай (Парамонов), иером. О задачах православной миссии в современной России // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 20–35.

6. Митрофанов Г., прот. Церковно-просветительская деятельность в Санкт-Петербургской епархии с точки зрения возможностей ее взаимодействия с деятельностью светских учебных заведений Санкт-Петербурга // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 69–73.

7. Сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви. <https://pravobraz.ru/informaciya-ob-otdele/obshhaya-informaciya/> (дата обращения: 15.03.2020).

8. Сайт Синодального отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, раздел документы, воскресные школы. <https://pravobraz.ru/dokumenty/> (дата обращения: 15.03.2020).

И. А. Черных

РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО ШКОЛЬНИКА: ОПЫТ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Как известно, в нашем государстве до 1918 г. Церковь и образовательная система были тесно связаны друг с другом. Религиозное воспитание подрастающего поколения на Руси всегда выходило на первый план, так как религия и воспитание являлись для нашего общества основными формами социально-культурной деятельности, помогающими оформлять общественное воспроизводство, совершаемое на почве тесного сотрудничества Церкви и школы. К сожалению, в наше время эти институты пребывают в состоянии заметной разобщенности, и, наверное, результатом этого является то, что школа плохо справляется с воспитанием, а Церковь, как это ни прискорбно, теряет свой вес в глазах подрастающего поколения¹. У Церкви и школы есть одна важная и общая задача: формирование сознания людей через прививание им определенных социальных и интеллектуальных навыков. После знаменитого декрета отделения Церкви от государства 1918 г. связь Церкви и школы распалась. До сих пор мы можем наблюдать, как Церковь решает свои задачи отдельно от школы, а школа от Церкви. Школа на современном этапе своего развития иницирует знание, а Церковь ассоциируется лишь с верой, которая для многих представляется чем-то устаревшим².

Каково религиозное состояние современных школьников? Дать ответ на этот вопрос непросто, учитывая многогранность отношений светского общества к религии и религиозному воспитанию подрастающего поколения в семье и школе. Если с верующими, воцерковлёнными семьями все более-менее понятно, то в семьях нерелигиозных, как правило, нет никакого религиозного воспитания детей, даже если учесть тот факт, что дети крещены в Православной Церкви и у них есть крестные родители, в обязанности которых входит познакомить детей с Православием, донести до них азы христианского воспитания.

В настоящее время в общеобразовательных школах осуществляется изучение «Основ религиозных культур и светской этики», предмета, учрежденного Минобрнауки в 2010 г. и направленного на достижение следующих целей:

- 1) «развитие представлений о значении нравственных норм и ценностей для достойной жизни личности, семьи, общества; формирование готовности к нравственному самосовершенствованию, духовному саморазвитию;
- 2) ознакомление с основными нормами светской и религиозной морали, понимание их значения в выстраивании конструктивных отношений в семье и обществе; формирование первоначальных представлений о светской этике, о традиционных религиях, их роли в культуре, истории и современности России; об исторической роли традиционных религий в становлении российской государственности; осознание ценности человеческой жизни;
- 3) воспитание нравственности, основанной на свободе совести, духовных традициях народов России; становление внутренней установки личности поступать согласно своей совести»³.

Черных Иван Анатольевич, ттец — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Русская Православная церковь и право: комментарий. М., 1999. С. 319.

² Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. М., 2005. С. 398.

³ Приказ Минобрнауки РФ от 31.01.2012 N 69 «О внесении изменений в федеральный компонент государственных образовательных стандартов начального общего, основного общего

Следует также иметь в виду, что в российских школах учатся не только дети, исповедующие ту или иную религию, но и дети, выросшие в семьях, где отсутствует религиозное воспитание. Поэтому одной из задач преподавания курса ОРКСЭ является воспитание у представителя подрастающего поколения готовности уважать других и признавать за ними те же права, которые он хотел бы, чтобы признали за ним⁴. Условия, в которых живет современная российская школа, формируют новые вызовы, требующие определенного сохранения индивидуальности отдельных национальных культур.

Впервые курс ОРКСЭ начал преподаваться в 1991 г. Начало этому было положено в некоторых школах Смоленской области. Затем эту инициативу подхватила Курская область, где в 1996/97 учебном году согласно распоряжению губернатора курс был введен в государственных школах (по всей области). Подобная тенденция имела место в 2000/01 учебном году в Московской области, а в 2002/03 учебном году в Белгородской области. С 1 сентября курс «Основы Православной культуры» начал преподаваться в 15 регионах Российской Федерации по решению законодательного органа конкретного региона. По словам Святейшего Патриарха Алексия II, курс ОРКСЭ в декабре 2006 г. преподавался в общей сложности в 11 184 общеобразовательных школах России⁵, а согласно данным Интерфакс-религия от 3 июля 2007 г. этот предмет преподавался в 36 регионах страны. Во всех же регионах России преподавание ОРКСЭ началось с 1 сентября 2012 г. В первой половине 90-х годов XX века от 23% до 34% россиян считали себя верующими⁶. Согласно данным одного из опросов, опубликованного в журнале «Новое время», в 2005 году религиозными себя считали 57% жителей России, нерелигиозными — 36%, а атеистами — 4%. В 2011 году, согласно данным социологов, верующими себя называли до 80% респондентов, из них 27% не смогли соотнести себя с какой-либо конкретной религией, 5% респондентов затруднились ответить к какой религии они принадлежат.

К сожалению, сегодня уровень религиозности и воцерковленности заметно снижается среди подрастающего поколения. Для его определения нами было проведено анкетирование в школе № 558 Выборгского района Санкт-Петербурга. В нём приняли участие учащиеся 10–11 классов. Всего было опрошено 63 человека. Были заданы вопросы, имеющие прямое или косвенное отношение к духовной жизни человека, выбору им веры, его мировоззрению, моральным устоям и поведению.

Согласно полученным результатам на сегодня в светской школе из 63-х опрошенных 28,57% исповедуют религию, 61,9% не исповедуют, 9,53% не дали никакого ответа. На уточняющий вопрос «Какую религию Вы исповедуете?» дали следующие ответы: христианство 6,35%, православие 6,35%, буддизм 3,17%, пастафарианство 1,59%, язычество 1,59% и 80,95% — воздержались от ответа.

На вопрос «Существуют ли в Вашей семье какие-либо религиозные традиции или обычаи?», только 19% опрошенных ответило положительно, остальные ответили отрицательно или вообще воздержались от ответа.

Регулярно религиозные богослужения посещают 1,59% из числа всех респондентов, 14,29% — «время от времени», 79,36% не посещают вообще, 4,76% ищут некую альтернативу. При этом 6,35% из числа опрошенных постоянно отмечают религиозные праздники, 50,79% отмечают лишь самые известные религиозные праздники.

На вопрос «Оказывает ли религия влияние на Ваше поведение (образ жизни)?» были получены следующие ответы: 28,57% надеются на это, отрицают религиозное

и среднего (полного) общего образования, утвержденный Приказом Министерства образования Российской Федерации от 5 марта 2004 г. N 1089». https://www.rus.kuib-obr.ru/attachments/article/335/prikaz_-69_31_01_2012.pdf (дата обращения: 10.03.2020).

⁴ Жеребятьев М. Конфликт культуры и права // Религия и право. 2002. № 3. С. 4–5. См. также: Владимирцов Д. А. Преподавание основ православной культуры в российской школе (критические заметки) // Религиоведение. 2003. № 2. С. 118–126.

⁵ Русская Православная церковь и право: комментарий. С. 319.

⁶ См.: Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под редакцией К. Каарияйнена и Д. Фурмана. М.: СПб., 2001.

влияние на свою повседневность 66,67%, затруднились ответить 4,76%. К сожалению, никто из опрошенных не говорит утвердительно о влиянии религии на собственное поведение и образ жизни, даже те, кто исповедует Православие, посещает религиозные богослужения, знает некоторые традиции и т. д.

На следующий вопрос: «Удовлетворены ли Вы своим духовным состоянием на сегодняшний день?», респонденты ответили следующее: полностью удовлетворены 39,68%, «больше да, чем нет» 41,27% (наблюдается момент сомнения с перевесом к позитивной стороне этого вопроса), 12,8% считают, что они больше не удовлетворены своим духовным состоянием на сегодня (чем хотелось бы), 3,17% не удовлетворены и еще 3,17% не дали никакого ответа.

Из числа всех опрошенных, только 36% довелось присутствовать на встрече с представителем духовенства, остальные респонденты ответили отрицательно, но им этого «хотелось бы».

Таким образом, мы можем заключить, что среди молодых людей подлинно религиозных — меньшинство. Многие считают себя религиозными, принадлежат к конкретной религии, принимают участия в традиционных праздниках, помнят о некоторых обычаях и традициях. Но в основном, к религии относятся весьма прохладно, а знания «о духовном» у подрастающего поколения весьма расплывчаты и размыты. Наличие подобных показателей — один из поводов продолжить работать над тем, чтобы религиозное состояние современных школьников стало смыслом их жизни и направило их к внутренней работе над собой. Именно работа над религиозным состоянием школьников позволит нам сделать первые шаги в изменении морально-духовных установок нашего общества.

Источники и литература

1. Жеребятьев М. Конфликт культуры и права // Религия и право. 2002. № 3. С. 4–5.
2. Владимиров Д. А. Преподавание основ православной культуры в российской школе (критические заметки) // Религиоведение. 2003. № 2. С. 118–126.
3. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. М., 2005. 445 с.
4. Приказ Минобрнауки РФ от 31.01.2012 N 69 «О внесении изменений в федеральный компонент государственных образовательных стандартов начального общего, основного общего и среднего (полного) общего образования, утвержденный Приказом Министерства образования Российской Федерации от 5 марта 2004 г. N 1089». https://www.rus.kuib-obr.ru/attachments/article/335/prikaz_-69_31_01_2012.pdf (дата обращения: 10.03.2020)
5. Русская Православная церковь и право: комментарий. М., 1999. 464 с.
6. Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под редакцией К. Каарийнена и Д. Фурмана. М.; СПб., 2001.

В. А. Литвинова

СОВРЕМЕННОЕ КОГНИТИВНОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРОБЛЕМАТИКА РАЗВИТИЯ ПОДХОДА В РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Изучение религии как когнитивного феномена началось совсем недавно. Зачатки когнитивного религиоведения присутствовали в работах Дэна Спербера и Стюарта Гатри, однако трудом, отразившим рождение нового подхода к изучению религии, стала «Естественность религиозных идей» Паскаля Буайе¹. Когнитивное религиоведение в основном популярно в США, Канаде и странах Западной Европы. Оно является одной из наиболее сильных стратегий мультидисциплинарного исследования религии и одной из важнейших научных школ в современном англоязычном религиоведении. Это подтверждается фактом создания в 2006 году Международной Ассоциации Когнитивного Религиоведения (International Association for the Cognitive Science of Religion).

Говорить о существенном вкладе российских исследователей в когнитивное изучение религии ещё рано, в основном они критикуют или изучают подходы западных коллег. Так, в статье «Дискуссии о “врожденной” религиозности в когнитивном религиоведении», Татьяна Малевич отмечает, что «...несмотря на активный интерес российских исследователей к КР (здесь и далее — когнитивное религиоведение), наблюдающийся в последнее время, в отечественной научной литературе фактически отсутствуют работы, посвящённые анализу указанной проблематики»². Этим объясняется необходимость последующего анализа КР и его основных принципов. Давая краткое определение КР и его ключевым принципам, исследователи опираются на труды Джастина Баррета и Джерри Фодора.

Возникает вопрос: почему же так низок уровень интереса в изучении и развитии когнитивного религиоведения со стороны российских исследователей? Отчасти это связано с тем, что проблема происхождения религии, на которой и завязано КР, в советском и постсоветском пространстве также не была популярна. Если вопрос генезиса и ранних этапов развития религии и поднимался в академической среде ранее последних десятилетий, то решался исключительно марксистскими подходами. Отношение к КР в его развитом западном виде, складывающееся в российских академических кругах, в целом можно поделить на положительное — исследователи, стремящиеся к некоторому заимствованию и научению западных коллег, например, М. М. Шахнович, Т. Малевич и другие; так и на отрицательное — те отечественные исследователи, отрицающие как возможность поиска истоков религиозного поведения в мыслительной деятельности индивида, так и заимствования методологии когнитивистики для исследования религиозности. Говоря о конкретных немногочисленных примерах анализа российскими исследователями трудов по КР, можно привести работы М. Шахнович, в которых автор утверждает, что религия формируется качественно ментальными системами человеческого сознания в процессе антропогенеза. Формально интерпретация и выражение религии происходит интуитивно и инстинктивно.

Литвинова Варвара Андреевна — Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, бакалавриат, 2 курс.

¹ См.: Boyer P. The Naturalness of religious ideas: A Cognitive theory of Religion. Berkeley, 1994. 344 p.

² Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 2. С. 373–398.

Люди, естественно подверженные к тому, чтобы испытывать страх, тревожность, способны неосознанно исказить воззрения на окружающую их действительность³.

КР, конечно, не существует само по себе. Его принципы берут начало в уже утвердившихся социальной психологии и когнитивной лингвистике, которые, в свою очередь, были известны российским исследователям. Здесь можно упомянуть Л. С. Выготского и А. Р. Лурия, чьи труды (соответственно) «Мышление и речь» и «Язык и сознание» стали классическими для когнитивной лингвистики и были переведены на многие языки. Исследования других российских ученых базировались на рассмотрении взаимосвязи происхождения сознания с развитием материальной культуры, путь от мироощущения к мировосприятию и мировоззрению. Неудивительно, что на этой базе развивались и первые зачатки русского КР, некоторые его принципы присутствуют в трудах И. Г. Франк-Каменецкого в сборнике «Колесница Иеговы». Однако его идеи остались непонятыми и непопулярными на долгий период времени, и лишь сейчас, с возвращением в среде религиозных исследований проблемы происхождения мифа в контексте происхождения языка и мышления, они вновь стали актуальны⁴.

Стало быть, когнитивный подход к изучению, например, языка или других фундаментальных понятий не так уж чужд русской академической среде. Этим мы можем обосновать мысль о том, что КР в России не только имеет свои перспективы развития, но и имеет определённую базу для существования и выявления идентичности.

Пока отечественные ученые ещё пытаются сформировать свои подходы к изучению религии через объяснительные теории познавательной деятельности, в западном, сначала во французском и американском, а теперь уже в финском и британском религиозоведении четко сформировалось течение «ищущее ее генезис не «в прорыве в мир сакрального», а в особенностях языка и мышления»⁵.

Непопулярность этого метода отчасти это можно объяснить довольно революционными взглядами: так, например, Паскаль Буайе, объясняя религиозность в своих трудах, превращает религию в «побочный продукт познавательной деятельности»⁶. Сюда же можно отнести и двоякое положение КР в научной среде. Своими методами эксперимента и объяснительных теорий, заимствованными из когнитивистики, КР стремится причислить себя к числу естественных наук, однако всё равно в своих исследованиях не достигает той естественнонаучной строгости, точности понятий и выводов. С другой стороны, было бы ошибочно полностью определить её как науку чисто гуманитарную. В целом, она по объекту своего исследования относится к числу философских наук, а по методам исследования вполне может принадлежать к естественным наукам.

Некоторые авторы указывают на то, что западное когнитивное религиозоведение внесло некоторую определённую в изучение религиозных идей посредством их идентификации. Здесь подразумевается и создание определённой терминологии, объединяющей под собой понятия, ранее относимые к сверхъестественным элементам фольклора и религии, называя их, например, «противоинтуитивными», беря за основу исследования Паскаля Буайе, в которых он поясняет, что религиозные идеи и понятия основаны на балансе противоинтуитивных и интуитивных свойств.

Т. Малевич и Д. Кожевников, анализируя содержание теории о «прирождённых верующих», принадлежащей Дж. Баррету и Дж. Берингу, заключающейся в том, что природённые верующие от рождения имеют некоторую предрасположенность,

³ Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 31. № 3. С. 32–62.

⁴ Шахнович М. Современные проблемы когнитивного религиозоведения. Научный аналитический обзор. <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/science/reviews/Shahnovich%20M.%20Sovremennye%20problemy%20kognitivnogo%20religiovedeniya.%20Nauchnyi%20analiticheskii%20obzor.pdf> (дата обращения: 02.02. 2020)

⁵ Шахнович М. Современные проблемы когнитивного религиозоведения. Научный аналитический обзор.

⁶ См.: Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М., 2016. 478 с.

(как например «прирождённые» певцы, художники, спортсмены) которая при благоприятных условиях позволит преуспеть в определённом виде деятельности, отмечают, что предрасположенность к вере имеют почти все люди. Другими словами, религиозное поведение — естественный в когнитивистике феномен⁷. Здесь же описываются основные черты западного подхода, включающие в себя понятия о репрезентации «сверхъестественных агентов» (под которыми понимаются привидения, духи и т. п.), понятия о так называемой «интуитивной онтологии», принцип рассмотрения религиозного поведения не как девиацию от естественного когнитивного функционирования. Исследователи констатируют, что *КР не стремится определить религию как таковую и ни в коем случае не претендует на полное и исчерпывающее объяснение «религии вообще»*⁸.

Р. А. Сергиенко в своих работах стремится описать основные принципы исследований религии со стороны когнитивистики. Так, например, он уточняет, что не существует специальных способов мышления или специальной культурной поддержки для появления религиозной веры: «Не наш разум подходит для религии, а скорее религия особенно хорошо подходит для нашего разума»⁹. Однако, гораздо важнее то, что он затрагивает проблему определения атеизма в КР. Если религия и религиозность — естественны, то как тогда возможна популярность атеистических воззрений? Выясняется, что есть два подхода к объяснению атеизма: первый из них утверждает, что атеизм поверхностен, и сами атеисты могут сохранять теистические взгляды; согласно второму подходу, разработанному П. Буайе, неверие в Бога ставит перед людьми ряд проблем по отношению к естественным познавательным способностям наших умов, которые, в таком случае, должны быть сознательно преодолены¹⁰.

Немаловажно упомянуть и то, что в российской академической среде присутствует и открытый дискурс современных проблем КР. Это заметно также в работах Р. А. Сергиенко¹¹. Базируются они в основном на том же тезисе П. Буайе о балансе между противointуитивными и интуитивными свойствами. Проблема заключается в том, почему некоторые образы, например — образ Микки Мауса, заключая в себе интуитивные элементы вместе с нарушением онтологических категорий, не является религиозным образом. Возникает вопрос, в чем разница между образами Микки Мауса и Бога, если оба заключают в себе те же когнитивные элементы. Как тогда обнаружить черту, разграничивающую религиозных и нерелигиозных агентов, при условии, что и те, и другие могут быть отнесены к теории «минимальной противointуитивности»? Наличие большого количества подобных образов, создающих противоречия между религиозным и нерелигиозным, естественно создают споры в среде исследователей КР о том, что ещё необходимо привнести к уже упомянутой теории, чтобы избежать подобного рода проблем. Однако актуальность этой проблемы уже отчасти исчерпана. Многие исследователи, в том числе и Дж. Баррет, предложили свои пути разрешения противоречия.

Следующая проблема вытекает непосредственно из решения предыдущей. Следуя теории о пяти критериях, свойствах репрезентативного содержания Дж. Баррета¹²,

⁷ Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении. С. 373–398.

⁸ Малевич Т., Колкунова К., Кожевников Д. Православные репрезентации Бога и имплицитное антропоморфное мышление // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017 (74). С. 67–90.

⁹ Сергиенко Р. А. Когнитивное религиоведение о культурной естественности религиозных форм мировоззрения // Духовная сфера жизни общества: проблемы теории и практики: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Ставрополь, 2011 С. 493–499.

¹⁰ Сергиенко Р. А. Ментальные репрезентации сверхъестественных агентов в свете когнитивного религиоведения (на примере понятия Кришны) // Религиоведческие исследования. 2013. № 1–2 (7–8). С. 92–109.

¹¹ Сергиенко Р. А. «Проблема Микки Мауса» и «Проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4. С. 236–241.

¹² Barrett J. L. Why Santa Claus is not a god // Journal of Cognition and Culture. 2008. № 8 (1-2). P. 149–161.

отчасти разрешающей проблему разграничения религиозных и нерелигиозных агентов, исследователи ставят следующий вопрос: почему боги древних культур, в целом соответствуя пяти критериям, теперь не воспринимаются нами как объект поклонений и веры? Теория не может объяснить, почему люди вкладывают веру только в определённого бога/богов, но при этом не придают того же значения божествам других культур. Почему их репрезентативное содержание не воссоздает в них тех же эмоций? В целом, российские исследователи религии анализируют уже существующие методы и теории, отчасти, возможно, находясь в поиске и формировании собственного подхода¹³.

Возможность формирования собственного, можно сказать — отечественного, подхода реальна. На западе подходы разделяются на «менталистские», в которых акцент делается на индивидуальном сознании, а также на те, базисом для которых служит эволюционная психология и нейробиология, осознающие, насколько тесно связаны культура и познание. Однако оба упомянутых подхода признают, что религиозное поведение само по себе обладает адаптивными свойствами, выделенными в процессе эволюции, что принципиально отличает его от нерелигиозных практик.

Существование активного интереса ещё не гарантирует популяризацию когнитивистики в вопросах решения генезиса религиозности. Существует несколько путей, по которым могут последовать отечественные исследователи. Первый из них принципиально повторяет западный. Также отечественные исследователи могут продолжить трансформировать принципы «стандартного» когнитивного религиоведения. Хотя, конечно, наиболее положительным может стать выделение отечественной «ветви» или даже школы когнитивного подхода. Предпосылки этому мы уже сейчас можем наблюдать в работах М. Шахнович, Т. Малевич, Р. Сергиенко.

Источники и литература

1. Буайе П. Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина Диджитал, 2016. 478 с.
2. Малевич Т., Кожевников Д. Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 2. С. 373–398.
3. Малевич Т., Колкунова К., Кожевников Д. Православные репрезентации Бога и имплицитное антропоморфное мышление // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017 (74). С. 67–90.
4. Сергиенко Р. А. «Проблема Микки Мауса» и «Проблема Зевса» в современном когнитивном религиоведении // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 4. С. 236–241.
5. Сергиенко Р. А. Когнитивное религиоведение о культурной естественности религиозных форм мировоззрения // Духовная сфера жизни общества: проблемы теории и практики: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Ставрополь, 2011. С. 493–499.
6. Сергиенко Р. А. Когнитивный подход к объяснению природы религии и религиозных представлений // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2011. Т. 2. № 3. С. 36–43.
7. Сергиенко Р. А. Ментальные репрезентации сверхъестественных агентов в свете когнитивного религиоведения (на примере понятия Кришны) // Религиоведческие исследования. 2013. № 1–2 (7–8). С. 92–109.

¹³ Сергиенко Р. А. Когнитивный подход к объяснению природы религии и религиозных представлений // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2011. Т. 2. № 3. С. 36–43.

8. *Шахнович М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. Т. 31. № 3. С. 32–62.
9. *Boyer P.* The Naturalness of religious ideas: A Cognitive theory of Religion. Berkeley: the Univeristy of California Press, 1994. 344 p.
10. *Barrett J.L.* Why Santa Claus is not a god // Journal of Cognition and Culture. 2008. № 8 (1-2). P. 149–161.
11. *Шахнович М.* Современные проблемы когнитивного религиоведения. Научный аналитический обзор. <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/science/reviews/Shahnovich%20M. M.%20Sovremennye%20problemy%20kognitivnogo%20religiovedeniya.%20Nauchnyi%20analiticheskii%20obzor.pdf> (дата обращения: 02.02.2020).

Священник Александр Мудрик

РОДНОВЕРИЕ И ПОЛИТИКА

Вторая половина XX века стала свидетелем появления различных новых религиозных движений, по их мнению, возрождающих дохристианские духовные традиции. Эти верования обычно отвергают догматизм и не имеют общепризнанных священных текстов, учений или иерархий. Следовательно, эти движения чрезвычайно разнородны, и любая попытка описать языческие верования сопровождаются многочисленными оговорками. Более того, современное язычество развивалось в разных направлениях в разных географических областях¹.

Сегодня западные язычники, как правило, придерживаются либеральных социальных ценностей, и многие язычники занимаются феминистской или экологической социальной деятельностью². Некоторые группы придерживаются расистских взглядов³. Падение коммунистического строя в Восточной Европе позволило нескольким небольшим языческим движениям в регионах выйти на поверхность в общественной сфере. В начале 1990-х годов они набрали обороты практически во всех бывших социалистических странах. Большинство этих групп придерживалось националистической политики, но, естественно, природа этого национализма различна. В Центральной и Восточной Европе язычество часто рассматривается как изначально антисоветская и антикоммунистическая сила, истоки же русских язычников более сложны и разнообразны. Несмотря на это, язычники из славянских стран принимали участие в ежегодном собрании — вече, и поддержании панславистской националистической идеологии. Однако деятельность вече в последние годы была приостановлена, и украинский кризис, несомненно, еще больше ослабит эту панславистскую солидарность.

В России многие неоязычники отвергают этот термин и пользуются термином «Родноверие», что означает «родная Вера». В настоящее время ни одна организация «Родноверие» не зарегистрирована в качестве религиозной общины. Отчасти это связано с требованиями действующего российского законодательства, но многие группы и не стремятся к регистрации, потому что не желают сообщать властям информацию о своей деятельности. Самые радикальные группировки даже избегают выкладывать какую-либо информацию о себе в интернет. Исходя из количества участников в некоторых интернет-сообществах и людей, посещающих крупнейшие фестивали родноверия, можно сказать, что в России насчитывается несколько десятков тысяч родноверов.

Разграничить Родноверие как движение или религию крайне сложно. Среди родноверов часто происходят ссоры из-за того, кто может законно представлять себя в качестве религии и кто обладает истинным знанием. Синкретические группы легко обвинить в том, что они представляют духовность Нового Времени. Авторы, выдвигающие немислимые «исторические обоснования» учений, обвиняются в пятнании имени Родноверия. Для исследователя этой темы одной из самых больших проблем

Мудрик Александр Александрович, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Гайдуков А. В. Современное славянское (русское) язычество в Петербурге: конфессиональная динамика за десятилетие // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: (традиции и современность): сб. ст. по итогам II Междунар. науч. конф., 21–22 февр. 2005 / сост. и отв. ред. А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2005. С. 39–57.

² Бергер Х. А. Голоса из языческой переписи: национальный обзор ведьм и неоязычников в Соединенных Штатах. University of South Carolina Press, 2003. С. 55–88.

³ Гарделл М. Боги крови: языческое Возрождение и белый сепаратизм. Philadelphia, 2003.

в определении Родноверия является определение его как религиозного движения. Например, в рамках националистических радикальных групп языческая эстетика и мифология могут использоваться без какой-либо глубокой приверженности язычеству как религиозной идентичности.

Связь религии с политическими взглядами не является редкостью в современном язычестве, которое подчеркивает имманентность священного. Например, по мнению родноверов, идеал трансцендентальной и загробной жизни в христианстве ведет к пренебрежению нашим окружением и нежеланию противостоять социальной несправедливости. В России национализм является наиболее распространенной и заметной чертой родноверской политики, несмотря на то, что движение охватывает как крайне левые, так и крайне правые группы. В 1990-е годы социальные потрясения проявились в характерном для того времени радикализме различных мелких языческих партий. Однако язычество не было принято в рамках официальной идеологии крупнейших националистических движений, таких как «Русское Национальное Единство».

Крупнейшей Родноверской группой является «Концепция общественной безопасности», хотя несколько сомнительно, можно ли назвать организацию в целом языческой. В период своего расцвета организация утверждала, что насчитывает более 50.000 членов, и что большинство ее активистов — язычники по вероисповеданию. Язычество можно найти в эзотерических, даже загадочных учениях КОБ, но религия не входит в число его главных тем. КОБ пропагандирует крайне левую, антисемитскую и социально консервативную идеологию, прославляя Сталина как своего главного героя⁴. С сильным акцентом на риторику советского стиля, КОБ представляет собой несколько старомодный национализм, в связи с чем его популярность начала снижаться.

Антисемитизм был одной из определяющих черт национализма родноверцев. В «Десионизации» (1979), первой языческой публикации в Советском Союзе, Валерий Емельянов утверждал, что русские должны обратиться к своей родной вере, потому что она является более эффективным средством борьбы с «сионизмом», чем христианство, основанное на иудаизме. Емельянов настаивал на том, что евреи возглавляют глобальный заговор против других народов, особенно арийцев. Вопиющие антисемитские заявления Емельянова с тех пор повторяются в различных изданиях «Родноверия», которые также черпают материал из антисемитской литературы начала XX века и из нацистской Германии. Родноверческие группы часто обвинялись в симпатиях к нацистам. Одним из наиболее показательных случаев является дело одного из пионеров движения Виктора Безверхова, основавшего в 1986 г. «Общество волхвов», руководителя общества «Союз Венедов», который был привлечен к уголовной ответственности за продажу «Майн Кампф» в начале 1990-х⁵. Поразительно, но его не признали виновным, поскольку он объяснил, что его издательский бизнес преследует коммерческие, а не политические цели и что «Майн Кампф» должна была начать серию публикаций, написанных «врагами России»⁶. В последнее время российская судебная система заняла более жесткую позицию, и в 2009 году организация «Родноверие», Церковь Инглингов, была запрещена, поскольку экстремизм и использование свастики были центральными догматами. В настоящее время, во избежание судебного преследования, большинство группировок Родноверцев используют восьмиконечную форму свастики, называемую «коловрат».

⁴ Ушакин С. А. Патриотизм отчаяния: нация, война и утрата России (Культура и общество после социализма). Иthaca, 2009.

⁵ Дело Виктора Безверхова // Беленкин Б. И. Российские периодические издания о национал-экстремизме: 1992–1996. Библиографический указатель. М., 1997. С. 11–12; *Айтмурто К.* Современные языческие войны: насилие и справедливость в русском Родноверье. Насилие и новые религиозные движения. New York, 2011. С. 235. Полный отчет о некоторых других расистских преступлениях, совершенных родноверцами, см. в книге Виктора Шнирельмана «Русский Неопаганизм: от этнической религии к расовому насилию», современные языческие и туземные религиозные движения в Центральной и Восточной Европе (Durham, 2013).

⁶ Прибыловский В. В. Неоязыческое крыло в русском национализме // Панорама. 2002. № 49.

Решающим фактором в росте родноверского движения была его связь со сценой боевых искусств. В начале 90-х языческий писатель Александр Белов представил новое боевое искусство «славяно-горицкая борьба», которое, как он утверждал, было основано на уникальной русской традиции. Как и Емельянов, Белов утверждал, что язычество — это «религия война», в отличие от христианства, проповедующего смирение и покорность. В спортивных клубах, практикующих «славяно-горицкую борьбу», язычество эффективно распространилось среди молодежи, а также закрепились среди групп скинхедов. Некоторые родноверы совершали такие преступления, как нападения на православные церкви и синагоги или насильственные расистские нападения на людей «неславянской внешности». Возможно, самый громкий случай был раскрыт в 2009 году, когда группа из трех 17 и 18-летних подростков, которые идентифицировали себя как родноверы, были арестованы за 12 расистских убийств и две попытки взрыва бомбы в Москве.

В то время как очень немногие западные язычники поддерживают печально известное норвежское металлиста и неонациста Варга Викернеса или даже признают его истинным язычником, его переведенные произведения чрезвычайно популярны среди родноверов в России. Как и Викернес, молодые родноверы, как правило, менее одержимы антисемитской идеологией, но вместо этого занимаются антимигрантской и антиисламской деятельностью. Более того, они не обязательно видят в Западе врага России, как это делают многие старые родноверы, скорее, он рассматривается как союзник в борьбе «белой расы».

В середине 2000-х годов в России были введены новые антиэкстремистские законы, и с тех пор усилилась слежка за ультра националистами, в итоге некоторые родноверские организации и особенно издания были запрещены. Кроме того, основные общины родноверцев начали подвергать цензуре свои публичные заявления, чтобы избежать обвинений в экстремизме.

По мере того, как движение становилось все более зрелым и фокус его внимания все больше смещался на завоевание прочных позиций религии, ритуальные практики и теология приобретали все большее значение. В настоящее время одной из крупнейших организаций родноверцев является «Родолюбие», известное своими сложными ритуалами и многочисленными публикациями своего лидера Велеслава (Ильи Черкасова). В его книгах содержится гораздо меньше националистической пропаганды, чем мистических размышлений и рассуждений о славянской духовной традиции.

Хотя современные восточноевропейские языческие религии чаще склоняются к национализму и расизму, чем их либерально ориентированные западные аналоги, это разделение несколько упрощено. Есть ультра националистические сообщества на Западе и либеральные группы на Востоке, и главное, многие группы создают комбинации этих идеологий. Несмотря на значительные различия в политических взглядах различных форм язычества, они также имеют много общих черт, например, их акцент на своей исключительности, истинности и «историчности» учения и обрядов и идеи, что раньше было лучше, и только возвращение к «истокам» поможет решить все проблемы.

Языческие ритуалы направлены на воссоединение участников не только с божественным, но и с природой. Язычество рассматривает природу как священную и, следовательно, экологические движения и ассоциации ассоциируются с языческой религиозностью как на Западе, так и на Востоке. Естественно, экологические убеждения могут сочетаться как с либеральными социальными взглядами, так и с ультраконсерватизмом и антимодернизмом. Природу можно рассматривать как реальность, объединяющую весь человеческий род, но она также может быть понята в националистических рамках, подобно Немецкой идеологии «Blut und Boden» (кровь и почва). По мнению Рональда Инглхарта, социальная нестабильность усиливает консервативные ценности⁷, и действительно восточноевропейское язычество отражает

⁷ Инглхарт Р., Бейкер У. Модернизация, культурные изменения и сохранение традиционных ценностей // American Sociological Review. Vol. 65 (No.1, 2000). P. 41.

постсоциалистический подъем консерватизма и национализма в регионе. Экономическая и социальная стабилизация России, по-видимому, привела к менее политизированным и радикальным формам Родноверия. Сегодня все чаще люди, обращающиеся в Родноверие, интересуются язычеством как Зеленой религией или увлекаются его эстетическими ритуалами, которые дают сильные эмоциональные переживания. Как антидогматическая религия, она, несомненно, останется гетерогенным движением, которое также включает в себя радикальные формы. Хотя движение является маргинальным, оно продолжает быстро расти и имеет широкое влияние в молодежных субкультурах — поклонниках музыки хэви-метал, ролевых игроков, поклонников фэнтези и у людей, практикующих боевые искусства.

Националистическое движение все больше отчуждается от государства. Среди ультра националистов Российское государство рассматривается как враг из-за его антиэкстремистских мер. Менее радикальная националистическая оппозиция также разочарована «недемократичностью» государственного патриотизма. Для языческого националиста союз между государством и Русской Православной Церковью представляется исключительным и дискриминационным. В этом отношении движение «Родноверие» иллюстрирует сложность построения четких национальных идентичностей в современных обществах, где у людей большой выбор, но при этом отсутствует «фундамент», умение пользоваться этой свободой и умение отсеивать информацию художественную от исторической, свободной от заказных статей и лозунгов.

Источники и литература

1. *Айтмурто К.* Современные языческие войны: насилие и справедливость в русском Родноверье. Насилие и новые религиозные движения. New York: Oxford University Press, 2011.
2. *Бергер Х. А.* Голоса из языческой переписи: национальный обзор ведм и неоязычников в Соединенных Штатах. University of South Carolina Press, 2003.
3. *Гайдуков А. В.* Современное славянское (русское) язычество в Петербурге: конфессиональная динамика за десятилетие // Религиозная ситуация на северо-западе России и в странах Балтии: (традиции и современность): сб. ст. по итогам II Междунар. науч. конф., 21–22 февр. 2005 / сост. и отв. ред.: А. Ю. Григоренко, А. М. Прилуцкий. СПб., 2005. С. 39–57.
4. *Гарделл М.* Боги крови: языческое Возрождение и белый сепаратизм. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
5. Дело Виктора Безверхова // *Беленкин Б. И.* Российские периодические издания о национал-экстремизме: 1992–1996. Библиографический указатель. М., 1997. С. 11–12.
6. *Инглхарт Р., Бейкер У.* Модернизация, культурные изменения и сохранение традиционных ценностей // *American Sociological Review*. Vol. 65 (No.1, 2000).
7. *Прибыловский В. В.* Неоязыческое крыло в русском национализме // *Панорама*. 2002. № 49.
8. *Ушакин С. А.* Патриотизм отчаяния: нация, война и утрата России (Культура и общество после социализма). Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Священник Николай Святченко

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПОЛОГИЗАЦИИ СЕКТАНТСТВА В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Среди современных специалистов в православном сектоведении все тверже звучит мысль о необходимости соотнесения церковного подхода и научных тенденций и разработок в сфере изучения нетрадиционной религиозности¹.

Выдающимися религиоведами и социологами религии с середины XIX века начинаются исследования нетрадиционной религиозности и сектанства на Западе. Среди исследователей, ставших классиками, есть такие имена как: Э. Трельч, М. Вебер, Г. Беккр, Б. Джонсон, Д. Мартин, К. Кэмпбэл, А. Баркер, Э. Дюркгейм, У. Бейнбридж, Л. Поуп, Р. Старк, Б. Уилсон. Этими учеными был заложен фундамент методологии и подходов к изучению феномена сектанства. В отечественном религиоведении вне идеологического фокуса феномен новой религиозности начали активно обсуждать лишь к концу 80-х годов XX века. В это же время начинается накапливаться опыт изучения отечественных Новых религиозных движений (далее — НРД), разрабатываются общие принципы изучения данного феномена, определяются классификации накопленного материала и предпринимаются первые попытки создания типологизации на основании знаний о российских сектах и культах. Основными монографиями, повлиявшими на исследования НРД в России, стали обобщающие монографии Л. И. Григорьевой, А. А. Ожигановой, И. Я. Канте-рова, Е. Г. Балагушкина, В. А. Мартиновича, М. В. Ахметовой и Ю. В. Филиппова. И. Я. Кантеров считает, что «отнесение конкретной религиозной группы к тому или иному типу религии зачастую определяет отношение к ней властей, общественного мнения, средств массовой информации»². Из-за несовершенства понятийно-терминологического аппарата, отсутствия единой терминологической базы между учеными всего мира в области сектоведения, процесс создания единой типологии всего разнообразия нетрадиционных религиозных движений существенно осложнен³. В своем докладе я хотел бы проанализировать несколько основных типологизаций, которые являются общеупотребительными на данный момент.

Несмотря на терминологическую сложность, в рамках социологии религии были созданы классические типологии НРД⁴. В разгар расцвета наиболее известных форм НРД, в 1950–60 годы, появляются популярные типологии⁵. При подходе к типологизации и классификации НРД важно понимать различие этих понятий, которые в популярной религиоведческой литературе используются как синонимы⁶. Классификация

Святченко Николай Сергеевич, священник — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

¹ Вестник Синодального центра сектоведения. Минск, 2019. Т. 4, № 5 (20). С. 21.

² Кантеров И. Я. Новые религиозные движения; учебник для академического бакалавриата. М., 2016. С. 25.

³ Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Проблема типологизации новых религиозных движений. Тамбов, 2016. С. 71–76.

⁴ Мартинович В. А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ. Минск, 2008. С. 7.

⁵ Бабич Н. С. Контент-анализ популярности типологического метода в западной социологии XX в. // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2008. № 27. С. 30–47.

⁶ Федотов Ю. С. Терминологический аспект типологии новых религиозных движений // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2018. № 3. С. 245–255.

предусматривает конкретные критерии оценки исследуемого объекта, поэтому корректнее использовать понятия о типологиях в сектантстве⁷. В современном российском религиоведении и социологии религии, как правило, перерабатывают или копируют систематизации знаний об НРД западные типологии⁸. В системе отечественного религиоведческого образования в последние два десятилетия используется четыре типологии, которые мы рассмотрим ниже.

Е. Г. Балагушкин был первым российским религиоведом, который в постсоветский период представил свою структурно-функциональную типологию⁹. Исследователь все религиозные формы сводит к двум основным типам: традиционные и нетрадиционные религии. Кроме того, Балагушкин разделяет нетрадиционную религиозность на подтипы: новые религии и новые религиозные движения. Адаптация к социуму является переходом НРД к формации «новой религии». НРД подразделяется на 1) оппозиционные 2) альтернативные и 3) обновленческие. Религиозные движения оппозиционного типа характеризуются непримиримым противоборством к традиционной религиозности и явной отчужденностью к социуму. Альтернативные НРД, отказываясь от традиционной религиозности, предлагают альтернативную религиозность и общественно-политический строй. Чаще всего реализация целей НРД этого типа возможна только после апокалиптических событий, сопутствующих крушению традиционных ценностей. НРД обновленческого типа претендуют на радикальное разрешение имеющихся социальных проблем, ставя перед собой цель усовершенствования этого мира. К новым религиям исследователь относит неоязычество и маргинальные группы осколков былой традиционной религии. Типология Е. Г. Балагушкина, по мнению православного российского сектоведа Р. М. Коня, имеет явное слабое место: «Недостаток этой классификации заключается в том, что специфические вероучительные особенности оказываются на втором плане, тогда как первостепенное значение придается их социологическим характеристикам (отношение к миру, традиционным ценностям и нормам и т. п.)»¹⁰.

Известный отечественный религиовед И. Я. Кантеров выделяет два критерия в типологии НРД: вероучительная доктрина и отношение к социуму¹¹. В отношении к социуму Кантеров подразделяет НРД на три типа: мироотвергающие, миротерпимые и мироисцеляющие. По вероучительному содержанию НРД ученый относит следующие группы:

- 1) Неохристианские течения
- 2) Неориенталистские объединения
- 3) Универсалистские течения
- 4) Окультино-мистические учения
- 5) Неоязычество
- 6) Сатанинские группы

Типология Кантерова используется в учебной литературе¹².

Е. Э. Эгильский основывает свою типологию на четырех критериях: 1. Форма презентации сакрального. 2. Условия членства. 3. Генезис вероучения. 4. Тип организации. Каждый из этих критериев имеет определяющий признак и тип.

⁷ Пронина Т. С., Федотов Ю. С. Проблема типологизации религиозных объединений // Вестник ТГУ. 2012. № 10 (114). С. 294.

⁸ Пронина Т. С., Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Типологизация новых религиозных движений на основе ценностей и потребностей // Социологические исследования. 2018. № 1. С. 73–82.

⁹ Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. М., 1999. С. 17.

¹⁰ Конь Р. М. Введение в сектоведение. Н. Новгород, 2008. С. 175.

¹¹ Кантеров И. Я. Новое религиозное движение в России и США: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. № 1. С. 61–72.

¹² Симанженкова Т. К. Неорелигиозные движения в современной России: учебное пособие. Красноярск, 2009. С. 15.

Наиболее разработанной типологией нетрадиционной религиозности, по нашему мнению, является классификация белорусского религиоведа В. А. Мартиновича¹³. Им изучено около 5000 НРД из более чем 107 стран мира¹⁴. Исследователь проработал версии трехсоставной типологии НРД Бэинбриджа и Старка, а также культурную социальную среду Кэмпбэлла¹⁵. В. А. Мартинович строит свою типологию по двум классификациям: по организационной структуре (и членству) — (5 типов) и по религиозному содержанию (17 типов).

Представленные типологии являются общепризнанными и используются на практике, хотя, по мнению Р. А. Быкова, существуют определенные сложности, которые следует в будущем российскому сектоведению преодолеть: «Существующие типологии и классификации НРД не учитывают мотивации членов религиозных движений, что приводит к односторонности подхода, изучающего НРД»¹⁶. Религиовед полагает, что «необходимо понимать мотивацию действий членов НРД, т. е. попытаться выявить внутренние побуждения, подталкивающие их изменить смысл своего существования, заниматься проповеднической деятельностью, строить общины, поступать так, а не иначе»¹⁷. Следовательно, можно констатировать, что представленные типологии фундируют результат, игнорируя мотивационные причины.

Источники и литература

1. *Бабич Н. С.* Контент-анализ популярности типологического метода в западной социологии XX в. // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2008. № 27. С. 30–47.
2. *Балагушкин Е. Г.* Нетрадиционные религии в современной России: морфологический анализ. Ч. 1. М.: Институт философии РАН, 1999. 244 с.
3. Вестник Синодального центра сектоведения. Минск, 2019. Т. 4, № 5 (20). С. 3–23.
4. *Быков Р. А.* Новые религиозные движения через призму теории культурных ментальностей П. А. Сорокина // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 1(13). С. 172–178.
5. *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения; учебник для академического бакалавриата. 3-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2016. 479 с.
6. *Кантеров И. Я.* Новое религиозное движение в России и США: сравнительный анализ // Религиоведение. 2001. № 1. С. 61–72.
7. *Конь Р. М.* Введение в сектоведение. Н. Новгород: Нижегородская Духовная семинария, 2008. 496 с.
8. *Мартинович В. А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ. Минск: Изд-во БГУ, 2008. 103 с.
9. *Пронина Т. С., Федотов Ю. С.* Проблема типологизации религиозных объединений // Вестник ТГУ. 2012. № 10 (114). С. 294.
10. *Пронина Т. С., Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю.* Типологизация новых религиозных движений на основе ценностей и потребностей // Социологические исследования. 2018. № 1. С. 73–82.
11. *Симанженкова Т. К.* Неорелигиозные движения в современной России : учебное пособие для студентов специальностей 040101, 030301 очной и заочной форм обучения. Красноярск: Сибирский гос. технологический ун-т, 2009. 124 с.

¹³ *Мартинович В. А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения. С. 88–118.

¹⁴ Там же. С. 89.

¹⁵ *Campbell C.* The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. Vol. 6. P. 119–136.

¹⁶ *Быков Р. А.* Новые религиозные движения через призму теории культурных ментальностей П. А. Сорокина // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 1(13). С. 172.

¹⁷ Там же.

12. Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Проблема типологизации новых религиозных движений. Тамбов: Изд-во Першина Р. В., 2016. 143 с.
13. Федотов Ю. С. Терминологический аспект типологии новых религиозных движений // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2018. № 3. С. 245–255.
14. Campbell C. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization // A Sociological Yearbook of Religion in Britain. 1972. Vol. 6. P. 119–136.

А. А. Сидоркина

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ИНСТИТУТА МАРИЙСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Феномен марийского язычества уникален, учитывая многовековые попытки его искоренения и ассимиляцию марийцев среди людей с русской (православной) ментальностью. Изучение институционализации марийского язычества, с присущей ему особой динамикой, является обширным полем для исследования. К сожалению, актуальных научных работ, отображающих настоящее положение этого феномена, практически нет. Проблемой институционализации занимались в рамках проведения общего анализа религиозной ситуации в регионе, а потому акцент стоял не на самом язычестве; либо же освещались определенные аспекты (например, становление института жреческого сословия) — упор в работах такой направленности приходился больше на историю прошлых столетий, либо период 1990-х гг. и начала нулевых.

Для начала следует заметить, что социальные институты можно понимать как «созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми»¹, а социолог Нил Флигстин определяет их как «правила и разделяемые участниками взаимодействия смыслы, подразумевающие, что люди знают об их существовании или что они могут быть осознаны»². Религия обладает рядом институциональных признаков, которые в дальнейшем будут раскрываться на примере марийского язычества. Среди этих признаков выделяют: четкую структуру функций акторов в религиозном действии, их обязательства и права; обязанности же, в свою очередь, отличаются обезличенностью; осуществление передачи сакрального знания, обеспечивающее смену кадров и взаимозаменяемость профессионалов; как следствие, наличие религиозных учреждений, в рамках которых происходит трансляция и поддержка особых религиозных ценностей и образцов поведения. Все эти признаки составляют плотно переплетенную систему, одна часть которой является продолжением другой или провоцирует ее появление.

Что касается традиции народа мари, моментом начала возрождения традиционной марийской религии научное сообщество считает 1991 год, однако в вопросе о большей конкретике (определении месяца или даже дня) они расходятся. Н. С. Попов считает, что катализатором возрождения является деятельность «Всемарийского духовно-религиозного языческого центра», который позже был переименован в «Ошмари-Чимари»³. Одним из первых признаков вновь начавшейся институционализации язычества, помимо возобновления молений в священных рощах, стал факт выпуска сборника марийских молитв, что является прецедентом для республики. Сборник состоит из молитв на разные случаи жизни, составлен он был этнографом Н. С. Поповым, который сыграл немаловажную роль в современной истории марийского язычества⁴. Сам сборник можно считать первым богослужебным марийским текстом.

Сидоркина Анастасия Алексеевна — Казанский (Приволжский) федеральный университет, бакалавриат, 2 курс.

¹ Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование в экономике. М., 1997. С. 17.

² См.: Fligstein N. The Institutionalization of Europe. Oxford, 2001. 288 p.

³ Попов Н. С. К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121.

⁴ См.: Попов Н. С. Марий Кумалтыш Мут («Марийские молитвы-заклинания»). Йошкар-Ола, 1991. 256 с.

Организационное оформление религиозных образований началось с 2004 года. Условно можно выделить три периода массовой регистрации объединений: 2004–2007 гг. (было зарегистрировано 4 религиозных организации); 2012–2013 гг. (5 организации); 2016–2018 гг. (4 организации) — итого 13 официально зарегистрированных общины⁵. Всего в РМЭ 14 районов, в 7 из них официально действуют язычники.

Главенствующим звеном в этой системе является Централизованная Религиозная Организация Марийской Традиционной Религии, которая представляет собой своеобразную точку пересечения «путей сообщения» и регулятор действий всех филиалов организации «Марий кумалтыш», количество которых в республике исчисляется десятком. Помимо этих организаций, в республике есть два филиала «Ошмари-Чимари» (название переводится как «Белый мариец — Чистый мариец», то есть не соблазненный инородной верой). Ряд СМИ приобщали это объединение к списку деструктивных организаций⁶.

Ранее в постсоветском пространстве жрец избирался своим предшественником, либо по выбору совета старейшин. Так начал свой путь служения культуре Верховный Карт Республики Татарстан Олег Александрович Третьяков⁷. Также существовал вариант «наследования» звания жреца. Верховный карт Марий Эл Александр Иванович Таныгин занялся религиозной деятельностью после кончины своего отца, который так же исполнял роль жреца. Назначение А. С. Таныгина служителем культа произошло в будничной атмосфере: односельчане просто попросили его продолжить дело отца. Сейчас же институт жречества проходит трансформацию: в 2018 году в г. Йошкар-Ола организацией «Марий кумалтыш» были открыты курсы профессионального обучения специальностям «Карт» и «Онаенг» — то есть, начинают появляться религиозно-образовательные учреждения. В 2019 году было объявлено о новом наборе учащихся. В образовательных целях йошкар-олинской общиной «Марий кумалтыш» была организована так называемая «воскресная школа» «Марий Йула», в рамках которой регулярно проводятся занятия с приглашением марийской интеллигенции.

В рамках проводимых мероприятий активно ведутся трансляции в социальных сетях, что делает возможным любому желающему познакомиться с культурой народа мари и их историей. Примеры тем встреч: «Священный марийский мир»⁸, «Военное искусство черемисов»⁹, «Кугезе вожым шымлымаш»¹⁰ (про исследование родословной).

Так как культовых построек в виде храмов в марийском язычестве нет, был поднят вопрос о сохранении священных роц. В связи с этим президент фонда «Ош кече» В. Ф. Головин совместно с картом Г. П. Пастиевым проявили инициативу в создании единого федерального реестра священных мест мари. Помимо этого, следующей после создания реестра целью является включение роц в список объектов наследия ЮНЕСКО¹¹.

Касательно гендерных установок в вопросе о роли женщины в служении культуре: на них была ответственность за наказание «преступников». В период нэпа и коллективизации массово вырубались роцци, и для того, чтобы сохранить остаток наследия

⁵ Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях // Минюст России. Москва, 2009. <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx> (дата обращения 27.02.2020).

⁶ Из-за кризиса возросло число сект — чувашские священники просят принять закон // ИА REGNUM. Москва, 2009. <https://regnum.ru/news/society/1144719.html> (дата обращения 27.02.2020).

⁷ «Раньше в деревнях на одной половине жили православные, а на другой — некрещеные» // Реальное время. Казань, 2017. <https://realnoevremya.ru/articles/61317-obschina-mariyskiyazuchnikov-vybrali-sebe-predsedatelya-cro> (дата обращения 27.02.2020).

⁸ Занятие воскресной школы «Марий йула» 9 февраля. https://vk.com/wall452821448_858 (дата обращения 27.02.2020).

⁹ Занятие воскресной школы «Марий йула» 2 февраля. https://vk.com/wall452821448_845 (дата обращения 27.02.2020).

¹⁰ Занятие воскресной школы «Марий йула» 26 января. https://vk.com/wall452821448_843 (дата обращения 27.02.2020).

¹¹ В России создают единый реестр священных мест народа мари // Калтасинская заря. Калтасы, 2020. <https://kaltasyzarya.rbsmi.ru/news/obshchestvo/v-rossii-sozdayut-edinyy-reestr-svyashchennykh-mest-naroda-mari/> (дата обращения 27.02.2020).

мари, существовала острая необходимость в проведении тайных молений. Случайным прохожим запрещалось посещать рощу и тем более докладывать о ее существовании власть имущим. Тех, кто нарушал запрет, карали женщины. Подслушивание общения верующего с богом тоже считалось преступлением — за это мари́йцы лишали провинившегося жизни. Исполнение подобных мер возлагалось на женщин, поскольку мужчина — глава рода, а если грех совершен тем, от кого этот род идет, семью ждут плачевные последствия¹².

Происходит постепенная трансформация общественного сознания путем организации общемари́йских съездов — «Мер Кангаш», первые из которых проходили еще в 1917–1918 годах. Практика подобных съездов возобновилась в 1992 году, и в апреле 2020 года пройдет XI съезд. Благодаря подобным мероприятиям утверждается уникальность, самобытность мари́йского народа, происходит консолидация его представителей. Все это — лишь немногие из моментов, отображающих характер институционализации мари́йского язычества и ее особенности.

В дальнейшем исследование будет проводиться с использованием количественных и качественных методов, включенного наблюдения, проведения интервью с картами и последователями культа. Также предстоит выяснить роль лидеров, а также место цифровых технологий в становлении института религии, как, возможно, решающих факторов столь динамичного процесса.

Источники и литература

1. *Абукаева Л.* Мари́йские запреты: к вопросу о природе и специфике // Вестник Мари́йского государственного университета. 2016. № 21. С. 82–86.
2. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование в экономике. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 190 с.
3. *Попов Н. С.* К истории возрождения мари́йских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура мари́йцев (традиции и современность). Йошкар-Ола, 2002. С. 92–121.
4. *Попов Н. С.* Мари́й Кумалтыш Мут («Мари́йские молитвы-заклинания»). Йошкар-Ола: Весть, 1991. 256 с.
5. *Fligstein N.* The Institutionalization of Europe. Oxford: Oxford University Press, 2001. 288 p.
6. «Раньше в деревнях на одной половине жили православные, а на другой — некрещенные» // Реальное время. Казань, 2017. <https://realnoevremya.ru/articles/61317-obschina-mariyskih-yazychnikov-vybrali-sebe-predsatelya-сго> (дата обращения 27.02.2020).
7. В России создают единый реестр священных мест народа мари // Калтасинская заря. Калтасы, 2020. <https://kaltasyzarya.rbsmi.ru/news/obshchestvo/v-rossii-sozdayut-edinyy-reestr-svyashchennykh-mest-naroda-mari/> (дата обращения 27.02.2020).
8. Занятие воскресной школы «Мари́й йула» 2 февраля. https://vk.com/wall452821448_845 (дата обращения 27.02.2020).
9. Занятие воскресной школы «Мари́й йула» 26 января. https://vk.com/wall452821448_843 (дата обращения 27.02.2020).
10. Занятие воскресной школы «Мари́й йула» 9 февраля. https://vk.com/wall452821448_858 (дата обращения 27.02.2020).
11. Из-за кризиса возросло число сект — чувашские священники просят принять закон // ИА REGNUM. Москва, 2009. <https://regnum.ru/news/society/1144719.html> (дата обращения 27.02.2020).
12. Информация о зарегистрированных некоммерческих организациях // Минюст России. Москва, 2009. <http://unro.minjust.ru/NKO.aspx> (дата обращения 27.02.2020).

¹² *Абукаева Л.* Мари́йские запреты: к вопросу о природе и специфике // Вестник Мари́йского государственного университета. 2016. № 21. С. 82–86.

Д. С. Скурихин

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА МАГНИФИКАТА В ТРУДАХ РИХАРДА ШЕФФЛЕРА

Рихард Шеффлер (Richard Schaeffler; 20 декабря 1926 — 24 февраля 2019) — один из крупнейших католических теологов и философов современности. Ключевая тема, проходящая сквозь все труды Рихарда Шеффлера — возможность знания о Боге. Исследуя её, огромное внимание он уделяет молитве как наиболее доступному и непосредственному источнику религиозного опыта. Он определяет молитву как язык религии, обладающий особыми характеристиками и требующий специфического подхода при изучении. Учению о молитве посвящены три труда Рихарда Шеффлера: *Fähigkeit zur Erfahrung...*¹, *Die kleine Grammatik des Gebet...*², *Das Gebet und das Argument ...*³. Последний труд объединяет идеи, высказанные в двух предыдущих трудах, и наиболее полно развивает философское учение Шеффлера о молитве. Именно он и ляжет в основу этого доклада.

В начале XX века осмысленность религиозного языка в очередной раз была поставлена под сомнение логическими позитивистами. Рихард Шеффлер полагает преодоление этого сомнения формальной целью своего исследования, отталкиваясь от претензий позитивистов, чтобы использовать их как возможность для Церкви расширить собственные представления о молитве, понять подлинную природу и механизм молитвы.

В статье будут подняты два основных вопроса, на которые в своих трудах отвечает Рихард Шеффлер: почему содержательность высказываний религии следует оценивать иначе, чем высказывания позитивных наук, и какие результаты может дать применение комбинации различных философских подходов в отношении религиозных высказываний. Так же будет продемонстрировано, как полученные ответы могут быть приложены в отношении конкретного текста молитвы Магнификата (Лк 1:46–55). Раскрытие темы потребует постановку следующих под-вопросов:

1. Как может быть выражена идея «Я» посредством языка молитвы?
2. Как язык молитвы описывает причинно-следственные связи, конституирующие единство мира?
3. Как молитва описывает структуру времени?
4. Как в рамках молитвы выполняется именование или призыв имени, которое обеспечивает референтность высказывания?
5. Какие возможности для языкового акта содержатся в молитве? Как связаны языковые акты и их фактологическое значение в рамках молитвы?

В статье будут рассмотрены ответы на первые четыре вопроса, которые являются непосредственно практическим приложением оригинальной философской концепции Рихарда Шеффлера в отношении молитвы. Пятый вопрос исследуется ученым в последующих главах труда.

Скурихин Денис Сергеевич — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат, 4 курс.

¹ *Schaeffler R. Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg im Breisgau, 1982.*

² *Schaeffler R. Kleine Sprachlehre des Gebets Johannes. Freiburg, 1988.*

³ *Schaeffler R. Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Düsseldorf, Patmos, 1989.*

В рамках ответа на первый вопрос Шеффлер апеллирует напрямую к теории символических форм Эрнста Кассирера, и в частности, к его раскрытию темы конституирования познающего сознания, и обращает внимание на то, какие формы автореференции использует Дева Мария в первых трёх стихах Песни: «душа моя», «дух мой», «раба *Ego*». Специфику этой формы определяют два ключевых аспекта:

1) Использование притяжательных местоимений, которые позволяют молящемуся встроить себя в систему отношений с Реальностью, к которой обращена молитва, выразить, каким способом молящийся связывает своё существование с исповедуемой им истиной, подчёркивает невозможность для молящегося выступить в качестве наблюдателя, отрешенного от того, что он описывает. Притяжательное местоимение выражает отношение неназванного здесь «Я» к «душе» и «духу», которые имеют Бога своим источником, постулируют «Себя» точкой отсчета, лишённой субъективности и обретающей её в акте получения «души» и «духа» как дара, исповедание полной зависимости своего существования от Бога в своём рабстве Ему.

2) Диалектическое состояние отождествленности и вместе с тем отчуждённости «Я» и «моей души». Шеффлер говорит, что в использовании притяжательных местоимений «Твой и мой» возникает специфическая субъект-объектная связь с Адресатом речи, который таким образом оказывается действующим лицом религиозной речи. Эта связь обнажается, опять же, во всех случаях использования притяжательных местоимений «мой», «Твой», которые подразумевается всякий раз, когда в молитве используются формы личных местоимений, таких как «я» и «Ты». Это коррелирует с построениями Германа Когена и Мартина Бубера в отношении диалогического характера молитвы, на которые ссылается Рихард Шеффлер в своей работе.

Второй вопрос связан с описанием причинно-следственных связей в рамках религиозного языка. Рихард Шеффлер мыслит себя продолжателем неокантианской философской мысли, а следовательно, этот вопрос весьма важен для него. Чтобы найти на него ответ, ученый вынужден выйти за пределы кантианского дискурса и обратиться к построениям двух философов аналитической традиции: Джона Остина и Джона Сёрла, и к их теории языковых актов. Обращаясь за примером к тексту Магнификата, Шеффлер обращает внимание на содержащееся в молитве величание: «величит душа моя Господа, ...ибо сотворил Мне величие» и предлагает рассмотреть его как языковое действие, в котором можно обнаружить наличие действующих причинно-следственных связей. В этой фразе глагол «величит» имеет грамматическую форму, изначально призванную сообщить слушателю информацию, описать некоторую ситуацию, однако, в данном контексте она начинает выполнять функцию действия, собственно величания, выражая субъективные переживания Девы Марии в отношении Бога. Здесь же указана причина этого переживания — творимое Богом величие. Однако какова причина этого действия для Бога? Не только и не столько само это величие и не связанные с ним обстоятельства, но производимое им величание, обращение человека к своей собственной «причине» — Богу. И таким образом, вообще всякое действие Бога, обращенное к человеку, финальной своей целью имеет самого человека, его побуждение к обращению к Богу. Это действие, при этом, может задействовать в себе любые элементы мира и других людей, объединяя их в сколько угодно длинные цепочки причинно-следственных связей и конституируя, таким образом, логическое единство мира.

Для описания временного пространства молитвы, говорит Шеффлер, используется традиционное для религиозного сознания противопоставление изменчивости человеческого действия, связанного, прежде всего, со смертностью человека, и выраженное словами «в роды родов», и вневременного божественного действия, которое «врывается» в хаотичное и подверженное изменению человеческое время и действует «отныне» и в вечности. Шеффлер указывает на характерную манеру священнописателей акцентировать выхваченность особых моментов истории из общей канвы времени при помощи оборота «и вот...»: «и вот, Ангел Господень явился ему во сне» (Мф 1:20), «Вот, ты зачнешь и родишь сына» (Лк 1:31). Эти события священной

истории обновляются и действуют на протяжении всей истории и не теряют своего значения в вечности. Каждое отдельное действие Бога, которое происходит в истории, имеет такую окончательность, что «отныне», с момента действия Бога, Бог как исполнитель этого акта может быть признан «из рода в род» и назван по имени «*pisc et semper et in saecula saeculorum*». Магнификат, указывает Шеффлер, удивительным образом использует выражения «отныне» и «из рода в род»: Дева Мария говорит: «ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк 1:48). Таким образом, описание пространства времени, выраженное в молитве, совпадает с представлением религиозного сознания о времени как о пространстве диалектического единства божественного непреходящего действия и хаотического изменчивого человеческого действия, порождённого человеческой свободой.

Четвёртый вопрос, касающийся имён Божиих, представляется чрезвычайно обширным и разносторонним, ему посвящена значительная часть труда «*Gebet und Argument...*» Рихарда Шеффлера, и он напрямую связан с ключевым вопросом о возможности богопознания, который он ставит перед собой. Однако этот вопрос содержит и ряд специфических черт. Главная из них — апория определения отношений между собственными именами (способами назвать субъект) и предикатами, которые можно было бы отнести к Богу. Язык религии, говорит Шеффлер, содержит критические для аналитической традиции «ошибки» в отношении определения субъекта и предиката в высказываниях, однако именно в связи с его специфичностью, он должен оцениваться по иной логике. В тексте Магнификата содержится одно очевидное имя Бога — Спаситель, однако, вместе с тем, он полон глаголов в исторических временах, «рассказывающих историю» о Боге и таким образом конституирующих его субъектность в акте молитвы, и составляющих всё новые и новые Его имена. «...Низложил сильных...» «...и вознес смиренных...», «...воспринял Израиля...», «... воспомянув милость...» — все эти части священной истории, произносимые Девой Марией, актуализируют действие Божие в истории, делают Бога её действующим лицом и становятся, таким образом, Его именами. Вместе с тем, оказывается, что ни в одном из этих событий нельзя было бы дать исчерпывающее определение действующему лицу, кроме как через «рассказывание истории» о Нём, называнием всё новых и новых предикатов. Таким образом, мы сталкиваемся с невозможностью дать определение субъекту божественного действия без посредства предикатов.

Источники и литература

1. *Schaeffler R.* Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Düsseldorf, Patmos, 1989.
2. *Schaeffler R.* Kleine Sprachlehre des Gebets Johannes. Freiburg: Verlag Einsiedeln, 1988.
3. *Schaeffler R.* Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg im Breisgau: Herder, 1982.

Н. К. Сюдюков

«GEMEINSCHAFT» Ф. ТЁННИСА И «СОБОРНОСТЬ» А. С. ХОМЯКОВА В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «КОНСЕРВАТИВНОЙ УТОПИИ» АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО

В 2019 году в издательстве «Новое литературное обозрение» был издан программный труд польского историка русской философии Анджея Валицкого «В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства». Русское издание данной книги шло до русского читателя долго — с момента написания работы прошло более 50 лет. Тем не менее, работе удалось сохранить предельную научную актуальность. Как отметил А. А. Тесля, книга Валицкого «по сей день остается наиболее полным концептуальным описанием славянофильства как идеологии»¹. Действительно, Валицкий наиболее полно и объективно показал именно структуру мировоззрения славянофилов. При этом избежать идеологически-оценочных суждений касательно содержания данного мировоззрения Валицкому позволил детально разработанный им концептуальный аппарат восприятия как славянофилов, так и всей русской общественной мысли в целом.

Остановимся подробнее на специфике концептуального аппарата Валицкого. Как указывает М. А. Маслин, «новым в трактовке Валицким теоретического наследия славянофилов являлось соотнесение славянофильского антитезиса «Россия — Европа» с обоснованным немецким социологом Фердинандом Тённисом противопоставлением *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* (община и общество)»². Отметим, что употребленный перевод тённисовских терминов — община и общество — до сих пор вызывает споры в среде специалистов. Такую трактовку предлагает А. Ф. Филиппов: «*Gemeinschaft*» есть нечто общее, общераспространенное, некая общность... *Gesellen* — это общающиеся, присоединиться к общению. *Gesellschaft* — это, в первую очередь, общение, приобретающее устойчивый характер»³. Таким образом, *Gemeinschaft* предполагает уже сформированное сообщество, от поколения к поколению воспроизводимое посредством внутренних органических связей, и в этом смысле его следует понимать в единстве и статике. *Gesellschaft*, напротив, есть динамическое общество, где участники оказываются сильно опосредованными по отношению друг к другу. В концепции Тённиса под таким опосредованием понимается не что иное, как торговля: «в то время как домохозяин, крестьянин или гражданин обращают взор к внутреннему, к центру места, *Gemeinschaft*'а, к которому они принадлежат, торговый класс, напротив, обращается вовне: его занимают лишь линии, соединяющие между собой местности, тракты и средства передвижения»⁴. Также следует заметить, что предлагаемые Тённисом модели описания общества представляют собой лишь идеальные типы, к которым следует прибегать при анализе реальных обстоятельств. Однако и здесь возникает своя сложность концептуального и идеологического характера.

Сюдюков Никита Кириллович — Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, аспирантура, 3 курс.

¹ Тесля А. А. Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. С. 677.

² Маслин М. А. Анджей Валицкий как историк русской философии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 6. С. 111.

³ Филиппов А. Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М., 2019. С. 90.

⁴ Там же. С. 104.

Тённис происходил из семьи зажиточных крестьян немецкой провинции, и его происхождение накладывает определённый отпечаток на концептуальный аппарат социолога: «Несмотря на то, что Тённис называет себя позитивным учёным, а не идеологом (хотя Дюркгейм сказал про его знаменитую книгу, что это идеологическое сочинение), видно, что все его симпатии лежат на стороне того порядка вещей, который он застал ещё ребенком»⁵. Заметим напрашивающуюся здесь психологическую переключку «симпатий» Тённиса с мировоззрением помещика А. С. Хомякова, которого Бердяев характеризовал как человека «родового быта», который в трудные минуты жизни не пишет стихи, но «едет на охоту и в погоне за зайцами разрешает свою тоску».

Постараемся ещё более конкретизировать понятие *Gemeinschaft*. Итак, *Gemeinschaft* прежде всего связан с родовым укладом быта, основанным на семейных связях, кооперации и привязанности к конкретному участку земли. Соотношение сообщества («семьи») с отдельным индивидом определяется *статусом* последнего в его отношении к целому. Напротив, в *Gesellschaft* возрастает значение индивидуальных обязательств, определяемых не социально, но юридически — посредством контракта. Так, на смену общинно-родовых связей, основанных на органических, нерегламентируемых началах, на «прочном доверии друг к другу и общности в целом»⁶, приходят отношения правовые. Как пишет английский юрист и социолог права Генри Мейн, один из вдохновителей работ Тённиса, «статус сына под властью [отца] тоже не находит себе подходящего места в праве современных европейских обществ. Если некое гражданское обязательство связывает родителя и его совершеннолетнего ребенка, то лишь договор придает ему законную силу»⁷. Заметим, что переход от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft* совершенно не обязательно совпадает с ростом городского населения. Город, если он обладает некоей духовной, субстанциональной общностью, если его население, допустим, структурируется вокруг церковных приходов, точно так же подпадает под понятие *Gemeinschaft*. Таким образом, переход к *Gesellschaft* обусловлен не столько чисто социальными оппозициями, вроде ремесленник\торговец или сельский\городской житель, сколько онтологическими трансформациями человеческих форм сожительства. Именно утрата «субстанциональной, сущностной общности»⁸ и подмена её отношениями обмена характеризует данную трансформацию. Если в *Gemeinschaft* общность между людьми существовала на всем протяжении времени и онтологически отношения членов сообщества не прерывались (и это и есть тот момент, что позволяет Валицкому трактовать славянофильское мировоззрение как «консервативную утопию» — время и история здесь практически отменены), то в *Gesellschaft* собственно общность между людьми возникает исключительно в момент обмена.

Итак, вступив на почву онтологического рассмотрения *Gemeinschaft*, следует указать на то обстоятельство, что позволяет сохранять субстанциональное единство *Gemeinschaft*, тождество общины. Безусловно, здесь свою роль играет традиция, однако саму традицию как идею поддерживает нечто иное, а именно — «единство воли, которое не сводится к сумме отдельных волений»⁹. Именно Тённису принадлежит авторство такого важного для философии термина, как «волюнтаризм». По Тённису, взаимодействие индивидуальных волей ведёт к образованию устойчивой связи, группы, общности. Однако если в *Gemeinschaft* такое образование оказывается больше своих частей, то *Gesellschaft* есть именно механическая совокупность отдельных волей, что в конечном итоге приводит участников *Gesellschaft* к тому, что они становятся «заложниками непрерывного рассудочного процесса»¹⁰.

⁵ Там же. С. 101.

⁶ Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX — начало XX в.). М., 2012. С. 25.

⁷ Цит. по: Филиппов А. Ф. Элементарная социология. С. 92.

⁸ Там же. С. 100.

⁹ Там же. С. 97.

¹⁰ Там же. С. 101.

Перейдем к анализу понятия воли в философии А. С. Хомякова. «Хомяков, — как отмечает В. В. Лазарев, — убежденный волюнтарист в метафизике»¹¹. Тема воли у Хомякова неразрывно связана с проблемой познания, т. е. с соборной гносеологией. Познание как таковое, вне его связи с волей, Хомяков полагает порочной автономизацией и абсолютизацией диалектического рассудка, который, в свою очередь, представляет собой лишь одну из способностей «всецелого разума». В рассудочном познании субъект искусственно отделяется от объекта, и «живое знание превращается в систему абстрактных понятий»¹². Для достижения «понимания» познающему необходимо обратиться к процессу «воссозидания, т. е. обращения понимаемого в факт нашей собственной жизни»¹³. Как возможно это воссозидание? Прежде, чем произвести синтез «абстрактных понятий» с «фактами жизни», познающий должен обратиться к органической основе своего разума, а именно — к воле и вере. Воля, по Хомякову, «есть непосредственное, допредметное сознание, творческая сила “цельного разума”», «вера есть способность восприятия, разумная зрительность»¹⁴. Таким образом, воля оказывается творческой силой, которая способствует свободному присвоению познающего к «цельному разуму»; вера же есть возможность узреть дары этого разума.

Однако Хомяков далёк от понимания «цельного разума» как «совокупления всех познавательных сил в одну силу» (Киреевский), поскольку такая логика вновь ведёт человека к отрешенности от общего, к сухому рационализму, а в социальном плане — к индивидуализму. «Отдельная личность есть совершенное бессилие и внутренний непримиренный разлад»¹⁵. Вспомним заложников непрерывного рассудочного процесса Тённиса, которые оказываются вынуждены участвовать в бесконечной гонке расчетов, экономических и территориальных расширений, вынуждены существовать не на земле, но лишь вдоль «линий», земли между собой соединяющие. Достижение же истинного познания доступно лишь «разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии со всеобщим разумом... Недоступная для отдельного мышления, истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных»¹⁶.

Таким образом, гносеология, а вслед за ней и онтология соборности в философии и богословии А. С. Хомякова обнаруживает фундаментальное сходство с социологией *Gemeinschaft* Тённиса. Действительно, как и соборность, *Gemeinschaft* требует единство места и воли, а также созидание органических, нерегламентируемых во внешних формах связей — общность в случае Тённиса и любовь в случае Хомякова. Более того, как отмечает Валицкий, «следует помнить, что, говоря о самостоятельности и активности воли, он [Хомяков] не имел в виду индивидуальную волю. Воля и вера... формируются сообществом людей и в нем черпают свою силу»¹⁷.

Однако что же позволяет Валицкому причислить мировоззрение Хомякова к ряду утопических? И вновь мы находим переклички с Тённисом. Тённис испытывает тоску по утраченной общности, которая возникла у него, хуторянина, в разреженной городской среде Германии, однако эту тоску он старается всячески прикрыть утверждением моделей чисто идеальных, то есть применимых к реальности исключительно в качестве аналитических инструментов. В основе же соборной гносеологии Хомякова лежит «протест против воздействия рационализма на общественную жизнь, желание защитить непосредственные, эмоциональные связи между людьми, которым угрожала капиталистическая рационализация не только производства, но также мотивов деятельности и общественных связей»¹⁸. Однако если Тённис возлагает надежды

¹¹ Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии. С. 50.

¹² Валицкий А. В. кругу консервативной утопии. С. 245.

¹³ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900. С. 330.

¹⁴ Валицкий А. В. кругу консервативной утопии. С. 246.

¹⁵ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 161.

¹⁶ Там же. С. 283.

¹⁷ Валицкий А. В. кругу консервативной утопии. С. 251.

¹⁸ Там же. С. 249.

на если не восстановление, то упорядочивание социальных связей, разрываемых противоречиями неутолимого капиталистического стремления к обогащению, на государство, то Хомяков обращает своё внимание на народ. Здесь обнаруживается непосредственность Хомякова, объясняемая Валицким его сословным происхождением. «С одной стороны, русский “народ” оставался еще вне капиталистической цивилизации, поэтому можно было идеализировать его как стража традиций. С другой стороны, в России идеологи помещичьего дворянства не могли апеллировать к народу, ведь крепостное крестьянство было, в отличие от западного пролетариата, непосредственным антагонистом помещиков... Вот почему в момент перехода от теории к практике, т. е. в период подготовки крестьянской реформы, славянофильским идеологам пришлось выбирать между изменой своей народной утопии и изменой интересам своего класса»¹⁹. Полагаем, что здесь вновь сказывается тот недостаток трагизма, прежде всего трагизма исторического, который отмечал в философии Хомякова Бердяев. В теоретическом плане своей философии Хомяков действительно стремился к утверждению соборного идеала православной веры; однако в плане практическом он внезапно впадает ту самую «философию тёплых поместий». Отметим, что со схожей проблемой столкнулся и Тённис, пытаясь обосновать переход от *Geimenschaft* к *Gesellschaft*. Как указывает Филиппов, «никакого внятного разрешения не получает противоречие между интуитивно-философским и научно-рациональным способами познания»²⁰. Иными словами, на уровня абстракции два этих типа познания — соборное и рассудочное, как сказал бы Хомяков — легко и удобно противопоставляются, однако когда мы опускаемся до анализа действительных фактов, мы не можем опираться исключительно на идеальные типы. Против этого выступил бы и сам Хомяков, указав на необходимость учета жизненных фактов. С этой же проблемой столкнулось и славянофильство в целом, обратившись к разрешению действительных социальных проблем, такое как, например, освобождение крестьян. И решение этих проблем оказалось той разграничительной линией, которая отделила метафизические претензии славянофильства от их социальных воззрений.

Источники и литература

1. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: НЛЮ, 2019.
2. Николай Бердяев. Константин Леонтьев. Алексей Степанович Хомяков. М.: Аст; Хранитель, 2007. 445 с.
3. Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX — начало XX в.). М.: ИФРАН, 2012. 222 с.
4. Маслин М. А. Анджей Валицкий как историк русской философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2014. № 6. С. 107–117.
5. Филиппов А. Ф. Элементарная социология. Введение в историю дисциплины. М.: РИПОЛ классик, 2019.
6. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900.

¹⁹ Там же. С. 284.

²⁰ Филиппов А. Ф. Элементарная социология. С. 110.

Протоиакон Димитриан Петсас

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРИРОДЫ В ИЗУЧЕНИИ МОЗАИЧНЫХ УБРАНСТВ БАЗИЛИК КИПРА

Начало строительства базилик на Кипре происходит намного позднее, чем на остальной территории Византийской империи. Так, до сегодняшнего дня, самые древние археологические базилики острова датируются концом IV — началом V веков. Это, например, базилики Святого Епифания в Саламине и Панагии Хрисополитиссы в Пафосе, а также первая фаза базилики в Солах. С основанием первых базилик на острове, их напольные покрытия украшаются мозаичной отделкой.

В мозаиках наиболее ранних базилик Кипра, с конца IV века вплоть до первой половины V века, преобладает геометрический декор, главным образом состоящий из линейных композиций, геометрических мотивов и узоров, что мы и видим на первой фазе базилики в Солах¹ (илл. 1), в базиликах Панагии Лимениотиссы, Панагии Хрисополитиссы в Пафосе и Св. Троицы в Ялусе². Исключение составляют три изобразительных пространства, находящихся перед алтарем базилики Панагии Хрисополитиссы, которые относят к первой фазе напольного мозаичного декорирования конца IV века³. Два из них украшены элементами природы. На первой изображена плодоносящая лоза, сопровождаемая надписью: «Я есмь истинная виноградная лоза» (илл. 2). Под виноградной лозой сохранилась голова козленка, с надписью слева от него «по молитве Исихия». В разделе,



Илл. 1. Мозаичное напольное украшение первой фазы базилики в Солах, конец IV века (Neal D., *The basilica at Soli: Cyprus, a survey of the buildings and mosaics*, 2009, илл. 38)



Илл. 2. Изображение виноградной лозы на мозаичном панно первой фазы напольной мозаики базилики Панагии Хрисополитиссы в Пафосе, конец IV века (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 37)

Димитриан Петсас, протоиакон — Богословский Факультет Университета Никосии (Кипр), аспирантура.

¹ Николау Д. Новая интерпретация раннехристианского комплекса в Солах // Бюллетень Христианской Археологической Компании. 2017. Вып. 38. С. 68–70.

² Michaelides D., Dazewski A. W. Mosaic floors in Cyprus. Ravenna, 1988. P. 99, 105.

³ Michaelides D. *Cypriot mosaics*. Nicosia, 1992. P. 69–72.



Илл. 3. Изображение оленя на мозаичном панно первой фазы базилики Панагии Хрисополитиссы в Пафосе, конец IV века (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 36)



Илл. 4. Изображение лика богини Ктисис, дом Евстолия в Курионе, первая половина V века (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 47)

они могли посчитать их синкретичным элементом, отвлекающим от основ веры. Такая позиция выражена в послании начала V века преподобного Нила Синайского к епарху восточной епархии Олимпиодору, который собирался воздвигнуть базилику, украсив стены северных и южных нефов изображениями растений, всякого рода птиц, пресмыкающихся и четвероногих животных, на что преподобный Нил возразил, посчитав это маловозрастным, возмутительным и опасным и предложил украсить церковь крестами, отвергнув все излишнее⁶.

Хотя в ранних базиликах Кипра старались воздерживаться от изображений природы, данный сюжет встречается в светской христианской среде, о чем свидетельствует декор дома Евстолия в Курионе, первой половины V века, где в надписях на доме упоминается имя Христово, таким образом не позволяя отождествления с язычеством⁷.

находящемся восточнее первого, уцелело тело оленя, пьющего воду из источника, где изображение сопровождается сокращенной надписью стиха из Псалма 41: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (илл. 3). Самая восточная от этих двух мозаик, третья образная мозаика, с изображением кратера, наполненного водой и надписью «растворила вино свое»⁴.

Консерватизм, преобладающий в сюжетах напольных мозаичных украшений первых базилик, где мы наблюдаем, в основном, геометрические мотивы, обусловлен, главным образом, осторожным использованием элементов мироздания, которым поклоняются языческие религии. Эта осторожность выражается даже в заботах отцов Церкви. Святитель Афанасий Александрийский говорит: «Человек сам создает суеверие о сотворении мира или поклонении идолам, поклоняется идолам как божеству, почитает мироздание либо какую-либо его часть»⁵. Таким образом святитель сурово осуждает языческое поклонение мирозданию, порицая тех, кто обожествляет деревянные и каменные скульптуры, изображения всякого рода четвероногих зверей, птиц, пресмыкающихся и даже растений, таких как виноградная лоза, символизирующая культ Диониса.

Кроме того, изображение элементов мироздания считалось опасным, поскольку могло запутать верующих,

⁴ Michaelides D. *Cypriot mosaics*. P. 68.

⁵ Афанасий Великий, свят. Слово против Эллинов // PG 25. Col. 48 C-52B.

⁶ Нил Синайский, преп. Послания, 61 // PG 79. col. 577C-80A.

⁷ Mavrojiannis Th. The house-annex of Eustolios at Kourion in Cyprus: 435 A. D. // Кипрские исследования. Вып. 78. С. 240–251.



Илл. 5. Мозаичное панно с изображением утки с дельфинами
в северном нефе второй фазы базилики в Солах, VI век
(Neal D., *The basilica at Soli: Cyprus, a survey of the buildings and mosaics*, 2009, илл. 45)

На напольной мозаике дома сохранилось изображение лика богини Ктисис (илл. 4), а также роскошные украшения с фигурами птиц, рыб и зверей. Вероятно, на Олимподора повлияло декоративное течение его времени, поэтому он пожелал воплотить похожие сюжеты в храме, который намеревался построить.

С другой стороны, в базилике Панагии Хрисополитиссы, сюжеты выбирались более осторожно и особенно с надписями. Так Виноградная лоза и олень, пьющий воду из источника, не могли никоим образом быть неверно истолкованы как языческий символ, связанный с Дионисом. Приведем в пример изображение триумфа Диониса, находящегося в так называемом доме Диониса в том же городе Пафосе⁸. Для христиан они были ясными аллегорическими символами: виноградная лоза — это Христос, олень — это жаждущий верующий, который вожделеет источник жизни, Христа. Дом Премудрости, изображенный рядом с этими двумя картинами, в алтарном помещении подчеркивает и символизирует евхаристический и спасительный характер сюжетов обеих сцен. Так, дом Премудрости является священным аналогом Святого Причащения, как упоминается в книге Притчей Соломоновых Ветхого Завета⁹.

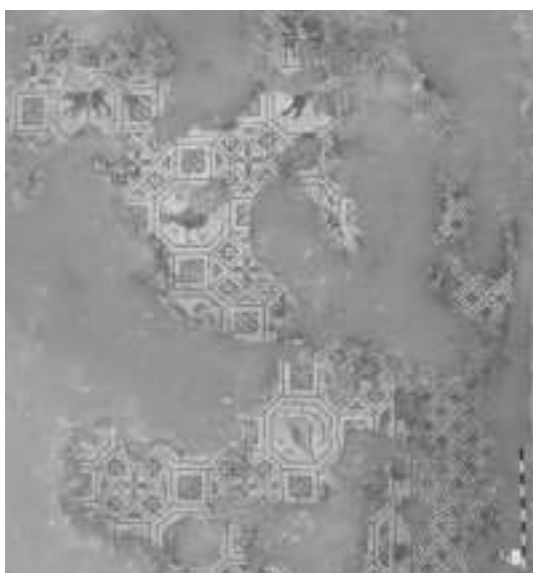
С конца V века, и главным образом, в VI веке, знакомая нам картина напольных мозаичных украшений базилики сильно изменилась, — увеличилось число орнаментов с растениями, животными и обитателями подводного мира. На поврежденной напольной мозаике епископской базилики Куриона сохранилось изображение

⁸ Michaelides D., Dazewski A. W. Mosaic floors. P. 21–23.

⁹ (Прит 9:1–6) «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу; послала слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «кто неразумен, обратись сюда!» И кто неразумен, она сказала: «идите, ешьте хлеб мой и пейте вино, мною растворенное; оставьте неразумие, и живите, и ступайте по пути разума».



Илл. 6. Мозаичное панно с изображением гуся, в обрамлении виноградной лозы в северном нефе базилики в Солах, VI век, (Neal D., *The basilica at Soli: Cyprus, a survey of the buildings and mosaics*, 2009, илл. 45)



Илл. 7. Мозаичное украшение атриума базилики в Солах, VI век (Neal D., *The basilica at Soli: Cyprus, a survey of the buildings and mosaics*, 2009, илл. 47)

лошадь, львицу, козленка, оленя и собаку (илл. 7). Поскольку водоплавающие птицы и дельфины на фрагментах мозаичного пола в северном нефе представляют морской мир, то можно сказать, что в секции атриума представлен мир наземных животных.

птицы, стоящей рядом с амфорой¹⁰ и в базилике Панагии Хрисополитиссы в Пафосе, на фрагментах мозаики атриума VI века сохранились секции, внутри которых изображены рыбы и овца¹¹.

Типичным примером напольного мозаичного панно с сюжетами сотворения мира является вторая фаза мозаики базилики в Солах, датируемая началом VI века¹². Напольная мозаика базилики, о которой говорили недавно, отделана геометрическими и линейными мотивами, а в VI веке ее новый пол украсили богатым декором, вдохновленным миром животных, птиц и морских существ. На восточной стороне северного нефа сохранилось мозаичное панно, состоящее из двух квадратных секций. В центре восточной секции изображена утка, по периметру окруженная восемью дельфинами (илл. 5).

Во второй секции, находящейся западнее, внутри медали мы видим гуся, вписанного в квадратную рамку, по углам которой изображены цветы лотоса. Эта область окружена плодородной виноградной лозой, тянущейся вверх из горлышек четырех канфар, находящихся по четырем углам секции. Особенно впечатляют маленькие куропатки, сидящие на виноградной лозе и поедающие виноград (илл. 6). В западной части пола северного нефа изображаются утки. Изображения водоплавающих птиц и дельфинов обозначают морской мир в мозаичных украшениях базилики. На напольном мозаичном панно атриума, из которого лучше всего сохранилась его юго-восточная часть, преобладает композиция с восьмиугольными секциями, обрамленными геометрическим узором, с изображением посередине зверей и сухопутных птиц, из которых можно идентифицировать павлина, петуха, голубя,

¹⁰ Michaelides D., Dazewski A. W. Mosaic floors. P. 96.

¹¹ Michaelides D., Dazewski A. W. Mosaic floors. P. 97–98.

¹² Николау Д. Новая интерпретация. С. 74–75.



Илл. 8. Мозаичное украшение с изображением пары львов и волков на напольном покрытии в центральном нефе базилики «А» в Пейя, VI век (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 56)



Илл. 9. Мозаичное украшение с изображением кабана с медведем и льва с волком на напольном покрытии атриума базилики «А» в Пейя, VI век (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 56)

Мозаичное украшение пола базилики «А» в храме Св. Георгия в Пейе подобно мозаике базилики в Солах. На мозаике в центральном нефе базилики изображены пасущиеся возле деревьев животные. Несмотря на сильное повреждение напольного покрытия, четыре секции все же сохранились полностью. На них изображены два льва и два вола, обращенные друг к другу¹³ (илл. 8). В центре атриума базилики можно увидеть похожую композицию с четырьмя большими секциями, на которых находятся обращенные друг к другу лев с волком и медведь с кабаном¹⁴ (илл. 9). Изображения этих животных являются аллегорией, вдохновленной рассказом о всемирном Царствии Мессии, в котором пророк Исаия говорит: «Тогда волк будет жить вместе с ягненок, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому» (Ис 11:6–8).

В алтарном пространстве базилики «А» в Пейе, напольное мозаичное украшение состоит из сплетающихся ромбовидных узоров, внутри которых изображаются птицы и существа подводного мира — рыба, моллюски, раки и черепаха¹⁵ (илл. 10). Сопоставляя мозаичные украшения



Илл. 10. Мозаичное украшение с изображением морских существ и птиц в алтарном пространстве базилики «А» в Пейя, VI век (Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 58)

¹³ Michaelides D. *Cypriot mosaics*. P. 101–102.

¹⁴ Там же. P. 100.

¹⁵ Там же. P. 103–104.



Илл. 11. Мозаика Панагии Ангелоктисти (Богородицы Ангелозданной) в селении Кити, конец VI века (Гёлес Н. «Христианское искусство на Кипре», Никосия, 2003, илл. 29)

с Младенцем в образе Путеводительницы и архангелы Гавриил и Михаил по сторонам. Архангелы представлены со сферой и жезлом в руках и обращены к Богородице¹⁸. Композиция в конхе обрамляется растительным орнаментом с изображениями зверей и состоит из трех схожих и симметрично расположенных по обе стороны сюжетов (илл. 12). С основания и до верха по обеим стенам изображены вьющиеся листья терновника и алебастровый сосуд со струей воды, которую пьет пара уток. Второй сюжет также изображает источник, на этот раз, однако, вокруг алебастрового сосуда сидит пара попугаев. На третьем сюжете источник окружают два оленя, рога которых упираются в потолок конхи и обрамляют лучеобразный крест посреди нее. Несомненно, что украшение конхи апсиды носит символический характер, и источники воды означают источник жизни, которого жаждет душа каждого человека, как олень, разыскивающий источник. Подобный мотив мы видели немного выше на мозаике IV века в базилике Панагии Хрисополитиссы¹⁹. Наличие пары водных птиц (уток), попугаев и оленей в окружении растений составляет краткую, но полную картину всех творений, представленных растительным миром и животными, населяющими сушу, воду и воздух. Мироздание одалживает изображениям крыльев ангелов образ крыльев павлина, который в церковной иконографии является райским символом, символизирующим чистоту и бессмертие.

Мозаика Панагии Ангелоктисти, занимая самое важное место в ранних базиликах и символизируя ярко выраженный райский характер, передает нам послание не только о спасении человека, но и всего сотворенного мира. Главная роль здесь отведена Панагии, зачатшей воплощенного Бога Слова и ставшей средством спасения мира. На мозаике Богородица держит и показывает своего Сына и Бога Слова, и является самым ранним видом Одигитрии, указывающей путь к спасению²⁰. Наряду

с центральным нефом и атриумом, мы понимаем, что целью графической программы народного панно было представить картину сотворения мира, растений, наземных, воздушных и подводных животных. Особенно поражает сосуществование зверей, живущих в воздухе и под водой. Данный факт можно объяснить тем, что согласно шестидневному сотворению мира, все они были созданы в один и тот же день¹⁶. Кроме того, аллегории дают еще более глубокое значение, — это обновление мироздания, которое придет вместе с Царством Мессии.

Особо значимое место для представления картины сотворения мира в мозаичном убранстве базилик Кипра занимает мозаика второй половины VI-ого века, украшающая конху церкви Панагии Ангелоктисти (Богородицы Ангелозданной) в селении Кити¹⁷ (илл. 11). В центре алтарной апсиды изображена Богоматерь

¹⁶ *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев, Беседа 8 // PG 29. Col. 168D–169B.

¹⁷ *Foulias A.* The church of our Lady Angeloktisti at Kiti, Larnaka. Nicosia, 2012. P. 23–26.

¹⁸ Гёлес Н. Христианское искусство на Кипре. Никосия, 2003. С. 34.

¹⁹ *Michailides D.* Cypriot Mosaics. P. 121.

²⁰ Гёлес Н. Раннехристианская монументальная живопись. Афины, 2007. С. 128.

Илл. 12. Фрагмент мозаичного украшения конхе апсиды
Панагии Ангелоктисти
(Michaelides D., *Cypriot mosaics*, Nicosia, 1992, илл. 70)

со спасением человека обновляется и весь сотворенный мир, который занимает свое место в Церкви.

Схожие темы, подобные той, что обрамляют апсиду Панагии Ангелоктисти, встречаются также и на апсидах других базилик, здесь можно привести пример мозаики в Монастыре Латому в Салониках (илл. 13)²¹ и базилик Сант-Аполлинарий-ин-классе в Равенне, где на центральном мозаичном панно изображено второе пришествие Справедливого Судьи²² (илл. 14). Само украшение этих апсид демонстрирует убеждение, что наличие подобных тем, помимо символизма рая, означает, что все творения Господа ожидают своего спасения и участвуют в обновлении вселенной, поскольку «и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, и изменятся» (Пс 90:27). Дошедшие до нас тексты, предшествующие или современные периоду, о котором идет речь, оправдывают присутствие картины мироздания, включающей элементы богатого мира растений и зверей в мозаичном убранстве базилик конца V века и позднее.

Великолепная работа конца IV века, повествующая о сотворении мира — это девять проповедей Святого Василия Великого о Шестодневе, посвященных шести дням сотворения мира. Проповеди Шестоднева стремились применить тему мироздания в христианской концепции, поскольку в более ранний период, во времена господства язычества, все творения уподоблялись



Илл. 13. Мозаичное украшение конхе базилики
в храме Монастыря Латому в Салониках,
конец V века



²¹ Там же. С. 92–102.

²² Lowndes J. *Early Christian and Byzantine art*. London, 1997. P. 137.



Илл. 14. Мозаичное украшение конхе базилики
Сант-Аполлинаре-ин-Класе в Равенне, VI век
(Lownden J., *Early Christian and Byzantine art*, London, 1997, p. 137.)

основным божествам и само мироздание также обожествлялось человеком²³. Сейчас проповедники и гимнотворцы воспевают сотворение мира во всем его многообразии и все чудесное, существующее в нем, причисляют к деяниям Бога. Для отцов нашей Церкви величие сотворенного мира, по аналогии, соответствует выражению величия Творца.

Гимнология и литература Церкви раннего византийского периода часто воспевала Богородицу с помощью метафор, означающих спасение и обновление, исходящих от природы. Богатая палитра метафор представлена в тексте Акафиста ко Пресвятой Богородице, написанном примерно в середине VI века. Эта поэма создает настоящий поток образов и сравнений с творениями и воспекает Богородицу: «радуйся, ибо Тобою обновляется творение» и «радуйся, ибо в Тебе Младенцем становится Творец», которой «чрево плодородное, словно поле, пригодное всем, кто хочет с него пожать жатву спасения». Сама Богородица является ростком неувядаемой виноградной лозы, которую олицетворяет Христос, и владением, принесшим безгрешный плод. «Пашня, плодородная для жатвы умиления» и «море, что незримого фараона потопило», «скала, что жаждущих Жизни напоила». «Нетления цвет», «дерево с плодами сочными, от которых верные вкушают» и «ствол с тенистой кроной, под которую многие прибегают». И таким образом мы могли бы сказать, что композиция мозаики в базилике Панагии Ангелоктисти полностью истолкована в вышеприведенных стихах Акафиста.

Вочеловечение Господа придает творению надлежащий смысл, и посредством христианского богословия помогает правильно понять сотворение мира, являющееся плодом и даром создателя, т. о. разрушая языческое понимание творения как предмет поклонения²⁴. Таким образом, как сказано и в восьмой песне Рождественского канона, творение «избегнув пагубы (безнравственного поругания и обмана божества)» и поэтому «подобно юношам все творение с трепетом непрестанно воспекает умалившееся Слово». Творение также в свою очередь восхваляет Творца и, обновившись, само становится символом и аллегорическим элементом богословских понятий и лиц, как в церковной литературе, так и в искусстве, занимает свое место в Церкви, даже участвует в иконографической программе, ожидая наравне с верующими, спасения мира и бесповоротного конца мира греха и смерти.

²³ Maguire H. *Nature in the Byzantine art of Cyprus*. Nicosia, 2016. P. 10.

²⁴ Николаидис Н. Вопросы святоотеческого богословия. Салоники, 2009. С. 196–208.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свят.* Слово против Эллинов // PG 25. Col. 4–96.
2. *Василий Великий, свят.* Беседы на Шестоднев. Беседа 8 // PG 29. Col. 164–187.
3. *Нил Синайский, преп.* Послания, 61 // PG 79. Col. 577–580.
4. *Гёлес Н.* Христианское искусство на Кипре. Никосия, 2003.
5. *Гёлес Н.* Раннехристианская монументальная живопись. Афины, 2007.
6. *Lownden J.* Early Christian and Byzantine art. London, 1997.
7. *Maguire H.* Nature in the Byzantine art of Cyprus. Nicosia, 2016.
8. *Mavrojannis Th.* The «house-annex of Eustolios» at Kourion in Cyprus: 435 A. D. // Кипрские исследования. Вып. 78. С. 233–253.
9. *Michaelides D., Dzewski A.* Mosaic floors in Cyprus. Ravenna, 1988.
10. *Michaelides D.* Cypriot mosaics. Nicosia, 1992.
11. *Neal D.* The basilica at Soli Cyprus: A survey of the buildings and mosaics. 2009.
12. *Николаидис Н.* Вопросы Святоотеческого богословия. Салоники, 2009.
13. *Николау Д.* Новая интерпретация раннехристианского комплекса в Солах // Бюллетень Христианской Археологической Компании. 2007. Вып. 38. С. 57–84.
14. *Foulias A.* The church of our Lady Angeloktisti at Kiti, Larnaka. Nicosia, 2012.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

Актуальные вопросы церковной науки

№ 1, 2020

Научный журнал

Материалы XII Международной студенческой
научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 13 мая 2020 года

ISSN 2618-9097 (Print)
ISSN 2687-0827 (Online)

Адрес издательства СПбПДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Издательства:
священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.

Главный редактор журнала: протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия.

Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: Константин Пешков.

Подписано в печать: 08.05.2020. Дата выхода в свет: 12.05.2020.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 18,9 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 41. Тираж 200 экз.