САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

**№ 1, 2023**

***Научный журнал***

Материалы XV Международной студенческой научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 15–16 мая 2023 года

**Санкт-Петербург**
**Издательство СПбДА**
**2023 год**

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 05 от 05 мая 2023 года

**Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.**

**Главный редактор**

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

**Редакционный совет**

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)* — кандидат богословия, ректор 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.

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

№ 1 : Материалы XV Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 15–16 мая 2023 года. — 2023. — 240 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

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

© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2023

# СОДЕРЖАНИЕ

*Слово главного редактора*..... 7

**Богословие и патрология**

*К. А. Трефилов.* Письмо епископа Цезария Арелатского к Цезарии Старшей: к вопросу о понятии *familiaritas*..... 8

*В. В. Соловьева.* Изображение Судного дня в поэзии Коммодиана..... 12

*А. К. Цой.* Стилистические особенности девятого слова (В 9) Corpus Macarianum.....16

*Диакон Иоанн Галкин.* Понятие свободы воли в антропологии преподобного Максима Исповедника.....19

*Р. О. Суняков.* Допустимость антропоморфного изображения Бога Отца: библейские и богословские аспекты..... 22

*А. А. Шампурова.* Иеромонах Пантелеимон (Успенский) как исследователь традиции мистического богословия ..... 25

*Священник Сергий Гандера.* Учение о Церкви как царстве Христовом у свт. Иннокентия (Борисова), архиепископа Херсонского и Таврического ..... 29

*С. В. Старостенко.* Женское монашество: путь ко спасению. Опыт богословского осмысления в христианской письменности (На материале перевода святителя Феофана первого сборника изречений жен-подвижниц «Митерикон»)..... 32

*Диакон Михаил Шелешнев.* Католическая догматика об исхождении Духа Святого в греко-униатской церкви и отношение униатов к нему..... 36

**Библеистика**

*Священник Игорь Сысуев.* Словосочетания «тот день» и «последние дни» в книге пророка Михея..... 40

*И. Т. Щербаков.* Экзегеза 1 Кор 9:24–27 в историко-культурном контексте..... 44

*Священник Ромил Исмагилов.* Особенности миссий Иисуса Христа и Исы аль-Масих согласно Евангелиям и Корану..... 47

*Священник Александр Кобзев.* Современное положение литургической экзегезы в Русской Православной Церкви .....51

*Е. А. Жук.* Споры об отношении протоиерея Михаила Бобровского к Вульгате в русской и польской историографии XIX в..... 55

**История Церкви**

*Иеромонах Иона (Поникаровский).* Два рассказа Евсевия Кесарийского о чудесном дожде Марка Аврелия ..... 59

*С. В. Кравец.* «Бордоский путник» — описание путешествия в Палестину в IV веке ..... 63

*Э. А. Ясоян.* Древнейшие национальные источники канонического права Армянской Апостольской Церкви и их влияние на развитие армянского законодательства ..... 66

*И. В. Брусиловский.* Конфликт светской и церковной власти в Англии XI–XII вв. на примере памятников английского права данной эпохи ..... 71

*А. А. Грицышин.* IV Крестовый поход и взаимоотношения греков и латинян в представлении современной отечественной науки .....74

*А. Г. Курбатов.* Переезд Андреаса Озиандера в Пруссию: предпосылки и культурно-исторический контекст ..... 79

**История Церкви в допетровской России**

*Священник Олег Брехов.* Распространение христианства на территориях Нижнего Дона и Приазовья в античную и средневековую эпоху ..... 83

*Диакон Николай Борисов.* Учреждение митрополии в Чернигове во второй половине XI века: историографический обзор ..... 86

*И. В. Новиков.* Проблема переселения св. князя Тимофея (Довмонта) в Псков: побег от противника в битве за трон или духовный поиск? ..... 90

*М. А. Кузнецова.* Исследования по христианизации Якутского края (краткий обзор историографии) ..... 95

*Священник Игорь Шнейдер.* Основные концепции архитектурно-строительной деятельности православных Восточной Белоруссии в период религиозного противостояния XVII–XVIII вв. на примере становления и развития храмового комплекса Свято-Духова Тупичевского монастыря Могилевской епархии ..... 99

**История Русской Церкви в XIX – начале XX века**

*Диакон Валерий Голод.* Образы обер-прокуроров Святейшего Синода Д. А. Толстого и К. П. Победоносцева и их взаимоотношения с архиереями (по дневнику преосвященного Саввы (Тихомирова) «Хроника моей жизни») ..... 102

*Д. Н. Комиссарова.* Научно-исследовательская деятельность ученого монашества Московской Духовной Академии в 1909–1917 гг. ..... 106

*Диакон Иоанн Черных.* Процесс утверждения картин по священной истории Ветхого и Нового Завета на примере иллюстраций Алексея Ильина по представлению статского советника Николая Фену ..... 109

*А. О. Дьяченко.* Красностокский Свято-Богородицкий женский монастырь (по материалам годовых отчетов о состоянии Гродненской епархии) .....113

*А. А. Бучик.* Меры к предупреждению многобрачия
в Синодальный период ..... 118

*А. А. Мусеева.* Региональное приходское православное духовенство
в условиях экономических и политических вызовов 1917 г.
(на примере Казанской епархии) ..... 121

**История Русской Православной Церкви в XX веке**

*К. К. Табачник.* Политика советской власти
по реформированию похоронного обряда в 1920-е гг. ..... 125

*Л. А. Наумова.* Зосимова пустынь в условиях выживания
(к истории преобразования монастыря в сельскохозяйственную артель) ..... 129

*Н. А. Попов.* Закрытие храмов в 1930-е гг. на территории
Кунгурского района Пермского края в свете архивных документов ..... 133

*А. Р. Ерофеева.* Священнослужители храма
Успения Пресвятой Богородицы в Косино: пример подвига
новомучеников и исповедников Российских ..... 137

*А. В. Дегтярев.* Правовое регулирование
внутренней церковной деятельности в 1941–1945 гг. ..... 140

*А. П. Ляпина.* Псковская православная миссия
в современной отечественной историографии ..... 144

*И. Э. Астахов.* Биографический анализ духовенства,
зарегистрированного в Чкаловской епархии в 1943–1948 гг. ..... 147

*А. С. Харчевников.* Вопросы и проблемы приходов Ленинграда
и участие в их решении правящих архиереев епархии (1945–1978 гг.):
к 45-летию со дня кончины митрополита Никодима (Ротова) ..... 152

*Ю. Н. Антипина.* Переводческая и просветительская деятельность
мон. Елены (Казимирчак-Полонской) в ЛДА в 1980-х гг. ..... 156

**Литургика**

*М. А. Архипов.* Чин архиерейского отпевания
в первой четверти XVII в. в Московском царстве ..... 162

*Ю. С. Мокшин.* Пещное действо в богослужении
Русской Православной Церкви ..... 167

*Священник Антоний Пауков.* Церковнославянский текст ирмоса
и первого тропаря первой песни канона праздника крещения Господня
(структурно-смысловое прояснение) ..... 170

*Д. В. Лопухов.* Уставные чтения в Лазареву субботу ..... 174

*П. В. Лихолай.* История написания акафистов святым в России
на примере создания акафиста вмц. Параскеве Пятнице (Иконийской) ..... 177

**Религиозная философия, религиоведение**

*Н. С. Артёмов.* «Достичь Бога без Бога»:
религиозный опыт в феноменологии Эдмунда Гуссерля.
Возможность православной феноменологической редукции ..... 181

*Священник Владимир Белоножко.* С. Н. Дурылин о Святой Руси ..... 185

*А. В. Малина.* Современные этические теории и их основания ..... 189

*А. В. Денисов.* Восприятие России и Европы русскими религиозными
и церковными мыслителями второй половины XIX — начала XX в. ..... 193

*Н. В. Дмитриев.* Представление об ангельском мире
у Якоба Бёме и Эммануила Сведенборга ..... 197

**Культурология и антропология**

*Т. М. Сысуева.* Библейско-богословское осмысление кинокартины
«მოწამება» («Покаяние») режиссера Т. Абуладзе ..... 201

*И. Д. Иванов.* Организация внеучебной деятельности,
как важный этап инкультурации иностранных студентов ..... 202

*Г. А. Фоминых.* Семейное воспитание в деле спасения по рассказу:
«Шествие разрушителя» ..... 208

*А. П. Сологуб.* Участие лиц женского пола
в церковно-певческой деятельности во второй половине XIX века
(по материалам «Киевских епархиальных ведомостей») ..... 211

*Я. Ю. Коротких.* Христианская система ценностей
в педагогике священномученика Философа Орнатского ..... 216

**Социология религии. Религия и политика**

*М. Д. Байков.* Гражданская религия в Советском Союзе ..... 220

*Священник Александр Мудрик.* Диевтуриба — изобретение
национальной идентичности в Латвии ..... 224

*И. С. Леликов.* Правовое основание феномена сакрализации монархии
в России к концу XVIII вв. ..... 228

*Священник Вадим Дудкин.* Концепция корпоративной
социальной ответственности в современном католическом богословии ..... 232

*Е. М. Липай.* Теологическое образование
в системе высшей школы Республики Беларусь 2008–2012 гг. ..... 235

Дорогие читатели!

Представляю вам новый номер журнала «Актуальные вопросы церковной науки» с материалами XV студенческой научно-богословской конференции 2023 года.

Наконец-то мы избавились от дистанционного формата в проведении студенческих конференций! Только живое полноценное общение дарит личный опыт общения, впечатления от встреч, научной мысли и красот новых мест. Благодаря личному присутствию участников конференции в Санкт-Петербургской Духовной Академии мы возобновили конкурс докладов, который ранее вызывал дополнительный интерес у участников. Кроме того, впервые на студенческой конференции проводятся круглые столы с обсуждением заранее определенного круга вопросов. Они касаются проблем современной экклезиологии, церковной археологии и функционирования церковных СМИ, в том числе вузовских. Надеюсь, формат приживется и будет регулярным на наших конференциях.

Как и в прошлые годы, работа над материалами конференции была очень серьезной. Все присланные доклады были внимательно изучены и проверены на наличие плагиата. Несколько поданных статей не прошли этот отбор, и их авторы не попали на нашу конференцию. Качество статей, отсутствие заимствований, в том числе у себя самого, гарантируют качество научной мысли. Статьи также прошли корректорскую и редакторскую правку. Некоторые тексты оказались мало соответствующими научным критериям и не были опубликованы, однако, поскольку студенческая конференция имеет оттенок учебного мероприятия, было решено допустить до участия почти всех, с тем чтобы свой опыт и опыт других участников, который будет получен во время выступлений и изучения номера журнала, позволил в будущем избежать ошибок и подготовить текст, достойный публикации. Нужно помнить, что опыт научной деятельности, получаемый в высшей школе и, в особенности, при участии в конференции и подготовке научной публикации, предполагает умение сформулировать проблему (а не просто пересказать всем известные сведения, что, к сожалению, часто бывает), написать максимально оригинальный текст исследования, к тому же внятным и красивым литературным языком, использовать для его написания необходимые источники и актуальную литературу и правильно оформить текст. Понятно, что соответствовать всем требованиям в лучшем виде студенту довольно трудно, хотя иногда прогресс очевиден (когда участник конференции выступает не в первый раз). Очень рекомендую участникам сравнить тексты: поданные для публикации и опубликованные в журнале, и сделать выводы, — как они изменились и почему, что в них стало лучше и что из этого можно было сделать самостоятельно. Улучшения могли касаться стиля изложения, изъятия сомнительных выражений или лишних, мешающих восприятию мысли, фактов, а прежде всего (в 95% случаев) — в оформлении сносок и литературы.

Желаю участникам конференции плодотворного общения и появления новых знакомств, сохранения тех связей, которые появятся на мероприятиях, получения опыта, как положительного, так и негативного (ничто не учит так, как осознанные собственные ошибки, а умный, как известно, учится на ошибках других). И помнить, что работа с научным знанием — это тоже форма служения Богу и людям. Чем ответственнее, инициативнее и глубже будут ваши научные интересы, тем больше пользы вы принесете Церкви Христовой!

*Протоиерей Константин Костромин*
*главный редактор журнала*
*«Актуальные вопросы церковной науки»*

*К. А. Трефилов*

# ПИСЬМО ЕПИСКОПА ЦЕЗАРИЯ АРЕЛАТСКОГО К ЦЕЗАРИИ СТАРШЕЙ: К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ *FAMILIARITAS*

Формирование западного монашества — процесс долгий и сложный. На протяжении нескольких столетий западная аскетическая мысль приобретала те формы, которые к VII в. позволили монаху из Нурсии — св. Бенедикту составить его монашеский Устав[1]. Следует отметить, что сочинение преп. Бенедикта представляет из себя итог аскетического синтеза целого ряда источников, которые несли в себе многообразие аскетических идей, в последующем объединенных и адаптированных им для широкого применения в монашеских кругах: от южного побережья Средиземного моря до северных границ Франкского государства.

Монашеские аскетические сочинения «второго порядка», которыми можно назвать сочинения авторов IV–VI вв., отходят на второй план, но не следует забывать, что именно они положили начало, отражали множество идей и передавали их из поколения в поколение при помощи идей-единиц[2], изучение которых в самых разных их проявлениях, в результате позволит проследить эволюцию аскетической мысли на Западе. Именно благодаря изучению ранних форм монашества становится возможным изучить западное монашество во всем многообразии, которое отражают ранние источники монашеского аскетизма поздней античности и раннего средневековья.

Одним из таких источников является письмо[3] епископа Цезария[4] к своей сестре и настоятельнице монастыря Цезарии Старшей. Епископ Цезарий Арелатский был одним из учредителей монашества в Южной Галлии, в частности, в Провансе. Епископ является составителем первого письменного Устава для женской монашеской общины[5]. В данной работе будет рассмотрен один из богословских концептов, которому Цезарий уделяет значительное влияние в своем письме — *familiaritas*, являющийся одной из таких идей-единиц, которая в трудах епископа обрастала новыми смыслами и в результате привела к появлению новой формы существования монашеской общины монастыря св. Иоанна в Арелате.

Определенную проблему для русскоговорящего исследователя представляет то, как перевести данный термин на русский язык. Понятие *familiaritas* можно

*Константин Александрович Трефилов* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 2 курс.

[1] *Зайцев Д. В.* Венедикт Нурсийский // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2009. С. 584–589.

[2] Понятие, введенное Артуром Лавджоем в его монографии «Великая цепь бытия». «Идеи-единицы», по Л. Артуру, с течением времени, переходят от одной иди к другой и обрастают новыми смыслами (*Лавджой А.* Великая цепь бытия. М., 2001).

[3] Письмо составлено епископом города Арелата (южная Галлия, Прованс) Цезарием, скорее всего около 512 г. (*Vogué A. de.* Regle des vierges. Introduction // Sources Chrétiennes. Vol. 345. Paris, 1988. P. 283). Фактическое назначение письма не известно, но определенно можно сказать, что оно было написано в качестве некого увещевания общины дев, которые к тому времени еще не имели монашеского устава. Данный памятник является ярким свидетельством того, как эволюционировала идея о замкнутости монахини, отдельной девы, а затем и всего монастыря.

[4] *Омельченко Д. М.* Цезарий Арелатский — епископ и пастырь. СПб., 2021; *Андреев А., диак., Фокин А. Р.* Кесарий // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2001. С. 522–535.

[5] *Rudge L.* Texts and Contexts: Women's Dedicated Life from Caesarius to Benedict. PhD Thesis at the University of St. Andrews, 2006. P. 27.

перевести несколькими способами: короткое знакомство, приятельские отношения, тесная дружба, близкие друзья. На первый взгляд, смысловое наполнение данного термина не имеет негативной окраски, однако контекст письма епископа заставляет взглянуть на него иначе.

Рассматриваемый термин встречается 18 раз, и во всех случаях он употребляется в контексте взаимоотношения людей. Описываемая епископом Цезарием коммуникация между различными представителями, объектами взаимоотношений в конечном счете выступает как нечто вредное, способное привести к духовному падению и сводится к практически тотальному запрету на общение: «Да не принимается в постоянные дружбы (*familiaritate*) ни с мирянином, ни с монахом» [III, 19[6]], так как обретение взаимоотношений, которые он определяет как *familiaritas,* может привести к вожделению (*concupiscentia*) [III, 39] не только монахини, но и другого субъекта взаимоотношений. Цезарий советует монахиням видеться с мужчинами как можно реже и только по необходимости, дабы сохранить монашескую жизнь (*religio*) [III, 14] с «незапятнанным сердцем» (*inmaculato corde*) [III, 14] и «чистым телом» (puro *corpore*) [III, 14]. Данное дозволение имеет два условия: это возраст монахини (*aetas*) и святая жизнь (*sancta vita*): монахиня должна быть преклонного возраста[7]. Дружеские отношения поначалу могут быть достаточно скромными (*uerecunda*) [III, 23] и такая близость «воспринимается почти святой» [III, 23], но она (*familiaritate*), когда растет между двумя, начинает питать губительную дружбу (*inimicam amicitiam*)» [III, 24]. Цезарий предусмотрителен, он допускает возможность такого исхода, что общение может быть, но основывается оно на уверенности одной из сторон, в частности монахини, что та не грешит [III, 37]. Однако собеседник «жесточайше вожделеет» (*crudeliter concupiscit*) [III, 34] ее. Монахиня в общении может показывать себя «слишком близкой» (*nimium familiarem*) [III, 36] и при этом радоваться сохранению своей чистоты (*castitas*) [III, 35], но своей расположенностью к общению она питает вожделение другого [III, 36], тем самым, как замечает епископ, не боясь о его погибели [III, 35]. В конечном счете епископ советует сёстрам: «Я прошу вас не давайте никому возможности и не даруйте никому близости» (nolite, quaeso uos, nolite quibuscumque aut occasionem dare aut familiaritatem tribuere) [III, 39] с одной целью и во избежание последствий, «для того что бы вожделение другого, воспламененное дурно в отношении вас не стало, искать в другом месте того, чего не могло найти в вас» [III, 39]. Таким образом, подобного рода отношения могут закончится падением обоих. И в этом контексте епископ четко дает понять, что взаимоотношения, которые он характеризует термином *familiaritas,* имеют негативный оттенок, он называет это недостойной близостью (*indigna familiaritas*) [III, 5], в результате которой монахиня может «либо себя, либо другого» потерять (*aut se aut aiium cito perdet*) [IV, 5].

Одним из итогов, к которому приходит епископ, становится совет, который сводится к полному отсутствию подобных отношений. Сестра, желающая победить похоть, страсть (*libidinem*), «должна бежать близости» (*familiaritatem debes refugere*) [IV, 4] во что бы то ни стало, т. к. «бегай похоти, если хочешь быть превосходным борцом за целомудрие» (*esto ergo libidinis fugitiuus, si uis esse castitatis pugnator egregius*) [IV, 11]. Против остальных пороков [IV, 10] есть оружие сопротивления — всякая добродетель, «а против похоти не надлежит бороться, но бежать» (*contra libidinem uero non expedit repugnare, sed fugere*) [IV, 10].

Итогом размышлений епископа являются последние две главы письма, в которых Цезарий четко определяет смысловое наполнение термина *familiaritas*, которое становится для него аскетическим понятием. Оно не характеризует что-то конкретное, но является аккумулятором целого ряда пороков или, как пишет епископ,

[6] Данное письмо не публиковалось на русском языке, в последующих цитатах везде используется авторский перевод. Здесь и далее используется издание: Sources Chrétiennes. Vol. 345. Paris. 1988.

[7] Что касается молодых монахинь, то Цезарий четко дает понять, что им подобного рода встречи практически недоступны: «молодых же либо никогда, либо с трудом» [III, 18].

«множества лживых ловушек» [IX,10]. В письме епископ запрещает не только отношения со внешними, но и с родителями своими: «целомудренная душа, давшая обет Богу, не должна иметь постоянной близости (assiduam familiaritatem) не только с чужими, но и с родителями своими» [V,6] т. к. не должно чтобы «монах был впутан в многочисленные обязанности родителей своих или же был связан пагубной близостью (perniciosa familiaritate) с какими-то внешними» [V,10].

Обращаясь к адресату письма, Цезарий пишет: «о, святые души, посвященные Богу», которые ради «награды девства» должны отгонять «беспорядочную близость» (*familiaritatem incongruam*) [IX, 1]. Если в начале письма епископ еще мог допустить возможность встречи, хотя и при особых обстоятельствах, то теперь он четко дает понять, что familiaritas — это нечто негативное и совершенно неполезное, сравнивая отношения подобного рода с бросателем дротиков [IX, 2], распространяющим чуму [IX, 2] и заразу [IX, 2] или с выносом священных сосудов из Церкви ради не предназначенных для служения человеческих целей [V,9]. Епископ противопоставляет дружескую единодушие (amica concordia) [IX, 4], которое не заключается в близости (*familiaritate)*, рождающей лишь «несогласную вражду» (*discordantes inimicitias*) [IX, 4].

Цезарий описывает familiaritas как причину многих зол: «о святая душа, внимательно подумай, сколько зла рождается из-за неопределенного общения» [IX, 6]. Далее, практически на всю страницу идет перечисление всего того, что может произойти в случае подобных отношений, делая еще один вывод: «соединяет воедино в пучок многочисленные лживые ловушки и через бесчисленные безобразия приводит ко многим смертям в погибель заблудших» [IX, 10].

Заканчивая свое повествование, Цезарий пишет о всем множестве благ, которые смогут достичь сестры, если послушают его. Для начала нужно отметить, что «священным залогом сохранения чести монашеской жизни является уединение» [IX, 5], которое служит ей непобедимым оплотом святости и мужественного нападения на бесчестие [IX, 12]. Подводя итог, епископ пишет: familiaritas «есть страшный враг» [X, 3], но «тяжелы битвы целомудрия, но велики награды» [X, 7], которую девы получат в конце своего пути «…жизнь духа и смерть плоти, состояние, подобное ангельскому, и погребение человеческой природы» [IX, 17]. Итак, близкое общение — даже дружеское! — и сохранение целомудрия видится епископу как несовместимые понятия. Для епископа важно не только духовное стремление, но и действенное воплощение сохранения целомудрия путем физической отстраненности.

Таким образом, письмо епископа Цезария наглядно показывает, как в рамках одного сочинения меняется отношение автора к одному из терминов, обрастающему новыми идеями. В одном из последующих сочинений епископа именно *familiaritas* послужит становлению одного из столпов богословия монастырского пространства епископа Цезария. В дальнейшем развитие богословской составляющей понятия familiaritas приведет к тотальной клаустрации[8] сестер монастыря св. Иоанна, где Цезария, сестра епископа, будет первой аббатисой.

Письмо арлезианца — весьма любопытная находка: на первый взгляд, епископ пишет об уже сформировавшейся монашеской общине, но терминология[9], которой

[8] В одном из последующих своих трудов епископ возведет в абсолют полную замкнутость от внешнего мира и запретит сестрам св. Иоанна покидать монастырь вплоть до своей кончины (*Трефилов К. А.* Монастырская община Южной Галлии по сочинению Regula ad virgines Цезария Арелатского: условия вступления в монастырь // Сборник студенческих научных работ. М., 2021. С. 42–44).

[9] Терминология, характеризирующая как монахов, так и различные аспекты монашеского делания, в частности добродетели, от правила к правилу видоизменяется и насыщается новыми смыслами, которые зачастую выстраиваются благодаря привлечению текстов Священного Писания (см.: *Diem A.* The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism: with a Critical Edition and Translation of the Regula cuiusdam ad uirgines. Turnhout, Belgium, 2021. P. 347–554; *Трефилов К. А.* Структура монастырской иерархии в сочинении «Regula ad virgines»: проблема идентификации монастырских чинов // Проблемы истории

пользуется епископ, обращаясь к сестрам, отлична от той терминологии, которую он использует в Regula ad virgines[10], что позволяет еще раз подчеркнуть мысль о постепенной эволюции идей, которые в рамках одной эпохи — в трудах одного автора — в одном источнике могут наполняться новыми смыслами и идеями.

## Источники и литература


1. *Андреев А., диак., Фокин А. Р.* Кесарий // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2001. С. 522–535.
2. *Зайцев Д. В.* Венедикт Нурсийский // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2009. С. 584–589.
3. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
4. *Омельченко Д. М.* Цезарий Арелатский — епископ и пастырь. СПб.: Центр гуманитарных наук, 2021.
5. *Трефилов К. А.* Монастырская община Южной Галлии по сочинению Regula ad virgines Цезария Арелатского: условия вступления в монастырь // Сборник студенческих научных работ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 42–51.
6. *Трефилов К. А.* Структура монастырской иерархии в сочинении «Regula ad virgines»: проблема идентификации монастырских чинов // Проблемы истории и культуры средневекового общества. Материалы XLII всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученных. СПб., 2023. С. 270–279.
7. *Diem A.* The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism: with a Critical Edition and Translation of the Regula cuiusdam ad uirgines. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 2021.
8. *Rudge L.* Texts and Contexts: Women's Dedicated Life from Caesarius to Benedict. PhD Thesis at the University of St. Andrews, 2006.
9. Sources Chrétiennes. Vol. 345. Paris: Les Éditions du Cerfe, 1988.
10. *Vogué A. de.* Regle des vierges. Introduction // Sources Chrétiennes. Vol. 345. Paris: Les Éditions du Cerfe, 1988. P. 293–337.


и культуры средневекового общества. Материалы XLII всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученных. СПб., 2023. С. 270–279).

[10] О связи Vereor и Regula ad virgines см.: *Rudge L.* Texts and Contexts: Women's Dedicated Life from Caesarius to Benedict. PhD Thesis at the University of St. Andrews, 2006. P. 30–40.

*В. В. Соловьева*

# ИЗОБРАЖЕНИЕ СУДНОГО ДНЯ В ПОЭЗИИ КОММОДИАНА

Коммодиан — один из первых раннехристианских латинских поэтов. Его жизнь и творчество большинство исследователей относят к III веку[1] н. э. Сведения о его жизни мы узнаем из его же произведений — «Наставлений» (Instructiones) и «Апологетической поэмы» («Carmenapologeticum»). Также о нем упоминает Геннадий Марсельский в «Книге о церковных писателях»[2], однако отзывается о нем как о неумелом поэте. Коммодиан не стал признанным автором, и на этот счет существует два мнения: некоторые исследователи (А. Р. Фокин[3], Н. А. Хандога, J. Durel) считают, что он был недостаточно образованным поэтом, учитывая неправильность стихотворного размера (оба произведения написаны неправильным гекзаметром) и употребление им в повествовании варваризмов, присущих вульгарной латыни. При этом христианское учение Коммодиан излагает в весьма экспрессивной форме. Другие исследователи (J. Gage, B. Baldwin, E. Heck) считают, что такой экспрессивный стиль, присущий авторам Северной Африки (откуда предположительно был родом Коммодиан), ошибки в размере стиха и народную латынь Коммодиан использовал намеренно, чтобы сделать свой текст проще и приблизить к народу[4].

Тема эсхатологии является очень важной для Коммодиана, возможно, даже ключевой: в «Наставлениях» цикл из стихотворений[5], посвященных концу света, расположен в середине книги — между апологетической частью, где он критикует иудеев и язычников, и советами для христианской общины, а в «Апологетической поэме» автор ярко описывает события конца света, уделяя этой теме почти треть сочинения.

Стоит отметить, что Коммодиан в описании конца света в основном следует книге Откровения Иоанна Богослова, однако изменяет порядок событий: Небесный Град (который у него, в отличие от Откр, остается безымянным («civitas decaelo»)) сходит на землю при первом воскресении и святые живут в нем тысячу лет со Христом, после чего наступает Судный день и затем происходит обновление мира, тогда как в Откр Небесный Иерусалим появляется уже по прошествии тысячелетнего царствования Христа на земле и является тем самым обновленным миром. В своих взглядах он близок к эсхатологическим представлениям свт. Иринея Лионского: прослеживается общая мысль о тысячелетнем царствовании Христа с воскресшими во плоти праведниками, претерпевшими испытания и мучения (ср. Comm. «Наставления», II, 44; Iren. Lyon. «Adversus haeresis», lib. V 32, 1), такжеКоммодиан очень

*Василиса Васильевна Соловьева* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 2 курс.

[1] По мнению некоторых исследователей, Коммодиан жил в V веке. Подробнее см. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. С. 238.

[2] *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1. С. 239; *Геннадий Массилийский.* Книга о церковных писателях / Пер. с лат. М. Ф. Высокого // Церковные историки IV–V вв. М., 2007. С. 58–59.

[3] *Фокин А. Р.* Коммодиан // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36.

[4] *Commodien.* Instructions / ed. J. M. Poinsotte. Paris, 2009. P. 13.

[5] «Наставления» Коммодиана представляют собой сборник из 80 стихотворений, написанных в форме акростиха, где начальные буквы каждой строки представляют собой тему или название стихотворения. Произведение разделено на две части: первая (1–45) обращена к иудеям и язычникам и имеет апологетический характер, и в пяти последних (41–45) выражает эсхатологические воззрения автора, а вторая (46–80) – к различным членам христианской общины, которых он наставляет в праведной религиозной жизни.

схожеописывает изобилие жизненных ресурсов, которое ждет праведников в конце мира (ср. «Наставления», II, 44 (11); и Iren. Lyon. «Adversus haeresis», lib. V 33 (3)). Эсхатологические воззрения Коммодиана имеют четко выраженный хилиастический характер. Он ожидал скорого пришествия Христа: по иудео-христианской эсхатологии[6] шесть тысяч лет подходили к концу (три тысячи лет от сотворения мира до Авраама и еще три — от времен Авраама до его современности), поэтому все разрушительные события III века (гонение на христиан императора Деция (250 г.), нашествие готов (ок. 238–271 гг.) и нападения персов на Римскую империю (Римско-персидские войны начались с прихода к власти династии Сасанидов в 226 году)) могли восприниматься как предвестники второго пришествия и тысячелетнего царствования Христа на земле. Вообще, ожидание скорого конца света, а особенно связь его с милленаристскими верованиями о тысячелетнем царстве, было актуально у авторов II–III веков (Тертуллиан, сшмч. Киприан Карфагенский, Лактанций и др.)[7].

## Описание событий Судного дня в произведениях Коммодиана

День Суда по Коммодиану наступит после того, как Господь выведет из потаенных мест Свой «избранный народ», которому попытается противостоять антихрист с лжепророком, но ангельское воинство победит войско антихриста, его вместе с лжепророком ввергнут в бездну, и тогда Господь начнет творить Суд.

Наступит Судный день (Instr. 45, Dedie iudicii): снова огонь Господень начнет властвовать на Земле (Instr. 45, 3; Carm. apol. 1000), пострадают все неверные (incredulae), но праведников он не коснется. Все творение обратится в огонь (Instr. 45, 6), солнце исчезнет, начнется огненная буря, от которой никто не сможет укрыться (Carm. apol. 1003–1040). Это будет продолжаться, «пока не утихнет ярость небес» (Carm. apol. 1040). Земля будет очищаться огнем в течение семи месяцев (Carm. apol. 1041) и с неба сойдет Христос (Carm. apol. 1042), праведники воскреснут (Carm. apol. 1044), а нечестивцы отправятся в ад (Carm. apol. 1052).

Главный художественный образ, к которому прибегает Коммодиан в описании событий Страшного Суда — это образ огня. Чаще всего он встречается в стихотворении «О Судном дне» (42), но появляется также и в других стихотворениях «Наставлений», посвященных эсхатологической теме: «Вавилон превратится в тлеющий пепел» («О временах антихриста» (41, 12) — отсылка к Ис 13:19, Откр 18:2 — причем в обоих источниках огонь не упоминается), «Господь начнет судить огнем» (42, 48;43, 9 —отсылка к Ис 66:16; 2Фес 1:8), и этот огонь — главное «оружие» против неправедных:

1. В стихотворении «О Судном дне» («Наставления», 45): Ниспав, огонь Божий вновь возвластвует[8]; // Издаст стон земля в самом конце мира // Ибо все неверные народы на земле тогда будут стенать, // Однако небесный огонь обойдет укрепления своих святых[9]. // В один огонь превратится вся природа, // Изнутри сгорает земля и плавятся горы[10], // Ничего не остается от моря — его одолеет могучий огонь (45, «О Судном дне»)[11].

2. В «Апологетической поэме»: А когда Он начнёт судить мир огнём, // То благочестивых не касается, а на нечестивцев низвергается огонь (996–997); Наступает ужасный пылающий день[12] (1000); Возгласив, Он обрушивает гибель на весь мир: // Со звуком

[6] *Daniélou J.* Theologie du judeo-christianisme. Paris, 1958.

[7] *Gagé J.* Commodien et le momentmillénariste du IIIesiècle // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Paris, 1961.

[8] Откр 20:9 «И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их».

[9] Откр 20:8 «И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный».

[10] Пс 96:5 «Горы, как воск, тают от лица Господа, от лица Господа всей земли».

[11] Здесь и далее перевод с латинского языка — наш (В. Соловьева)

[12] Мал 4:1 «Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день, говорит Господь Саваоф, так что не оставит у них ни корня, ни ветвей».

грома сходит яростный огонь (1004–1005); Огненная буря, сдерживаемая столько лет, разразилась (1008); Куда бы ни посмотрели люди, их опаляет огненная сила; // Даже воздух на земле, прежде желанный, горит (1021–1022); // До тех пор, пока ярость небес наконец не утихнет, исполнившись: // Тогда земля будет семь месяцев очищаться огнем (1040–1041)[13].

Огонь уничтожит все на земле, но не коснется праведников — «избранных», того народа, который Господь удерживал в «потаенных местах» («Апологетическая поэма», 996; «О Судном дне», 5). Предание о сокрытом народе играет важную роль в эсхатологических представлениях Коммодиана. В «эсхатологическом» корпусе стихотворений в «Наставлениях» этой теме посвящено самое большое стихотворение (42, «О сокрытом святом народе Христа Бога Живого Вседержителя»). Предание о десяти сокрытых коленах представлено в Апокалипсисе Ездры (3 Ездр 13: 39–50), легенда о возвращении сокрытых коленах Израилевых представлена в книге Сивилл (2: 170–173). Говоря о девяти с половиной коленах, Коммодиан следует за сирийским апокалипсисом Варуха (2 Вар: 73, 2–5; 74, 1 (о благах, которые ждут этот народ)). Описание сокрытого места, в котором удерживался избранный народ (947–955), у Коммодиана схоже с описанием 2 Вар 77: 19–22; 78: 1 (в письме, которое Варух написал девяти с половиной коленам и отправил им за Евфрат).

В заключительных строках «Апологетической поэмы» очевидна аллюзия на Откр 21[14]: Коммодиан пишет, что разрушатся небо и земля, и соберется «другая чистота неба, вечной земли» («О Судном дне», 10), тогда неправедные умрут второй смертью («О Судном дне», 11; «Апологетическая поэма», 1052), а праведники воскреснут в этом новом мире и окажутся вблизи обителей Бога («О Судном дне», 12; «Апологетическая поэма», 1044). Также в последних строках Коммодиан отсылает к Псалтыри: В то время как праведники радуются, нечестивцы горят в аду; // Давид им сказал: «Господи, воздай им за беззакония!»[15] // И если они не поверят, пойдут в тень смертную[16]. // Он мог бы молить о благоденствии своего народа, // Почему же предпочел сказать: «Пусть сойдут живыми во ад?»[17] // А для тех, что были меж святыми при Христовом пришествии // И кто из двух народов последовал Всевышнему[18], // Господь так все устроит, чтобы земля быстро обновилась[19].

---

[13] Перевод с латинского языка по изданию *Commodiano.* Carme apologetico / Introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici di A. Salvatore. Torino, 1977.

[14] Откр 21:1 «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет». 21:3 «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их». 21:8 «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь — в озере, горящем огнём и серою. Это — смерть вторая».

[15] Пс 27:4 «Воздай им, Господи, по делам их и по лукавству замыслов их, по делам рук их воздай им, воздай им должное» (*Юнгеров П. А.* Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1915. С. 29).

[16] Пс 106:10 «Сидящих во тьме и тени смертной, окованных скорбью и железом» (*Юнгеров П. А.* Псалтирь в русском переводе… С. 101).

[17] Пс 54:16 «Да постигнет их смерть, и да сойдут они живыми во ад, ибо лукавство в жилищах их, среди их». (*Юнгеров П. А.* Псалтирь в русском переводе… С. 53).

[18] То есть в число спасенных вместе со святыми могут войти язычники и иудеи, уверовавшие во Христа.

[19] Откр 21:1 «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет».

Откр 22:20 «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряду скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!».

2 Петр 3:11–13: «Если так всё это разрушится, то какими должно быть в святой жизни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают? Впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда».

## Заключение

Описание Судного дня у Коммодиана является самым ярким эпизодом в повествовании о конце света. Стихотворение «О Судном дне» завершает первую часть «Наставлений», в которой автор упрекает язычников и иудеев, таким образом отделяя ее от второй части наставлений — для христианской общины. В «Апологетической поэме» Коммодиан также завершает повествование рассказом о дне Суда.

В рассказе о событиях Судного дня Коммодиан опирается на Священное Писание: Откровение Иоанна Богослова и Псалтирь. Главной особенностью представлений Коммодиана о конце света является то, что Судный день и воскресение праведников наступит после тысячелетнего царствования Христа в Небесном граде, который спустится с неба при первом воскресении.

Ключевым образом возмездия для грешников выступает образ божественного огня (ignis, ardor). При описании суда над неверными слово огонь (ignis) или его образы (ardor, liquesco) встречаются почти через каждую строку. Огонь охватит всю землю, но не причинит вреда праведникам.

По Коммодиану, спасение уготовано «избранному народу» — девяти с половиной коленам Израильским, которые были сокрыты Господом, всем святым и тем из язычников и иудеев, которые последовали за Христом («Апологетическая поэма», 1058).

## Источники и литература

1. *Геннадий Массилийский.* Книга о церковных писателях / Пер. с лат. М. Ф. Высокого // Церковные историки IV–V вв. М., 2007.

2. *Фокин А. Р.* Коммодиан // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 36.

3. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М.: Греко-латинский Кабинет; Наука, 2005. Т. 1.

4. *Юнгеров П. А.* Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1915.

5. *Commodiano.* Carme apologetico / Introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici di A. Salvatore. Torino: Societa editriceinternationale, 1977.

6. *Commodien.* Instructions / ed. J. M. Poinsotte. Paris: Les belles lettres, 2009.

7. *Daniélou J.* Theologie du judeo-christianisme. Paris, 1958.

8. *Gagé J.* Commodien et le momentmillénariste du IIIesiècle // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Paris, 1961.

*А. К. Цой*

# СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДЕВЯТОГО СЛОВА (В 9) CORPUS MACARIANUM

В выдающемся ранневизантийском литературном памятнике — «Макарьевском корпусе» (Corpus Macarianum) экзегезе первой главы библейской книги пророка Иезекииля посвящена отдельное слово (В 9). В собрании слов корпуса второго типа эта экзегеза предваряет весь корпус, выступая своеобразным прологом к последующим главам, в нем задаются основные богословские темы всего корпуса. При этом автор использует определенные стилистические и риторические средства, часть которых позволяет сделать акцент на важных для него богословских идеях.

Для понимания особенностей стилистики автора Макарьевского корпуса нужно учитывать современный ему литературный контекст. Софист III века н. э. Флавий Филострат[1] назвал литературное направление своей эпохи «новой софистикой»[2], подразумевая достаточно узкое понятие, означавшее совокупность ораторов, занимавшихся торжественным красноречием[3].

Софисты классического периода, отличаясь философским релятивизмом, внесли значительный вклад в развитие риторики, вырабатывая умение владеть речью для убеждения и победы в спорах. Им принадлежит заслуга первых наблюдений в области грамматики и синонимики, например, софист Горгий обращал внимание на симметричность расположения слогов и их одинаковое число в соседних интонационных отрывках (колонах), на созвучие окончаний.

Идеал софистики классического периода наследовала позднеантичная софистика: речь оратора насыщалась антитезами, метафорами, дополнительными словами для звучности и симметрии, четкими сентенциями, рассчитанными на легкое запоминание слушателями. Главными идеалами второй софистики были φιλοτῑμία[4] и παιδεία[5]. Существовали характерные упражнения для развития красноречия: описание предметов искусства или природы, изображение характера человека, его душевного склада, ярко раскрывающийся в критических обстоятельствах, который должен был придумать сам рассказчик.

Одним из источников теории риторики того времени является известное руководство по использованию стилистических фигур, трактат «О возвышенном»[6]. Автор восхваляет «возвышенность стиля» и необходимость при этом в основе иметь «простоту». Он также выделяет пять источников возвышенности: «великие мысли, сильные эмоции, определенные образы мысли и речи, благородная дикция и достойное расположение слов». Возвышенное вызывает в слушателях глубокие эмоции, смешанные с удовольствием и экзальтацией. Его источники бывают двух видов: врожденные источники (μεγαλοφροσύνη — возвышенный образ мыслей) и приобретаемые,

*Александр Климович Цой* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс, соискатель.

[1] *Флавий Филострат.* Жизни софистов. М., 2017.

[2] Сейчас более распространено название «вторая софистика», которое было введено в статье Э. Роде 1886 г.: *Rohde E.* Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik // Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt a. M., 1886. Bd. 41. S. 170–190.

[3] ἐπιδεικτική (τέχνη) — искусство показа, умение показать (себя), например в диалоге «Софист» Платона, от ἐπιδεικτικός.

[4] честолюбие, состязательность

[5] воспитание, образование

[6] «О возвышенном» / Пер., статьи и прим. Н. А. Чистяковой. М.; Л., 1966.

а именно — риторические приемы, правильная лексика и пафос. Также одним из приемов достижения возвышенности является «нарастание»: «нарастание, которое состоит в том, что в изложение фактов или доводов вносятся новые дополнения и вставки; а затем в периодических повторениях, следуя друг за другом в постепенном усилении, раскрываются возвышенные обороты»[7].

Автор Макарьевского корпуса во многом следует правилам построения текста, изложенным, в частности, в трактате «О Возвышенном». Для него характерно использование тропов, гипербол, ретардации (оттяжка логического завершения мысли в конец высказывания), экспрессивные повторы, использования антитез. Таким образом, оформленный текст вызывает у читателя эмоциональный отклик.

Уже в вводном предложении (В 9.1.1) употребляются стилистический прием *синтетон* (*σύνθετον*), являющийся разновидностью *амплификации*[8], и состоящий в дублировании слов для усиления смысла, и, частично, риторическая фигура *аллитерации*, т.е. повторения одинаковых или однородных согласных, придающее особую звуковую выразительность:

*[ὀπτασίαν*[9] *καὶ ὅρασιν]*[10] *[ἔνθεον καὶ ἔνδοξον] θεωρήσας [διηγήσατο καὶ ἔγραψεν]* // [видение и видение] [богодохновенное и славное] (пророк) созерцав [описал и записал]

При этом в первой и второй паре также дублируются начальные гласные. Такая амплификация, выраженная дублированием синонимов, свойственна вообще для всего 9 слова. В следующем предложении, где идет описание видения пророка Иезекииля, в части рукописей девятого слова встречается гомеотелевт *(ὁμοιοτέλευτος): καὶ τροχὸς καθ' ἕν πρόσωπον, τροχὸς ἐν τροχῷ* («...у каждого лица было колесо, колесо в колесе»), в собрании второго типа (Н 1) он отсутствует: *καί τροχός έν τροχώ.*

Прием «нарастания» или климакс (κλῖμαξ)[11], также часто встречается в Corpus Macarianum, как будет показано ниже на двух примерах, рассматривающих контекст употребления лексемы «*φῶς*». Автор использует трехчастное повторение синтагм с чередованием ее членов и добавлением новых, в одном случае в трехкратном отрицании, для артикуляции идеи целостности преображения души, во втором случае — для вербализации концепции божества, воздействующего и преобразовывающего душу.

В отрывке В 9.1.2–9.1.3, где образ летящего на четырех херувимах небесного престола используется как метафора полного преображения человеческой души в результате соединения с Богом, концепт целостности такого преображения артикулируется следующим образом:

*[ψυχή] μὴ ἔχουσα ὕστερόν τι ἢ ὀπίσθιον μέρος // [ἥλιος] μὴ ἔχων μέρος ὑστεροῦν ἢ ἔλαττον ἢ ὀπίσθιον ἢ ἔσχατον // [φῶς τοῦ πυρὸς] οὐκ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πρῶτον καὶ ἔσχατον ἢ μεῖζον καὶ ἔλαττον*

Концепт «божество» вербализуется лексической группой, члены которой передают его качества: благость и невыразимость. Эта группа в отрывке 9.1.2–9.1.3 также используется трижды, с каждым разом включая в себя новые члены и усиливая свою выразительность:

*τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ // τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτὸς κυρίου // τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτὸς τοῦ προσώπου κυρίου*

---

[7] «О возвышенном». С. 26.

[8] Стилистическая фигура, представляющая собой ряд повторяющихся речевых конструкций или слов, эмоционально усиливающих какое-либо определение или утверждение. Амплификация как стилистический приём выражается, например, в накоплении синонимов, гипербол, антитез, сравнений и т.п.

[9] От *ὄψομαι*

[10] От *ὁράω*

[11] «лестница»

В этих отрывках в построении группы также используется прием асиндентон (*ἀσύνδετον*), придающий высказыванию дополнительную энергию и экспрессивность.

Популярный прием гипофоры (*ὑποφορά*), когда говорящий задает вопрос самому себе, тоже являющийся видом амплификации, встречается в отрывке В 9.2.7, предугадывая вопрос адресата по поводу странного определения человека как «творения тьмы», и привлекая внимание к дальнейшему образному раскрытию важной концепции проникновения зла в человека в результате грехопадения:

*Ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· «πῶς σῶμα τοῦ σκότους λέγεις τὴν ψυχὴν μὴ οὖσαν αὐτοῦ κτίσμα;»*

Также автор широко использует антитезы, задавая определенный ритм при противопоставлении антонимических пар, делая такие конструкции зачастую трехчленными, придавая тексту эмоциональную выразительность, и, при помощи таких риторических фигур, акцентируя внимание на ключевых концептах текста, например в В 9.2.9 сравниваются душа просвещенная и непросвещенная:

| Душа: | |
|---|---|
| *имеет в себе свет* | *имеет в себе греховную тьму* |
| *живет в добродетелях* | *живет в грехах тьмы* |
| *причастна «свету упокоения»* | *подлежит осуждению* |

## Источники и литература


1. Флавий Филострат. Жизни софистов. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.

2. «О возвышенном» / Перевод, статьи и примечания Н. А. Чистяковой. М.; Л.: Наука, 1966.

3. *Rohde E.* Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik // Rheinisches Museum für Philologie. Frankfurt a. M.: J. D. Sauerlander's Verlag, 1886. Bd. 41. S. 170–190.

*Диакон Иоанн Галкин*

# ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ ВОЛИ В АНТРОПОЛОГИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Для святого Максима, как для последовательного халкидонита, большое значение имело признание во Христе двух воль. Он признавал природную принадлежность воли, а не ипостасную, это позволило ему вскрыть тайное северианское монофизитство богословских споров своего времени, т. к. исходя из положений святого, невозможно было призвать двойственность природ при единичности воли.

Преподобный Максим разделяет понятие образа и подобия, следуя каппадокийскому богословию, понимая их как природное и достигаемое. В образе Божьем, заложенном в человеке при творении присутствует «самовластие», возможность определяться, подобие достигается по причастию к Божественной благодати. В человеке две воли, природная и гномическая, или разумная воля. Первая состоит в возможности желать, вторая в выборе желаемого. С помощью гномической воли человек направляет свое желание к добру или злу, это рассудочный выбор, не просто состоящий в желании, но в желании чего-то определенного[1]. Добродетели являются чертами благодати, Божественного действия (ἐνέργεια), а гномической воле человека предоставлена способность вольно выбирать для себя причастие этим добродетелям. В этом заключается процесс обожения, от человека ожидается: «сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетелей[2]». Обожение достигается для первородного и современного человека одинаково по свободному выбору, Человек, сотворенный по образу, непременно должен родиться от Духа по свободному выбору, сделаться сыном Божьим по благодати[3]. Как видно свобода выбора человека играет большую роль для прп. Максима в его о человеке и его спасения.

Также прп. Максим разделяет понятия простого существования (τοῦ εἶναι) и существования в благодати — благобытие (τοῦ εὖ εἶναι). Первое является простым началом существования, принадлежащим людям по природе. Второе является даром Господа, который является его причиной, но благобытие обусловлено человеческим желанием, свободным волевым движением по направлению к Богу. Таким образом, через следование своему доброй природе (образу), человек приходит в благобытие (подобие), а удаление от образа приводит в злобытие. Конечным пунктом человеческого обожения является вечное пребывание в благобытии — вечнобытие, иначе говоря, Царствие Небесное[4].

Первозданный человек не имел грубой телесности и чувств, привычных сегодняшнего человека. Он был всецело захвачен стремление к Богу, его ничто не отвлекало, не было противоположных качеств, перетягивающих его волю. Свобода являлась неким чувством к Богу, стремлением к Нему. Первородный грех по прп. Максиму: «...есть отпадение произволения от блага ко злу[5]». Преподобный отрицает

---

*Диакон Иван Геннадьевич Галкин* — Саратовская православная духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Киприан (Керн), архим.* Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 234.

[2] *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. М., 2010. С. 220.

[3] *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М., 2006. С. 229.

[4] *Епифанович. С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 72–74.

[5] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фаласию. М., 1994. С. 129.

существенность греха, принадлежность природе человека «он присущ не по природе, но намерению[6]». Это всегда движение в неправильном направлении, промах мимо цели: «грех является не чем иным, как злоупотреблением способом действия, присущим естеству изначала и извращением естественного движения сил природы[7]». Идя в обратном от Бога направлении, человек получает последствия грехопадения, тление и смерть, а также животный образ рождения, посредством которого, по мнению преподобного Максима, последствия первородного греха передаются последующим поколениям. Таким образом, искажаются природные способности, например, способность к наслаждению, данную для радости от общения с Богом, человек направляет на мир, желая теперь получить наслаждение от пользования им. Это можно видеть в желании прародителей достигнуть обожения не через вольное движение к Источнику благ, но достигнуть этого своими силами и более быстрым способом, причем без участия Бога. С их стороны это была попытка похищения святости, того, что по природе принадлежит только Богу. Можно заметить в этом корень эгоизма человечества, потому как последующие люди действительно стали: «двигаться в направлении себя самого или иного чего кроме Бога[8]», «как боги» для самих себя, направляя все движения своей воли преимущественно к наслаждению,

Последствием первородного греха стало добровольное движение человека от бытия (Бога) к небытию, то есть абсурдному существованию без Бога. Воля не прямо подвергается насилию греха, но в ней появляется неустойчивость в выборе добра. На человека давит его собственный греховный опыт, происходящий из двух страстных желаний получение наслаждения и попытки избежать страдания, что приводит к наличию греховных наклонностей обоих причин.

Все учение святого Максима христоцентрично, с этой стороны его учение о человеке не самостоятельно, а нужно и важно для понимания какую именно человеческую природу воспринял Христос. Не останавливаясь подробно на вопросе соотношения природ Христа, скажем только, что преподобный признавал во Христе две природы, не теряющие своих качеств от соединения, применяя известную аналогию раскаленного меча к образу соединения двух природ, из которых образуется одна сложная Ипостась[9].

Действие, желание и произволение есть принадлежность природы, а также являются определяющим признаком природы[10]. Соответственно если признавать во Христе две природы, то нужно признать и наличие двух воль и двух действий, Божественных и человеческих. Но ставится вопрос: как эти две воли соотносятся друг с другом? Являются ли свободными друг от друга, поглощена ли воля меньшая большей волей или происходит некое насилие над более слабой. Данные недоумения преподобный изъясняет через термин «единое богомужное действие», в самом названии которого присутствуют две составляющие. В Нем происходит взаимопроникновение двух воль (περιχώρησις), причем они не смешиваются, но продолжают сохранять качество каждой природы. Во Христе все устроено как в совершенном человеке, поэтому воля человеческая у него укоренена в добре, и как бы не видна из-за воли Божественной.

Наличие воли, отличной от Божественной, для святого Максима не означает, что она будет противоположной. Христос обладает природной волей человека, способностью к добру, но у Него отсутствует воля гномическая, определяющая намерение и допускающая возможность выбора греха. Поскольку в человеческом выборе присутствует возможность рассуждения, обдумывание своих действий, то это является некоторым несовершенством от незнания что лучше. Во Христе это покрывается

---

[6] *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 415.

[7] *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фаласию. С. 54.

[8] *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). С. 98.

[9] Там же. С. 36.

[10] *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. Христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 229.

Божественным всеведением, поэтому воля человеческая в Нем всегда согласна с Божественной, то есть это воля человека обоженного[11].

Через Крестный подвиг Христа, все люди получают исправленное расположение воли, способность быть снова в согласии с добрым природным устроением. Это происходит через постоянное согласование своей воли с Божественной, пример которого для преподобного Максима находится во Христе. В человеке, желающим спастись, также, как и в Спасителе, должно быть взаимопроникновение воль, нашей неустойчивой в добре человеческой и всегда благой Божьей волей, должно наступить «прекрасное взаимообщение[12]» воль. Соединяя свою свободу выбора с помощью Божественной благодати, человек идет по пути возрастания до звания сына и христа по благодати, становится обоженым.

## Источники и литература


1. *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 800 с.
2. *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. М.: Никея, 2010. 484 с.
3. *Максим Исповедник,* прп. Вопросоответы к Фаласию. М.: Мартис, 1994. 317 с.
4. *Максим Исповедник, прп.* Диспут с Пирром. Христологические споры VII столетия. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. 528 с.
5. *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 463 с.
6. *Епифанович. С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.
7. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
8. *Киприан (Керн), архим.* Антороплогия Св. Григория Паламы. Париж: YMCA-Press, 1950. 387 с.


[11] *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы Минск, 2001. С. 40–41.

[12] *Киприан (Керн), архим.* Антороплогия Св. Григория Паламы. С. 235.

*Р. О. Суняков*

# ДОПУСТИМОСТЬ АНТРОПОМОРФНОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГА ОТЦА: БИБЛЕЙСКИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ

Несмотря на запрет соборов писать иконы Бога Отца, до сих пор сохраняются Его изображения в виде седовласого старца на некоторых иконах «Новозаветной Троицы» и на изображениях под куполом старинных храмов. К таким иконам относятся «Сопрестолие», «Отечество» и его изводы, «Отослание Христа на землю», «Четырёхчастная» икона Благовещенского Собора в Москве и др. Подобные изображения часто смущают воцерковляющихся христиан, особенно приходящих из протестантизма.

Так как изобразить неописуемое Божество невозможно, то сторонники подобных изображений утверждают символизм изображения Бога Отца, подкрепляя это цитатами из Писания. Разберём аргументы, приводимые ими:

1. Бог Отец изображается не по существу, а по пророческим видениям.
   В Эрминии — руководстве по иконописи — в пользу изображения Бога Отца написано: «изображаем и Безначального Отца, как Ветхого деньми, согласно с видением Даниила (гл. 7)[1]». «[...] и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая во́лна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь» (Дан 7:9,13).
2. Практика узаконила иконы Бога Отца. Так, по слову протоиерея Сергия Булгакова, «икона Бога Отца, [...] хотя и не предусматривается прямым постановлением Седьмого Вселенского Собора, однако узаконяется церковной практикой[2]».
3. Изображения Бога Отца — это символ, подобно имени, указывающий на личность Бога Отца.

Такое мнение Киприан Шахбазян аргументирует так: «Иконографический символ — одновременно и образ (так как имеет значение сам по себе), и знак (так как отсылает к иному значению); символ есть образ, выполняющий функцию знака, указующего в сторону непостижимого и неизобразимого. Он одновременно и призыв, и преграда»[3].

1. Бог Отец изображается не по существу, а по пророческим видениям. Этот аргумент не состоятелен, так как евреи, жившие во времена пророков, не дерзали изображать Бога по пророческим видениям, соблюдая слово святого пророка Моисея: «Твёрдо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня, дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину» (Втор 4:15, 16).

Согласно православному катехизису: «Бог Един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная»[4]. Видимым образом

---

*Роман Олегович Суняков* — Самарская духовная семинария Самарской епархии Русской Православной Церкви, бакалавриат, 2 курс.

[1] Эрминия или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом 1701–1733 год. Киев, 1868.

[2] *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание Догматический очерк. Париж, 1937. С. 137.

[3] *Шахбазян К. Г.* Образ, знак и символ. URL: https://kiprian-sh.livejournal.com/54259.html (дата обращения 05.05.2023).

[4] *Филарет, свят.* Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2013. С. 29.

для людей явился только воплотившийся Сын Божий — Господь Иисус Христос и Бог Дух Святой в виде голубя при Крещении Господа Иисуса, поэтому мы можем Их изображать. Бог Отец при этом проявил Себя только в виде гласа, говорящего с неба (Мф 3:13–17). Такое произошло впервые, поэтому Православная Церковь назвала это событие Богоявлением[5]. До этого момента истории Бог Отец не свидетельствовал о Себе явным образом. Только после этого Господь Иисус Христос начинает возвещать ученикам о Боге Отце, как будто бы то, что Бог Отец говорил с небес, дало Христу право словесно говорить о Нем. Ведь и слово — это тоже образ, показывающий нечто скрытое в нас.

Святой апостол Иоанн Богослов пишет: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). Итак, единственный данный нам образ Бога Отца — это Сын, как в другом месте и Христос говорит апостолу Филиппу: «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). Эту мысль высказывает и святой апостол Павел, говоря, что Христос «есть образ Бога невидимого» (Кол 1:15). Согласно преподобному Иоанну Дамаскину, «Сын есть живое, естественное и во всем сходное изображение невидимого Бога»[6]. Поэтому антропоморфные изображения Бога Отца считаются неканоничными, ведь единственный видимый образ Отца — это богочеловек Иисус Христос.

2. Практика узаконила иконы Бога Отца. Эта позиция подрывает авторитет не только последнего Вселенского собора, но и поместных соборов на территории Руси. Тем более что Господь наш, Иисус Христос, «смирил Себя, быв послушным [Отцу] даже до смерти, и смерти крестной» (Фил 2:8), а здесь сторонниками изображений Бога Отца и малое повеление отвергается в угоду практике. В Деяниях VII Вселенского Собора изложено послание святого Григория, папы римского, к императору Льву Исавру, в котором он доходчиво объясняет неправомерность изображения Бога Отца: «Почему мы не описываем Отца Господа Иисуса Христа? Потому что мы не видели Его, да и невозможно наглядно представить и живописно изобразить естество Божие. И если бы мы увидели и познали Его так же, как и Сына Его, — то постарались бы описать и живописно изобразить и Его (Отца)»[7]. В 1551 году в Москве состоялся Стоглавый Собор, на котором было дано предписание иконописцам — не изображать Бога Отца. Прошел один век и в 1666–1667 годах это постановление подтвердил Большой Московский Собор[8].

3. Касательно третьего аргумента, те, кто на него ссылаются, не смогут доказать, что седовласый старец, будучи символом, одновременно является и образом, ведь единственный антропоморфный образ Бога — это Христос. Проверим этот аргумент словом Божиим: «Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9). Можно задать вопрос: видевший седовласого старца на неканонической иконе видел Отца? Неужели художники, рисовавшие эти образы, сподобились, помимо Христа, увидеть и Отца? Конечно, нет. Только если Сам Христос был бы изображен на этих иконах, это дало бы основание увидеть в иконе воплощение этих слов Евангелия, но апологеты икон Бога Отца претендуют на большее.

Исключения в Русской Православной Церкви составляют: икона Троицы Рублева (Быт 18:1–8), Богоявление, Преображение и Сошествия Святого Духа на апостолов.

---

[5] Основы православного вероучения: учебное пособие. М., 2020. С. 72.

[6] *Иоанн Дамаскин, преп.* Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001. С. 36.

[7] Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. СПб., 1996. С. 17.

[8] «Господа Саваофа (сиречь Отца) брадою седа, и Единородного Сына во чреве Его, писати на иконах, и голубь между ими, зело нелепо и неприлично есть, зане кто виде Отца по божеству; Отец бо не имать плоти, и Сын не во плоти родится от Отца прежде веков, аще Давид пророк и глаголет: из чрева прежде денницы родих тя, обаче то рождение не плотьское, но неизреченно и непостижимо бысть. Глаголет бо и сам Христос во святом Евангелии: никтоже весть Отца, токмо Сын. И Исаия пророк во главе 40 глаголет: кому убо уподобисте Господа, и коему подобию уподобисте Его…». Стоглав. Собор 1551 года // Сайт Тараса Сидаша. URL: http://sidashtaras.ru/img/dejania_stoglava_1551.pdf (дата обращения 05.05.2023).

По мнению протоиерея Андрея Ефанова, «иконы Троицы, которые есть в храмах сегодня — это не изображение Трех Лиц Святой Троицы, а изображения трех ангелов, которые некогда навестили праотца Авраама и предсказали ему, что у него и его жены Сарры родится сын, от которого произойдет народ Израиля. Это событие — прообраз рождения Иисуса Христа, и исторически это изображение встречи Авраама с ангелами осмыслилось как изображение Троицы Ветхозаветной, прообраза Новозаветной. Поскольку Троицу в собственном смысле изобразить невозможно, в Церкви используют изображение гостеприимства Авраама. Именно это изобразил преподобный Андрей Рублев на своей знаменитой иконе[9]».

## Источники и литература


1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2013. 1376 с.
2. *Булгаков С., прот.* Икона и иконопочитание Догматический очерк. Париж, 1937.
3. Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. СПб.: «Воскресение», «Паломник», 1996.
4. Ерминия или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфиотом 1701–1733 год / Пер. Порфирия, еп. Чигиринского. Киев, 1868.
5. *Иоанн Дамаскин, преп.* Три слова в защиту иконопочитания / Пер. с греч. А. Бронзова; ред. В. А. Крохи. СПб.: Азбука-классика, 2001.
6. Основы православного вероучения: учебное пособие / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона. М.: Издательский дом «Познание», 2020.
7. *Филарет, митрополит Московский и Коломенский.* Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.
8. *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной церкви. Переславль: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
9. *Шахбазян К.* Символический реализм и язык иконы. Критический анализ книги Л. Успенского «Богословие иконы православной церкви // URL: http://nesusvet.narod.ru/ico/books/shakhbazyan.htm (дата обращения 05.05.2023).
10. Стоглав. Собор 1551 года // Сайт Тараса Сидаша. URL: http://sidashtaras.ru/img/dejania_stoglava_1551.pdf (дата обращения: 05.05.2023).
11. *Ефанов А., прот.* Почему допустимо изображать Троицу? // Журнал Фома. URL: https://foma.ru/pochemu-dopustimo-izobrazhat-troicu.html (дата обращения: 05.05.2023).
12. *Шахбазян К. Г.* Образ, знак и символ. URL: https://kiprian-sh.livejournal.com/54259.html (дата обращения: 05.05.2023).


[9] *Ефанов А., прот.* Почему допустимо изображать Троицу? // Журнал Фома. URL: https://foma.ru/pochemu-dopustimo-izobrazhat-troicu.html (дата обращения 05.05.2023).

*А. А. Шампурова*

# ИЕРОМОНАХ ПАНТЕЛЕИМОН (УСПЕНСКИЙ) КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ТРАДИЦИИ МИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Конец XIX — начало XIX в. часто называют временем охлаждения к вере, «расцерковлением» общества. Но, несмотря на это, в русском «школьном» богословии к началу XX в. стал заметен интерес к церковной мистической традиции. К мистике — как церковной, так и внецерковной — во все времена тянулись философы и поэты, искавшие в ней ответы на свои духовные искания. Однако интерес к мистике в «школьном» богословии в начале XX в. требовал применения к этому тонкому материалу историко-критических методов, что ставило много вопросов.

Прот. Георгий Флоровский 1880-е гг. называл «временем уже начинающейся мистической тоски и тревоги, хотя бы сама себя ещё не узнающей»[1], которая выражалась в поиске истинно духовного, метафизического. В русском «школьном» богословии в этот период заметно повышение интереса к «загадке человека», что проявляется в антропологизме во всех областях богословия, а также в попытке преодолеть схоластические рамки в психологизме[2]. Следующим этапом был повышенный интерес к аскетике, запечатленный даже на уставном уровне введением аскетики Уставом духовных академий 1910 г. Однако крепло и понимание, что аскетика — не самоцель, а путь к обожению, что неизбежно повышает интерес к традиции церковной мистики. Нельзя не отметить особенную роль во всех этих этапах академического монашества, которое надеялось, что в изучении аскетических и мистических вопросов ему может помочь личный особый — монашеский — опыт.

Одним из представителей ученого монашества был иером. Пантелеймон (Успенский) — духовный писатель, патролог, переводчик. Иером. Пантелеймон был выпускником Черниговской семинарии. Его кандидатская диссертация посвящена прп. Симеону Новому Богослову[3] (949–1022), глубокому мистику, автору Божественных Гимнов. Будучи доцентом МДА по кафедре патрологии, иером. Пантелеймон (Успенский) в 1912 г. был отправлен на стажировку в РАИК[4] — это был «ещё один вариант помощи РАИК духовной школе»[5]. В библиотеках Святой Горы иером. Пантелеимон нашел и новогреческие рукописи, и подлинные древние тексты некоторых творений преподобного Симеона. В своих «Записках…» иером. Пантелеимон сообщает о до сих пор не опубликованных рукописях преподобного, обнаруженных в разных библиотеках[6]. Таким образом, особым вкладом иером. Пантелеимона в богословскую науку считают перевод и издание Божественных гимнов, которые предваряются вступительной статьёй переводчика, а также ряд патрологических работ.

---

*Александра Андреевна Шампурова* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 2 курс.

[1] *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 424.

[2] См.: *Антоний (Храповицкий), митр.* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности // Антоний (Храповицкий), митр. Полное собрание сочинений в 3 т. Казань, 1990.

[3] *Пантелеймон (Успенский), иером.* Антропология Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1911.

[4] Русский археологический институт в Константинополе (1894–1914).

[5] *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007. С. 240.

[6] *Пантелеймон (Успенский), иером.* Из записок путешественника по Афону: (К вопросу об изучении творений преп. Симеона Нового Богослова) // Богословский вестник 1915. Т. 1. № 1. С. 89, 93.

Во вступительной статье к изданию «Гимнов» иером. Пантелеимон выделяет в их содержании и своих Словах «как частные, так и общие идеи». К общим идеям иером. Пантелеимон относит учение преподобного отца о Боге как Свете, «являющемся верующему в непосредственном созерцании», и идею о необходимости христианина для спасения «ещё на земле воспринять внутрь Царствие Божие». К частным идеям иером. Пантелеймон относит учение о непостижимости Божества, о человеке как образе Божием, о божественном плаче, слезах и др. Переводчик отмечает, что если слова прп. Симеона излагают его учение, «богословские и аскетические взгляды», то божественные гимны раскрывают «его чувства, переживание, саму его мистику»[7]. Все божественные гимны святого отца, по словам переводчика, являются лирическим излиянием своих чувств, так как всякий гимн содержит беседу души с Богом. Описывая содержание некоторых гимнов, иером. Пантелеимон пишет: «Созерцая Бога как пресладкий Божественный Свет, то как незаходимое Солнце, непосредственно беседуя с Богом» прп. Симеон «брался за перо», слыша внутри души голос Бога, записать и рассказать о своих соцзерцаниях. По таким комментариям иером. Пантелеймона, который заостряет своё внимание на мистическом опыте преподобного, можно увидеть его глубинный интерес к мистике, который побудил его коснуться изучения святого отца непостижимого уровня созерцания, переводить его божественные гимны на русский язык, чтобы привнести в русскую богословскую школу какую-то часть мистического православного богословия, опытного, чистого, богооткровенного.

Помимо изучения творений прп. Симеона Нового Богослова, иером. Пантелеймон пишет статью «Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина». В самом начале автор сообщает, что преп. Иоанн Дамаскин заимствует свое понимание человека от Григория Богослова, который понимает человека как «другого Ангела, таинника умосозерцаемого творения, в одно и то же время дух и плоть…». И в конце: «Если человек — другой Ангел, то и назначение его наслаждаться Его [Божественным] созерцанием». Иером. Пантелеймон заключает, что, по мысли Иоанна Дамаскина, человек «посредством всех тварей» должен был возвыситься к Богу, «который есть истинная жизнь». А Своею Крестной смертью Христос «принес нам богатство обожения, обоготворил, обожествил человека». Иером. Пантелеймон считает, что святой мог писать такие великие строки благодаря, в первую очередь, личному опыту богообщения: «Такую яркую картину бедственного состояния человека Дамаскину помогла нарисовать не столько сила поэтического таланта, сколь глубина и интенсивность его аскетических переживаний», говоря тем самым, что источником вдохновения явилась таинственная мистическая жизнь святого, пронизанная откровениями и созерцаниями. В конце своей статьи иером. Пантелеймон приходит к выводу, что вся антропология преп. Иоанна возводится к единственной цели жизни человека — к богопознанию: «Дамаскин заставляет нас всем существом познать и почувствовать Бога», прийти к своему концу, «который есть абсолютное Начало»[8].

В статье «Три богослова: апостол Иоанн Богослов, святой Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов»[9] иером. Пантелеимон, пытаясь выявить единство этих святых, обусловившее их звание «Богослова», видит фокус в мистическом богословии. Конкретизируя, о. Пантелеимон выделяет общие черты жизни великих богослов:

---

[7] *Пантелеимон (Успенский), иером.* О гимнах преподобного Симеона Нового Богослова. Предваряющая статья // Творения в 3 т. преп. Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 5–6.

[8] *Пантелеймон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии) // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № . 3. С. 472–473, 487, 495.

[9] *Пантелеймон (Успенский), иером.* Три богослова: апостол Иоанн Богослов, святой Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов // Богословский вестник. 1913. № 1. С. 77–103.

— «полная отрешенность от мира, от всего временного, земного, обращенность к небу, к вечному, духовному, как полет в мир горний, мир таинственной Истины и бесконечной Любви»[10];

— состояние их еще при земной жизни «более небожителями, чем обитателями земли»[11];

— «созерцательная настроенность, чистота сердца и пламенная любовь к Богу»[12].

С этим связано и богословствование трех великих святых, возможное только для живущих в Боге и созерцающих Его. О. Пантелеимон основывается на словах самих Богословов:

— св. апостола Иоанн Богослова: через соблюдение заповедей дается «познание истины» и боговедения, но не непосредственно, а через «рождение от Бога», через пребывание во Христе, «Который есть Свет истинный, просвещающий всякого человека» (Ин. 1:9);

— св. Григория Богослова: «Хочешь ли со временем стать богословом? — Соблюдай заповеди и не выступай из повелений, ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию»[13];

— св. Симеона Нового Богослова: богословствующий — это тот, «кто находится как бы в царских палатах, близ Самого Царя, и беседует с Ним»[14].

При всей духовно-созерцательной настроенности, иером. Пантелеймон, даже после пребывания на св. горе Афон, был противником имяславия, почитая это учение как еретическое, хотя многие из его соотечественников примкнули к этому течению.

В завершение можно сказать, что в отличие от многих других представителей русской богословской школы, иером. Пантелеимон, сумев развиться в этой мистической направленности, подошел к главной теме «школьного» богословия конца XIX — нач. XX века — мистике. Конечно, эта идея так и не успела до конца развиться. Сам иеромонах Пантелеймон умер в 1918 г. Поэтому, можно сказать, что это была попытка академического монашества «нащупать» связь с мистическим греческим богословием, возродить древние традиции исихазма и перенести её на почву русской богословской школы, которая была почти готова к её принятию. Но последующие события остановили это движение на многие годы.

## Источники и литература

### Источники

1. *Пантелеимон (Успенский), иером.* О гимнах преподобного Симеона Нового Богослова. Предваряющая статья // Творения в 3 т. преп. Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917.

2. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии) // Богословский вестник. 1914. Т. 1. № 3. С. 468–495.

3. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Вера патриархов и отцов // Голос Церкви. 1914.

4. *Пантелеимон (Успенский), иером.* Из записок путешественника по Афону: (К вопросу об изучении творений преп. Симеона Нового Богослова) // Богословский вестник. 1915. Т. 1 № 1. С. 87–121.

5. *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения в 3 т. / Изд. иером. Пантелеимон (Успенский). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

[10] Там же. С. 51.

[11] Там же.

[12] Там же.

[13] Там же. С. 53.

[14] Там же. С. 55.

6. *Пантелеймон (Успенский), иером.* Три богослова: апостол Иоанн Богослов, святой Григорий Богослов и преподобный Симеон Новый Богослов // Богословский вестник. 1913. № 1. С. 77–103.

## Литература

7. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937.

8. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.

9. *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 197–209.

10. *Сухова Н. Ю.* Вертоград наук духовный. М., 2007.

11. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1996.

12. *Лосев А. Ф.* Русская религиозная философия. СПб.: Алетейя, 1997.

13. *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское богословие. Печоры: Псково-Печерский монастырь, 1994.

*Священник Сергий Гандера*

# УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ КАК ЦАРСТВЕ ХРИСТОВОМ У СВТ. ИННОКЕНТИЯ (БОРИСОВА), АРХИЕПИСКОПА ХЕРСОНСКОГО И ТАВРИЧЕСКОГО

Святитель Иннокентий Херсонский утверждал, что учение о Церкви должно естественно вытекать из христологии как раздела догматического богословия, где говорится о царском служении Христа, поскольку Церковь — это и есть царство Христово[1]. Этот тезис является исходным пунктом его экклесиологии[2]. Более того, идею Церкви-царства, Царства Божия, А. В. Малышев считает центральной идеей учения святителя и его догматической системы в целом. «Святитель Иннокентий — первый русский систематик, который построил цельную систему догматического богословия на одной идее: Царство Божие»[3].

## Внутренняя и внешняя сторона «Церкви-царства»

Святитель задает и дает ответы на ряд ключевых вопросов, которые относятся к экклесиологии[4]. Отвечая на эти вопросы, богослов как бы дает характеристику Церкви, как Царству Христа Спасителя. Главой данного Царства, безусловно, является Христос. В качестве подданных выступает весь мир, особенным образом — все люди, а особеннейшим — Церковь[5]. Святитель писал: «Поскольку царство сие в духе и силе: то оно должно быть ощутимо и для чувств; не одной только верой»[6]. Назначение этого Царства видится архиепископу Иннокентию в восстановлении рода человеческого, и поскольку, как отмечает богослов, это царство имеет две стороны — чувственную и духовную, ему присущи и два вида правления: «одним истребляется из мира

*Священник Сергей Иванович Гандера* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, соискатель, 2 курс.

[1] «Царство Иисуса Христа, во-первых, составляет церковь, с которой Он находится в теснейшем союзе. Союз сей выражен в Священном Писании различными (символами) метафорами, означающими теснейшее соединение одной вещи с другой, например, какое отношение зерна к хлебу, лозы к ветвям (Ин 15:7), *жениха к невесте* (2 Кор 11:2), главы к прочим членам тела (Еф 1:22–23): в таком Церковь к Иисусу Христу — своему Царю» (*Иннокентий Херсонский, свт.* Иисус Христос-искупитель человеческого рода // Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 855).

[2] См.: *Хондзинский П., прот.* Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М., 2021. С. 150; *Хондзинский П., прот.* «Историческая экклесиология» русских святителей первой трети XIX века // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 17. Учение святителя о Церкви-царстве перекликается с «христианским философом» П. Я. Чаадаевым, причем в принципиально важных моментах. В связи с этим особый интерес представлял бы сравнительный анализ учения о Церкви как царстве Христовом у П. Я. Чаадаева и свт. Иннокентия Херсонского. См.: *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 170.

[3] *Малышев А. В.* Церковь Христова и Церковь Духа Святого: Экклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10–11 мая 2017 г. СПб., 2017. С. 231.

[4] «Итак, Искупитель наш есть Царь. Какое же Его царство? Кто Его подданные? Какая цель? Какие средства? Какие отличия и награды в этом царстве небеснаго Царя?». *Иннокентий Херсонский, свт.* Иисус Христос-искупитель человеческого рода. С. 855.

[5] Там же. С. 856.

[6] Там же. С. 856.

физического смерть, а другим из мира духовного — грех»[7]. Таким образом, видимое Царство, которое подлежит чувственному восприятию — это созданная Христом и его учениками Церковь. Управление здесь реализуется посредством иерархии, которая берет свое начало от Христа. В данном контексте святитель дает оригинальное определение Церкви: Церковь — «Есть общество благоучрежденное Иисусом Христом и Апостолами, состоящее под управлением Иисуса Христа и Святого Духа, в котором известные люди на основании евангельского закона действуют к исправлению человеков, к приведению их ко свету, и таким образом переводят людей в другой мир — в царство, видимо управляемое Самим Иисусом Христом»[8]. Подводя итог первого образа правления, можно отметить, что святитель указывает на два рычага, посредством которых осуществляется видимое управление. Такими рычагами являются таинства и люди.

Что касается второго, «невидимого — непосредственного» способа управления Своим Царством, оно, по мнению архиепископа Иннокентия, предполагает двоякое воздействие: «духовно-нравственное и физическое-явное»[9]. Первое заключается в нравственном воздействии на душу, в возбуждении добрых мыслей и укрощении злых. Второе или прямое воздействие «подлежащее чувствам», когда Господь является в зримом образе, такое воздействие относится к святым[10].

## Царство Небесное и царство земное. Вопрос исторического измерения бытия Церкви

Еще одна характерная особенность экклесиологии святителя — это схожесть Царства Небесного и царства земного. В качестве общих характеристик архиепископ Иннокентий указывает на законодательство, которое существует в Церкви, а также на награды и наказания: анафема в Церкви «то же, что в государстве политическая смерть»[11]. Что касается увещания, то в государстве — это физическая сила, в Церкви — духовное убеждение. В вопросе исполнения законов в Царстве Христовом святой усматривает новое, принципиальное отличие, которое заключается в том, что законы этого Царства исполняются подданными не собственными силами, а силами благодати.

Еще один вопрос, который характеризует экклесиологию святителя — это вопрос об историческом измерении бытия Церкви. Наряду с этим вопросом прот. Павел Хондзинский формулирует еще один: «о том, кого: Церковь или христианское государство следует считать основным действующим субъектом священной истории»[12]. Архиепископ Иннокентий приводит исторические примеры непосредственного управления Спасителем Своей Церковью. Эти примеры завершаются эпохой наполеоновских войн[13]. В управлении святой перекидывает мост от Ветхого Завета к Новому: «в Новом Завете — Христоправление, так как в Ветхом Завете было Богоправление»[14]. Но если в Ветхом Завете святитель указывает на конкретную связь религии Моисеевой с гражданским законом[15], то религия христианская, напротив, не имеет к политике

[7] Там же. С. 857.

[8] Там же. С. 858.

[9] Там же. С. 859.

[10] Там же. С. 859–860.

[11] Там же. С. 865.

[12] *Хондзинский П., прот.* «Историческая экклесиология» русских святителей первой трети XIX века. С. 13.

[13] *Иннокентий Херсонский, свт.* Иисус Христос-искупитель человеческого рода. С. 862.

[14] Там же. С. 864–865.

[15] «Что касается до религии Моисеевой, то она не только касалась политики, но тесно была соединена с нею, так что преступление Церковное было вместе и преступлением гражданским, и наоборот. Но в христианстве этого нет; оно совершенно отделено от политики». См.: *Иннокентий Херсонский, свт.* О религии христианской // Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 643.

совершенно никакого отношения. Нужно отметить, что для Церкви исключительную важность представляют только нравственные законы. Политическая деятельность оставляется в том виде, в котором Церковь ее застала. Церковь не пытается изменить гражданские права или же права общественных отношений. Единственное изменение, которое может быть внесено Церковью в политическую или общественную жизнь, производится косвенным образом. То есть является следствием нравственной перемены человека, той перемены, которая производится христианской религией[16]. Таким образом, если религия по отношению к человеку представляется святителю нравственным Божественным Царством с внутренней стороны, а со стороны внешней Церковью: «то именно Церковь выступает у святителя в качестве действующего лица направляемого Промыслом исторического процесса»[17]. В качестве подтверждения этой точки зрения приведем слова самого архиепископа Иннокентия: «Церковь есть тело Иисуса Христа и даже все человечество есть тело Его; ибо Церковь должна обнять все человечество: у них должно быть общее движение и чувство»[18]. Итак, отвечая на вопрос о том, кого следует считать основным действующим субъектом священной истории, можно констатировать, что для святителя Иннокентия — это, безусловно, Церковь. Ведь именно Церковь, как нравственное Царство Христово, выполняющее функцию освящения и постепенного преображения общества и всего мира, являет нам суть истории.

## Источники и литература


1. *Иннокентий Херсонский и Таврический, свт.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. СПб., 1908. С. 292, 855–865.

2. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 170.

3. *Малышев А. В.* Церковь Христова и Церковь Духа Святого: Экклесиология свт. Иннокентия (Борисова) и протопр. Николая Афанасьева // Материалы IX международной студенческой научно-богословской конференции 10–11 мая 2017 г. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 230–231.

4. *Хондзинский П., прот.* «Историческая экклесиология» русских святителей первой трети XIX века // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 17–19.

5. *Хондзинский П., прот.* Богословские портреты: Очерки святоотеческого богословия Синодальной эпохи. М.: ПСТГУ, 2021. С. 150–153.


[16] *Иннокентий Херсонский, свт.* О религии христианской. С. 644.

[17] *Хондзинский П., прот.* «Историческая экклесиология» русских святителей первой трети XIX века. С. 18.

[18] *Иннокентий Херсонский, свт.* Нравственная антропология // Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 292.

*С. В. Старостенко*

# ЖЕНСКОЕ МОНАШЕСТВО: ПУТЬ КО СПАСЕНИЮ. ОПЫТ БОГОСЛОВСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

## (На материале перевода святителя Феофана первого сборника изречений жен-подвижниц «Митерикон»)

Современная богословская мысль часто обращается к богословскому наследию XIX-го столетия. В это время начинается эпоха перевода святоотеческого наследия не только восточных отцов, но и западных, на русский язык. Новой вехой в истории Русской Церкви стал перевод Библии на русский язык Российским Библейским Обществом. Одним из крупных центров развития стала Санкт-Петербургская духовная академия.

Среди профессоров и богословов академии потрудился архимандрит Феофан (Говоров), будущий Вышенский затворник. При ректорстве в СПбДА (1857–1859 гг.) святитель возобновил деятельность по переводу Священного Писания на русский язык. В это же время был создан Комитет под председательством отца Феофана по изданию при академии трудов византийских историков. Это были не единственные труды святителя на поприще духового делания. За время жизни владыка явил себя как незаурядный богослов, который особое внимание уделял труду по переводам святоотеческого наследия, продолжая дело преподобного Паисия (Величковского)[1]. Среди трудов владыки стоит особо выделить «Начертания христианского нравоучения», «Толкование на послания ап. Павла», «Евангельскую историю»[2]. Из-под пера выходят переводы таких трудов, как «Добротолюбие», «Избранные песнопения из Октоиха», «Древний Патерик» и прочие.

С этими и другими текстами будущий владыка познакомился, будучи членом Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1847–1853 гг., по завершении которой производил переводы нововыявленных греческих рукописей[3]. Среди них святитель Феофан находит уникальные письма и наставления монаха Исайи[4].

Письма монаха Исаии представляют особый интерес для исследователей развития христианской мысли. Ириней Хаушер, профессор Папского Восточного института, утверждает, что «в период от Никиты Стифата и до времени зарождения неоисихазма в XIV столетии в Византии не создавались аскетические труды»[5]. Профессор А. И. Сидоров констатирует, что на возникновение поздневизантийского исихазма могло

---

*Сергей Валерьевич Старостенко* — Екатеринодарская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

[1] См.: Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофеегм отцевъ-пустынников / Пер. с древнегр. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон, 2009. С. 2.

[2] *Легеев М., свящ.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления человеческой природы в святоотеческом богословии // Церковь и время. 2013. № 3. С. 84–103.

[3] См.: *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М., 1999. С. 41.

[4] См. Письмо 1026 от 22 июня 1888 г.

[5] *Hausherr I.* Le Meterikon de l'abbe Isaïe // Idem. Études de spiritualité orientale. (OCA; 183) Roma, 1969. P. 285.

повлиять женское иночество, в частности, сборник изречений «Митерикон»[6]. Кроме этого, Исайя адаптирует сборник для женщин и дополняет учение об исихии[7]. «Митерикон» является уникальным апофегматическим сборником, во-первых, потому что это единственный сборник изречений святых жен подвижниц, предназначенный для монахинь, а во-вторых, это единственный памятник аскетической христианской мысли, отражающий учение исихастов XI–XIV веков.

Исследователи считают, что авва Исаия, автор посланий, жил в конце XII — начале XIII вв. в Византии. Адресат посланий — амма Феодора — предположительно является дочерью Византийского императора Исаака II Ангела, которая после смерти отца приняла монашество[8].

«Митерикон» привлек заслуженное внимание исследователей лишь в середине XX в. Несмотря на то что этот текст существует в переводе Никифора Хиосского (1885 г.)[9] на новогреческий язык, все исследователи опирались на русский перевод святителя Феофана. Мартирий Багин пишет, что перевод Вышенского затворника выполнен «особо тщательно» и без существенных упущений[10], что позволяет ему быть основным в научном сообществе. Гуйяр Жорд в своей статье «Духовная компиляция 13-го века» рассматривает идентичность рукописи и догматичное значение второй главы «Митерикона», используя исследования отца Иринея, а также перевод на русский язык свт. Феофана Затворника[11]. Мария Гейне в начале XXI века компилирует труд отца Иринея и Мартирия Багина в своей работе, которая посвящена женской святости XII–XIV в. в Византии и подробно исследует изречения жен-подвижниц[12].

Нам известны переводы на современные европейские языки такие, как немецкий, итальянский, испанский, польский. Несмотря на то что авторам известны греческие рукописи писем монаха Исаии, для своего текста они используют перевод святителя Феофана, о чём свидетельствует структура, отличающаяся от греческих оригиналов. Впервые перевод был издан в журналах «Воскресное чтение» с 1853 г. по 1859 г. под названием «Митерикон». В 1891 году выходит переиздание «Митерикона». В этом варианте редакции он дошел до наших дней.

В своем переводе святитель не следует тексту рукописи. Предварительный сравнительный анализ издания, черновиков перевода и греческого оригинала показал, что Феофан Затворник изменяет последовательность текста в связи с целостностью греческого оригинала. У владыки текст находился в двух томах, второй сохранился лучше. Во втором томе находятся письма монаха Исаии, которые становятся первыми в издании, и часть избранных изречений. Первый том имеет значительные повреждения, однако, начало первого тома греческой рукописи становится продолжением издания святителя Феофана. И к этой второй части присоединяются собранные в один текст изречения святых жен-подвижниц из первого и второго томов греческого оригинала. Таким образом, выстраивается новая логика повествования.

В первой части «Митерикона» находятся несколько писем, содержащих в себе наставления в монашеской жизни. Об уникальности сборника говорит адресант авва Исаия, в первой главе считая, что «никто еще от века не составлял женские книги»[13]. Вторая часть состоит из вступления и структурно и логически выверенных глав. В этой части находятся краткие назидательные истории, рассказы и высказывания святых жен, преимущественно монахини Феодоры. Завершающая часть посвящена

---

[6] См. Си*доров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2014. Т. 4. С. 58.

[7] См.: *Hausherr I.* Le Meterikon de l'abbe Isaïe. P. 301.

[8] См.: *Луховицкий Л. В.* Исаия // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. XXVII. С. 128.

[9] См.: *Луховицкий Л. В.* Исаия. С. 128.

[10] См.: *Bagin M.* Meterikon Die Weisheit der Wustenmutter. Augsburg, 2004. S. 23.

[11] См.: Ibid. S. 90.

[12] См.: *Heine M.* Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. Berlin, 2008. S. 18.

[13] Митерикон: Собр. наставлений аввы Исайи всечестной инокине Феодоре / [Пер. еп. Феофана]. М., 1898. С. 104–105.

духовным наставлениям и правилам монашеской жизни. Подобно второй части, эта часть состоит из вступления и ряда глав.

Меняя структуру текста, преосвященный Феофан ставит на первое место письма, в которых излагаются основные принципы пути ко спасению. Следует отметить, что текст перевода сохраняет особенности эпистолярного жанра и строится в форме ответа на вопрос аммы Феодоры. Автор дает богословскую основу для истинного монашеского делания, кратко, но точно излагая учение о человеке. К этому авва Исаия прилагает конкретное молитвенное правило, которое регламентирует жизнь монахини: сколько поклонов делать, когда есть, когда заниматься рукоделием и прочее. И правило это, по мысли автора, является обязательным к исполнению в точности: «В келлии своей не делай ничего ни более, ни менее правила, которое я предал тебе: — ибо все чрезмерное от демонов. Но иди царским путем, который показан тебе мною. Когда же захочется тебе сделать что-либо более, не делай того без моего ведома и совета»[14]. Также в письмах мы находим подробное изложение о внутреннем делании монахини. «Но главное, госпожа моя и сестра, ты должна изглаждать зло из сердца…»[15] Подробно предлагается рассматривать свои помыслы. Таким образом, учение о монашеском делании состоит из трех частей:

1. богословское обоснование в рамках христианской антропологии;
2. устав, правило монашеского подвига;
3. внутреннее делание.

Особым местом является размышление о молитве. Авва Исаия проводит аналогию между молитвой и общением с человеком. Если человек слушающий — невнимателен, то его считают неразумным. А псалмы — это слова Святого Духа. Пение псалмов становится одновременно и пением Богу, и слушанием Бога.

Основой монашеского делания становится природа человека и его происхождение, а точнее искажение в следствие грехопадения.

Свои размышления авва Исаия строит на фундаменте святоотеческой мысли. С одной стороны, он излагает святоотеческую мыль, с другой стороны, приводит в подтверждение своих положений, а также для научения Феодоры изречения святых жен-подвижниц, что составляет вторую и третью части перевода святителя Феофана Затворника. Ириней Хаушер находит параллельные места из второй главы «Митерикона» «Достопамятныя изречения святых жен подвижниц, собранный Аввою Исаиею для пречестной монахини Феодоры» и Алфавитного Патерика, житий святых, изречений святых отцов. Исследование отца Иринея демонстрирует нам, что Исайя использовал для своего ответа монахине Феодоры известные на тот момент апофегмы. Эти изречения содержат разные житийные сюжеты, духовные вопросы. Однако он адаптирует эти сюжеты под главную тему своего наставления — безмолвие и молчание.

Исайя точно и ярко раскрывает учение о молчании и безмолвии. Одним из наиболее выразительных изречений является отрывок из высказывания № 50 второй главы, который нами был обозначен как «Гимн безмолвию и молчанию»: «о безмолвие и молчание — мать сокрушения! О безмолвие и молчание — родительница покаяния! О безмолвие и молчание, — зерцало грехов! О безмолвие и молчание, — свобода для слез и вздохов! О безмолвие и молчание — сожительница смирения! О безмолвие и молчание — просветительница души! О безмолвие и молчание — родительница кротости! О безмолвие и молчание — собеседница ангелов!»[16].

Магистральной темой «Митерикона» является сотериологическая тематика. Автор писем, в которых содержится учение о спасении, максимально емко вкладывает в уста праведных сентенционное патрическое учение. По мысли авва Исайи, спасение достигается через творения «дел Божиих»: это прежде всего молчание и безмолвие, а также молитва, псалмопение, коленопреклонение, чтение Священного Писания, слезы, память о Боге и смерти и т. д.

[14] Там же С. 16.
[15] Там же С. 14.
[16] Там же. С. 124.

Таким образом, «Митерикон» содержит высказывания, адресованные представителям женского монашества. Свои размышления автор авва Исаия строит на фундаменте святоотеческой мысли, добавляя учение об умном делании. Красочной иллюстрацией авторского учения является «Гимн безмолвию и молчанию». Святитель Феофан не просто переводит сборник, он редактирует текст на разных языковых уровнях. Редакторские исправления обусловлены как работай над греческим текстом, так и прагматической целью, которую преследовал святитель Феофан: максимально сохраняя духовную глубину произведения, адаптировать его для читателя XIX века.

## Источники и литература


1. Древний Патерик, или тематическое собрание изречений-апофеегм отцевъ-пустынников / Пер. с древнегреч. еп. Феофана (Говорова), Затворника Вышенского. Святая Гора Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, 2009. 614 с.
2. *Легеев М., свящ.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления человеческой природы в святоотеческом богословии // Церковь и время. 2013. № 3. С. 84–103.
3. *Луховицкий Л. В.* Исаия // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXVII. 752 с.
4. Митерикон: Собр. наставлений аввы Исайи всечестной инокине Феодоре / [Пер. еп. Феофана]. М., 1898. 269 с.
5. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М.: Сибирская Благозвонница, 2014. Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. 582 с.
6. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. 568 с.
7. *Bagin M.* Meterikon Die Weisheit der Wustenmutter. Augsburg, 2004. 160 S.
8. *Hausherr I.* Le Meterikon de l'abbe Isaïe // *Hausherr I.* Études de spiritualité orientale. (OCA; 183). Roma, 1969. 418 p.
9. *Heine M.* Die Spiritualität von Asketinnen: Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketinnentum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jh. Berlin, 2008. 180 S.

*Диакон Михаил Шелешнев*

# КАТОЛИЧЕСКАЯ ДОГМАТИКА ОБ ИСХОЖДЕНИИ ДУХА СВЯТОГО В ГРЕКО-УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ И ОТНОШЕНИЕ УНИАТОВ К НЕМУ

О таинстве Святой Троицы Православная Восточная Церковь учит, что Отец предвечно рождает Сына, а Святой Дух исходит предвечно от Отца. Догмат о Святом Духе православно-кафолическая церковь приняла из уст самого Господа нашего Иисуса Христа, который сказал своим ученикам: «Егда приидет Утешитель, его же Аз послю вам от Отца, Дух истины, иже от Отца исходит, той свидетельствует о Мне» (Ин 52:26–27). Основываясь на этих словах Спасителя, святые отцы Второго Вселенского Никео-Цареградского собора, составляя Символ Веры, определили догмат о Святом Духе: «Верую… и в Духа Святаго… иже от Отца исходящаго»[1]. На 3-м Вселенском соборе 18-м правилом была определена неприкосновенность Никейского Символа Веры[2], т. е. запрет на изменение формулировки последнего.

Церковные историки считают, что в Западной церкви «filioque» вошло в Никейский Символ Веры под влиянием Афанасиевского. Именно в такой интерпретации его начали петь в Испании в конце VI века, во время Третьего Собора в Толедо (589 год н. э.). Из Испании эта форма быстро распространилась на соседние с ней Францию, а затем и Англию, где этому всячески способствовали западные императоры, начиная с Карла Великого. Собор в Ахене 809 г. постановил о торжественном произнесении Символа Веры в тогдашней форме, с «filioque», во всем Королевстве франков. Более двух столетий папы противостояли западным императорам, отказываясь петь его во время богослужения и придерживаясь неизмененного Никео-Цареградского текста, который Лев III начертал по-гречески и по-латыни, без приставки «и Сына», на двух отлитых из серебра щитах и повесил по обе стороны от исповедальни в базилике Святого Петра в том же 809 г. со словами: «Я, Лев, поместил эти доски, побуждаемый любовью к православию и для сохранения его».

Некоторые исследователи говорят о том, что «filioque» было введено в римскую литургию папой Бенедиктом VIII в знак уважения к желанию императора Генриха II, чтобы Символ Веры с этой прибавкой пели во время мессы, когда Генрих прибыл в Рим на свою коронацию в 1014 году.

Восточные отцы знали о распространении «filioque» на Западе, и в основном, сопротивлялись его распространению, придерживаясь постановлений Соборов Церкви о запрете изменять Символ Веры. Некоторые святые отцы Церкви, такие как преп. Максим Исповедник, защищали это как законную вариацию восточной формулы о том, что Дух исходит от Отца через Сына. В 1439 году собор, состоявшийся во Флоренции, достиг хрупкого соглашения с греческой делегацией, на котором формулировки «от Отца и Сына» и «от Отца через Сына» были признаны равнозначными. Но это соглашение, как и Лионское, так и не было принято в Греции и Константинополе, и анафематствовано Восточными патриархами. Все Восточные Православные Церкви, в числе которых и Русская Церковь, учат, что это прибавление незаконно и несогласно с Евангельским учением, переданным нам святыми отцами Церкви и Вселенскими соборами[3].

*Диакон Михаил Дмитриевич Шелешнев* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура.

[1] Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2011. С. 737.

[2] Там же. С. 727.

[3] Там же. С. 188.

Южно-русская церковь, приняв унию[4] с римской церковью на Брестском соборе 1596 г., хранила православно-кафолическое учение о происхождении Святого Духа до Замойского собора 1720 г. На третьем заседании этого собора все его делегаты единогласно приняли и поставили свои подписи под исповеданием веры, предложенным в свое время папой Урбаном VIII. С того момента Замойский собор провозгласил, чтобы к Символу Веры прибавить «filioque». Вот это постановление в дословном изложении: «Так как, по свидетельству апостола, сердцем веруется в правду, устами же исповедуется во спасение — нет никакой причины, почему бы нам нельзя было явно исповедывать того, во что мы верим, то святой собор постановил и порешил, чтобы к Символу Веры, где только на будущее время он будет печататься или произноситься, будет ли то всенародно или частно, прибавлялась частица “и от Сына” “filioque”, которой обозначается происхождение Святого Духа от Отца и Сына. Кто будет замечен, что он по злобе иначе делает, тот, как навлекший на себя подозрение в схизме, да будет обжалован пред епархиальным архиереем»[5]. Несмотря на такое постановление указанного выше собора, в угоду которому униатами официально было начато искажение учения Православной Восточной Церкви об исхождении Святого Духа, практически же, греко-униатская церковь все-таки не переставала верить в то, что Дух Святый исходит только от Отца.

Доказательством тому могут служить исследования литургических памятников, изданных в разное время в униатских типографиях как на территории Юго-Западной России, так и папской конгерацией пропаганды веры в Риме. После решения поместного униатского собора в Замостье во все вновь изданные униатские служебники стали прибавлять в Символе Веры католическую приставку о Святом Духе «…от Отца [и Сына] исходящаго…» Здесь примечателен тот факт, что в печатных служебниках их владельцы эту приставку либо оставляли нетронутой, или специально дополнительно выделяли в тексте[6], иные же наоборот — пытались затереть[7]. Этот факт прежде всего говорит о двойственном отношении униатской иерархии к латинизации изначально православного обряда, который первое время после заключения унии оставался у униатов неповрежденным. С течением времени священство внутри самой унии стало разделяться на два «крыла»: первое составляли преимущественно иезуиты, василиане и лояльное к католикам священноначалие, как сторонники введения католической обрядности в литургические традиции униатской церкви. Прежде всего они старались внести эти изменения в те места богослужения, которые выражали и олицетворяли собой догматическую сторону религии, и в первую очередь в униатских служебниках им, конечно, становится Символ Веры. В противоположность иезуитам и василианам в унии выступает другое «крыло» — это, в основном, сельское и в некрупных городах приходское белое униатское духовенство[8]. Именно они составляли основное противодействие василианам и иезуитам в части латинизации богослужения униатов, пытаясь изо всех сил сохранить устоявшиеся вековые традиции православного богослужения, укоренившиеся в сердцах простого народа, и выступали против насильно навязываемых им со стороны василиан и иерархии богослужебных реформ. Исследования приведенных выше фрагментов из униатских служебников как раз говорят нам о личном отношении униатского священства к этим нововведениям, которые в лице одних встречали поддержку, а другими были отвергаемы. Ниже также приведены места из других богослужебных книг, помимо служебников, которые иллюстрируют нам отношения

[4] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 2009. С. 168.

[5] *Стрельбицкий И. Х., свящ.* Униатские церковные соборы с конца XVII века до воссоединения униатов с православной церковью. Одесса, 1891. С. 164.

[6] Служебник, в немже Литургиа иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Константиня Града // Кніга Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў / Книга Беларуси XIV–XVIII веков. URL: http://belbook.nlb.by/items/show/190 (дата обращения: 05.01.2023).

[7] Служебник. Кніга Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў.

[8] *Бобровский П. О.* Противодействие Базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви. Вильна, 1888. С. 9.

униатов к католической догматике об исхождении Святого Духа. Важно отметить, что эти книги и по настоящее время находятся в употреблении при униатском богослужении. Рассмотрим более подробно эти примеры.

Во вторник второй седмицы Великого поста на утрене, читают греки-униаты троичен из трипеснца господина Феодора: «Пресовершенная единице, пребожественная триипостасная, нерождение Отчо и Сыне единородне, Душе от Отца исходяй, сыном же являяйся: существо едино естество, господство, царство, спаси всех нас»[9].

Во вторую неделю Великого поста в 8-й песне канона утрени читается в грекоуниатской церкви троичен: «Не три боги славим, но едино Божество, три же воистину ипостаси чтим: Отца нерожденна и рожденна Сына от Отца, и исходяща от Отца Святаго Духа, Бога единаго три, аще и звание коеждо, якоже Бог есть верно славим»[10].

В понедельник третьей седмицы Великого поста на утрене исполняется в грекоуниатской церкви троичен из трипеснца господина Феодора: «Три пою херувимски, святое Тебе божество светы и свет и живот и животы, Бога рождшаго, Бога рожденнаго, Бога от Отца исходящаго Духа живаго»[11].

Во вторник пятой седмицы Великого поста на утрене в трипеснце господина Иосифа читается на «Слава» троичен: «Присносущнаго, безначальнаго Отца воспоим вернии, Сына же собезначальна, и Духа сопросиявша из Отца, єдиносущна лица, єдинаго суща всесильнаго, начала и власти»[12]. Указанные выше песнопения дней Великого поста из униатской постной триоди дословно соответствуют тем же одноименным местам православной постной триоди[13], которую наша церковь ежегодно использует за Великопостным богослужением.

На вечерне в неделю пятидесятницы униаты поют стиховную стихиру: «Прииидите людие триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце, со Святым Духом: Отец бо безлетно роди Сына соприсносущна и сопрестольна, и Дух Святый бе во Отце со Сыном прославляем: едина сила, едино существо, едино Божество, Емуже покланяющеся вси глаголем: Святый Боже, вся содеявый Сыном, содействием Святаго Духа; Святый крепкий, имже Отца познахом, и Дух Святый прииде в мир: святый, безсмертный, утешительный Душе от Отца исходяй, и в Сыне почиваяй: Троице Святая слава Тебе»[14].

В неделю пятидесятницы на утрене поется униатами величание: «Величаем Тя животодавче Христе, и чтим всесвятый Дух Твой его же от Отца послал еси божественным учеником Твоим»[15]. В тот же праздник в 8-й песни того же канона на утрене поет грекоуниатская церковь тропарь: «Пояху пророк духонасыщенная уста, Твое телесное о Царю пришествие, и Дух от недр Отчих произшедший, несозданный, зданнодетелем, сопристолен Тебе, единаго вочеловечения верным честь»[16]. На той же утрене поют униаты следующий эксапостиларий: «Пресвятый Душе исходяй от Отца, и Сыном пришедый к безкнижным ученикам, тебе Бога познавших спаси, освяти и помилуй всех»[17].

Выше приведены, конечно, не все, но основные свидетельства греко-униатских богослужебных книг о догмате, связанном с исхождением Святого Духа. Уже из этих, еще не совсем исчерпанных свидетельств можно убедиться, что греко-униатская церковь никогда не переставала верить в православно-кафолическое учение о Таинстве Пресвятой Троицы. Правда, как уже было сказано выше, Замойский поместный униатский собор приказал прибавить к Символу Веры католическую вставку «filioque», но так как этот, единственный в своем роде собор нарушил принятые римским престолом условия унии, одно из которых гласит, что: «Дух Святый не исходит от двух

[9] Тріодь постная. Львів, 1906. С. 178.
[10] Там же. С. 212.
[11] Там же. С. 216.
[12] Там же. С. 332.
[13] Триодь постная. Ч. 1. М., 2002. С. 192, 196, 282.
[14] Тріодь цвітная. Львів, 1907. С. 841.
[15] Там же. С. 844.
[16] Там же. С. 849.
[17] Там же. С. 850.

начал, ниже двойным исхождением, но от одного только начала, как источника, от Отца чрез Сына», по утверждению и исповеданию отцов Восточной церкви, собравшихся на Флорентийском соборе 1439 года. И так как тот же Замойский собор поступил вопреки постановлениям Флорентийского собора, который на своем 26 заседании постановил, чтобы Восточная церковь и после соединения с Западной сохранила свое исповедание по Никео-Цареградскому Символу Веры, без прибавления вставки «и Сына». Следовательно, указанная прибавка к Символу Веры, сделанная и утвержденная на 3-м заседании того же Замойского собора[18], не может иметь для Украинской греко-католической церкви обязательной силы тем более, что папа Бенедикт XIII в своей булле[19] от 19 июля 1724 г. дал этому поместному униатскому собору свое благословение и утвердил все принятое на нем с тем условием, если его решения не противоречат постановлениям римских понтификов и декретам Вселенских соборов, которые всегда должны оставаться в своей силе. Что касается современных постановлений католической церкви, то Римский понтифик допускает первоначальную формулировку, без «filioque», когда Символ Веры читается на греческом языке и на языках поместных Восточных католических церквей.

В заключении необходимо отметить, что указанные выше богослужебные книги — это уже исторические старопечатные издания, — все они рекомендованы к использованию за богослужением и размещены на официальном сайте литургической комиссии УГКЦ. Если сравнить указанные здесь места соответственно богослужебных книг православной и униатской церквей, то как показано выше, мы найдем их абсолютно идентичными. Это лишь подтверждает высказанную мысль о том, что на практике униаты верят именно в православный догмат, иначе эти места в их гимнографических богослужебных книгах были бы подвергнуты соответствующему редактированию в сторону трансляции католического догмата о Святом Духе.

## Источники и литература


1. *Бобровский П. О.* Противодействие Базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви (По документам арх. Греко-униат. Деп. Рим.-катол. М-ва нар. прос.). Вильна, 1888. 88 с.

2. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 784 с.

3. *Парвов П. А.* Папские буллы по греко-униатскому вопросу. СПб., 1888. 120 с.

4. Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. 737 с.

5. Святое Евангелие. М.: Правило веры, 2015. 656 с. Репринтное воспроизведение издания: Святое Евангелие. М.: Синодальная типография, 1912.

6. *Стрельбицкий И. Х., свящ.* Униатские церковные соборы с конца XVII века до воссоединения униатов с православной церковью. 2-е изд. Одесса, 1891. 164 с.

7. Служба в Неделю Святыя Пятидесятницы с последованием коленопреклонения. М.: Издательский Совет Русской православной Церкви, 2004. 228 с.

8. Триодь постная. Ч. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 800 с.

9. Тріодь постная. Изданіе Ставропигійского інстітута. Львів, 1906. 828 с.

10. Тріодь цвітная. Изданіе Ставропигійского інстітута. Львів, 1907. 965 с.

11. Служебник в немже, Литургиа иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго, Архиепископа Константиня Града // Кніга Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў / Книга Беларуси XIV–XVIII веков / URL: http://belbook.nlb.by/items/show/136 (дата обращения: 05.01.2023).


[18] *Стрельбицкий И. Х., свящ.* Униатские церковные соборы с конца XVII века… С. 92.

[19] *Парвов П. А.* Папские буллы по греко-униатскому вопросу. СПб., 1888. С. 39.

*Священник Игорь Сысуев*

# СЛОВОСОЧЕТАНИЯ «ТОТ ДЕНЬ» И «ПОСЛЕДНИЕ ДНИ» В КНИГЕ ПРОРОКА МИХЕЯ

В тексте книги пророка Михея 4 раза используется фраза «тот день» (Мих 2:4; 4:6; 5:10; 7:12) и 1 раз словосочетание «последние дни» (Мих 4:1). Они вмещают в себя широкий спектр характерных для описания Дня Господня метафор и значений. Данные выражения в представленном тексте могут обозначать как Божий суд над Иудеей, так и мессианско-эсхатологическую перспективу после него. В этой связи рассмотрим библейский контекст фраз «тот день» и «последние дни».

## Мих 2:1–4

В пассаже 2 главы, состоящем из стихов с 1 по 4, пророком возвещается Божий суд, настигающий иудейский народ[1]. С 1 по 3 стихи Господь через Михея объясняет одну из причин надвигающегося события. Она состоит в социальной несправедливости, которая обостряется действиями «сильных мира сего» в отношении социально незащищенных слоев общества. Люди богатые лишали последнего имущества бедных путем коварства и злобы. Поэтому в день разорения Иудеи люди, угнетавшие своих одноплеменников, будут лишены всего и сами отягощены непосильным игом[2]. Некоторые другие допленные и послепленные письменные пророки в рамках описания Дня Яхве, предвозвещая трагедию разорения и плена случившуюся с Израильским и Иудейским царствами, также видели в качестве одной из предпосылок суда Божьего социальную несправедливость (Ам 8:5–6; Мих 7:2–4; Соф 1:9; Мал 3:5). В 4 стихе Михей пророчествует о том, что во время разорения Иудеи над плачем ее жителей будут потешаться окружающие их народы. Аспект горя и плача характерен для описания Дня Господнего у письменных пророков (Ам 5:18; 8:3, 10; Ис 4:1; Соф 1:10; Иоил 1:8; Зах 12:11–14). Из этого следует, что выражение «тот день» в рассматриваемой перикопе можно отнести к пророчеству о Дне Яхве.

## Мих 4:1–4, 6–8

В 4 главе 6 стихе Михеем применяется формулировка «тот день», которая относится к событиям после суда над Израилем, описываемые с 1 по 4 и с 6 по 8 стихи данной главы. Об этом пророк предвозвещает для утешения богоизбранного народа, которому предстоит пройти через тяжелые обстоятельства Божьего суда. Стихи с 1 по 3 дословно повторяют пассаж из книги пророка Исаии 2 главы с 2 по 4 стихи. В представленном отрывке употребляется эсхатологическая иллюстрация мира после апокалиптического суда. Все общество людей в эти времена, как указывает пророк, будет поклоняться только Истинному Богу и посещать Иерусалим с паломнической целью. Подобное описание Дня Яхве встречается у пророков Исаии (Ис 2:2, Софонии (Соф 3:9) и Захарии (Зах 14:16). В 1 стихе рассматриваемой главы Михеем применяется фраза «последние дни», обозначающая, как и выражение «тот день», спасение

*Священник Игорь Сергеевич Сысуев* — Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, аспирантура, 1 курс.

[1] *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Михея // Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 421.

[2] *Вальвурд Дж. Ф., Цук Р. Б.* Толкование Ветхозаветных книг. В 3 т. Т. 3. Коннектикут, 1996. С. 486.

иудейского народа после Божьего суда. Для выражения господства Яхве в «тот день» над всем человечеством использован образ горы дома Господня, которая возглавила остальные горы и возвысилась над ними. Пророчество о теократическом правлении Яхве над всеми народами в рамках Дня Господня излагается пророками Исаией (Ис 2:2–3; 11:9; 25:6–7; 27:13; 30:29; 56:7; 57:13; 65:11, 25; 66:20) и Захарией (Зах 14:9). В 3 и 4 стихах предсказываются мирные отношения[3] между преображенными Богом людьми без всевозможных разногласий и конфликтов, что олицетворяется посредством образа перековки оружия на сельскохозяйственные инструменты. Торжество полноценной социальной и международной справедливости предсказывают в рамках рассматриваемой пророческой темы Исаия (Ис 2:4; 29:19–21), Софония (Соф 3:11–13) и Малахия (Мал 4:2).

В стихах с 6 по 8 Михей предсказывает освобождение иудейского народа из плена. Их жалкое положение в подчиненном состоянии, из которого их выведет Господь, подчеркивается через именование пленных хромыми и разогнанными. Яхве соберет и соединит Свой народ, на который навел бедствие. Данное предсказание содержится в качестве иллюстрации Дня Господня в книгах допленных письменных пророков Софонии (Соф 3:19–20), Исаии (Ис 11:11–12), Иезикииля, пророчествовавшего во времена Вавилонского плена (Иез 39:27–28), послепленных письменных пророков Иоиля (Иоил 3:7–8), Захарии (Зах 12:7–9) и Авдия (Авд 1: 19–20). Таким образом Бог сделает остаток иудеев могущественным и будет Сам над ним царствовать. Пророчество об остатке является одним из характерных признаков описания Дня Яхве (См.: Ам 9:11; Ис 2: 4:3; 11:11; Соф 2:7, 9; 3:13; Иоил 2:32; Зах 13:9). Представленный образ остатка, то есть избранных Богом людей по нравственным критериям, имеет предположительно эсхатологическую интуицию, которая встречается в пророческих текстах, датируемых разными периодами истории Израильского и Иудейского царств. На основании указанных параллельных мест проанализированного пассажа с описанием Дня Господня у других пророков позволительно посчитать возможным соотношение формулировок «последние дни» и «тот день» с данным термином[4].

## Мих 5:5–14

В 10 стихе 5 главы Михей применяет фразу «тот день», которая относится к мессианско-эсхатологическому времени, на что в данной главе указывает 2 стих посредством пророчества о происхождении Мессии из Вифлеема. Рассматриваемый текст представляет сложную композицию и не имеет четких временных и событийных границ, как и у всех остальных письменных пророков. С 5 по 9 стихи пророк дважды употребляет выражение «остаток Иакова», что является среди пророков свойственной особенностью в представлении Дня Яхве (Ам 9:11; Ис 2: 4:3; 11:11; Мих 4:7; Соф 2:7, 9; 3:13; Иоил 2:32; Зах 13:9). В 7 стихе Михей приводит метафору росы и дождя, тем самым предсказывая благотворное действие богоизбранного народа на все человечество, которое будет зависеть от Бога. В стихах 8 и 9 пророк использует образы могущества и величие силы Израиля, который будет владычествовать над народами и искоренит всех врагов, в частности Ассирийское царство. Пророчество об этом встречается в описании рассматриваемого термина другими письменными пророками (Соф 3:19–20; Ис 11:11–12; Иез 39:27–28; Иоил 3:7–8; Зах 12:7–9; Авд 1:19–20).

С 10 по 14 стихи исследуемой главы Михей предвозвещает об уничтожении вооруженной силы и военных укреплений в Израиле по причине их ненадобности, а также всего имеющего отношение к идолопоклонству и эзотерике[5]. Относительно пророчества о демилитаризации в связи с воцарившимся миром между народами

[3] Там же. С. 491.

[4] *Тихомиров Б. А.* День Господень // Православная энциклопедия Т. XIV. М., 2006. С. 414.

[5] Вальвурд Дж. Ф., Цук Р. Б. Толкование Ветхозаветных книг. Т. 3. С. 494.

необходимо отметить, что это деталь характерна для иллюстрации Дня Господня у пророков Осии (Ос 2:18), самого Михея (Мих 4:3) и Исаии (Ис 2:4; 29:19–21). В остальных пророческих книгах нет подобного предсказания, хотя косвенные намеки о преображенном человечестве без нравственных недостатков, обычно провоцирующих конфликты, встречаются у пророков Софонии (Соф 3:11–13) и Малахии (Мал 4:2). Пророчество об истреблении идолопоклонства и колдовства посредством уничтожения их атрибутов является особенностью описания Дня Яхве у письменных пророков (Ос 2:17; Ис 2:20; 31:7; Соф 1:4; Зах 13:2). Таким образом, применяемое пророком в рассматриваемом отрывке выражение «тот день» может быть соотнесено с пророческой темой Дня Господня[6].

## Мих 7:11–13

В 7 главе 12 стихе книги пророка Михея встречается формулировка «тот день», которая относится к пассажу 7:11–13. Данный отрывок является очень трудным для интерпретации. В 11 стихе Масоретского текста используется слово «гадер», которое означает «ограду виноградника» (Ср.: Числ 22:24; Ис. 5:5)[7]. В Синодальном переводе к данному термину подобрано в качестве эквивалента слово «стены». Неясная передача смысла наблюдается также в древнееврейском термине «чок», который дословно переводится как «предел», а не как «определение», выбранное переводчиками Синодального текста[8]. Яснее аутентичный смысл текста 11 стиха данной главы представлен в современном русском переводе Российского Библейского Общества. В нем речь идет о строительстве стен и расширении пределов, то есть границ богоизбранного народа[9]. Есть мнение, согласно которому слово «стены» заменяется на выражение «ограда виноградника», которое является более точным эквивалентом. В рамках такого прочтения пророчества комментаторы отмечают, что во времена господства израильского народа над всем человечеством люди не будут ограждать никаких территорий, разве только виноградники, по причине отсутствия необходимости из-за всеобщего мира в результате теократического устройства правления. В стихе 12 пророк отмечает, что помимо территориальных границ будут расширены национальные пределы богоизбранного общества, в которое войдут даже этнические группы, некогда враждовавшие с израильтянами. Они будут совершать паломничество со всех уголков земли в Иерусалим для поклонения Яхве. Данные события предсказываются в критериях иллюстрации мессианско-эсхатологической перспективы Дня Господня письменными пророками (Ис 2:2–3; 19:19; Соф 3:9; Зах 14:16). Приведенное пророчество не может осуществиться в условиях обычного человеческого общества, раздираемого различными конфликтами, в том числе религиозными. Поэтому предположительно представленное предсказание может осуществиться только при вмешательстве Бога в ход истории для выхода в эсхатологическую реальность. В 13 стихе Михей, скорее всего, резко меняет временные границы и переходит к описанию апокалиптического поражения человечества, предваряющие мессианско-эсхатологические времена. Таким образом, фраза «тот день», применяемая пророком в рассмотренном пассаже, может быть отнесена к предсказанию о Дне Яхве по причине употребления общих параллельных тематических иллюстраций при описании в других пророческих текстах.

[6] Тихомиров Б. А. День Господень. С. 414.
[7] Вальвурд Дж. Ф., Цук Р. Б. Толкование Ветхозаветных книг. Т. 3. С. 497.
[8] Там же.
[9] См.: Библия. Современный русский перевод / под ред. М П. Кулакова. М., 2021.

## Источники и литература

1. Biblia Hebraica. Stuttgartensia. Stuttgart: Dt. Bibelges, 2015. 1629 p.

2. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxt LXX interpretes ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Dt. Bibelges, 2006. LXIX, 1184, 941 p.

3. Biblia sacra: Iuxta vulgatam versionem / Adiuvantibus B. Fischer [et al.]; Recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber; Praep. R. Gryson. 4. ed., emendatam cum sociis. Stuttgart: Dt. Bibelges, 1994. XLIII, 1980 p.

4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2008. 1376 с.

5. Библия. Современный русский перевод / под ред. М. П. Кулакова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2021. 1312 с.

6. *Вальвурд Дж. Ф., Цук Р. Б.* Толкование Ветхозаветных книг В 3 т. / Пер. с англ. И. Череватой. Коннектикут: Славянское миссионерское издательство Ашфорд, 1996. Т. 3.

7. *Тихомиров Б. А.* День Господень // Православная энциклопедия. Т. 14. М., 2006. С. 414–417.

8. *Феодорит Кирский, блаж.* Толкование на пророка Михея // Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 413–452.

*И. Т. Щербаков*

# ЭКЗЕГЕЗА 1 КОР 9:24–27 В ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

В статье будет уделено внимание ряду деталей, связанных с историко-культурным контекстом проповеди апостола Павла в Коринфе, и в частности тому, насколько знание контекста позволяет получить боле углубленную экзегезу. Рассмотрим отрывок из Первого послания к Коринфянам 9:24–27 В качестве основного метода экзегезы будет применен историко-грамматический метод.

В первую очередь, говоря об историко-культурном контексте, нужно заметить, что, как и многие другие сюжеты в Посланиях апостола Павла, данный текст тесно связан с особенностями жизни общины, которой оно и арестовано. Так, затрагивание Павлом спортивной тематики связано с Истимийскими играми.

Эти состязания возникают около 581 года до Р. Х., когда к власти в регионе приходит олигархическая форма правления, которая продержалась двести лет. Истимийские игры были посвящены Посейдону (Нептуну) и мальчику Меликерту, ставшему божеством Палемоном. Этот фестиваль был одним из четырех великих панэллинских игр и был престижнее, чем Немейский и Дельфийский, а уступал лишь Олимпийским играм. Они проводились весной каждые два года. После уничтожения города в 146 году до Р. Х. контроль над играми перешел жителям Сикиона — города, расположенного в десяти километрах к северо-западу от Коринфа. Павсаний, говоря, что «устраивать игры было поручено сикионцам»[1], не говорит о том, что они были перенесены в этот город, но, по всей видимости, это было так. Когда Страбон в двадцать девятом году до Р. Х. посетил Коринфию, игры в Коринфе не проводились[2].

С учреждением в 44 году до Р. Х. колонии могли быть восстановлены и игры. Дело в том, что подобные мероприятия приводили в город путешественников и, как следствие, дополнительные доходы, однако для организации и проведения такого мероприятия требовались колоссальные суммы денег. Вероятнее всего ни одна семья первых колонистов в возрожденном городе не располагала такими средствами. В последующие века ситуация изменилась, и многие жители Коринфа могли позволить себе инвестировать в проведение игр. Одна из надписей, обнаруженных в Коринфе, сообщает имя человека, вернувшего в Коринф Истмийские игры. Им был Луций Кастриций Регул, который стал агонотетом Истмийских и Кесарийских игр. Именно он стал учредителем состязаний и дополнил их конкурсом поэтов в честь божественной Юлии Августы[3], а так же организовал соревнования среди девушек[4]. Коринф восстановил контроль над играми где-то между 7 годом до Р. Х. и 3 годом по Р. Х. Археологические данные показывают, насколько серьезная работа была проделана по перестройке зданий. Агонотет не только смог покрыть эти расходы своим личным состоянием, но и устраивал общественные приемы для жителей города. Очевидно, что апостол Павел максимально использовал возможности, которые открывали игры для его проповеди.

Рассматриваемый фрагмент находится в 9 главе, где святой апостол Павел переходит от теоретического богословия к практическим наставлениям для христиан.

*Иван Трофимович Щербаков* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс, соискатель.

[1] *Павсаний.* Описание Эллады. II 2:2.

[2] *Страбон.* География. VIII 6:22.

[3] Имеется ввиду Ливия Друзилла.

[4] *Kent J. H.* Corinth VIII/3. The Inscriptions 1926–1950. Princeton, 1966. P. 70.

Апостол прибегает к метафоре, сравнивая христиан с тренирующимися и соревнующимися спортсменами. Через это апостол пытается передать дополнительную мотивацию своим читателям[5].

Использование подобных метафор в философских трудах было весьма популярно у античных философов. Спортивные метафоры, по утверждению Пфицнера, были обычным явлением среди философов и риторов этого периода[6]. Что касается иудеев диаспоры, подражавших античным авторам, мы можем найти ряд примеров, описывающих стремление к совершенству посредством образов, заимствованных из спорта. Так, подобные примеры прослеживаются у Филона[7]. Однако, как для Нового Завета в целом так и для посланий в частности использование подобной метафоры является чем-то уникальным. Стремясь описать важность дисциплину и самопожертвование, апостол использует два спортивных примера, а именно: бег (9:24–26а) и борьбу (9:26б-27).

Для обозначения спортсменов апостол использует разные термины. Один является общим обозначением, а другой указывает на конкретную дисциплину. Термин ἀγωνιζόμενος[8] из 25 стиха используется не только со спортивным смысловым оттенком. На это так же указывает использование его ранее в этом же послании, где речь не идет о спорте (см. 1 Кор 7:9). В данном конкретном случае речь идет об особой подготовке спортсменов, которые задолго до начала состязаний отказывались от всего, чтобы выработать самодисциплину[9]. Другой термин применяется конкретно к бегунам. Здесь за греческим словом τρέχοντες, стоит слово τρέχω, которое, помимо буквального значения «бежать», имеет и более узкое и, как следствие, более применимое к данному контексту значение — «состязаться».

Здесь также упомянут «венец тленный («φθαρτὸν στέφανον»). Буквально речь идет о венке, подверженном тлению, то есть о венке, который получали победители в результате соревнования. Наградой победителя на разных играх были разные венки. Победители Олимпийских игр получали венок из маслины, а на немейских играх — из петрушки. Что же касается Истмийских игр, то наградой на них являлся венок из сосны[10]. Оскар Брунер описывает, как изменялись венки победителей Истмийских состязаний с течением времени от соснового венка до венка из высушенного сельдерея[11], что усиливает метафору апостола о тленном венце в прямом смысле этого слова.

Описывая христиан как спортсменов, апостол Павел использует обобщение. На первый взгляд это может вызвать удивление, если взглянуть на общую тенденцию развития спортивных игр. Так со временем спорт становится профессиональным, то есть атлеты соревновались за финансовое вознаграждение, и подготовка к соревнованиям предполагала каждодневные упражнения и тренировки. С одной стороны, может показаться не совсем ясным, для чего он привел аналогию для всей общины. Однако, с другой стороны, участие в спортивных соревнованиях любителей все же допускалось. Причем последние нередко бывали «быстрее, выше, сильнее» профессиональных спортсменов. Таким образом, аналогия, приводимая Павлом, становится понятней. Здесь следует заметить и возможное другое объяснение обобщения. На возрожденные Истмийские игры допускали к участию в соревнованиях женщин, и это подтверждают множественные надписи, обнаруженные в результате раскопок[12]. Это

---

[5] *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб., 1996. С. 708.

[6] *Зегнун В. А., свящ.* Миссионерская деятельность святого ап. Павла в Эфесе и Коринфе в свете современных библейско-богословских и археологических исследований: дисс. … канд. богословия. СПб., 2018. С. 68.

[7] *Кинер К.* Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 403.

[8] От греч. ἐγκρατεύομαι Буквально «воздерживаться, владеть собой.

[9] *Кинер К.* Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 403.

[10] Там же. С. 403.

[11] *Broneer O.* Paul and the Pagan Cults at Isthmia // Harvard Theological Review. 1971. No 64. P. 186.

[12] *Kent J. H.* Corinth VIII/3. P. 28.

указывает на независимое положение женщины в Коринфе. И именно эта женская «свобода» стала, по мнению исследователей, причиной для увещевания апостола которое мы встретим далее (см. 1 Кор 11:2–16).

Последним спортивным образом, который использует апостол Павел — это образ борцов, который есть в 26–27 стихах. Кулачный бой является одним из самых популярных видов спорта. Борьба велась крайне ожесточенно и требовала особой подготовки. «Битье воздуха», которое приводит здесь апостол Павел, могло свидетельствовать о плохой подготовке спортсмена[13]. Любопытно, что именно в этот образ святой апостол встраивает себя и свою евангельскую миссию.

Таким образом, анализируя детали и описания спортивных метафор в данном послании, мы понимаем, что апостол Павел не мог не знать об Истмийских играх и, вероятно, застал их проведение в Коринфе. Касательно судьбы последних имеются сведения, что на протяжении ста лет после посещения апостолом Павлом Коринфа Истмийское святилище продолжало привлекать посетителей, пока игры не исчерпали своей культурной ценности. Стадион уступил место амфитеатру, ведь с жестокими зрелищами римской арены греческая атлетика конкурировать не могла. Анализ данного стиха позволяет нам увидеть в апостоле Павле миссионера, который ищет «свою аудиторию» в разных сферах жизни современного ему общества.

## Источники и литература


1. *Broneer O.* Paul and the Pagan Cults at Isthmia // Harvard Theologica Review. 1971. No 64. P. 169–187.
2. *Kent J. H.* Corinth VIII/3. The Inscriptions 1926–1950. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1966.
3. *Pfitzner V. C.* Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature. Leiden: Brill, 1967.
4. Библия. Синодальный перевод. М.: Российское библейское общество, 2006. 2047 с.
5. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб., 1996.
6. *Грант М.* Греческий мир в доклассическую эпоху. М.: Тера — Книжный клуб, 1998.
7. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. В 2-х т. М.: ГИС, 1958. Т. 2.
8. *Зегнун В. А., свящ.* Миссионерская деятельность святого ап. Павла в Эфесе и Коринфе в свете современных библейско-богословских и археологических исследований: дисс. … канд. богословия. СПб., 2018.
9. *Кинер К.* Библейский культурно исторический комментарий: в 2 ч.: Ч. 2. Новый Завет / под общ. ред. Р. З. Орховатской. СПб.: Мирт, 2005.
10. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом / ред. А. А. Алексеев. СПб., 2006. 1405 с.
11. Павсаний. Описание Эллады. В 2-х тт. / перевод С. П. Кондратьева. М.: Ладомир, 2002.
12. Страбон. География в 17 книгах / перевод Г. А. Стратановского. М.: Наука, 1964.


[13] *Кинер К.* Библейский культурно исторический комментарий. Ч. 2. С. 403.

*Священник Ромил Исмагилов*

# ОСОБЕННОСТИ МИССИЙ ИИСУСА ХРИСТА И ИСЫ АЛЬ-МАСИХ СОГЛАСНО ЕВАНГЕЛИЯМ И КОРАНУ

Говоря о миссии евангельского Иисуса Христа и коранического Исы аль-Масиха, нужно ответить на вопросы: для чего они были посланы, какова цель их служения согласно Писаниям?

Служение посланника Исы аль-Масих практически ничем не отличается от других посланников, миссия которых включала в себя наставление людей на путь истины, научение новому (или прежнему) шариату. Служение же Иисуса Христа отличается радикальным образом от служения пророков, руководивших народом Израиля. Чтобы сопоставить их служения, отметим схожие моменты и различия.

**Схожие моменты:**

1) Иисус Христос и аль-Масих посланы Богом, то есть они — посланники: *«ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня»* (Ин 8:42), *«Мессия, сын Марьям (Марии), был всего лишь посланником. До него тоже были посланники»* (Коран 5:75);

2) Иисус Христос и аль-Масих творили чудеса (хотя характер этих чудес отличается), воскрешали из мертвых (Коран 5:110, 2:253, Лк 7:11–15, Ин 11:1–57) для того чтобы привлечь людей и повести их за собой.

3) Иисус Христос и аль-Масих к своей миссии привлекают апостолов / учеников (Коран 3:52, Мф 10:1). Хотя учеников Исы Масиха нельзя назвать апостолами в собственном[1] и евангельском смысле этого слова, потому что они не посылаются проповедовать и не принимают даров Духа Святого как евангельские апостолы (Мф 10:1, 7–8, 20).

Коран *«апостолов»* называет *хаварийунами* (حَوَارِىٌّ — *ученик, последователь*). Их Иса избрал из учеников себе как помощников, когда увидел, что иудеи не верят ему и хотят убить его: *«Когда Иса почувствовал их неверие, он сказал: «Кто будет моим помощником на пути к Аллаху?» Апостолы сказали: «Мы — помощники Аллаха. Мы уверовали в Аллаха. Будь же свидетелем того, что мы являемся мусульманами!»* (Коран 3:50).

Некоторые исламские ученые связывают слово *хаварийун* حَوَارِىٌّ с *хаввар* حَوَّرَ — белить / отбеливать (ткань). Поэтому ученики названы *хаварийун*, потому что имели белый цвет лица или были белильщиками одежды[2]. Другие толкуют иносказательно — ученики были искренними и близкими друзьями Исы[3].

**Различия:**

1) Иисус Христос послан в первую очередь к иудеям, потому что им дано обетование и они хранили Писание с пророчествами о пришествии Мессии (Мф 10:15). Также Он послан к язычникам (Ин 10:16). Иса аль-Масих послан только к сынам Израиля (Коран 3:48; 61:6; 43:59);

2) Иисус Христос не выходит на служение с новым Писанием и даже не советует записывать Свои слова ученикам. Аль-Масих выходит на служение с Инджилем

---

*Священник Ромил Раифович Исмагилов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс, соискатель.

[1] ἀπόστολος — с греч. *посланник*.

[2] Tafsir Al-Jalalayn. Amman, 2007. C. 62.

[3] *At-Taberi C. C.* Taberi Tefsiri. Cild 2. Istanbul, 1996. S. 269.

(Евангелием)[4]. Миссия аль-Масиха отличается от евангельского Христа воинственностью. Так, если Иисус Христос своих учеников отправляет как овец среди волков[5], то в Инджиле Исы апостолы призываются к борьбе (джихаду): *«Они сражаются на пути Аллаха, убивая и погибая. Таково Его обещание и обязательство в Таурате (Торе), Инджиле (Евангелии) и Коране»* (Коран 9:111). Согласно Корану, последователи (хаварийуны) Исы совершили такой джихад против неверных: *«Мы поддержали тех, которые уверовали, в борьбе с их врагами, и они вышли победителями»* (Коран 61:14).

Например, Ас-Саади, комментируя этот айат, пишет, что часть сынов Израиля уверовала Исе аль-Масиху, а часть — нет. *«И тогда верующие вступили с ними в священную борьбу, а Аллах помог уверовавшим одержать верх над их противниками»*[6]. Катадаибн Диама (ум.735 г. по Р. Х.) изъясняет аналогично: «*они совершали джихад чтобы узаконить Книгу Аллаха и ввести ее (в практику)»*[7]. Тафсир Джалалайн тоже подчеркивает, что была борьба: *«они вели войну друг против друга»*[8]. Другие мусульмане (например, Саййид Кутб (ум. 1966 г. по Р. Х.)) стремятся к толкованию этого айата как одержания интеллектуальной победы верующих над неверными: *«И они победили [их аргументы оказались намного более сильными и убедительными]»*[9].

Тема воинственности Исы Масиха продолжается в хадисах. Согласно хадисам, Иса Масих во втором пришествии будет убивать свиней и ломать кресты. Эмре Дорман (1979 г.р.) пишет, что если принять эти хадисы за истину, то нужно признать, что шариат у Исы во втором пришествии будет новым. Но признать этого невозможно, потому что Мухаммад — печать пророков, и Коран — последнее Писание[10]. Большинством же мусульман эти хадисы признаются, то есть, соответственно, принимается то, что ломающий кресты и убивающий свиней Иса аль-Масих будет руководствоваться Кораном.

4) Иисус Христос намеренно идет к кульминации Своего служения — к Распятию и смерти на Кресте: *«Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих»* (Мк 10:45). Коранический Иса аль-Масих избегает распятия *«Однако они не убили его и не распяли, а это только показалось им»* (Коран 4:157). Традиционно этот айат дополняется и комментируется хадисами, где описывается, что вместо Исы аль-Масиха распинают другого человека. Ат-Табари приводит разные варианты подобных толкований.

Например, Харун передает от Вахба, что семнадцать учеников сделались похожими на Ису. Тогда иудеи сказали им, что убьют их всех, если они не признаются — кто из них является Исой. Иса сказал ученикам (каким-то образом неслышно для иудеев): *«кто из вас сегодня обменяет свою жизнь на рай?»*. Один из учеников согласился быть убитым вместо Исы и обрести рай. Этого ученика схватили, убили и повесили на крест[11].

По другой версии, Ису схватили после предательства ученика, повели на распятие, но распяли некого человека, похожего на Ису. Самого же Ису Аллах незаметно вознес на Небо. После распятия некой личности Иса спускался с Небес, общался с учениками, наставлял их[12].

---

[4] «Даровали Мы ему Евангелие, в котором (содержится) руководство (к Истине) и свет, и как подтверждающее истинность того, что (было) до него в Торе, и как руководство и увещание для остерегающихся» (Коран 5:46, 19:30).

[5] «Вот, Я посылаю вас как овец среди волков… когда будут гнать вас в одном городе, бегите в другой» (Мф 10:16, 19), Христос велит убрать меч (Мф 26:51–53).

[6] *Ас-Саади Р. Н.* Толкование Священного Корана: «Облегчение от Великодушного и Милостивого». Т. 2. М.,, 2012. С. 788.

[7] *At-Taberi C. C.* TaberiTefsiri. Cild 8. P. 283.

[8] Tafsir Al-Jalalayn. Amman, 2007. P. 665.

[9] *Аляутдинов Ш. Р.* Перевод смыслов Корана. https://umma.ru/sura-61-as-soff-ryad (дата обращения: 20.03.2023).

[10] *Emre D.* Allah'a Öğretilen Din. Istanbul, 2016. P. 378.

[11] *At-Taberi C. C.* TaberiTefsiri. Cild 3. P. 163.

[12] Ibid.

Согласно Катаду, Сюдди, Касиму, Ибн Исхаку, Ибн Джурейджу и Муджахиду, Иса предложил ученикам (*хаварийунам*) Своим стать похожими на него и быть убитыми вместо него. Один из *хаварийунов* согласился. Его и распяли на кресте, а Иса был вознесен Аллахом[13]. Согласно Ибн Аббасу, Аллах сделал Татианоса (из числа иудеев) похожим на Ису. Поэтому иудеи убили Татианоса вместо Исы[14].

Шейх Имран Хосейн пишет, что исламские ученые сделали ошибку, приняв теорию подмены Исы — когда вместо Исы убивают другого. Ведь из этой теории следует, что Аллах подверг мучительной смерти человека невинного — не утверждавшего, что он Мессия. Шейх заявляет, что теория подмены приписывает Аллаху несправедливый поступок[15]. Также он считает, что эта теория противоречит Корану: *«И какую бы [несправедливость] ни совершил человек, оно будет возложено только на него самого; и никто не понесет чужого бремени» (Коран 6:164)*[16].

Так как в Коране не говорится о подмене Исы другим человеком, Шейх предлагает следующую последовательность событий, опираясь исключительно на Коран. Аллах забрал душу Исы, но Иса не умер. Было нечто подобное, когда бывает клиническая смерть, но это — еще не смерть. Поэтому иудеям и другим, которые наблюдали за распятием, показалось, что Иса умер, о чем и говорит Коран: *«это только им показалось»* (Коран 4:157). Затем, когда никого не было у креста, Аллах вернул его душу и вознес живым. То есть, Иса испытал *вафат* (وفاة — означает забрать душу, что бывает при клинической смерти, во сне. Может означать и смерть как таковую.): *«Я упокою тебя* مُتَوَفِّيكَ *и вознесу»* (Коран 3:55), *«когда же Ты упокоил меня* تَوَفَّيْتَنِي, *Ты стал наблюдать за ними»* (Коран 5:117). А смерть (*маут* موت) Исе предстоит еще испытать (во Втором Пришествии): «*Мир мне в тот день, когда я родился, в тот день, когда я скончаюсь* أَمُوتُ, *и в тот день, когда я буду воскрешен к жизни*» (Коран 19:33).

Профессор Стамбульского университета Абдуль азиз Байындыр объясняет, что слово *вафат* وفاة может означать и усыпление и умерщвление. *Вафат* буквально — вытащить что-то из чего-то. Например, видно из айата: «*Аллах забирает* يَتَوَفَّى *души в момент смерти, а ту, которая пока не умирает, — во время сна*» (Коран 39:42). Отсюда имеем два *вафата*: во время сна и в момент смерти. Соответственно, в айате 5:117 имеется в виду не сон, а смерть. Потому что невозможно помыслить сна Исы до общего Воскресения[17].

3) Через Распятие, Воскресение, установление Евхаристии (Лк 22:19) Христос спасает «*людей Своих от грехов их*» (Мф 1:21). Иса аль-Масих уберегается Аллахом от иудеев, пытавшихся убить его, и возносится на Небо.

Кроме всего перечисленного можно отметить, что в новом шариате аль-Масиха разрешается *«кое-что из того, что было запретно»* (Коран 3:50). Обычно этот айат относят к смягчению пищевых запретов. Ибн Аббас, например, пишет, что стало разрешено мясо верблюдов, жир крупного рогатого скота и овец, отмена субботы и т. д.[18]. Ат-Табари, кроме того, указывает на разрешения мяса некоторых птиц, Катада — птиц с когтями, Джалалайн — рыбы и птицы без шипов[19]. М.-Н. О. Османов упоминает о пищевых различиях иудеев и христиан, добавляя, что у комментаторов в этом вопросе ясности нет[20].

Иса пришел также *«разъяснить кое-что»*, в чем разногласят иудеи (Коран 43:63). Что именно разъяснил Иса — об этом невозможно сказать. Комментаторы обходят подробного толкования этого вопроса.

---

[13] Ibid.

[14] Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʿAbbās. Amman, 2007. P. 107.

[15] *Hosein Imran N.* The Messiah the Quran and Akhir al-Zaman. 2021. P. 125–130.

[16] Также айаты с аналогичным смыслом: Коран 17:15; 35:18; 39:7; 53:38.

[17] Abdülaziz Bayındır. Fıtrat Tv. İsa Aleyhisselam hem ruhen hem de bedenen mi Allah katınayükseltildi? URL: https://www.youtube.com/watch?v=Vl7xXGQ80Lo&t=405s (дата обращения: 20.03.2023).

[18] Tanwīral-Miqbās min Tafsīr Ibn ʿAbbās. P. 59.

[19] Tafsir Al-Jalalayn. P. 61.

[20] *Османов М.-Н.* Коран. Перевод с арабского и комментарий. СПб., 2011. С. 58.

Служение Исы аль-Масиха также включало в себя пророчество о пришествии Ахмада: *«Я послан к вам Аллахом, чтобы подтвердить правдивость того, что было в Таурате (Торе) до меня, и чтобы сообщить благую весть о Посланнике, который придет после меня, имя которого будет Ахмад (Мухаммад)»* (Коран 61:6). То есть, Иса принес временное откровение, имевшее актуальность до ниспослания Корана Мухаммаду.

Таким образом, миссия Исы направлена к иудеям, а миссия Христа — ко всем народам. Проповедь Исы сопровождается уникальными, небывалыми чудесами, проповедь Христа — тоже. Миссия Исы, кроме прочего, сопряжена с джихадом, а миссия Христа, наоборот, отрицает проявление агрессии. Масих избегает распятия, Христос же шел к распятию намеренно.

Иса Масих хотя и наделен необычными для пророков свойствами (чудеса, воскрешение из мертвых, рождение без отца), что перекликается с евангельским Иисусом, но он остается в одном ряду с прочими посланниками[21], и его «Евангелие» не получает какого-либо распространения, употребления в жизни иудеев, которым он был ниспослан.

## Источники и литература


1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Сибирская Благозвонница, 2016.
2. *Аляутдинов Ш. Р.* Перевод смыслов Корана. URL: https://umma.ru/tafsir (дата обращения: 20.03.2023).
3. *Ас-Саади Р. Н.* Толкование Священного Корана: Облегчение от Великодушного и Милостивого / пер. с араб. Э. Р. Кулиев. Изд. 2-е, испр. М.: Умма, 2012. Т. 2. 1117 с.
4. *Османов М.-Н. О.* Коран. Перевод с арабского и комментарий. СПб.: Диля, 2011. 576 с.
5. Священный Коран. URL: https://quran-online.ru (дата обращения: 20.03.2023).
6. *At-Taberi C. C.* Taberi Tefsiri. 9 cilt. Arapçadançeviri: Karakaya H., Aytekin K. Istanbul, 1996.
7. *Emre D.* Allah'a Öğretilen Din. Istanbul, 2016. 415 s.
8. *Hosein Imran N.* The Messiah the Quran and Akhir al-Zaman. Imran N. Hosein Publications, 2021. 211 p.
9. Tafsir Al-Jalalayn. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Tought, 2007. 768 p.
10. Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʻAbbās / Transl. by Guezzou M. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Tought, 2007. 779 p.


[21] «Мессия, сын Марьям (Марии), был всего лишь посланником. До него тоже были посланники, а его мать была правдивейшей женщиной» (Коран 5:175).

*Священник Александр Кобзев*

# СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Термин «литургическая экзегеза» был предложен прот. Георгием Флоровским[1], но и по сей день нет словарного определения данного понятия. В самой библейской среде отношение к литургической экзегезе сводится очень часто либо к отождествлению её с частью святоотеческой экзегезы, либо как с одним из аллегорических методов толкования[2].

Отождествлять литургическую экзегезу со святоотеческой не совсем верно. Во-первых, не все богослужебные тексты написаны именно Св. Отцами. Во-вторых, нередко в богослужебных текстах встречаются ошибки или заимствования из апокрифов[3]. В-третьих, патристическая экзегеза следует линейной интерпретации текста, а литургическая экзегеза это «галактическая» многоорбитальная библейская интерпретация текста[4]. В-четвёртых, в святоотеческой экзегезе компоновка комментария не меняет сам библейский текст, а в литургической такое вполне допустимо. В-пятых, литургическая экзегеза абсолютно Христоцентрична, в ней вся ветхозаветная история имеет смысл только в новозаветной перспективе.

«Литургическая экзегеза» — это наука, которая изучает как богослужебные тексты толкуют Священное Писание и как понимать сами Священные тексты в контексте православного богослужения (Паремии, Апостольские и Евангельские чтения, богослужебные чтения и гимны, а также синаксарии[5]).

## 1. Некоторые особенности литургической экзегезы

***1. Обратная перспектива.*** Примером такого прочтения является венчальное Апостольское чтение (Зач 230б, Еф. 5:20–33). Сам по себе данный отрывок послания раскрывает нам экклезиологию апостола Павла[6]. Первично здесь именно сравнение Христа и Церкви с супружеским браком, а не наоборот (ср. Ос 2; Иер 2:2; Песн 4:7)[7]. Если человеческий брак — образ богочеловеческих взаимоотношений, то и наоборот: богочеловеческие взаимоотношения — это образ, по которому задуман брак.

***2. Богословская связь библейских чтений.*** Данная особенность свойственна не всем богослужебным чтениям, преимущественно большим Праздникам

*Священник Александр Александрович Кобзев* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс, соискатель.

[1] *Florovsky G.* The Patristic Age and Eschatology: An Introduction" Aspects of Church History, Vol. IV (in the Collected Works) Belment, 1987. P. 64.

[2] См.: *Дронов М., прот.* Аллегорическое толкование // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 28–29.

[3] *Давыденкова М. Э.* О переводе синаксарей Постной и Цветной Триоди // Вестник ПСТБИ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2004. С. 7.

[4] Pentiuc E. J. Hearing the Scriptures. Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography. Oxford, 2021. P. 291.

[5] Синаксарий (*греч.* συναξάριον — сборник;) — это поучения, объясняющие суть празднуемого события, которые, согласно Триоди, следует читать на праздничной Утрене по шестой песни канона.

[6] *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. Одесса, 1996. С. 415.

[7] *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2012. С. 281.

и подготовительному периоду к Великому посту[8]. В этих чтениях Евангелие рассказывает о покаянии (Закхея, мытаря, блудного сына), а Апостольское чтение творчески раскрывает богословское содержание евангельской истории[9].

*3. **Филологически-смысловая связь.*** Ключевым понятием для выявления богословской связи библейских чтений в праздник «Вход Господень в Иерусалим», является термин — «осанна». «Осанна» (греч. «ωσαννά»[10]) — это ликующее арамейское восклицание славословия (арам. ܐܘܫܥܢܐ (у́шано, двусоставное слово) — «спаси же!»[11]. Данное слово перешло в арамейский язык из древнееврейского הושיעה נא «хошиа-на»[12] образованное от глагола «יָשַׁע» «ишá» (ср. Пс 117:25)[13]: 1. получать помощь; 2. быть спасённым или избавленным. В межзаветную эпоху произошла десемантизация[14] этого возгласа, он стал употребляться подобно словам «салют» или «ура». Возглас, «осанна» который использовали евангелисты, имел значение радости пришествия в этот мир Мессии. По этой причине именно «Послание Радости»[15] (Флп. 247 зач., 4:4–9) читается в этот день.

*4. **Духовное уравнение с переменными.*** Примером этому служит Евангельское зачало, которое приурочено к субботе первой седмицы Великого Поста (Мк 10 зач., 2:23–3:5). В дни Великого поста данный отрывок для нас должен заиграть новыми красками, а именно то, что мы слышим за богослужением: «И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27). В этом случае мы должны заменить слово *суббота* на слово *пост*. В этом и есть для нас духовное назидание в этот день.

## 2. Обзор основной современной литературы по литургической экзегезе

Работой, посвящённой теоретизации литургической экзегезы в русскоязычном пространстве, можно считать статью архим. Иова (Геча) «Эсхатологическое учение Церкви»[16]. Автор данной статьи, анализируя богослужение первых трёх дней Страстной седмицы, приходит к выводу, что в основе их богословия находится эсхатологическое учение ап. Матфея. По мысли автора, смысл богослужения первых трёх дней Страстной седмицы заключается в актуализации для верующих эсхатологии прошлого, настоящего и будущего в деле нашего спасения.

Интерес к литургической экзегезе в Русской Православной Церкви наблюдается с двух позиций: с одной стороны — это отечественные библеисты (архим. Иоанн (Ивлиев), Андрей Десницкий, прот. Александр Сорокин и т. д.), с другой — это отечественные литургисты (свящ. Михаил Желтов, Алексей Кашкин и др.).

У Андрея Десницкого в 2010 году в журнале «Фома» появилась очень хорошая статья с толкованием на паремии Великой субботы в контексте богослужения

---

[8] *Бурега В. В.* Гомилетика. М, 2018. С. 167.

[9] Более подробно см.: *Кобзев А., свящ.* Истинная свобода: как подготовиться к Великому посту // Дон православный. URL: https://rostoveparhia.ru/stati/istinnaya-svoboda-kak-podgotovitsya-k-velikomu-postu/ (дата обращения: 28.02.2023)

[10] *Клеон Р. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб, 2001. С. 361.

[11] Ср.: Ин 12:13; Мк 11:9; Мф 21:9; Пс 117:25–26; Дидахе 10. 6.; *Clem. Alex.* Paed. 1. 5. 1; Егезипп в *Euseb.* Hist. eccl. 2. 28; Const. Ap. VII. 26.

[12] Хошана // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 9. Иерусалим, 1999. С. 921.

[13] *Штейнберг О. М.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1. Вильна, 1878. С. 199.

[14] Это постепенная утрата лексического значения слова.

[15] *Андросова В. А.* Библия для всех: курс 30 уроков. Т. II: Новый Завет. М., 2017. С. 447.

[16] См.: *Иов (Геча), архим.* Эсхатологическое учение Церкви // Портал-Слово. URL: https://portal-slovo.ru/theology/37732.php (дата обращения: 15.03.2022)

и с их переводом с древнееврейского языка[17]. Далее паремии и всё богослужение Двунадесятых праздников рассмотрел в своём двухтомном издании Алексей Сергеевич Кашкин[18]. Отдельно нужно сказать об архимандрите Ианнуарии (Ивлиеве). Отец Ианнуарий явил пример не только замечательного отечественного библеиста, но и продемонстрировал замечательный синтез современной западной библеистики, святоотеческой экзегезы, православного богослужения и гомилетики. Плодом его труда стало издание своего перевода и экзегетических проповедей на Апостольские чтения воскресных и праздничных дней[19]. Данная книга явила прекрасный пример комплексного подхода.

В русле исторической литургики выходит много статей и монографий свящ. Михаила Желтова и его соратников, учеников по научной деятельности. В наше время выходит много монографий и статей, которые в той или иной мере посвящены библейской экзегезе, будь то работы по библеистике[20] или исторической литургике[21].

В англоязычной среде труды по литургической экзегезе (Liturgical Exegesis) в основном представлены православными исследователями[22]. Одним из ярких примеров англоязычной православной литургической экзегезы и внедрения этого термина в богословский оборот является отец Евгений Дж. Пентюк (PhD). Его работы посвящены литургическому пониманию Священного Писания[23] и богослужебной гимнографии[24].

В своей второй работе отец Евгений раскрывает богословие Страстной седмицы, а во второй части формирует ряд вопросов по литургической экзегезе. Один из первых моментов, которые ставит автор — это вопрос о редакциях Священного Писания, которые легли в основу богослужебных чтений. Также он говорит, что именно богослужение помогало верующим через систему символов, пений и чтений усваивать Священное Писание, рукописи которого тогда были большой редкостью. Отец Евгений уделяет внимание истории рукописей и лекционарной системе чтений, а также тому, что вплоть до X в. в православной среде уделялось мало внимания стандартизации библейского текста. В конце исследования он пишет, что литургическая Библия смогла более лучше донести богословские истины, чем это мог сделать просто текст Священного Писания, который в те времена был редкостью.

## Заключение

Исходя из вышесказанного, нет полных гарантий утверждать, что те богословские мотивы и связи, которые мы можем наблюдать в литургической экзегезе,

---

[17] См.: *Десницкий А.* Паремии Великой Субботы: 15 ступеней к Пасхе. Текст, перевод и толкования // Фома № 4 (84) апрель 2010. URL: https://foma.ru/pyatnadczat-stupenej-k-pasxe.html (дата обращения: 28.02.2023)

[18] См.: *Кашкин А. С.* Литургика. Ч. 1: Двунадесятые неподвижные праздники. Саратов, 2017; Ч. 2: Постная и Цветная Триоди. Саратов, 2017.

[19] См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Апостольские чтения воскресных и праздничных дней. СПб, 2019. 272 с.

[20] См.: *Кожин С. В.* Богословская связь библейских чтений на праздник «Вход Господень в Иерусалим». ВКР. Донская духовная семинария, 2021. 67 с.

[21] См.: *Спицин Д. В.* Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского в контексте святоотеческой экзегетики Священного Писания (на материале избранных тропарей по мотивам книги Бытия и Четвероевангелия). Канд. дис. СПбДА, 2021.

[22] См.: *Bucur B. G.* Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible? // Theological Studies. 2007. No 68. P. 92–112. В данном исследовании автор вводит понятие «гимнографическая экзегеза», само понятие можно понимать, как часть литургической экзегезы. Само исследование основной акцент ставит на ветхозаветных теофаниях в новозаветной перспективе, которые раскрывают богослужебные гимны.

[23] См.: *Pentiuc E. J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford, 2014; *Pentiuc E. J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. New York, 2014).

[24] См.: *Pentiuc E. J.* Hearing the Scriptures. Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography. Oxford University Press, 2021.

действительно всегда в ней присутствуют[25]. Но в этом и есть красота православного богослужения, что в нём многое остаётся недосказанным и необходимо это огромное богослужебное наследие творчески осмысливать в сотериологической перспективе.

В наше время не хватает работ, посвящённых систематизации методов литургической экзегезы в православном богослужении и выведение терминологического аппарата данной науки. Возможно с развитием теоретической составляющей «литургической экзегезы», её можно было бы внедрить как академическую дисциплину.

## Источники и литература


1. *Bucur B. G.* Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bible? // Theological Studies. 2007. No 68. P. 92–112.
2. *Florovsky G.* The Patristic Age and Eschatology: An Introduction" Aspects of Church History, Vol. IV (in the Collected Works) Belment, 1987.
3. *Pentiuc E. J.* Hearing the Scriptures. Liturgical Exegesis of the Old Testament in Byzantine Orthodox Hymnography. Oxford University Press, 2021. 429 p.
4. *Pentiuc E. J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. New York: Oxford University Press, 2014).
5. *Pentiuc E. J.* The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: University Press, 2014.
6. *Андросова В. А.* Библия для всех: курс 30 уроков. Т. II: Новый Завет. М., 2017.
7. *Бурега В. В.* Гомилетика. М, 2018.
8. *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. Одесса: Богомыслие, 1996.
9. *Давыденкова М. Э.* О переводе синаксарей Постной и Цветной Триоди // Вестник ПСТБИ. Серия 1. Богословие. Философия. Религиоведение. 2004. С. 5–9.
10. *Десницкий А.* Паремии Великой Субботы: 15 ступеней к Пасхе. Текст, перевод и толкования // Фома № 4 (84) апрель 2010. URL: https://foma.ru/pyatnadczat-stupenej-k-pasxe.html (дата обращения: 28.02.2023).
11. *Дронов М., прот.* Аллегорическое толкование // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 28–29.
12. *Иannуарий (Ивлиев), архим.* Апостольские чтения воскресных и праздничных дней. СПб, 2019. 272 с.
13. *Иов (Геча), архим.* Эсхатологическое учение Церкви // Портал-Слово. URL: https://portal-slovo.ru/theology/37732.php (дата обращения: 15.03.2022).
14. *Кашкин А. С.* Литургика. Ч. 1: Двунадесятые неподвижные праздники. Саратов, 2017. 430.
15. *Кашкин А. С.* Литургика. Ч. 2: Постная и Цветная Триоди. Саратов, 2017. 750 с.
16. *Клеон Р. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб, 2001.
17. *Кобзев А., свящ.* Истинная свобода: как подготовиться к Великому посту // Дон православный. URL: https://rostoveparhia.ru/stati/istinnaya-svoboda-kak-podgotovitsya-k-velikomu-postu/ (дата обращения: 28.02.2023).
18. *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М., 2012. 647 с.
19. *Спицин Д. В.* Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского в контексте святоотеческой экзегетики Священного Писания (на материале избранных тропарей по мотивам книги Бытия и Четвероевангелия). Канд. дис. СПбДА, 2021.
20. Хошана // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 9. Иерусалим, 1999. С. 921.
21. *Штейнберг О. М.* Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Т. 1. Вильна, 1878.


[25] *Pentiuc E. J.* Hearing the Scriptures. P. 295.

*Е. А. Жук*

# СПОРЫ ОБ ОТНОШЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА БОБРОВСКОГО К ВУЛЬГАТЕ В РУССКОЙ И ПОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX В.

В истории Полоцкого собора 1839 г. значительный интерес представляют судьбы не только архиереев, по сути возглавивших процесс подготовки этого события, но и священников, давших подписки на присоединение к Православию из унии. Среди приходского духовенства той эпохи особенно выделяется личность протоиерея Михаила Кирилловича Бобровского, известного учёного, профессора Виленского университета, благодаря которому был открыт знаменитый Супрасльский кодекс. Получив фундаментальное богословское образование в Виленском университете, в течение пяти лет он совершал научное путешествие по странам Европы, где изучал достижения современной ему библеистики, ориентальные языки, а также знакомился с организацией богословского образования в Австрии, Италии, Франции и Германии. Кроме того, в этот же период он изучает древние памятники славянской письменности, заводит знакомство с учёными-славистами.

После возвращения ученого в Вильно на порядок уровень преподавания библейских наук на богословском факультете университета. Профессор М. К. Бобровский был наиболее образованным клириком в унии на момент ее ликвидации, имевшим богатый научный и преподавательский опыт. Кроме того, именно он станет одной из жертв процесса филоматов, что впишет его фамилию вместе с его близкими друзьями И. Даниловичем и И. Лелевелем в историю зарождения романтизма в польской литературе XIX в.

Особый интерес представляет своеобразный спор, возникший уже после смерти учёного в польской и русской историографии XIX в. о его отношении к тексту латинского перевода Священного Писания (Вульгаты).

П. О. Бобровский и П. Н. Жуковский в своих работах неоднократно делают акцент на том, что профессор Бобровский выступал против использования как самого латинского текста Писания, так и его перевода на польский язык (вероятно, имеется в виду перевод ксендза Я. Вуйка)[1].

По этому поводу П. Н. Жукович пишет следующее: «На первых же лекциях своих он заявил, что латинский перевод Библии (Вульгата) не чужд погрешностей и ошибок. Такое неортодоксальное отношение нового профессора к переводу, авторизованному Тридентским собором, показалось многим в строго-католической Вильне чересчур смелым и опасным. В самом университете поднялась против Бобровского сильная буря, из которой он вышел целым и невредимым только при благородной поддержке, оказанной ему тогдашним деканом нравственно-политического факультета проф. Ходани»[2]. Ещё дальше в своих суждениях идет П. О. Бобровский, говоря, что его дядя «не мог одобрять ни латинской вульгаты, ни особенно ее перевода на польский язык». Он же делает это заявление одной из причин удаления М. К. Бобровского из университета[3].

---

*Евгений Александрович Жук* — Минская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] *Бобровский П. О.* Михаил Кириллович Бобровский (1785–1848): Ученый славист-ориенталист. СПб., 1889. С. 60.

[2] *Жукович П. Н.* О профессорах богословского факультета виленского университета в настоящем столетии // Христианское чтение. 1888. № 3–4. С. 389.

[3] *Бобровский П. О.* Михаил Кириллович Бобровский (1785–1848). С. 60.

И П. О. Бобровский и П. Н. Жукович ссылаются на протоиерея П. Янковского, разместившего первый биографический очерк об учёном в Литовских епархиальных ведомостях. Отец Плакид пишет следующее: «В речи, читанной на публичном заседании университета профессором Бобровским, и в его первых вступительных лекциях открыто говорилось, что латинский перевод Библии (Vulgata), освященный вековым употреблением и одобрением Тридентинского собора, как отклоняемый в состязаниях с иноверцами, не может быть признан удовлетворительным и что самое толкование Св. Писания, по какому бы то ни было переводу, помимо подлинных священных текстов, на кафедре богословия просто немыслимо»[4].

П. Н. Жуковича, как и П. О. Бобровского резко критикует Ю. Белинский во втором томе своей монографии, посвященной Виленскому университету, утверждая, что если бы Бобровский высказался против Вульгаты, то сразу же лишился своей профессорской должности[5]. При этом из различных источников видно, что сам учёный в процессе преподавания использовал как Вульгату, так и оригинальный текст книг Ветхого и Нового Завета[6].

Так какой же в самом деле была позиция профессора Бобровского по отношению к использованию Вульгаты в преподавании Священного Писания на богословском факультете Виленского университета?

Для решения этого вопроса стоит обратиться к тексту речи, на которую ссылается протоиерей П. Янковский. В ней, однако, вопрос о Вульгате и ее ошибках не поднимается вообще. В девятом параграфе под названием «Способ упражнения в экзегезе» учёный пишет следующее: «…упражняться следует в понимании и изложении мыслей святых писателей, а это, в свою очередь, **через внимательное чтение самого текста в оригинале (что наиболее полезно, если кто сможет научиться его понимать), либо, из-за невозможности – в хорошей версии, которой является латинская Вульгата**. Через прочтение основных схолий или комментариев на всю Библию, либо на отдельные её книги, через поиск ответов в учёных трактатах, объясняющих трудные места, и наконец чувство собственных сил возможно будет сделать перевод на родной язык, либо собрать замечания исторические, критические и грамматические и систематизировать их в порядке комментария»[7].

Из этого видно, что М. К. Бобровский не столько выступал против латинского перевода Библии, сколько ставил его на второе место по значимости после текста на оригинальных языках. Такой подход, однако, вполне мог вызвать противоречия и негодования среди ультра-католически настроенного духовенства. В истории польских переводов Библии первыми обратились к оригинальным языкам протестанты, в их же среде стал развиваться историко-критический метод, принесённый в католическую среду Й. Яном (1750–1816). Его взгляды были довольно радикальны, а часть сочинений значилась в списке запрещенной литературы[8].

М. К. Бобровский был учеником Л. Акермана, ближайшего последователя Яна, впервые принесшим в полноте историко-критический метод в Вильно. Естественно это не могло не вызвать неприятия в среде более консервативно мыслящего клира. Уже находясь в Жировичах после удаления с кафедры, М. К. Бобровский в письме к И. Лелевелю будет делиться своими планами по доработке и повторному изданию

---

[4] *Янковский П., прот.* Протоиерей Михаил Бобровский // Литовские Епархиальные Ведомости. 1864. № 1. С. 55.

[5] *Bieliński, J.* Uniwersytet Wileński 1579–1831. Kraków, 1899. T. 2. S. 593.

[6] Ibid. S. 599.

[7] *Bobrowski M.* Wyobrażenie nauki Pisma ś., iey części i literatury. Rzecz przy rospoczęciu publiczney lekcyi Pisma ś. przez X. Michała Bobrowskiego, Kanonika katedralnego brzeskiego, professora nadzwyczaynego Imperatorskiego Uniwersytetu wileńskiego dnia 3 Grudnia 2822 roku czytana// Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagraniczney z Wiadom. ku Wydoskonaleniu Jey Sużącemi. 1823. T. 1. S. 113.

[8] *Wolniewicz M.* Spór o metodę nauczania Pisma św. w polskich uczelniach teologicznych w XIX wieku // Collectanea Theologica. 1977. № 47/3. S. 63.

своей речи на открытие курса (Wyobrażenie nauki Pisma ś., iey części i literatury). «Я выступлю с тем, чего еще не было на польском языке, но при этом я опасаюсь столкнуться с фанатиками, используя протестантскую литературу, которой больше чем католической», — пишет отец Михаил в письме от 28 февраля 1825 года[9].

Что касается перевода Я. Вуйка, сделанного с Вульгаты, то им учёный также пользовался. Как минимум он цитирует Священное Писание на польском именно по переводу Вуйка, делая при этом незначительные отступления от самого текста.

В публичной речи на тему «Представления о Боге в первой по порядку книге Моисея», опубликованной в Деяниях благотворительности. Здесь он цитирует Священное Писание **уже в собственном переводе с еврейского языка**[10]. Перевод этот отстоит уже намного дальше от общепринятого в тот момент перевода Я. Вуйка:

| Цитаты в переводе М. К. Бобровского: | Цитата по переводу Библии Я. Вуйка: |
|---|---|
| Słowem **Iehowy stały** się niebiosa, a duchem ust iego wszystkie ich **zastępy** … On rzekł i **stało się**: on rozkazał i **stanęło**[11]. Ps. 32:6, 9 | Słowem **PANSKIM** niebiosa **utwierdzone są** a duchem ust jego wszytka **moc ich** … **Abowiem** on rzekł i **uczynione są**, on rozkazał, a **stworzone są**. Ps. 32:6, 9 |
| … żal mu było, że uczynił człowieka na ziemi: i **wzruszony był boleścią w głębi serca sojego**[12] 1 M. 6:6 | … żal mu było, że uczynił człowieka na ziemi. I ruszony **serdeczną boleścią wewnątrz** Gen. 6:6 |

Видно, что перевод отца Михаила довольно сильно отличается от традиционного. Это могло также вызвать противоречия у его слушателей и читателей.

По мнению Д. Беовуа способ преподавания Бобровского начал раздражать реакционистов и был следствием трудностей сосуществования религии и просвещения[13]. Это же мнение высказывает в своих воспоминаниях С. Юндзилл, называя М. Бобровского «средним» профессором и обвиняя в пронемецких и реформистских взглядах[14]. Тем не менее дальнейшая и преподавательская деятельность М. К. Бобровского, так и его церковное служение покажут, что он был далёк от крайностей как условного «либерализма» при внедрении новых методов и достижений современной ему библейской науки, так и «консерватизма», когда будет редактировать спорные моменты, имевшие место в австрийских учебниках.

Таким образом, положение первопроходца в области новых методов изучения и преподавания Священного Писания имело свои негативные моменты. Для многих его подход был слишком либеральным. При этом утверждения о том, что М. К. Бобровский восставал против Вульгаты и её переводов на польский язык, которое можно найти у целого ряда авторов, являются преувеличенными.

---

[9] Письма М. Бобровского к И. Лелевелю // Польское славяноведение конца XVIII и первой четверти XIX в. Прага, 1906. С. LXXX.

[10] *Bobrowski M.* Wyobrażenia Boga w pierwszey z porządku xiędze Moyżesza. Rzecz na posiedzeniu publicznem w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim // Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagraniczney z Wiadom. ku Wydoskonaleniu Jey Sużącemi. 1823. T. 2. S. 231.

[11] Ibid. S. 232.

[12] *Bobrowski M.* Wyobrażenia Boga w pierwszey z porządku xiędze Moyżesza. S. 235

[13] *Beauvois D.* Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich. Rzym Lublin, 1991. T. 1. S. 244–245.

[14] J*undziłł S. B.* Pamiętniki ks. Stanisława Jundziłła profesora Uniw. Wileńskiego. Kraków, 1905. S. 155.

## Источники и литература


1. *Бобровский П. О.* Михаил Кириллович Бобровский (1785–1848): Ученый славист-ориенталист. СПб., 1889.

2. *Жукович П. Н.* О профессорах богословского факультета виленского университета в настоящем столетии // Христианское чтение. 1888. № 3–4. С. 367–409.

3. Письма М. Бобровского к И. Лелевелю // Польское славяноведение конца XVIII и первой четверти XIX в. / В. А Францев. Прага, 1906. С. LXXVI–LXXXVIII.

4. *Янковский П., прот.* Протоиерей Михаил Бобровский // Литовские Епархиальные Ведомости. 1864. № 1. С. 11–20; № 2. С. 51–66.

5. *Bobrowski M.* Wyobrażenia Boga w pierwszey z porządku xiędze Moyżesza podane. Rzecz na posiedzeniu publicznem w Imperatorskim Uniwersytecie Wileńskim // Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagraniczney z Wiadom. ku Wydoskonaleniu Jey Sużącemi. 1823. T. 2. S. 224–240.

6. *Bobrowski M.* Wyobrażenie nauki Pisma ś., iey części i literatury. Rzecz przy rospoczęciu publiczney lekcyi Pisma ś. przez X. Michała Bobrowskiego, Kanonika katedralnego brzeskiego, professora nadzwyczaynego Imperatorskiego Uniwersytetu wileńskiego dnia 3 Grudnia 2822 roku czytana // Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagraniczney z Wiadom. ku Wydoskonaleniu Jey Sużącemi. 1823. T. 1. S. 104–114, 305–324; T. 2. S. 1–7.

7. *Bieliński J.* Uniwersytet Wileński (1579–1831): 3 t. Kraków, 1899. T. 1–3.

8. *Beauvois D.* Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich: 2 t. Rzym Lublin: Fundacja Jana Pawła II Redakcja Wydawnictw KUL, 1991. T. 1–2.

9. *Jundziłł S. B.* Pamiętniki ks. Stanisława Jundziłła profesora Uniw. Wileńskiego. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1905.

10. *Wolniewicz M.* Spór o metodę nauczania Pisma św. w polskich uczelniach teologicznych w XIX wieku // Collectanea Theologica. 1977. № 47/3. S. 61–72.

*Иеромонах Иона (Поникаровский)*

# ДВА РАССКАЗА ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО О ЧУДЕСНОМ ДОЖДЕ МАРКА АВРЕЛИЯ

Евсевий Кесарийский рассказывает о Чудесном дожде Марка Аврелия в двух своих работах: «Хронике» (Jerom. Chron. Ol. CCXXXVIII), сохранившейся в переводе Иеронима, и «Церковной истории» (Eus. HE. V, 5, 1–7). Событие это произошло в рамках первой маркоманнской войны, во время похода против квадов. В обоих трудах историк пишет о том, что римское войско, оказавшись в стесненном положении из-за окружения врагом и отсутствия воды, по молитвам христианских воинов было избавлено от жажды чудесным образом полившимся ливнем, в то время как войско неприятеля было поражаемо молниями. Историк сообщает, что о случившемся Марк Аврелий сообщил в письме в сенат.

В «Хронике» Евсевий называет Пертинакса в качестве командира чудесно спасенного отряда. Пертинакс действительно принимал участие в Маркоманнских войнах, во время которых командовал I Вспомогательным легионом (SHA Pert. II, 6), упоминаемым в подложном письме Марка Аврелия в качестве одного из подразделений, присутствовавших при Марке во время описываемых событий (два Десятых и Первый) (Just. I Apol. 71). Хотя указанное письмо, безусловно, является фальшивкой, нет сомнений, что источники фальсификатора были вполне приличные. На это указывают точные географические и просопографические данные. С другой стороны, имя Пертинакса не только не фигурирует в указанном письме, но и его биография не упоминает рассматриваемое событие.

В «Церковной истории» Пертинакс также не упоминается, однако там приводится воинское подразделение, получившее чудесное спасение — Мелитинский легион. В Каппадакийском городе Мелитена, (ныне г. Малатья, Турция), все жители которого, по словам Иоанна Ксифилина (Младшего), исповедовали Христа (Dio, LXXII, 9), действительно дислоцировался XII легион. Учитывая, что уже в начале Принципата римские легионы пополнялись за счет местного ресурса, не удивительно, что христианский элемент рано проник в XII легион и христиане составляли в нем значительную часть. Однако ни один источник, не связанный с «Церковной историей» Евсевия, включая подложное письмо Марка Аврелия, не упоминает этот легион в контексте рассказов о Чудесном дожде.

По свидетельству Аполлинария, дошедшему до нас в «Церковной истории» Евсевия, XII легион в память о Чудесном дожде получил почетное прозвище κεραυνοβόλος, что можно перевести как «Молниеносный». XII легион носил когномен Fulminata, которое, по указанию Хельгеланда, буквально означает «пораженный молнией», а не «молниеносный»[1]. В связи с этим М. Нам полагает, что Аполлинарий допустил ошибку при переводе, поскольку, по ее словам, латинскому слову fulminata соответствует греческое слово κεραυνοφόρος, а не κεραυνοβόλος, которому, в свою очередь, соответствует латинское слово fulminatrix. Это мнение подтверждает посвящение центуриона XII легиона, дающее чтение κεραυνοφόρου (Cagnat, IGR, 120), однако, Сэйдж замечает, что в греческом языке слово κεραυνόφορα, может быть заменено на κεραυνοβόλος без потери смысла, поскольку оба могут иметь активное и пассивное значение.

---

*Иеромонах Иона (Поникаровский Олег Геннадьевич)* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель, 3 курс.

[1] *Helgeland J.* Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine // ANRW. Bd. II. 23. 1. 1979. P. 771.

Как бы там ни было, прозвище Fulminata легион носил уже при Августе (CIL III, 504; 507; 509). На это обстоятельство обращал внимание еще А. Домашевски, на основании чего даже подвергал сомнению личность Аполлинария, утверждая, что Аполлинарий Евсевия мог быть кем угодно, даже самим Евсевием, но не современником чуда[2]. Действительно, Евсевий, в описании Чудесного дождя, не называет Аполлинария епископом Иераполиса, как и название труда, послужившего ему источником, однако в предыдущей, IV книге, в 21 главе Евсевий, в числе прочих христианских писателей, называет Аполлинария также без указания титула. Лишь в 26 главе историк поясняет, что речь идет об Иерапольском епископе и здесь же перечисляет его произведения. Учитывая, что Евсевий ни в IV, ни в V книгах не упоминает никакого другого Аполлинария, кроме Иерапольского епископа, нет никаких веских причин подвергать сомнению личность Аполлинария, на которого ссылался Евсевий.

П. Ковац, в числе прочих предположений, допускает, что Евсевий мог использовать работу под именем Аполлинария, автору которой была известна версия Диона[3], однако, как видно из «Церковной истории» Евсевия, ее автор был хорошо знаком с трудами христианских писателей, в том числе и с сочинениями Аполлинария, что делает это предположение маловероятным.

Сэйдж полагает, что Аполлинарий допустил ошибку намеренно, в апологетических целях, замечая, что такие типы ошибок легко вписываются в схему доказательств, распространенную среди апологетов того периода. Иустин приводил надпись, посвященную магу Симеону, в качестве доказательства почитания Симона Волхва в Риме. Тертуллиан ссылался на явно поддельные документы в качестве доказательства расположения Тиберия к христианам и признания христианства сенатом, а также утверждал, что культ штандартов на самом деле был поклонением украшенным крестам[4]. Однако подобный аргумент не кажется убедительным. Дело в том, что, соглашаясь с Сэйджем, мы признаем, что Аполлинарий допускал заведомую ложь, тогда как и Иустин, и Тертуллиан были, по всей видимости, уверены в аутентичности своих источников. Что же касается рассуждений о военных знаменах как украшенных крестах, то из контекста совершенно очевидно, что здесь Тертуллиан говорит не о поклонении Кресту Господню, а об объекте поклонения в форме креста (Tert. Apol. XVI, 8). Кроме того, если принять мнение большинства ученых, что Аполлинарий пишет о Чудесном дожде в Апологии к Марку Аврелию, такой подлог не имеет никакого смысла, поскольку Марк был хорошо осведомлен обо всех обстоятельствах чуда.

Ошибку можно объяснить историческими обстоятельствами. Дело в том, что Марк даровал XII легиону почетное прозвище Certa Constans (всегда верный) за помощь в подавлении восстания Авидия Кассия (175 г.). Событие это происходило примерно в то же время, когда случился Чудесный дождь. С определенной натяжкой можно предположить, что Аполлинарий слышал о даровании почетного прозвища XII легиону Марком Аврелием, но не знал, ни что это было за прозвище, ни обстоятельств его дарования, ни того, что XII легион носил прозвище «Молниеносный» еще со времен Августа. В таком случае Аполлинарий, действительно, мог связать прозвище «Молниеносный» с событиями, связанными с Чудесным дождем, однако такое его невежество заставляет признать данное предположение весьма маловероятным.

Следует обратить внимание также на то, что из контекста «Церковной истории» ясно, что информацию о письме Евсевий почерпнул из апологий Тертуллиана (Tert. Apol. V, 6; Tert. Ad Scap. IV, 6), в то время как Аполлинарий не упоминал ни о каких письмах, что выглядит весьма странно, учитывая важность, которую придавали все прочие христианские авторы этому посланию.

---

[2] *Domaszewski A.* Das Regenwunder Der Marc Aurel-Säule // Rheinisches Museum Für Philologie. Bd. 49. 1894. S. 612–619. JSTOR, URL: http://www.jstor.org/stable/41251907 (дата обращения: 28.03.2023).

[3] *Kovacs P.* Marcus Aurelius Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden, 2009. P. 49.

[4] *Sage M. M.* Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations // Historia. 1987. Bd. 36. Hft. 1. S. 96–113.

Итак, сравнительный анализ рассказа о Чудесном дожде в «Хронике» и «Церковной истории» Евсевия выявляет ряд странностей:

1. По всей видимости, речь в них речь идет о разных легионах: I в «Хронике», в связи с упоминанием Пертинакса и XII в «Церковной истории, поскольку в Мелитене в это время другие легионы не дислоцировались;
2. Весьма странная ошибка Аполлинария, которая на сегодняшний день не нашла адекватного объяснения;
3. Молчание Аполлинария о послании Марка в сенат.

Все эти недоумения могут разрешиться допущением, что Аполлинарий писал о XII легионе не в связи с Чудесным дождем, а в контексте другого события, а именно, восстания Авидия Кассия, за роль в подавлении которого легиону было даровано почетное прозвище Certa Constans (Всегда Верный). Желая показать лояльность христиан к императору, Аполлинарий, видимо, хотел поставить Марку на вид верность легиона, значительную часть которого составляли христиане. Учитывая, что описываемые события были хорошо известны Марку Аврелию и из риторических соображений Аполлинарий, вероятно, прямо не называл дарованный когномен и не конкретизировал событие, связанное с его дарованием. Его речь могла звучать так: «легион из христианской Мелитены оставался *всегда верным* (certa constans) тебе, за что ты и даровал ему почетное прозвище». Евсевию «легион из христианской Мелитены» был известен под более популярным его прозвищем — «Молниеносный». Историк, возможно, через Диона (Dio. LXXII, 8–10) знакомый с версией рассказа о Чудесном дожде, сопровождаемом молниями, связал пассаж Аполлинария о XII легионе с событиями, имевшими место на Дунае и в «Церковной Истории» изменил первоначальную версию, отраженную в «Хронике». Конечно, данная версия носит гипотетичный характер, впрочем, как и все другие, однако, в отличие от остальных, она позволяет снять все вопросы, относительно противоречий в двух Евсевиевских версиях Чудесного дождя.

## Источники и литература


1. Corpus Inscriptionum Latinarum. http://www.manfredclauss.de/ (дата обращения: 28.03.2023).
2. *Domaszewski A.* Das Regenwunder Der Marc Aurel-Säule // Rheinisches Museum Für Philologie. Bd. 49. 1894. S. 612–619. JSTOR, URL: http://www.jstor.org/stable/41251907 (дата обращения: 28.03.2023).
3. *Helgeland J.* Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine // ANRW. Bd. II. 23. 1. 1979.
4. Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes. Vol. III // URL: https://archive.org/details/inscriptionesgra03cagnuoft/mode/2up (дата обращения: 28.03.2023).
5. *Jerome's Chronicle.* Being Eusebius' Chronicle, Part II (Chronological Tables/Canons). Transl. from Latin by R. Pearse. URL: https://web.archive.org/web/20130317111010/http://rbedrosian.com/Jerome.htm (дата обращения: 28.03.2023).
6. *Kovacs P.* Marcus Aurelius Rain Miracle and the Marcomannic Wars. Leiden: Brill Academic Publishers, 2009.
7. *Sage M. M.* Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations // Historia. 1987. Bd. 36. Hft. 1. S. 96–113.
8. Scriptores Historiae Augustae // The Scriptores Historiae Augustae with an English, transl. by D. Magie. Vol. I. London. 1921. URL: https://archive.org/details/scriptoreshistor01camb/mode/2up (дата обращения: 28.03.2023).
9. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.
10. *Иустин Философ.* I Апология // Сочинения святого Иустина философа и мученика / Пер. П. Преображенский. М., 1892.

11. *Кассий Дион Коккейан.* Римская история книги LXIV–LXXX. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011.

12. *Тертуллиан.* Апологетик // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Апологетик. К Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

13. *Тертуллиан.* К Скапуле // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Апологетик. К Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

*С. В. Кравец*

# «БОРДОСКИЙ ПУТНИК» — ОПИСАНИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ В ПАЛЕСТИНУ В IV ВЕКЕ

«Бордоский путник» (лат. «Itinerarium Burdigalense») — это путевой дневник, рассказывающий о путешествии, предпринятом анонимным паломников в 333 г. Сочинение путешественника из Бордо — самое раннее из существующих христианских описаний посещения Святой Земли. Традиционно считается, что его анонимный автор был жителем Бурдигалы[1], поскольку свое путешествие он начинает именно из этого города[2]. Памятник представляет собой что-то вроде литературного гибрида. Большая часть текста представляет собой набор дорожных инструкций с перечислением пересадочных станций, расстояния между ними и мест отдыха. По сути, это текстовая карта. Однако, достигнув Палестины, паломник из Бордо начинает достаточно подробно рассказывать о своем путешествии[3]. Свое путешествие паломник из Бордо совершил в 333 г., когда Марк Аврелий Зенофил и Флавий Далмаций (брат императора Константина) были совместными консулами[4]. Путник прибыл в Иерусалим примерно за пятьдесят лет до Эгерии, так что в тех местах, где два автора расходятся, Эгерия, рассказывает об изменениях, которые произошли за это время[5].

Маршрут, по которому следовал путник от Милана до Константинополя, практически полностью совпадает с маршрутом, указанным в «Итинерарие Антонина Августа»[6]. Бордоский паломник записывал каждую сделанную им остановку. Некоторые остановки делались для того, чтобы запрячь в карету новых лошадей. Другие были местом отдыха, где путешественники могли остановиться переночевать. За день своего путешествия паломник преодолевал примерно 25 миль, поскольку это было среднее расстояние между местами отдыха[7]. Иногда он отмечает заинтересовавшие его места, как например: «Город Виминациум, где Диоклетиан убил Карина[8]». Или, например:«Тарс. Апостол Павел был родом оттуда»[9]. Он проехал через Константинополь 30-го мая. При обычной скорости движения путешествие в тысячу триста миль заняло бы около восьми недель. Таким образом, паломник из Бордо прибыл в Иерусалим в сентябре и пробыл там часть октября. Он вернулся в Константинополь к 26-му декабря 333 г. Поэтому его пребывание в Иерусалиме составило около восьми недель[10].

Паломник проделал долгий путь из Тарса через Антиохию, Лаодикию и Сидон, прежде чем наткнулся на какие-то святые места. «Отсюда Сарепта. Здесь Илия зашел к вдове и просил себе пищи». После города Птолемаидапутник из Бордо отмечает:

---

*Савва Викторович Кравец* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] Бурдигала — древнее название современного французского города Бордо

[2] Бурдигальский итинерарий // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 6. С. 372.

[3] The Bordeaux Pilgrim, 333. Itinerary from Bordeaux to Jerusalem. Transl. by A. Stewart. Palestine Pilgrims' Text Society. London, 1887. P. 5.

[4] Бордоский путник 333 год // Православный палестинский сборник. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1882. С. 28.

[5] *Wilkinson J.* Egeria's Travels: Newly Translated. Oxford, 1999. P. 22.

[6] The Bordeaux Pilgrim, 333. P. 8.

[7] *Wilkinson J.* Egeria's Travels. P. 23.

[8] Бордоский путник 333 год. С. 23.

[9] См.: Тамже. С. 32.

[10] *Wilkinson J.* Egeria's Travels. P. 24.

«Там находится гора Кармил, где пророк Илия приносил жертву»[11]. Далее в тексте, по приблизительному подсчету, автор упоминает двадцать одно место, имеющее отношение к Новому Завету. Но также он упоминает тридцать два, относящихся к Ветхому Завету. И многие из этих мест были почитаемы и среди еврейского народа. Пример христиан, почитающих еврейские святые места, может указывать на то, что в общих чертах христиане унаследовали практику паломничества именно от еврейского народа[12].

Вместо того, чтобы проследовать по прямой дороге из Кесарии Палестинской в Иерусалим, паломник направился в Скифополь, а затем в Наблус (Сихем)[13]. Цель этого отклонения автор не объясняет, но, возможно, это было своего рода завершением экскурсии по местам, связанным с историей пророка Илии. Примечательно обнаружить, что, совершая такое долгое путешествие из Бордо, паломник не обращает внимания на места, связанные с земной жизнью и служением Иисуса Христа. Возможно, объяснение следует искать в том, что христиане того времени акцентировали свое внимание именно на Воскресении Спасителя. А общий интерес к таким местам, как Назарет и Капернаум, не возникал до тех пор, пока император Константин не обратил внимание на Ясли и Гробницу, воздвигнув великолепные церкви в Иерусалиме и Вифлееме[14].

После посещения гробницы Иосифа и колодца, у которого Христос беседовал с самарянкой, путешественник направился по хорошо известной дороге в Иерусалим[15]. Из Иерусалима он совершил два путешествия: одно — в Иерихон и к Иордану, другое — в Вифлеем и Хеврон. После этого отрывок заканчивается. Остальная часть сочинения — это просто список перевалочных пунктов и мест отдыха из Константинополя, через Македонию и Рим, в Милан. В Милане описание маршрута заканчивается, поскольку та дорога, по которой паломник проследовал в Бордо, совпадает с маршрутом, описанным в начале путешествия[16].

Безусловно, наибольшая доля научного внимания, уделяемого «Бордоскому путнику», была направлена на описание Святой Земли. Мы можем заметить, что в своем сочинении паломник придерживается схемы маршрута, называя места и указывая расстояния между ними, но как только путник попадает на Святую Землю, он не только уклоняется от своего основного литературного принципа организации текста, но и начинает сопровождать упомянутые места гораздо более богатым слоем описательной информации. Такая дополнительная описательная информация достигает своего апогея с обсуждением Иерусалима, примерно в центре раздела о Палестине[17].

Описание Иерусалима не является полноценным, однако текст в этом месте имеет связную и цельную структуру повествования, вызывая при этом большой интерес у читателей и исследователей. Войдя в город через восточные ворота, Паломник оказался на улице, ведущей на запад. Он пересекает долину над Силоамом и двигается к западному холму, возвращается на север и, наконец, выходит из города через восточные ворота, чтобы посетить гору Елеон и Вифанию. При изучении текста становится очевидным, что пилигрим из Бордо действительно видел храмовый комплекс императора Константина, находившийся на месте, где сейчас расположен Храм Гроба Господня. По мере своего продвижения по Иерусалиму, паломник упоминает многие места из Нового Завета, встречавшиеся ему на пути. Список включает: купальню

[11] Бордоский путник 333 год. С. 34–35.

[12] *Wilkinson J.* Egeria's Travels. P. 26.

[13] Наблус (Шхем) — город, расположенный на Западном берегу Иордана, в исторической области Самарии.

[14] The Bordeaux Pilgrim, 333. P. 9.

[15] Бордоский путник 333 год. С. 37.

[16] *Wilkinson J.* Egeria's Travels. P. 26–27.

[17] *Elsner J.* The Itinerarium Burdigalense: politics and salvation in the geography of Constantine's Empire // The Journal of Roman Studies. London, 2000. P. 190.

Вифезда; вершину храма, где Иисуса Христа искушал дьявол; большой краеугольный камень, «который отвергли строители, тот самый сделался главою угла…» (Мф 21:42); дом Каиафы; преторий Пилата; место Распятия и место погребения Спасителя. За пределами города, восточнее, путник упоминает место предательства Христа (Гефсиманию); пальму, с которой были взяты ветви, чтобы распростереть на пути Иисуса; Елеонскую гору, на которой Христос учил апостолов[18]. Важно отметить, что паломник упоминает «базилику дивной красоты[19]», которая была возведена по повелению императора Константина на Елеонской горе.

Как уже было сказано ранее, после Иерусалима пилигрим направился в Иерихон, к Мертвому морю и на Иордан, а затем в Вифлеем и Хеврон. Этот заключительный отрывок, завершающий описание Святой Земли, играет важную роль в понимании хронологии возведения храмов в Палестине. В этом месте автор упоминает сразу две церкви, которые были построены поприказу Константина: первая — в Вифлееме, в том самом месте, где родился Спаситель, а вторая — недалеко от Хеврона, где Авраам беседовал с тремя ангелами[20]. Пилигрим не сообщает каких-либо сведений о богослужении, которое совершалось в то время в Палестине.

Подводя итог, можно прийти к заключению, что ценность «Бордоского путника» заключается в наличии в тексте богатого материала по топографии Иерусалима и его окрестностей. Именно сочинение анонимного путника содержит первые сведения о базиликах, возведенных по приказу императора Константина, среди которых: храм на месте Распятия и Воскресения Иисуса Христа в Иерусалиме, церковь на Масличной горе, базилика в Вифлееме и церковь близ Хеврона. Упоминание храмовых комплексов, возможно, связано с тематикой некоторых дней годичного праздничного цикла, поскольку упоминаются церкви в исторических местах Рождества, Страданий, Воскресения и Вознесения Спасителя. Отсутствие сведений о местах, связанных с земной жизнью Божией Матери указывает на отсутствие богослужебного цикла, посвященного Богородице.

## Источники и литература

1. Бордоский путник 333 год // Православный палестинский сборник. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1882.

2. Бурдигальский итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2009. С. 372–373.

3. *Elsner J.* The Itinerarium Burdigalense: politics and salvation in the geography of Constantine's Empire // The Journal of Roman Studies. London: Society for the Promotion of Roman Studies, 2000. P. 181–195.

4. The Bordeaux Pilgrim, 333. Itinerary from Bordeaux to Jerusalem. Translated by Aubrey Stewart. Palestine Pilgrims' Text Society. London, 1887.

5. *Wilkinson J.* Egeria's Travels: Newly Translated. Oxford, 1999.

[18] The Bordeaux Pilgrim, 333. P. 11–12.

[19] Бордоский путник 333 год. С. 43.

[20] См.: Там же. С. 46.

*Э. А. Ясоян*

# ДРЕВНЕЙШИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИСТОЧНИКИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ АРМЯНСКОГО ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

Принятие христианства оказало огромное влияние на формирование и развитие армянского права. Роль такого влияния особенно возрастала в условиях раздробленности Армении и отсутствия царской власти. Задача Армянской Апостольской Церкви (далее — ААЦ) состояла в том, чтобы сосредоточить в своих руках правовую деятельность. В армянском праве обязательное подчинение нормам церковных постановлений обуславливалось санкцией ААЦ. Это говорит о том, что церковные постановления являлись источниками армянского права и были обязательны для всей страны.

Первый источник канонического права, который указывается в «Книге Канонов» католикоса всех армян Ованнеса III Одзнеци, являются «Каноны Григория Просветителя», первого католикоса всех армян (303–325 гг.), состоящие из 30 глав-канонов, которые регулировали не только церковные, но и брачно-семейные, уголовные и другие отношения. Также каноны касались тех, кто посвятил свою жизнь Богу, но позже отказался от своих обетов.

Из этих 30 канонов следующие имеют важное значение:

1. Каноны для священников, которые после совершения греховных действий должны покаяться: «Такие священники должны каяться в течение 10 лет, молясь и раздавая милостыню бедным; затем должны получить Святое Причастие».
2. Каноны для тех священников, которые берут жен: «Такие священники должны покаяться, оставаясь вне церкви в течение 5 лет, а затем в церкви в течение 2 лет, за которыми следует 2-летний отказ от принятия Святого Причастия, и только затем принимать Святое Причастие».
3. Каноны для священников, получающих взятки: «Священники, дающие взаймы деньги для личной выгоды, должны быть изгнаны из церкви».
4. Каноны для членов церкви, которые разводятся со своими вторыми женами и возвращаются обратно к первым женам: «Такие члены церкви должны покаяться в течение 7 лет пребывания вне церкви, а затем еще один год в церкви».
5. Каноны для священников, которые тайно благословляют брак: «Священник, кто совершает тайное венчание, пусть будет расстриженным — лишенным духовного сана».
6. Каноны для тех, кто, будучи женатым или замужней, вступит в брак: «Если кто-либо, будучи женатым или замужней, вступит в брак с девственницей или безбрачным мужчиной, то должен нести покаяние».
7. Каноны для тех, кто вступит в брак с девушкой путем похищения: «Если кто-либо вступит в брак с девушкой путем похищения, то такой брак должен считаться недействительным».
8. Каноны для тех, кто ведет безбрачную жизнь, чтобы посвятить себя Богу, но позже отказывается от своих обетов: «Такие люди должны каяться в течение 7 лет, прежде чем войти в церковь для принятия Святого Причастия».[1]

*Эгине Ашотовна Ясоян* — Российский Государственный Гуманитарный Университет, бакалавриат, 3 курс.

[1] The Book of Canon Law, edited by Vasken. Hakobyan, 2010.

О канонах св. Григория Просветителя в своей книге «Армянское церковное право» архиепископ Нерсес Мелик-Тангян пишет: «Память о Просветителе настолько свята для нас, армян, что мы без колебаний должны сохранить его каноны и с целью сохранения чистоты этого святейшества не должны позволить, чтобы иностранный элемент вмешался в его каноны. С юридической точки зрения мы не имеем права отрицать каноны Просветителя. Только может встать вопрос о содержании и количестве канонов»[2].

Говоря об источниках армянского канонического права, в своей книге «Армянское церковное право» архиепископ Нерсес разделял их на «общие» и «национальные». К «общим» он относил те церковные нормы, которые были приняты до созыва Халкидонского собора, и принятые армянскими соборами. К ним относятся:

— решения первых трех Вселенских соборов: Первого Никейского 325 года, Константинопольского 381 года и Эфесского 431 года;

— решения внешних поместных соборов, принятых в период с 314 по 370 гг.

— каноны Отцов Церкви.

Что касается национальных источников, к ним относятся канонические постановления, изданные непосредственно Армянской Церковью:

1) Каноны Аштишатского собора (354 г.).

В 365 году Католикос всех армян Нерсес I Великий созвал первый официальный собор Армянской Апостольской Церкви в городе Аштишат, который в то время являлся важнейшим религиозным центром южной Армении. На соборе был утвержден ряд канонов и запретов духовного и светского содержания, а именно:

— было принято решение построить больницы для больных с разными диагнозами (для содержания таких заведений решено было назначить отдельные налоги);

— построить детские дома и дома для вдов (также назначить отдельные налоги для их содержания);

— для иностранных гостей построить гостевые дома, чтобы, оставаясь на улице, они не занимались небогоудобными делами.

— запрет на брак между близкими родственниками, который заключался с целью сохранения наследственных прав;

— запрет на традиционный плач во время обряда похорон (также запрещалось наносить себе увечья во время траура).

Аштишатский собор утвердил многочисленные правила, которые касались разных сфер: брака, поста, богослужения. Также он постановил организовать по всем регионам Армении больницы, приюты для нищих, сиротские дома и много других благотворительных учреждений. Именно на этом соборе было осуждено арианство, и был принят Символ веры Никейского собора, принятого в 325 году.

2) Каноны католикоса всех армян Саака Партев (387–349).

В первом томе исследования Вазгена Акопяна есть множество канонических законов, приписываемых святому католикосу Сааку, чьи «пятьдесят пять канонов» привели к истинному возрождению Армянской Церкви[3]. Данные каноны относились к епископам, священникам и дьяконам и строго указывали их пастырские обязанности. Рассмотрим некоторые из этих канонов, поскольку они относятся к подготовке духовенства, к церквям и монастырям еще V века:

1. Образованные [священнослужители] только для того, чтобы быть рукоположенными в епископы.
2. Святой Алтарь должен содержаться в хорошем порядке и должным образом украшаться.
3. Петь Псалмы с преданностью и без каких-либо оправданий.

[2] Հայոց եկեղեցական իրաւունքը.Ա Գիրք Մելիք-Թանգեան Ներսէս, 1903.

[3] The Book of Canon Law.

4. Отказывать в Святом Причастии прелюбодеям и гомосексуалистам.
5. Учредить факультеты в монастырях.
6. Протоиереи должны постоянно посещать церковь.
7. Дьяконам не разрешается совершать такие таинства, как Крещение и Святое Причастие.
8. Священникам приказано отказываться от захоронений на церковных дворах.
9. Священникам запрещается приносить Святую Евхаристию по домам.
10. Не делить монастыри от церквей, сохраняя истинную веру как основу обоих институтов.

Как отмечает В. Акопян, уже в V веке вышеупомянутые каноны вводились в действие одновременно с недавно переведенным на армянский язык Священным Писанием, процесс перевода которого возглавлял сам католикос Саак Партев.

3) Каноны Шахапиванского собора (444 г.).

В 447 году «сорок епископов, священники и дьяконы вместе с чиновниками и всеми верующими церкви, все князья, главы районов и провинций» съехались на Второй национально-церковный собор в город Шахапиван. Каноны Шахапиванского собора были изданы как «некое дополнение к апостольским и никейским канонам». Помимо решения ряда насущных вопросов, собор был созван с целью подтвердить каноны святых Григория Просветителя и Саака Партева. Нормы Шахапиванского собора были переведены на грабар (источники указывают приблизительно V в.) и помещены в «Канонагирк» — «Книгу канонов», составленную в 717–728 гг. по инициативе католикоса всех армян Ованнеса III Одзнеци.

4) Каноны Арташатского собора (449 г.).

Арташатский собор является третьим собором ААЦ, созван в 449 году по инициативе католикоса Овсепа Хогоцмеци в городе Арташат. Собор должен был дать ответ на угрозы персидского царя, который вынуждал Армению отказаться от христианства. На соборе присутствовало 17 епископов и 18 князей. Участники собора написали ответное письмо персидскому царю следующего содержания: «Ни ангелы, ни люди, ни меч, ни вода, ни что-либо другое не могут заставить нас отречься от этой веры». Конфликт, из-за которого был созван собор, закончился Аварайрской битвой (война Вардананц) в 451 году между Арменией и Персией.

5) Каноны Иоанна Мандакуни (478–490).

При анализе канонов католикоса Иоанна Мандакуни В. Акопян пишет, что некоторые из них были включены в «Книгу Канонов» католикоса всех армян Ованнеса III Одзнеци. Они были следующего содержания:

1. Священники должны выходить на пенсию в возрасте 60 лет, при этом они буквально должны прекратить совершать литургию.
2. Священники, которые занимаются бизнесом и тайно собирают налоги, должны быть лишены сана.
3. Те, кто говорит зло, проклинают Святого Духа, являются преследователями сатаны.

6) Первый Двинский собор (506 г.).

Четвертый церковный собор был созван в 506 году в городе Двин, где с 485 года находилась Патриаршая резиденция Армении, по инициативе католикоса Бабкена I Отмесеци с целью обсуждения вопросов, связанных с несторианством и халкедонитством. Согласно некоторым данным, в собрании участвовало 20 епископов, монахи, священники, 14 нахараров, а также католикосы и епископы Грузии и Агванка. На соборе были осуждены ереси Ария, Нестория и Евтихия. Также католикосы подписали «Соглашение о единстве». Армянская и Грузинская церкви согласились отвергнуть Халкидонский собор 451 года, и подтвердили единство веры в христологической

позиции относительно двух природ Иисуса Христа, божественной и человеческой, в формулировках Эфесского Вселенского собора 431 г.

7) Второй Двинский собор (554 г.)

Несмотря на то, что на Первом Двинском соборе был осужден ряд ересей, в Армению продолжали проникать представители несторианства. В связи с этим католикос Нерсес II Багревандци провел в 554 году Второй Двинский собор. На соборе было принято решение, в соответствии с которым был оформлен официальный раскол между армянской и византийской церквями: несторианство было осуждено, а Халкидонский собор передан анафеме. Кроме того, были приняты 37 церковных канонов для реформирования жизни внутри Армянской Церкви.

8) Третий Двинский собор (607 г.).

В 607 году князь Смбат Багратуни решает созвать еще один собор в городе Двин, целью которого являлся выбор будущего католикоса — епископа Абраама. Собор подтвердил осуждение халкидонского вероисповедания. Интересен также состав данного собора: участвовали не только те епископы и другие представители духовенства, которые находились под персидским влиянием, но и представители духовенства, находившиеся под византийским влиянием. На соборе были приняты 7 канонов, которые относились по большей степени к священникам и епископам. Каноны Третьего Двинского собора были внесены в «Книгу Канонов». Кроме того, собор положил начало разделению Грузинской и Армянской Церквей.

9) Четвертый Двинский собор (645 г.).

Собор был созван по инициативе католикоса Нерсеса. Согласно некоторым данным, в соборе приняли участие 17 епископов. Собор принял 12 канонов, а их совокупность получила название «Конституция». Следует отметить, что первые 5 канонов относились исключительно к внутренним проблемам духовенства.

10) Пятый Двинский собор (720 г.).

Католикос Ованес Одзнеци был сильно обеспокоен духовным состоянием и благополучием армян: «Мы видим отсутствие дисциплины среди нашего народа, даже среди верующих нашей церкви и руководителей епархий».[4] Собор установил 32 канона, в том числе каноны, запрещающие духовенству и мирян чрезмерное употребление алкоголя под угрозой отлучения от Святого Причастия. Другие законы установили благословлять браки только в церкви, касались вопроса освящения мира: это вправе делать только католикос.

Основными источниками, помимо соборных постановлений, оказавшими наиболее существенное влияние на развитие армянского права, были также сборники, содержащие нормы светского характера. К ним мы относим: «Судебник» Мхитара Гоша (1184 г.), Канонические законоположения Давида, сына Алавика (XII в.), «Судебник» Смбата Спарапета (1265 г.), Национальные Конституции армян Российской (1836 г.) и Османской империй (1863 г.). Авторы сборников светского закона также были богословами, и хотя законы имели светский характер, все же есть религиозное влияние: так, в своем «Судебнике» Давид, сын Алавика, проводит религиозную дифференциацию наказаний. Благодаря правотворческой деятельности армянской церкви общественные отношения регулировались национальными источниками, а не правовыми актами иностранных государств.

[4] ՍԱՀՄԱՆԱԴՐԱԿԱՆ ՄԾԱԿՈՒՅԹԻ ԱՐԺԵՔԱՆԱԿԱՆ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՀԱՋԱՐԱՄՅԱ ՏԱՐԵԳՐՈՒԹՅԱՆ ԾԱԼՔԵՐՈՒՄ, Հեղինակ — Ա. Բոզոյան, Ա. Եղիազարյան, Գ. Թանանյան, Ա. Հակոբյան, Գ. Հարությունյան, Հ. Մարության, Ն. Միրզոյան, Ա. Մովսիսյան, Ա. Վաղարշյան, 2021.

## Источники и литература


1. The Book of Canon Law, edited by Vasken Hakobyan, 2010.
2. Հայոց եկեղեցական իրաւունքը.Ա Գիրք Մելիք-Թանգեան Ներսէս, 1903.
3. Սահմանադրական Մշակույթի Արժեբանական Ակունքները Հայ Ժողովրդի Հազարամյա Տարեգրության Ծալքերում, Հեղինակ — Ա. Բոզոյան, Ա. Եղիազարյան, Գ. Թանանյան, Ա. Հակոբյան, Գ. Հարությունյան, Հ. Մարության, Ն. Միրզոյան, Ա. Մովսիսյան, Ա. Վաղարշյան, 2021.
4. Ռ. Ավագյան, Հայ իրավական մտքի գանձարան, 2001.
5. Գ. Հարությունյան, Սահմանադրական մշակույթ, 2016.
6. Վ. Թորոսյան, Իրավաքաղաքական մտքի պատմություն, 2021.

*И. В. Брусиловский*

# КОНФЛИКТ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ ВЛАСТИ В АНГЛИИ XI–XII ВВ. НА ПРИМЕРЕ ПАМЯТНИКОВ АНГЛИЙСКОГО ПРАВА ДАННОЙ ЭПОХИ

С нормандским завоеванием Британии привычная англосаксонская система государственной власти, юридического права и прочих многочисленных аспектов жизни общества претерпела значительные изменения в соответствии с теми нормами и законами, которые были приняты Вильгельмом Завоевателем в Нормандском герцогстве. В первую очередь, это доказавшая свою эффективность прочная иерархическая система отношений «вассал-сюзерен», которая была гарантом твердости государства как перед лицом внешних, так и внутренних угроз.

Подобная система верховенства монарха распространялась и на отношения светской и церковной власти. В то время, как остальную Европу потрясала борьба Святого Престола и германских императоров за инвеституру, в Нормандии, а затем и в Англии прочно, хоть и с некоторыми оговорками, было закреплено превосходство короля: «Он не желал допустить, чтобы кто-либо во всех владениях его признавал первосвященника города Рима апостолическим папой иначе, как по его (короля) повелению, или по какому-либо соглашению принимал его грамоты, если они раньше не были показаны ему (королю)»[1].

Помимо формального преимущества своей власти над властью Папы Римского на территории Англии и Нормандии, что не вызывает особого удивления, Вильгельм Завоеватель также считал себя единственным уполномоченным на судебные разбирательства над высшими сановниками лицом: «Он не позволял никому из епископов своих, чтобы он публично обличал или отлучал от Церкви или подвергал какой-либо (иной) церковной каре кого-либо из баронов своих или слуг, изобличенного либо в прелюбодеянии, либо в каком-либо уголовном преступлении, иначе как по его (короля) повелению»[2].

Вместе с тем Вильгельм Завоеватель издает особой ордонанс, отделяющий церковные суды от светских. Однако в данном документе скорее делается акцент на недопустимости вмешательства светских властей в духовные вопросы, нежели наоборот: «Запрещаю также и моей властью возбраняю, чтоб шериф или бейлиф или слуга короля, или какой-либо мирянин вмешивался в дела, которые подлежат юрисдикции епископа»[3]. Однако данным ордонансом высшая власть короля не ставится под сомнение, а только дается запрет на вмешательство в церковную судебную юрисдикцию его «слуг», передавая особые полномочия в этом вопросе исключительно монарху. Таким образом, власть Вильгельма Завоевателя распространялась не только над его светскими вассалами в вопросах права, имущественных отношений и тому подобного, но и над его вассалами из числа духовенства, так как именно король давал санкцию епископам на проведение духовного суда.

Безусловно, с данным положением дел Католическая Церковь долго мириться не могла и продолжала настаивать на своей особой прерогативе и в последующие

*Илья Витальевич Брусиловский* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] *Эдмер.* Новая история Англии // Памятники истории Англии XI–XIII вв. М., 1936. С. 38.

[2] *Эдмер.* Новая история Англии. С. 38.

[3] См.: Ордонанс Вильгельма Завоевателя, отделяющий церковные суды от светских // Памятники истории Англии XI–XIII вв. С. 35–36.

после кончины Вильгельма Завоевателя десятилетия. Одним из решающих факторов, усугубивших тлеющий конфликт государственной власти и церковной, явилась так называемая «Папская революция», когда римские понтифики начиная с Папы Григория VII стремились утвердить приоритет своей власти над властью светских монархов[4], что вывело трения на границе светской и церковной юрисдикции на новый уровень.

Особую драматичность данный конфликт приобрел именно в Англии, где по слову основателя критического направления в английской историографии Ф. У. Мейтленда, монархия всячески стремилась ограничить церковную власть: «Государство не уступало церковным трибуналам все те безграничные сферы, на которых настаивали наиболее дерзкие их приверженцы»[5].

Конец наиболее яркого этапа конфликта светской и церковной юрисдикции в Англии был положен судебной реформой короля Генриха II Плантагенета (1133–1189 гг.[6]) и ее последствиями. Данная реформа юридически была изложена в Кларендонских конституциях 1164 г.[7] и уточнена Кларендонской, а затем Нортгэмптонской ассизой 1166 г.[8] и 1176 г.[9] соответственно.

Данные документы последовательно учреждали суд присяжных, существенно расширяли полномочия королевского суда и запрещали церковному суду рассматривать дела светских лиц. При этом важнейшим изменением, закрепленным в Кларендонских конституциях, явилась реформа процедуры апелляций, когда традиционная высшая апелляционная инстанция в виде Святого Престола была заменена на королевскую курию. Иными словами, высшей судебной инстанцией на территории всей Анжуйской империи признавался светский монарх, хотя формальное право обращение к Папе Римскому все же сохранилось, но только с санкции короля. Помимо реформы церковного судопроизводства Кларендонские конституции вводили обязательное налогообложение церковных земель и имуществ, что ставило, по сути, точку в давних притязаниях Генриха II на церковные богатства ради обеспечения своих военных кампаний.

Данные факты послужили причиной того, что Католическая Церковь категорически не приняла предписания Кларендонских конституций. Папа Александр III, сам в то время соперничавший с германским императором, осудил их постановления, что побудило архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета самым жестким образом отказать Генриху II в подписании данного документа, а также начать разбирательство в отношении светских феодалов, присвоивших себе церковные земли в минувшей гражданской войне.

Генрих II не стал мириться со строптивостью архиепископа Бекета, осознавая свое, как ему казалось, бесспорное верховенство, а потому в соответствии с введенным им же правом учинил над архиепископом суд за неповиновение монарху. Архиепископ Томас Бекет со свойственным ему особым обостренным чувством чести и долга, осознания церковного блага[10], прибыл на этот суд, где показал свою непримиримость и полное нежелание подчиниться королю: «Как золото дороже свинца, так духовная власть выше светской»[11]. Активная фаза данного конфликта короля и архиепископа, которые при этом были в прошлом близкими друзьями, длилась несколько лет. Томас Бекет скрылся на континенте, где пытался заручиться поддержкой Папы, затем, после

---

[4] См.: *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 95–108.

[5] *Maitland F. W., Pollock F.* The history of English law before the time of Edward I. Austin, 2010. P. 200.

[6] См.: *Knowles M. D.* Henry II, king of England // Encyclopedia «Britannica» URL: https://www.britannica.com/biography/Henry-II-king-of-England (дата обращения: 01.03.2023).

[7] См.: Кларендонские конституции// Памятники истории Англии XI–XIII вв. С. 70–77.

[8] См.: Кларендонская ассиза // Памятники истории Англии XI–XIII вв. С. 56–63.

[9] См.: Нортгэмптонская ассиза// Памятники истории Англии XI–XIII вв. С. 64–69.

[10] См.: *Thomas H. M.* Shame, Masculinity, and the Death of Thomas Becket // Speculum.2012. Vol. 87. No. 4. P. 1060.

[11] См.: Кларендонские постановления // Православная богословская энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. С. 36.

якобы примирения с Генрихом II, вернулся в Англию, где, однако, продолжил настаивать на особых правах и привилегиях церковной власти.

В конечном счете архиепископ Томас Бекет был убит четырьмя королевскими рыцарями во время совершения богослужения в 1170 г. в Кентербери. Существуют разные версии обстоятельств его смерти, начиная от прямого приказа короля, заканчивая желанием его рыцарей заслужить особую милость своего монарха. Также существует точка зрения, согласно которой заговор с целью убийства архиепископа был плодом деятельности недовольных Генрихом II с целью добиться последующей революции, так как архиепископ Бекет был необычайно популярен среди народа Англии, а его убийство по мнимому приказу короля непременно привело бы к обширным восстаниям. Здесь особенно примечательно, что в качестве причины недовольства королем выдвигается новая феодальная политика, обозначенная им в Нортгэмптонской ассизе 1166 г.: «Возможно, четыре рыцаря, как представители английского баронства, расстроенного финансовыми изменениями, вызванными новой феодальной отчетностью Генриха стремились, убив Бекета, вызвать недовольство королем и начать революцию, которая привела бы на трон более уступчивого молодого Генриха (сына Генриха II. — *И. Б.)*»[12].

Как бы то ни было, но подобное развитие событий бесспорно явилось следствием политики Генриха II, когда конфликт светской и церковной власти в лице одних из самых своих непримиримых и радеющих о благе своих институций представителей вылился в активное противостояние.

Убийство архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета в действительности вызвало широкий резонанс и волну общественного возмущения, что вынудило короля Генриха II, стремившегося в начале упрочить свою власть, а сейчас боявшегося ее полностью потерять, принести публичное покаяние в смерти архиепископа, а также обратиться к Папе Александру III с письмом, в котором он всецело вверял Анжуйскую империю его, то есть церковной, юрисдикции и, следовательно, отменял Кларендонские конституции.

Таким образом, конфликт светской и церковной власти в Англии в первом столетии нормандского правления закончился формальной победой Церкви и закреплением ее юрисдикции и неподчиненности монарху. Данное положение дел привело к событиям 1532 г., когда король Генрих VIII, подобно своему давнему предшественнику на английском троне Генриху II, запретил духовенству обращаться к Римскому Папе для решения церковных вопросов, положив тем самым начало Английской реформации и созданию Англиканской Церкви.

## Источники и литература

1. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М.: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1998.

2. Кларендонские постановления // Православная богословская энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. С. 34–41.

3. Памятники истории Англии XI–XIII вв. / под ред. Д. М. Петрушевского. М., 1936.

4. *Compton T. K.* The Murderers of Thomas Becket // The Historian. 1973. Vol. 35, No. 2. P. 238–255.

5. *Maitland F. W., Pollock F.* The history of English law before the time of Edward I. Austin: G&S Typesetters, 2010.

6. *Thomas H. M.* Shame, Masculinity, and the Death of Thomas Becket // Speculum. 2012. Vol. 87. No. 4. P. 1050–1088.

7. *Knowles M. D.* Henry II, king of England // Encyclopedia «Britannica» URL: https://www.britannica.com/biography/Henry-II-king-of-England (дата обращения: 01.03.2023).

[12] *Compton T. K.* The Murderers of Thomas Becket // The Historian. 1973. Vol. 35. No. 2. P. 253.

*А. А. Грицышин*

# IV КРЕСТОВЫЙ ПОХОД И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГРЕКОВ И ЛАТИНЯН В ПРЕДСТАВЛЕНИИ СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУКИ

События IV Крестового похода всегда вызывали особенный интерес у отечественных историков, начиная с XIX в. Последствия этого события отразились на всех сферах жизни общества и имели большое значение для дальнейшего развития Европы. Для Византии как государства это событие стало определяющим в её истории. Несмотря на то, что Константинополь позднее вернулся под власть греков, его сила была надломлена. С социально-экономической стороны Византия также больше не обрела былого могущества и её постепенно захватили тюрки-сельджуки. Всю экономическую мощь разделили между собой торговые республики Италии (Венеция, Пиза, Генуя), папская курия и каталонцы, к которым перешли главнейшие средиземноморские порты, которыми раньше владела Византия.

В современной науке тема взаимоотношений и диалога между православными и католическими христианами актуальна и постоянно на виду. IV Крестовый поход как история этих взаимоотношений и определённый опыт диалога очень важен. Тем не менее, исследований именно по взаимоотношениям греков и латинян в связи с историей захвата Константинополя в 1204 г. не так много. В работе нас будут интересовать взаимоотношения греков и латинян во время IV Крестового похода в первую очередь как представителей двух ветвей христианства.

Перед тем, как начать говорить о современной историографии, следует сказать о том, что предшествовало её возникновению. В советское время исследования Церкви негласно не одобрялись, вызывали вопросы и расценивались как ненужные. В связи с этим церковно-исторические аспекты как правило либо умалчивались, либо использовались в качестве пропаганды антицерковных настроений. Таким образом, советский период характеризуется отсутствием исследований взаимоотношений между западными и восточными христианами, потому можно сказать об образовавшемся вакууме в научной традиции между дореволюционным и современным периодами. В таких условиях после демократизации в конце XX в. и открытия возможности писать и затрагивать церковные проблемы стало появляться немало работ публицистического направления, в том числе и о Крестовых походах.

В начале надо сказать о группе работ, написанных авторами, не специализирующимися на истории средневековья: А. В. Грановский[1], Д. Э. Харитонович[2], Е. Монусова[3], А. Л. Дворкин[4], А. Доманин[5], Е. И. Майорова[6]. Их можно назвать историками-публицистами, основным мотивом которых в написании книг по Крестовым походам служил личный интерес и желание, как им кажется, привнести новую и более объективную точку зрения на события Крестовых походов. Основная мысль, к которой приходят эти авторы, заключается в том, что латиняне, разрушив Византийскую импе-

*Алексей Андреевич Грицышин* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Грановский А. В.* Крестовые походы. Т. 1–2. СПб., 2013.
[2] *Харитонович Д. Э.* История Крестовых походов. М., 2009.
[3] *Монусова Е.* История Крестовых походов. СПб., 2010.
[4] *Дворкин А. Л.* Хроники крестовых походов. Т. 1–4. М., 2020.
[5] *Доманин А. А.* Крестовые походы: под сенью креста. М., 2003.
[6] *Майорова Е. И.* Женщины в эпоху Крестовых походов. М., 2012.

рию, разрушили щит, оборонявший Европу от мусульманских народов и государств. Кроме того, образование латинских государств на территории бывшей Византии спровоцировало отток желающих добровольцев отправиться в Палестину на помощь латинским государствам, так как Латинская Романия была гораздо ближе и богаче. Тем самым, крестоносцы в Сирии не получили нужной им поддержки, что впоследствии привело к окончательному поражению латинян на Святой Земле.

Несколько оригинально на фоне других книг выглядит работа Е. И. Майоровой «Женщины в эпоху Крестовых походов»[7], в которой рассказывается о некоторых выдающихся принцессах и королевах, живших в эпоху Крестовых походов во Франции, Испании, Германии и Иерусалиме (Бланка Кастильская, Маргарита Прованская, Аделаида Монферратская, Алиса Кипрская и др.), но она мало затрагивает проблемы IV Крестового похода. Тем менее Майорова создаёт тот контекст эпохи и времени, который так необходим для всецелого понимания событий падения Константинополя. Например, будущий константинопольский латинский император Балдуин I Фландрский[8] после смерти короля Ричарда Львиное Сердце, чтобы избежать мести французского короля, принял обет крестоносца и отправился в IV Крестовый поход.

В научных кругах исследованиями событий 1204 г. занимаются как церковные, так и светские историки. Один из наиболее ярких представителей научно-церковного сообщества прот. Валентин Асмус в своей статье «Четвертый крестовый поход (1198–1204)»[9] сделал несколько важных замечаний. Прот. Валентин считает, что папская восточная политика по подчинению себе восточных христиан провалилась, так как все, кто даже внешне принимал унию, перекрещивали своих младенцев и переосвящали престолы в храмах. Тем самым Рим не только не приблизил, но и сделал ещё более невозможным воссоединение западной и восточной церквей: «чем больше торжествует папизм, тем менее вероятно сближение Церквей»[10].

В светской отечественной науке исследованиями занимаются историки-медиевисты и византинисты. П. И. Жаворонков — специалист по истории Никейской империи[11], С. П. Карпов — специалист по истории Латинской Романии, Трапезундской империи, Причерноморья и поздней Византии[12]. Их исследования дают нам широкое представление о бывших землях Византийской империи, на которых возникли новые государственные образования. Г. Г. Литаврин — специалист по истории Византии средневизантийского периода (IX–XII вв.)[13]. Его исследования помогают понять, в каком состоянии была Византия накануне падения Константинополя и почему стал возможным его захват. Кроме того, стоит отметить советского и российского историка А. В. Назаренко, который занимался исследованиями в области взаимоотношений Руси с европейскими государствами в Средневековье. В 2005 г. вышла очень интересная статья[14], в которой раскрывается, как события IV Крестового похода повлияли

---

[7] *Майорова Е. И.* Женщины в эпоху Крестовых походов. М., 2012.

[8] Балдуин I Фландрский (1171–1205) — первый император Латинской Романии (1204–1205) и граф Фландрии под именем Балдуин IX Фландрский с 1195 г., объединивший под своим скипетром Фландрию и Эно.

[9] *Асмус В. В., прот.* Четвертый крестовый поход (1198–1204) // Богословский вестник. Т. 3. 2003. С. 237–247.

[10] Там же. С. 246.

[11] «У истоков образования Никейской империи: (Оценка деятельности Константина XI Ласкаря)»; «Избрание и коронация никейских императоров»; «Гуманистические мотивы в культуре Никейской империи» и др.

[12] «История Трапезундской империи»; «Латинская Романия» и др.

[13] «Как жили византийцы»; «Византийское общество и государство в X–XI вв. Проблемы истории одного столетия: 976–1081 гг.»; «Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII в.)»; «Геополитическое положение Византии в 7–12 вв.» и др.

[14] *Назаренко А. В.* 1054 и 1204 годы как вехи русской истории // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами): международная церковно-научная конференция, 26–27 мая 2004 г.: сборник материалов. М., 2005. С. 86–94.

на национальное самосознание жителей Древней Руси, почему византийцы не обратились за помощью к своим братьям по вере — древнерусским князьям и т. д. Таким образом, они также создают исторический контекст времени, в которое происходило падение Константинополя.

Ряд этих исследователей в некоторых работах затрагивают интересующие нас темы. Так П. И. Жавороноков в своей статье[15] рассказывает о взаимодействии латинян и греков в разных сферах жизни общества Никейской империи. Ключевым моментом статьи является то, что несмотря на антилатинские настроения, в новом государстве было много латинян на службе у императора. Наёмники-латиняне составляли значительную часть войска и не чуждались воевать против своих собратьев из Латинской Романии. Таким образом, нельзя утверждать и полном отчуждении греков и латинян друг от друга после разграбления Константинополя.

Г. Г. Литаврин в своей работе[16] поднимает проблему синтеза общественных институтов западноевропейской социально-экономической системы и восточной (византийской), который имеет отношение к IV Крестовому походу, когда на бывших территориях Византийской империи образовались латинские государства. Он отмечает, что именно после IV Крестового похода во время латинского господства основная масса населения познакомилась и столкнулась с принудительными мерами латинян в отношении смены веры[17]. В связи с этим Литаврин делает интересный вывод, ранее не встречавшийся в отечественной историографии: «"схизма" 1054 г. обрела значение реального политического и идейного раскола лишь после 1204 г., когда завоёванное греческое население испытало на себе практические меры латинян по преодолению церковного разрыва»[18].

Интересные замечания делает С. П. Карпов в своей статье[19], посвящённой тому, как трапезундские правители искали для себя и своего нового государства святого патрона и покровителя «палладиум своего государства»[20]. В начале статьи Карпов пишет, что последнее время в историографии наблюдается тенденция к пересмотру итогов и причин IV Крестового похода[21]. Главный акцент делается на изучении постепенного нарастания латино-греческих антагонизмов эпохи Крестовых походов и главным становится вопрос — почему латиняне не захватили Константинополь ещё раньше, чем 1204 г.[22] Кроме того, Карпов отмечает, что после IV Крестового похода вопрос примирения и союза Церквей стал сложнее, а для византийце он был поставлен в контекст политической необходимости, а не обретения духовного единства[23].

Наиболее значительным современным исследователем непосредственно Крестовых походов является медиевист С. И. Лучицкая. Среди её работ монографии «Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов», «Рыцари, крестоносцы и сарацины. Запад и Восток в эпоху крестовых походов», «Крестовые походы: идея и реальность» и статья «Четвертый крестовый поход глазами русского современника»[24], в которой подробно разбирается русская летописная повесть о взятии крестоносцами Царьграда. Она затрагивает проблему отношения современников к этому

[15] *Жавороноков П. И.* Западные и Восточные реалии в социально-политической и духовной жизни Никейской империи // Византия между Западом и Востоком / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. СПб., 1999. С. 207–220.

[16] *Литаврин Г. Г.* Проблема симбиоза в латинских государствах, основанных на территории Византии // Византия и славяне. СПб., 1999. С. 167–180.

[17] Там же. С. 168.

[18] Там же. С. 169.

[19] *Карпов С. П.* В поисках новой святости: греческое Причерноморье после 1204 года // Православная Византия и латинский Запад… С. 59–65.

[20] Там же. С. 62.

[21] Там же. С 59.

[22] Там же.

[23] Там же.

[24] *Лучицкая С. И.* Четвертый крестовый поход глазами русского современника // Византийский временник. Т. 65. № 90. М., 2006. С. 107–125.

событию и их взглядов на возможное воссоединение Церквей. По её мнению, оно «не воспринималось столь остро и катастрофично, как это видится в ретроспективе»[25], хоть разгром Константинополя стал существенной претензией восточных христиан к западным[26].

Отдельного внимания заслуживает монография Лучицкой «Крестовые походы. Идея и реальность»[27]. Исследовательница затрагивает взаимоотношения христиан востока и запада в контексте взаимодействия восточной и западной культуры. Она отмечает, что греческая культура была глубоко чужда латинянам, точно так же, как и грекам латинская культура[28]. Кроме того, Лучицкая рассматривает подробно взаимоотношения Византии с крестоносцами и отмечает, что главной причиной фатальных противоречий крестоносцев и Византии было то изначальное непонимание, которое встретила у греков сама идея крестового похода[29]. То есть в Византии вообще не поняли идею крестовых походов и священной войны и потому отнеслись к ним скептически как к политическому акту, а не как к проявлению религиозного чувства западного христианина.

Касательно IV Крестового похода С. И. Лучицкая утверждает, что не столько зверства во время захвата Константинополя имели сильные последствия для взаимоотношений христиан, сколько сам факт разграбления Константинополя произвел неизгладимое впечатление на греческий мир и способствовал дальнейшему отчуждению[30]. Именно в 1204 г., по её мнению, политические факторы, наложившись на церковные, в совокупности привели к подлинному расколу христианской Церкви на западную и восточную. В итоге Лучицкая утверждается в том, что после IV Крестового похода взаимоотношения христиан востока и запада становятся еще более сложными и противоречивыми и, в общем, безнадежными, и папы постепенно укрепляются в мысли, что греки — не только схизматики, но и еретики и враги Церкви, а стало быть, крестовый поход против них вполне правомерен[31].

Итак, в настоящее время в отечественной историографии есть труды как публицистического характера, так и научного. Научные исследования проводятся византинистами, медиевистами и церковными историками. Таким образом, они поднимают в своих трудах ряд проблемных вопросов для IV Крестового похода и взаимоотношений греков и латинян. Во-первых, проблема раскола Церкви на православную и католическую: в какой момент он стал свершившимся фактом; возможно ли было в дальнейшем улучшение отношений и воссоединение церквей и пр. Во-вторых, поднимается проблема того, как повлиял IV Крестовый поход на отношения других православных стран с латинянами. В связи с этим поднимается проблема отношения современников к событиям 1204 г. и ставится вопрос — почему латиняне и греки не понимали друг друга? В-третьих — почему же захвата Константинополя не произошло раньше, учитывая усиление греко-латинских антагонизмов на протяжении всей эпохи Крестовых походов.

## Источники и литература

1. *Асмус В. В., прот.* Четвертый крестовый поход (1198–1204) // Богословский вестник. Т. 3. 2003. С. 237–247.
2. *Грановский А. В.* Крестовые походы. Т. 1–2. СПб., 2013.
3. *Дворкин А. Л.* Хроники крестовых походов. Т. 1–4. М., 2020.

[25] Там же. С. 125.
[26] Там же.
[27] *Лучицкая С. И.* Крестовые походы. Идея и реальность. СПб., 2019.
[28] Там же. С. 288.
[29] Там же. С. 295.
[30] Там же. С. 306
[31] Там же. С. 310.

4. *Доманин А.* Крестовые походы: под сенью креста. М., 2003.

5. *Жавороноков П. И.* Западные и Восточные реалии в социально-политической и духовной жизни Никейской империи // Византия между Западом и Востоком / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. СПб, 1999. С. 207–220.

6. *Карпов С. П.* В поисках новой святости: греческое Причерноморье после 1204 года // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами): международная церковно-научная конференция, 26–27 мая 2004 г.: сборник материалов. М., 2005. С. 59–65.

7. *Карпов С. П.* Латинская Романия. СПб., 2000.

8. *Карпов С. П.* История Трапезундской империи. СПб., 2007.

9. *Литаврин Г. Г.* Проблема симбиоза в латинских государствах, основанных на территории Византии // Византия и славяне. СПб., 1999. С. 167–180.

10. *Лучицкая С. И.* Крестовые походы. Идея и реальность. СПб., 2019.

11. *Лучицкая С. И.* Четвертый крестовый поход глазами русского современника // Византийский временник. Т. 65. № 90. М., 2006. С. 107–125.

12. *Монусова Е.* История Крестовых походов. СПб., 2010.

13. *Майорова Е. И.* Женщины в эпоху Крестовых походов. М., 2012.

14. *Назаренко А. В.* 1054 и 1204 годы как вехи русской истории // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами): международная церковно-научная конференция, 26–27 мая 2004 г.: сборник материалов. М., 2005. С. 86–94.

15. *Харитонович Д. Э.* История Крестовых походов. М., 2009.

*А. Г. Курбатов*

# ПЕРЕЕЗД АНДРЕАСА ОЗИАНДЕРА В ПРУССИЮ: ПРЕДПОСЫЛКИ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В 1973 г. была опубликована работа немецкого теолога и историка Мартина Ступериха — «Озиандер в Пруссии (1549–1552)». Сочинение стало важной вехой в истории изучения жизни и взглядов Андреаса Озиандера — церковного реформатора и протестантского теолога первой половины XVI столетия. Достоинством работы М. Ступериха является реконструкция культурно-исторического контекста эпохи, обнаружение сложных, не всегда рельефно выраженных, связей между участниками описываемых событий, а также анализ духовно-интеллектуальной среды, в которой оказался А. Озиандер после переезда в Кенигсберг в 1549 г. Сделанные М. Ступерихом выводы, структура и содержание его труда учитываются исследователями в академических работах по данной проблематике. Работа «Озиандер в Пруссии (1549–1552)» вышла до появления первого тома «Сочинений и писем» А. Озиандера, которые начали издавать с 1975 г. в Гютерсло.

В заглавии своей работы М. Ступерих предлагает определенную хронологию: последние три года жизни А. Озиандера выделены в отдельный этап. Такое деление представляется оправданным. Во-первых, А. Озиандер, до переселения в Пруссию в 1549 г., тридцать лет прожил в Нюрнберге, принимая активное участие в реформировании Церкви и христианского учения в соответствии с доктриной протестантизма. Завершение продолжительного и насыщенного «нюрнбергского периода» жизни А. Озиандера можно рассматривать как рубеж в биографии реформатора, разделяющий его жизнь на «до» и «после». Во-вторых, с переселением в столицу Прусского герцогства в жизни А. Озиандера произошел ряд существенных изменений. Например, покровительствовавший реформатору герцог Пруссии Альбрехт Бранденбург-Ансбахский, способствовал принятию А. Озиандера в Кенигсбергский университет на профессорское место. Это обстоятельство имеет исключительное значение для «озиандеровского спора», под которым в первую очередь следует понимать полемику вокруг учения о характере оправдания христианина. Вовлеченность А. Озиандера в университетскую жизнь — чтение лекций, участие в публичных диспутах — имела несколько следствий: «преподавательская деятельность в Кенигсберге отличалась от деятельности проповедника в Нюрнберге тем, что вынуждала Озиандера раскрыть предпосылки своей теологии»[1]. Содержание учения А. Озиандера стало известно в кругу лютеранских теологов. Вторым важным обстоятельством, связанным с переселением в Пруссию, является положение реформатора при герцоге Альбрехте. А. Озиандер пользовался покровительством герцога, «который считал его духовным отцом»[2]. Участие герцога в судьбе реформатора, а также его вовлеченность в теологическую проблематику определили контур «озиандеровского спора». Знакомство герцога Альбрехта с А. Озиандером произошло в Нюрнберге. Известно, что герцог присутствовал на Нюрнбергском рейхстаге 1524 года. В городской церкви святого Лоренца, где А. Озиандер с 1522 г. был проповедником, герцог услышал проповедь реформатора и «был настолько впечатлен им, что пригласил

*Анатолий Григорьевич Курбатов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

[1] *Stupperich M.* Osiander in Preussen 1549–1552. Berlin, 1973. S. 32.

[2] *Osiander A.* Band VIII. Schriften und Briefe April 1543 bis Ende 1548. Gütersloh, 1990. S. 679.

его за стол»[3]. В письме от 30 апреля 1540 г. герцог пишет, что «через Озиандера он пришел к божественному, правильному и истинному учению»[4]. Герцог Альбрехт, последний великий магистр Тевтонского ордена, был «одним из государей XVI века с широким интеллектуальным кругозором и богатым интеллектуальным талантом»[5]. То обстоятельство, что герцог называл А. Озиандера своим духовным наставником и связывал свое обращение к Реформации с его проповедью, свидетельствует как о личной религиозности герцога, так и о соответствующих талантах реформатора Нюрнберга. В-третьих, «прусский» этап жизни реформатора, с 1549 г. и до смерти в 1552 г., можно рассматривать как самостоятельный ввиду того, что в этот период идеи А. Озиандера становятся предметом интенсивных споров с оппонентами. Произнесенная А. Озиандером 5 апреля 1549 г. инаугурационная речь в Кенигсбергском университете — «О Законе и Евангелии» — стала точкой отчета «озиандеровского спора». Среди слушателей находился Маттиас Лаутервальд, математик из Виттенберга, которому «показалось, что учение Озиандера о покаянии и вере не соответствует тому, чему его учили в Виттенберге»[6]. Резюмируя сказанное, отметим, что предпринятое М. Ступперихом рассмотрение последних трех лет жизни А. Озиандера, как нового этапа, представляется обоснованным.

Какие предпосылки лежат в основании принятого А. Озиандером решения о переселении в Пруссию? Отметим, что это решение не было спонтанным. Напротив, события 1548 г., с их определенной логикой и поступательным развитием, оценивались А. Озиандером обстоятельно и аргументировано. Вторая половина 40-х годов XVI столетия — время нарастания апокалиптических настроений, которые были проекцией сложной политической ситуации в империи. Шмалькальденская война 1546–1547 гг. — крупный вооруженный конфликт между католиками и протестантами — привела к изменению баланса сил: протестантский союз был разбит. Император Карл V «попытался восстановить единство церкви с помощью имеющейся у него власти»[7]. Император хотел обязать все сословия империи, в том числе и протестантов, принять имперское решение по церковным и вероучительным вопросам.

В письме от 2 декабря 1548 г. «светлейшему, высокородному князю и господину Альбрехту, маркграфу Бранденбургскому, герцогу Прусскому, моему милостивому господину»[8] А. Озиандер перечисляет причины, побудившие его покинуть Нюрнберг. Главная из них — это несогласие с церковной политикой, которую определял интерим. 30 июня 1548 г. в качестве закона империи был принят Аугсбургский интерим — политико-канонический документ, регулирующий положение лютеранских церковных структур на территориях Германии, которые находились под контролем католических правителей. Подобная акция свидетельствовала о намерении императора стать основным покровителем католической Церкви в Германии. Однако распространению интерима препятствовало сопротивление со стороны имперских сословий, городов и населения. В то же время имперские города, подчиненные непосредственно императору и обладавшие практически полной политической самостоятельностью в рамках империи, были вынуждены принять интерим, который восстанавливал дореформационное статус-кво в Церкви. Таким городом был Нюрнберг.

А. Озиандер 14 июля 1548 г. завершил свой доклад и передал его Городскому Совету. Текст реформатора представляет собой критику основных положений интерима, которую можно разделить на три неравнозначные части: доктринальные статьи, критика ложных правил и внешних церемоний. Причем именно разбору вопросов внешнего почитания и церемоний автор отдает предпочтение в своем докладе. А. Озиандер занял непримиримую позицию: интерим является делом Антихриста, которому

[3] *Osiander A.* Band VI. Schriften und Briefe 1535 bis 1538. Gütersloh, 1985. S. 193.
[4] *Osiander A.* Band VII. Schriften und Briefe 1539 bis März 1543. Gutersloh, 1988. S. 284.
[5] Ibid. S. 285.
[6] *Шайбле Ф.* Филипп Меланхтон — реформатор и гуманист. Киев, 2018. С. 331.
[7] *Osiander A.* Band VIII. S. 506.
[8] Ibid. S. 677.

необходимо противопоставить покаяние и исповедание чистой божественной истины. На вопрос «какие положения интерима можно было бы ввести в Нюрнберге» автор дает следующий ответ: «чистое учение надо сохранить во что бы то ни стало, тогда можно вернуть постные дни и праздники, пение псалмов и частную исповедь»[9]. Все остальное А. Озиандер считает неприемлемым, особенно учение о Евхаристии как о поминальной жертве. Противоположное отношение к Аугсбургскому интериму выразил Иоганн Агрикола, компромиссную позицию которого Городской Совет принял.

В августе 1548 г. А. Озиандер написал «Песню против интерима». Однако сопротивление реформатора не повлияло на Городской Совет и уже в июне 1548 г. магистрат Нюрнберга принял интерим, а в ноябре Совет города начал реализовывать его принципы. В городе был принят запрет о критике теологами церковного порядка империи. А. Озиандер подал в отставку, которая, после двух обсуждений, была принята 12 ноября. 3 декабря 1548 г. Филипп Меланхтон написал письмо А. Озиандеру, в котором предлагал ему должность преподавателя в Виттенберге или в Лейпциге. Есть основания полагать, что предложение Ф. Меланхтона являлось выражением вежливости, а не реальным участием в судьбе реформатора Нюрнберга. Уже в декабре 1548 г. ландтагом Саксонии в Лейпциге был принят текст нового интерима, который своим содержанием повторял основные положения Аугсбургского интерима, но превосходил его двусмысленностью формулировок. А. Озиандер, который не был готов идти на компромисс и по менее значимым вопросам, что следует из его июльского доклада, не принял предложение Ф. Меланхтона.

Закон о религии императора Карла V, «на принятии которого он настоял на Аугсбургском рейхстаге, был действительно “интеримом”, временной мерой до созыва всеобщего собора»[10]. Император настаивал на том, чтобы папа римский Павел III вновь созвал Тридентский Собор, прерванный из-за войны, начавшейся в 1546 г. В то же время политика компромисса имела ряд следствий и оказала непосредственное влияние на исторический ход событий. Например, реформатор Страсбурга Мартин Буцер, оказавшись перед перспективой восстановления католицизма в городе, «навсегда покинул родину и отправился на Британские острова для содействия тамошней реформации»[11]. Отметим, что в период правления короля Эдуарда VI Реформация в Англии перешла от лютеранского вероучения к кальвинистскому. И участие Мартина Буцера в этом процессе неоспоримо.

А. Озиандер покинул Нюрнберг и отправился в Бреслау, откуда 29 декабря 1548 г. выдвинулся в Кенигсберг. В столицу Пруссии реформатор прибыл 27 января 1549 года. Почему А. Озиандер переселился именно в Пруссию? Во-первых, вследствие покровительства герцога Альбрехта Бранденбург-Ансбахского. Во-вторых, Пруссия, после окончания Шмалькальденской войны в 1547 г., стала прибежищем для многих несогласных с церковной политикой императора. Герцог Альбрехт отождествлял Пруссию с избранным местом, о котором с особым участием заботится Бог.

Через месяц после своего прибытия в город А. Озиандер получил место проповедника и преподавательскую должность в университете. Отметим, что реформатор оказался в подвижной духовно-интеллектуальной среде. Это обстоятельство, по мысли М. Ступериха, важно учитывать при изучении «озиандеровского спора». «Взгляните на историю споров в Кенигсбергском университете!»[12] — пишет М. Ступерих. Те конфликты, которые возникли в Пруссии сразу же после прибытия А. Озиандера, продолжают историю споров в молодом университете, которая началась одновременно с возникновением университета в 1544 г. В Кенигсберге начинается новый этап в жизни реформатора. Своеобразие Пруссии, выгодное положение при герцоге Альбрехте и место в университете оказались благоприятной средой для возникновения и распространения «озиандеровского спора».

---

[9] *Osiander A.* Band VIII. S. 568.

[10] *Шайбле Ф.* Филипп Меланхтон — реформатор и гуманист. С. 340.

[11] Европейская Реформация и ее возможные аналоги в России. СПб., 2017. С. 237.

[12] *Stupperich M.* Osiander in Preussen 1549–1552. S. 13.

## Источники и литература

1. Европейская Реформация и ее возможные аналоги в России. СПб.: Нестор-История, 2017. 492 с.

2. *Шайбле Ф.* Филипп Меланхтон — реформатор и гуманист. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. 520 с.

3. *Osiander A.* Band VI. Schriften und Briefe 1535 bis 1538. Gütersloh, 1985.

4. *Osiander A.* Band VII. Schriften und Briefe 1539 bis März 1543. Gutersloh, 1988.

5. *Osiander A.* Band VIII. Schriften und Briefe April 1543 bis Ende 1548. Gütersloh, 1990.

6. *Stupperich M.* Osiander in Preussen 1549–1552. Berlin, 1973.

*Священник Олег Брехов*

# РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА ТЕРРИТОРИЯХ НИЖНЕГО ДОНА И ПРИАЗОВЬЯ В АНТИЧНУЮ И СРЕДНЕВЕКОВУЮ ЭПОХУ

История Приазовья и Нижнего Дона имеет довольно богатую этнокультурную историю, и прежде чем говорить о распространении христианства на данных территориях, необходимо описать этнокультурную и религиозную картину этого края. В наши дни христианство на изучаемых территориях представлено различными конфессиями: на территории Ростовской и Новочеркасской епархии имеется более двухсот храмов Русской Православной Церкви, три католических прихода, более тридцати протестантских приходов, зачастую представляющих довольно разные направления, около тридцати храмов Армянской Апостольской Церкви и т. д.

Вопрос о распространении христианства на Нижнем Дону и Приазовье вызывает ряд вопросов. Во-первых, когда христианство впервые попало на эти земли? Во-вторых, какие народы принимали в этом активное участие? И, в-третьих, какие факторы препятствовали христианству проникать и оседать на данных территориях? Прежде чем ответить на поставленные вопросы, необходимо рассмотреть историю данного края и народов, которые его некогда населяли.

Подонье и Приазовье издревле заселялись различными кочевыми племенами, регулярно сменявшими друг друга. В VII–V вв. до Р. Х. данные территории населяли дикие племена сарматов. Примерно с этого же времени здесь появляются первые греческие колонии. Греческая колонизация основала множество городов в Крыму: Херсонес Таврический, Пантикапей, Феодосия и т. д. Однако Крымским полуостровом дело не ограничилось, греческие колонизаторы пошли дальше и основали ряд городов на территории Таманского полуострова: Фанагория, Гермонасса (нынешняя Тамань) и проч. Интересно, что Страбон, описывая народ скифов, живших севернее данных греческих поселений, говорил, что Гомер «заимствовал свое представление об одноглазых Киклопах из истории Скифии»[1]. Если посмотреть на карту, можно удивиться, насколько далеко зашла колонизация. Танаис — самый северный город, основанный греками в первой четверти III в. до Р. Х., и просуществовавший до III в. по Р. Х. Именно он разделял Великую Скифию (от Днепра до Дона) от Малой, которая была одной из провинций Римской империи.

На территориях Северного Причерноморья христианство распространилось уже в I в. по Р. Х. Существует предание о проповеди апостола Андрея Первозванного на территориях Северного Причерноморья, но оно не имеет никаких археологических или исторических подтверждений[2], поэтому необходимо обратиться к другим данным.

Христианизация происходила благодаря тем самым греческим колониям: во-первых, многие христиане, в том числе и св. Климент Римский, относящийся к мужам апостольским, ссылались на рудники в Крым, а во-вторых, греческие города Боспорского Царства на Таманском полуострове также активно христианизировались, как и Римская империя. Известно, что появление Таматархской епархии фиксируется

*Священник Олег Олегович Брехов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель, 2 курс.

[1] Страбон. География. Кн. I. URL.: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1260010000 (дата обращения: 05.05.2023).

[2] *Петров Н. И.* Святой апостол Андрей Первозванный: путешествие «по Днепру горе»: историко-археологические изыскания. СПб., 2010. С. 98–107.

VIII–IX вв. по Р. Х., но это никак не отрицает христианизации местного населения в более раннее время, так как часть одного из барельефов содержит изображение ангела и капитель ранневизантийской мраморной колонны дают повод думать о существовании христианской базилики в Гермонассе уже в V в. по Р. Х.[3]

Казалось бы, Танаис, также относившийся к Римской империи, должен был христианизироваться сам, и, по возможности, христианизировать местное туземное население, как делалось в других уголках империи. Но в данном случае произошло довольно редкое исключение. Доказано, что греческий Танаис поддерживал с Грецией постоянные торговые, дипломатические и военные связи, но греко-римское и еврейское население вместо эллинизации туземцев само начало сарматизироваться, и потому можно с уверенностью сказать, что христианское учение не могло пройти мимо Танаиса, но одновременно оно никак и не осело в этот период на этих землях. Археологические раскопки подтвердили, что на данных территориях в III в. по Р. Х. все языческие культы начали монотеизацию солярного божества Сабазия, который отождествлялся с греческим Дионисом и с еврейским Саваофом[4]. Таким образом, к окончанию античной эпохи христианские общины на территориях Приазовья и Нижнего Дона вероятнее всего существовали, но носили локальный характер и христианизацией местного населения не занимались.

Сведения о первых христианских храмах в Подонье появились в конце XIX в. во время археологической экспедиции на Цимлянском городище, которое находится в 4 км. от современного русла р. Дон. В ходе раскопок были найдены остатки, как предполагается, христианского храма, а также скелет с двумя крестами-складнями[5]. Найденные артефакты датируются не ранее IV в. Археологом В. И. Сизовым там же были обнаружены два креста с изображениями распятий, а также византийские монеты.

Однако вскоре все поселения Приазовья и Нижнего Дона прекратили свое существование в связи с нашествием Тюркского каганата, а затем и Хазарского, который до принятия иудаизма был известен своей веротерпимостью. Можно предположить, что несколько поколений христиан на этих территориях были обращены святым равноапостольным Кириллом, который, возможно, проходил по этим землям, но об их дальнейшей судьбе ничего не известно, и потому это не более чем предположение.

Вещий Олег разбил нависшую над Русью угрозу в лице хазар, но вскоре пришла новая — печенеги, половцы, а после них и монголо-татары. К этому времени русское население тех мест практически полностью переселилось в другие места, а оставшихся стали называть «бродниками»[6]. Только благодаря усилиям митрополита Кирилла в Нижний Дон и Приазовье вернулось Православие — в 1261 г. в столице Золотой Орды, в Сарае, была учреждена епархия Русской Церкви, в состав которой входили все территории между Доном и Волгой. Таким образом, христианство вновь пришло на эти земли, но нельзя сказать, что почва для него была твердой.

Не только Православная, но и Католическая Церковь пустила в том же XIII в. корни на данных территориях. Город Тана, нынешний Азов, весьма сильно заинтересовал своим положением венецианских и генуэзских купцов, которые нашли общий язык с монголо-татарами и смогли основать купеческое поселение, которое стало центром католичества в Приазовье. В XIV в. шло довольно активное строительство католических церквей, почти все миссии, отправлявшиеся в Орду, проходили через Тану,

---

[3] *Коровина А. К.* Гермонасса в раннесредневековый период // Таманская старина. I. СПб., 1998. С. 27.

[4] *Шадрина А. В.* Католичество на территории Приазовья и Нижнего Дона. URL.: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main%3Flevel1%3Dmain%26level2%3Darticles%26textid%3D2877 (дата обращения: 05.05.2023).

[5] *Артамонов М. И.* Средневековые поселения на Нижнем Дону. URL.: http://annales.info/hazar/iaimk131/iaimk131.htm#_ftnref11(дата обращения: 05.05.2023).

[6] *Лунин Б. В.* Очерки истории Подонья-Приазовья. URL.: http://rostov-region.ru/books/item/f00/s00/z0000013/st018.shtml (дата обращения: 05.05.2023).

а также там присутствовало два монашеских ордена: францисканцы и доминиканцы. Торговля, конечно, создавала благоприятную почву для веротерпимости, и потому помимо католиков в Тане присутствовали греческая и армянская церкви.

Когда в 1475 г. турецкие войска захватили Тану, или, как сами турки после назвали город — Азек, турки смогли утвердить на этих землях свое политическое влияние и веру — Ислам. Интерес к этим землям у Великого княжества Московского отсутствовал долгое время, и потому лишь когда донские казаки во второй половине XVI в. осели на данных территориях и смогли окончательно вернуть и утвердить в этих землях Православную веру. Католики же здесь вновь появятся в XVII–XVIII в. в ходе польско-литовской эмиграции.

## Источники и литература


1. *Артамонов М. И.* Средневековые поселения на Нижнем Дону. URL.: http://annales.info/hazar/iaimk131/iaimk131.htm#_ftnref11 (дата обращения: 05.05.2023).
2. *Коровина А. К.* Гермонасса в раннесредневековый период. // Таманская старина. I. СПб., 1998.
3. *Лунин Б. В.* Очерки истории Подонья-Приазовья. URL.: http://rostov-region.ru/books/item/f00/s00/z0000013/st018.shtml (дата обращения: 05.05.2023).
4. *Петров Н. И.* Святой апостол Андрей Первозванный: путешествие «по Днепру горе»: историко-археологические изыскания. СПб.: Изд-во СПбКО, 2010.
5. Страбон. География. URL.: http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1260010000 (дата обращения: 05.05.2023).
6. *Шадрина А. В.* Католичество на территории Приазовья и Нижнего Дона. URL.: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main%3Flevel1%3Dmain%26level2%3Darticles%26textid%3D2877 (дата обращения: 05.05.2023).

*Диакон Николай Борисов*

# УЧРЕЖДЕНИЕ МИТРОПОЛИИ В ЧЕРНИГОВЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XI ВЕКА: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

В данной статье рассматривается историография вопроса об учреждении в Чернигове титулярной митрополии, что было вызвано таким политическим явлением, как триумвират Ярославичей. Посыл простой: каждый из трёх сыновей Ярослава Мудрого хотел видеть в своём стольном городе церковную организацию, не зависимую от других. В данной ситуации, как бы не обосабливалась епархия, она всё же будет зависеть от центра, то есть, от Киевского митрополита. Роль же Церкви на Руси в то время была весьма значимой, и князья не могли не обращать внимания на подобные вопросы. Наоборот, этому аспекту придавалось большое значение, что и выразилось в процессе получения Черниговской и Переяславской кафедрами статуса митрополий.

Полемика вокруг их статуса развернулась в XX в. Если о святителе Ефреме Переяславском были отдельные предположения (вплоть до переноса митрополичьей кафедры из Киева в Переяславль), то по вопросу о митрополии в Чернигове исследователи не имели никаких данных. Поэтому М. Д. Присёлков, описывая церковно-политическую обстановку на Руси на фоне борьбы Ярославичей за власть не упоминает о митрополиях: митрополия, по его представлениям, одна, а вот под властью каждого из братьев оказывается по несколько епархий, всё так же канонически и административно зависимых от Киева, либо митрополит ставится в другой город (Переяславль) в то время, когда Киев находится в состоянии разрыва с Византией, когда в стольном городе не было правящего архиерея[1]. Нельзя отрицать, что исследователь интуитивно предполагал существование на Руси одновременно нескольких митрополий, что привело к признанию им данного факта в статье «Русско-Византийские отношения IX–XII вв.», написанной в 1939 г.[2].

Проблема в том, что на начало XX в. единственным источником, косвенно свидетельствующим о существовании митрополии в Чернигове, был список «Сказания о Борисе и Глебе», где под 1072 г. при перенесении мощей князей-мучеников упоминается вслед за митрополитом Киевским «и другой Неофит Черниговский»[3]. Навряд ли на таком материале можно было сделать определённые выводы, тем более долгое время к данной фразе исследователи, пользуясь другими списками, относились без внимания, причисляя Неофита к другим епископам[4].

Со временем взгляд на проблему поменялся. Было замечено, что слово «митрополит» поставлено в двойственном числе, а Неофит поставлен в ряду с Киевским иерархом (данная аргументация приведена в монографии «Разыскания о Ефреме Переяславском» Д. Г. Хрусталёва[5]). Кроме того, в оборот был введён источник, который на данный момент является одним из основных по поводу положения Киевской

*Диакон Николай Юрьевич Борисов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

[1] *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 78, 82, 87.

[2] *Присёлков М. Д.* Русско-Византийские отношения IX–XII вв. // Вестник Древней истории. 1939. № 3 (8). С. 104.

[3] Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 62.

[4] *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 211–212.

[5] *Хрусталёв Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 34.

митрополии в Константинопольском патриархате. Он известен как списки епископий Константинопольского патриархата и введён в оборот Жаном Даррузесом. В Куаленовском списке XII в. под № 72 упоминается митрополия Маврокастрона[6].

В результате введения в оборот нового источника к данной теме обратился польский исследователь А. Поппэ: с его подачи Маврокастрон (Чёрный город) был отождествлён Черниговом[7]. Советский исследователь Я. Н. Щапов поддержал данную гипотезу[8], которая в дальнейшем была развита в концепцию титулярных митрополий Древней Руси. Главная её идея заключается в том, что по политическим причинам в Чернигове и Переяславле во второй половине XI в. появились две кафедры, подчинявшиеся напрямую Константинополю, но не имевшие подчинённых епархий. Однако Я. Н. Щапов отказался признавать за обеими кафедрами титулярный статус, так как на землях князя Всеволода Переяславского находилось несколько епархий, которые исследователем автоматически были поставлены в подчинение местному митрополиту. В результате автор признавал имеющим титулярный статус только Чернигов[9].

А. Поппэ установил время повышения статуса каждой из епископий (для Чернигова — с 1060 по 1072 гг., возможно, после 1067 г., когда наблюдается пик политического могущества Святослава Черниговского), вполне аргументировано показал, что это были 2 разновременных события, выдвинул предположение, что митрополии были лишь титулярными, то есть подобное звание давалось лично занимавшему её архиерею на определённый срок или пожизненно. Важным исследователю также представлялась и политическая подоплёка церковного возвышения Чернигова и Переяславля[10]. По вопросу об учреждении Черниговской митрополии аналогичную информацию воспроизвёл Д. Г. Хрусталёв[11]. Таким образом, по крайней мере, Черниговская кафедра не являлась полноценной митрополией, получив лишь статус таковой. Со стороны Константинопольского патриарха это выглядело так же логично: лучше иметь 3 подконтрольных митрополии, чем сталкиваться с новыми попытками создания независимой церковной организации. В конце XX — начале XXI вв. гипотезу о титулярных митрополиях защищал А. В. Назаренко. Он довёл её до совершенства, показав слабые и сильные стороны аргументации.

В то же время наравне с вышеописанной гипотезой существуют отличные от неё точки зрения. Их придерживаются П. И. Гайденко, Т. Ю. Фомина, К. Цукерман. Здесь необходимо более подробно остановиться на каждой из приводимых гипотез, чтобы понять, в чём их различия.

П. И. Гайденко писал, что в условиях триумвирата (по факту — раздробленности) должно было существовать 3 самостоятельные церковные организации, где митрополиты являлись советниками князей. Он утверждает, что политическая ситуация на Руси способствовала созданию помимо Киевской митрополии другой церковной организации. При этом указывается, что им должны были подчиняться все архиереи епископий, находившихся на княжеских землях, так как князья не могли допустить их подчинения киевскому князю и митрополиту. На основании этого исследователем делается следующий вывод: во 2-й половине XI в. в Чернигове и Переяславле были учреждены не титулярные, а полноценные митрополии. Тогда подчинёнными Чернигову епископиями могли быть Ростовская, Муромская и Тмутараканская кафедры[12]. Касается данной темы П. И. Гайденко и в диссертации «Становление высшего церковного управления в Киевской Руси», ставя одним из центральных положений в этом вопросе то, что ситуация в церковном управлении была калькой с политической

---

[6] *Darrouzes J.* Notitiate episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae. Paris, 1981. P. 344

[7] *Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. Ч. 2. М., 1968. С. 102.

[8] *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 56–62.

[9] Там же. С. 61–62.

[10] *Поппэ А. В.* Русские митрополии Константинопольской патриархии… С. 98, 102–104.

[11] *Хрусталёв Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. С. 35.

[12] *Гайденко П. И.* Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: становление высшего церковного управления. Казань, 2006. С. 86, 95–96.

ситуации в Древнерусском государстве. Вдобавок, автором жёстко разделяется статус митрополита и митрополии: если иерарх может носить лишь титул, то занимаемая им кафедра не может стать митрополичьей только по титулу (для этого нужны канонические ресурсы, т. е. подчинённые епископии)[13].

Этой точки зрения придерживалась и Т. Ю. Фомина. Со ссылкой на монографию П. И. Гайденко в своей диссертации она пишет: «Возможно, в составе Черниговской и Переяславской митрополий существовали подвластные местным архиереям епископии, но источники не сохранили данных известий. Вполне допустимо, что киевское летописание сознательно решило сгладить данный рецидив»[14]. Далее в одной из своих статей исследовательница утверждает: «Существование Ростовской епископии на территории Черниговского диоцеза можно считать доказанным»[15]. Всё это вполне укладывается в логику Я. Н. Щапова, который при помощи подобных построений присвоил статус полноценной митрополии Переяславлю.

Конечно, данная точка зрения имеет аргументы в свою пользу. Критика в адрес Т. Ю. Фоминой, постулирующей абсолютную доказанность существования полноценной Черниговской митрополии, может заключаться в том, что она полностью доверяет в этом вопросе П. И. Гайденко, мнение которого можно подвергнуть сомнению, если учесть, что церковно-административное деление не было точной калькой с деления политического. В этом и заключалась сложность: наряду с политической системой существовала церковная организация, иерархи которой имели, в том числе, и политический вес. Речь должна идти не о копировании структуры, а о сотрудничестве князей с Константинополем и с архиереями на местах, что не всегда давалось им легко. Тем более немыслимо говорить о невозможности существования титулярной митрополии, так как подобная практика была достаточно распространённой в Византийской империи. Но здесь следует определиться, что именно подразумевается под словом «титулярная».

К. Цукерман, в рамках развития концепции существования двух дуумвиратов Ярославичей, различает подобный статус, появившийся впервые в 1084 г., и статус митрополии, не имевшей в своём подчинении суффраганов (других епархий). Вторые для него являются полноценными образованиями, а не титулом, присваиваемым кафедре на время занятия её митрополитом. Именно поэтому он критикует А. В. Назаренко за неправильное употребление терминологии[16]. Следует отметить, что в данном вопросе К. Цукерман слишком критично подходит к терминологии. Использование А. В. Назаренко другого термина не отменяет того, что митрополии не имели суффраганов, то есть не могли быть полноценными с точки зрения канонического права. Тем более с учётом того, что известен лишь один Черниговский митрополит, возникает вопрос, не был ли это случай дарования титула одному архиерею пожизненно, который был закреплён, как ранее указывалось, спустя несколько десятилетий, ведь византийская правовая система, как правило, носила прецедентный характер.

Что же на это отвечает А. В. Назаренко? По его мнению, титулярная митрополия не зависела от личности одного митрополита, то есть она, хотя и не имела подчинённых кафедр, но не упразднялась после кончины архиерея, которому даровался этот титул. Более того, по закону, она бы не могла быть упразднена уже через 30 лет своего существования[17]. В этом случае видна путаница, на которую указывал К. Цукерман: представление о двух видах митрополии как об одном.

---

[13] *Гайденко П. И.* Становление высшего церковного управления в Киевской Руси. Дисс. … докт. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 237.

[14] *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. Дисс. … докт. ист. наук. Екатеринбург, 2014. С. 119.

[15] *Фомина Т. Ю.* Дискуссионные проблемы истории Черниговской епископии // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. № 8. 2017. С. 59.

[16] *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей. К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // Дьнєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України П. П. Толочка з нагоди його 70-річчя. Кіев, 2008. С. 43–44.

[17] Там же.

Также А. В. Назаренко, не отрицая первенствующего положения Чернигова, говорит об одновременном появлении новых митрополий в 1069–1070 гг. (во время кризиса власти Изяслава Киевского)[18]. Датировка совпадает с мнением других исследователей, но данная гипотеза противоречит хронологическому принципу Куаленовского списка. Это несоответствие объясняется А. В. Назаренко перерывом в существовании Переяславской кафедры[19].

Самым важным пунктом является позиция А. В. Назаренко по поводу статуса митрополии. Исследователь говорит о несовпадении епархиальных и политических границ. Это значит, что даже при нахождении в землях, принадлежащих Святославу Черниговскому, епархии могли подчиняться Киеву. Так это или нет, судить сложно, учитывая, что в разное время церковное деление могло, как совпадать с политическим, так и отличаться от него.

Таким образом, по поводу Черниговской митрополии можно утверждать следующее: она была основана во второй половине 60-х гг. XI в., её основание в силу политических причин произошло по политическим причинам. Открытой по-прежнему остаётся дискуссия о её статусе: либо следует доверять гипотезе о совпадении епархиальных границ с границами княжества Святослава и говорить о полноценной митрополии, которая разделяется большинством исследователей, либо, вслед за А. В. Назаренко, опровергать подобное калькирование, настаивая на титулярном статусе.

## Источники и литература


1. Успенский сборник XII–XIII вв. М.: Наука. 1971.
2. *Гайденко П. И.* Очерки истории церковно-государственных отношений в Киевской Руси: становление высшего церковного управления. Казань: ТОИС, 2006.
3. *Гайденко П. И.* Становление высшего церковного управления в Киевской Руси. Дисс. … докт. ист. наук. Екатеринбург, 2011.
4. *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. М.: Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009.
5. *Поппэ А.* Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. Т. 28. Ч. 2. 1968. С. 85–108.
6. *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003.
7. *Присёлков М. Д.* Русско-Византийские отношения IX–XII вв. // Вестник Древней истории. 1939. № 3 (8). С. 98–109.
8. *Фомина Т. Ю.* Дискуссионные проблемы истории Черниговской епископии // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. № 8. 2017. С. 56–67.
9. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. Дисс. … докт ист. наук. Екатеринбург, 2014.
10. *Хрусталёв Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб.: Евразия, 2002.
11. *Цукерман К.* Дуумвираты Ярославичей. К вопросу о митрополиях Чернигова и Переяславля // Дьнєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. Київ: Корвінпрес, 2008. С. 40–50.
12. *Щапов Я. Н.* Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989.
13. *Darrouzes J.* Notitiate episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae. Paris: Institut Francais d`Etudes Bysantines, 1981.


[18] *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне. С. 236.

[19] Там же. С. 240.

*И. В. Новиков*

# ПРОБЛЕМА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ СВ. КНЯЗЯ ТИМОФЕЯ (ДОВМОНТА) В ПСКОВ: ПОБЕГ ОТ ПРОТИВНИКА В БИТВЕ ЗА ТРОН ИЛИ ДУХОВНЫЙ ПОИСК?

Территориальная близость между русскими и литовскими княжествами наметила возможность для постоянных взаимных контактов. Основной принцип отношений строился на противопоставлении языческой Литвы и крещеной Руси, и, как следствие, желании установления над литовцами протектората через получение с последних дани[1], XIII век не стал исключением. Псков XIII века также был тесно связан с Литвой. Причем не только через дипломатические отношения, но также через яркие личности, которые, являясь литовцами по происхождению, послужили Пскову и вошли в annales libri. Наиболее значимой персоналией в данном списке, несомненно, является князь Довмонт.

Князь Довмонт (лит. Daumantas) был литовским князем, который, согласно Псковским летописям, переселился в Псков в 1266 году. В целом Псковские летописи похоже излагают данный сюжет, но при этом сохраняют некоторые дополнения. Псковская первая летопись (П1Л) и Псковская третья летопись (П3Л) идентичны в отношении данного сюжета: «В лето 6773 побишася литва между собою некия ради нужа. Блаженный же князь со дружиною своею и со всем родом своим оставль отечество свое Литовскую землю, и пребеже в Плесков»[2]. Данный отрывок свидетельствует о междоусобном конфликте, который подталкивал князя Довмонта оставить свою родину и переселиться в Псков. Но при этом отсутствует точная причина, которая частично приоткрывается во Второй псковской летописи (П2Л), где говорится о побеге от князя Войшлека: «В лето 6773. Заратишася Литва между собою, яко же и всегда бывает князем межю ими брани многы и кровопролитья о суетнем царствии света сего; и взя Въишегл землю Литовскую, и прибеже в Псков»[3], остальная часть остается по сути неизменной. Итак, псковские летописные рассказы практически не освещают литовский период жизни князя Довмонта, ограничиваясь короткими сводками о внутреннем литовском конфликте и побеге от Войшлека. П2Л не уточняет, кто такой Войшлек и почему после взятия им Литвы князю Довмонту приходится бежать во Псков.

Более точная реконструкция как литовского периода жизни князя Довмонта, так и причин его переселения возможна через обращение к разным, порой противоречащим друг другу источникам. По версии Родословной великих князей литовских, сохранившейся как отдельно, так и в Воскресенской летописи, князь Довмонт был сыном короля Миндовга[4]. Н. М. Карамзин, отдаляясь от этой концепции, называет князя Довмонта родственником королю Миндовгу[5] без уточнения степени родства.

---

*Иван Владимирович Новиков* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

[1] *Дворниченко А. Ю., Кудрявцева Р.-Е. А.* Образы ранней Литвы — некоторые проблемы отражения в средневековой славянской письменности (до XVII в.) // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 3 (15). С. 192–193.

[2] Полное собрание русских летописей. В 10 т. Т. 4. Новгородския и Псковския летописи. СПб., 1848. С. 180. Псковские летописи. Вып. 2. М., 1955. С. 82.

[3] Там же. С. 16.

[4] Полное собрание русских летописей. В 10 т. Т. 7. Летопись по Воскресенскому списку. СПб.. 1856. С. 164–166.

[5] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 3 кн. Кн. 1. СПб., 1997. С. 501.

Важно отметить, что данная родословная была особо популярна в период XVI–XVII веков[6], при этом детальный хронографический обзор персоналий М. Е. Бычковой содержит специально подобранный список имен, имеющий существенные «хронологические» расхождения[7]. Мацей Стрыйковский, автор «Хроники польской, литовской, жмудской и всей Руси»[8] XVI века, указывает на другую версию, которая частично будет поддерживаться русским летописанием. Согласно ей Довмонт был князем Нальшанским и прямых родственных отношений с королем Миндовгом не имел, но при этом они были женаты на сестрах, т. е. косвенно могут считаться родственниками — свояками. Таким образом, уместно говорить о непрямом родстве, которое в дальнейшем вырастет во враждебные отношения между королевской семьёй (Миндовг и Войшлек) и князем Довмонтом.

Хроника М. Стрыйковского указывает на конфликт между князем Довмонтом и королем Миндовгом: последний, после смерти своей жены Марты, решил обманом взять в жены жену князя Довмонта. Обман заключался в том, что своё желание Миндовг выдал за последнюю волю своей мёртвой жены[9]. Данные сведения имеются и в Ипатьевской летописи: «В тоже время почи княгиня Миндовгывая, и нача, корити по ней… и посла Миндовг до Нальщан по свою свесть, тако река: ”се сестра твоя мерта, пойди карить по своей сестре” Миндовг же восхоте пояти совесть свою за ся, и нача ей молвити ”се сестра твоя велела ми тя пояти за ся, тако рекла, атъ иныя детий не цвелитъ”; и поя ю за ся»[10]. При внешнем одинаковом описании ситуации летопись и хроника по-разному раскрывает некоторые личностные переживания князя Довмонта. Согласно М. Стрыйковскому, князь Довмонт был сильно расстроен и зол не столько на своего короля, сколько на свою жену; более того, Хроника указывает, что Довмонт хотел отомстить жене[11], имя которой не сохранилось. Насильственный характер требования Миндовга, чтобы жена князя Довмонта осталась с ним, что она, в конченом счете, и делает[12], по мнению С. М. Соловьёва, возможно был известен князю Довмонту. Логично предположить, что жена была не объектом мести, а целью, которую необходимо вернуть. Ипатьевская летопись аккуратнее описывает реакцию князя Довмонта: «Довмонт же се услышавъ печален бысть вельми о сем, мышляшет бо, абы како убити Миндовга»[13].

Аналогичный сюжет описан в Хронике Быховца, только с другими историческими лицами вокруг князя Довмонта. Данный источник ценен тем, что он также повествует о князе Довмонте как князе Нальшанском. Но далее в Хронике Быховца даётся похожая внешне, но различная по сути информация. Согласно Хронике Быховца, князь Довмонт сам силой увел жену у своего брата Наримунта, так как она приходилась сестрой его невестки. После чего брат, собрав войска и призвав на помощь союзников, начал войну с Довмонтом, который был вынужден бежать. Описанные выше события явно не сходятся как с Хроникой М. Стрыйковского, так и с Ипатьевской летописью. В Хронике Быховца Довмонт женится на одной из двух дочерей Фледера-ливонца[14]. Последнее уточнение свидетельствует о принадлежности Фледера к Ливонии, которая к середине XIII века уже была обращена в католичество[15].

---

[6] *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследование и тексты: В 2 т. Т. 1. Житие князей Всеволода-Гавриила и Тимофея-Довмонта. СПб., 2007. С. 264.

[7] *Бычкова М. Е.* Отдельные моменты в истории Литвы в интерпритации русских генеалогических источников XVI в. // Польша и Русь. М., 1974. С. 183–199.

*Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв. Т. 1. С. 264.

[8] *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. Warszawa, 1846.

[9] Ibid. P. 298.

[10] Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатиевская летопись. С. 568.

[11] *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. P. 298.

[12] *Соловьёв С. М.* Сочинения. В 18 кн. Кн. 2: История России с древнейших времён. М., 1988. С. 176.

[13] *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. P. 298.

[14] Хроника Быховца. М., 1966. С. 46–47.

[15] *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии. М.; Л., 1938. С. 249.

Следовательно, логично предположить, что князь Довмонт и его брат должны были принять католичество, потому что католики не стали бы выдавать своих дочерей замуж за язычников. Если принять точку зрения Хроники Быховца, теряется причина переселения князя Довмонта в Псков, о которой говорится в П2Л: «и взя Въишегл землю Литовскую, и прибеже в Псков»[16]. Именно междоусобная война, которая захватила всю Литву, в результате которой Войшлек вступил на трон, послужила поводом к переселению, а не конфликт между братьями, который описывается в Хронике Быховца. Хроника Быховца подталкивает к предположению, что был еще один князь с именем Довмонт и информация про обоих могла соединиться. Это подтверждается Хроникой М. Стрыйковского, которая уточняет, что было два разных князя Довмонта. Действительно, Хроника польская, литовская, жмудская и всей Руси полностью пересказывает события Хроники Быховца, но под 1281 годом. Также там упоминается Фледер-ливонец, который назван бывшим знатным немецким князем и лифляндским магистром, что также показывает возможность женитьбы только после принятия латинства. Второй Довмонт погибает в результате внутреннего литовского конфликта в 1282 году[17], то есть через год после своего побега от братьев. В таком случае сюжет, который в дальнейшем закреплен за вторым Довмонтом, на самом деле принадлежит Довмонту Псковскому. Сообщения Хроник Быховца и М. Стрыйковского о втором Довмонте необходимо выделить в один краткий сюжет 1281–1282 годов.

Если так, то никакой путаницы нет. Довмонт Псковский покинул Нальшанский удел в 1266 году по причине мести Войшлека из-за внутреннего литовского конфликта 1263 года. Войшлек приходился сыном королю Миндовгу и, узнав про смерть отца, отправился мстить участникам заговора. Сокращенная литовская летопись показывает, что Войшлек «одоле сродник и убийц отца своего»[18], а одним из убийц был князь Довмонт. В результате данного похода Войшлека князь Довмонт переселяется в Псков, о чем изначально свидетельствует П2Л.

На основании описанных ранее источников, можно построить логически-цельное повествование. Князь Довмонт, до прибытия в Псков, был Литовским, Нальшенским князем. По причине того, что Миндовг насильственно забрал себе в жены его супругу, озлобился и решил отомстить за полученную обиду. Собственных сил для мести не хватало и для решения своего желания он вступил в заговор против литовского короля. После удовлетворения своей мести вышел из борьбы за королевский титул, что показывает главный мотив князя: не желание смены власти в Литве, а попытка решить личный вопрос. После возвращения в Литву князя Войшлека, который замыслил уничтожение заговорщиков, переселяется в Псков, как бы сбегая от угрозы и прячась в Северной Руси. Согласно мнению большинства историков, причина переселения князя Довмонта в Псков — побег от более сильного противника[19]. При таком рассмотрении вопроса теряются личностные мотивы, которые, несомненно, не должны замалчиваться.

История, описанная в Ипатьевской летописи и Хронике М. Стрыйковского[20], заставляет задуматься о возможности влияния на князя Довмонта, ситуации вокруг его жены. К данному размышлению также подталкивает ряд вопросов, например, — почему в хрониках не отражены сведения о сопротивлении князя Довмонта князю Войшлеку, почему князь Двомонт вышел из заговора и отказался от возможности стать королем, почему он переселился именно в Псков, который, являясь русским городом, был в более близких отношениях с врагом? Попытки ответить на эти вопросы усиливают сомнения только в политических причинах, потому что, во-первых, в сложившейся на тот момент политической ситуации князь Довмонт имел

[16] Псковские летописи. Вып. 2. С. 16.

[17] *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. P. 298, 322, 328.

[18] Сокращенная литовская летопись. // Смоленская старина: Вып. 1. Ч. 2. 1911. С. 5–6.

[19] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. 1. С. 501.

[20] Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатиевская летопись. С. 568. *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. P. 298.

хорошие шансы стать королём, во-вторых, отсутствие уточнения о каких-либо попытках сопротивления Войшлеку совершенно противоречат всей будущей деятельности князя Довмонта, в-третьих, отправиться в Ливонию было куда выгоднее, чем в Псков, что сделал союзник князя Довмонта Дялтува князя Шюкшты, ставший в Ливонии полководцем.

Можно предположить, что нежелание славы или укрепления власти послужило причиной и целью вступления в заговор против короля Миндовга. Ситуация с отбиранием жены князя Довмонта и его духовным терзанием — не просто «романтичная история»[21], но единственное объяснение, сохранившееся в источниках. Оно наглядно показывает ту обиду, которую князь Довмонт получил не от Миндовга, но от своей жены[22]. Этим объясняется резкая смена отношения к королю, и это показывает нежелание вести дальнейшую политическую борьбу после успешного свержения власти. Потеря жены и, в дальнейшем, неуспешная операция по её возвращению приводят князя Довмонта к определённому затвору в своём княжестве. Ситуация вызвала у него психологические переживания, которые могли повлечь за собой коллапс его мировоззрения. Духовный поиск объясняет нежелание вести войну с князем Войшлеком, создавать новую коалицию или обращаться к немецким рыцарям за помощью. В данной ситуации видны политические выходы, которые с легкостью мог просчитать князь Довмонт, но он этого не сделал. Косвенно возможность духовного поиска подтверждается фактом, что псковичи быстро приняли князя и крестили его в главном соборе своего города. Данное событие не случайно, ведь псковичи бы не допустили просто так литовского язычника в сердце городской жизни — в Троицкий собор[23]. Уместно предположить, что псковичи могли увидеть тот духовный поиск и истинное покаяние князя. Покаяние в том смысле, какой заложен в древнегреческом языке, а именно «μετανοέω»[24] — перемена ума.

## Источники и литература


1. *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии / Введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского. М.; Л., 1938.
2. Полное собрание русских летописей. В 10 т. Т. 2. Ипатиевская летопись. СПб., 1843.
3. Полное собрание русских летописей. В 10 т. Т. 4. Новгородския и Псковския летописи. СПб., 1848.
4. Полное собрание русских летописей. В 10 т. Т. 7. Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856.
5. Псковские летописи. Вып. 2. Под ред. А. Н. Насонова. М.: Изд. АН СССР, 1955.
6. Сокращенная литовская летопись // Смоленская старина: Вып. 1. Ч. 2. Смоленск, 1911. С. 1–19.
7. Хроника Быховца. М.: Наука, 1966.
8. *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. Warszawa, 1846.
9. *Бычкова М. Е.* Отдельные моменты в истории Литвы в интерпритации русских генеалогических источников XVI в. // Польша и Русь. М., 1974.
10. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 2. М., 1958.
11. *Дворниченко А. Ю., Кудрявцева Р.-Е. А.* Образы ранней Литвы — некоторые проблемы отражения в средневековой славянской письменности (до XVII в.) // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2021. № 3 (15). С. 189–206.


[21] *Нестеренко А. Н.* Довмонт (Тимофей) Псковский // Вопросы истории. 2015. № 8. С. 23.

[22] *Stryjkowski M.* Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiéj Rusi. T. 1. P. 298.

[23] *Князев А. С.* Историко-Статистическое описание Псковского кафедрального Троицкого собора. М., 1858. С. 6.

[24] *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. Т. 2. М., 1958. С. 1082.

12. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. В 3 кн. Кн. 1. СПб.: Золотой век Диамант, 1997.

13. *Князев А. С.* Историко-Статистическое описание Псковского кафедрального Троицкого собора. М., 1858.

14. *Нестеренко А. Н.* Довмонт (Тимофей) Псковский // Вопросы истории. 2015. № 8. С. 20–38.

15. *Охотникова В. И.* Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исследование и тексты: В 2 т. Т. 1. Житие князей Всеволода-Гавриила и Тимофея-Довмонта. СПб.: Институт Русской Литературы РАН (Пушкинский дом), 2007.

16. *Соловьёв С. М.* Сочинения. В 18 кн. Кн. 2: История России с древнейших времён. М.: Мысль, 1988.

*М. А. Кузнецова*

# ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ХРИСТИАНИЗАЦИИ ЯКУТСКОГО КРАЯ

## (краткий обзор историографии)

Основой исследований по истории распространения православия в Восточной Сибири являются труды историков Церкви дореволюционного периода. Данный период в историографии Православия представлен работами Е. Е. Голубинского, митр. Макария (Булгакова), а также свт. Филарета (Гумилевского)[1]. Представляет интерес труд митр. Нестора (Анисимова) как одна из первых работ, содержащая сведения по истории распространения православия в сибирском регионе, данные о духовенстве и в частности, о тобольских (сибирских) митрополитах[2].

Первым исследователем, подготовившим научный труд об истории православия именно в Якутии, является выпускник Казанской Духовной Академии, историк и краевед Г А. Попов. В очерках по истории христианского просвещения якутов и других инородцев области автором дана характеристика деятельности православной церкви. Данная работа примечательна тем, что Попов объективно указывает как на успехи христианизации в крае, так и на её негативные аспекты, в том числе, он описывает привилегии, получаемые при крещении (освобождение от ясака, подарки и др.), позволяющие значительно увеличить численность неофитов, не обремененных знаниями основ веры и остававшихся, по сути, язычниками, что скорее вредило духовной миссии, чем помогало.

В дореволюционный период был собран определенный материал для дальнейших исследований, но в целом научных исследований, рассматривающих распространение и утверждение православия в Якутском крае не много и в большинстве трудов авторы рассматривали деятельность Русской Православной Церкви на данной территории фрагментарно в контексте процесса христианизации в Сибири.

В советский период преобладали негативные оценки деятельности православной церкви и работы этого периода отличаются характерной идеологической направленностью. Зачастую советские авторы обвиняли и Церковь и её служителей во лжи и алчности. Так, А. Г. Базанов утверждал, что коренные народы Сибири были крещены насильно[3]. Но, вместе с тем, были и исследователи, которые рассматривали духовную миссию менее критично. С. А. Токарев считал, что христианизация в Якутии способствовала развитию земледелия в данном регионе[4]. Известный якутский историк Ф. Г. Сафронов в ряде работ рассматривал вопросы крестьянской колонизации, землеустройства и землепользования на церковных землях, изучал русское население Якутии, приводил сведения о составе и численности духовенства. В работах ученого изучена деятельность старейшего на северо-востоке Азии Якутского Спасского

---

*Мария Андреевна Кузнецова* — Российский православный университет, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви Т. 2: Период второй. Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. М., 1917; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 10: Период самостоятельности Русской Церкви, 1589–1881 г. СПб., 1881; *Филарет (Гумилевский), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1880.

[2] *Нестор (Анисимов), митр.* Православие в Сибири (исторический очерк). СПб., 1910.

[3] *Базанов, А. Г.* Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере: Тобольский Север. СПб., 1936.

[4] *Токарев С. А.* Очерк истории якутского народа. М., 1940.

мужского монастыря, приведена аналитика особенностей распространения православия в Якутии, введены в научный оборот сведения о строительстве храмов, проведении первых богослужений на якутском языке, открытии церковно-приходских школ[5]. Следует отметить работы В. Ф. Иванова, содержащие челобитные, которые характеризуют государственную политику по христианизации народов Якутии[6]. И. А. Худяков в труде «Краткое описание Верхоянского округа» приводит описание синкретизма языческих воззрений якутов с православным вероучением[7].

После распада СССР появилась возможность рассматривать историю Православной Церкви с объективной, не отягощенной политическими установками, позиции. Стали публиковаться по истории православия в Сибири. Представляют значимость монографии Л. Н. Харченко[8]. В работе «Распространение православной духовной литературы и духовного просвещения в Восточной Сибири» автором воссоздано представление о составе и тематике духовной литературы, которая использовалась миссионерами в Восточной Сибири, представлен обзор библиотек духовных лиц, церквей, монастырей, рассмотрен вопрос развития духовного образования в Восточной Сибири в первой половине XIX столетия. В монографии «Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири» рассматриваются методы работы и результативность православных духовных миссий в Восточной Сибири и содержатся данные о численности крещенного населения. Еще в одном труде Харченко изучены просветительская и миссионерская деятельность Русской Православной Церкви и вклад православного духовенства Сибири в научное исследование региона.

В книге иркутских историков А. В. Дулова и А. П. Санникова «Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX веков» обобщены сведения по истории православия до революции 1917 г[9]. Авторы описывают церковное управление, состав духовенства, строительство храмов, духовное образование и проповедническую деятельность в Восточной Сибири.

Значимое количество работ по истории распространения Православия в Якутии подготовлено доктором исторических наук И. И. Юргановой. Так, в монографии «История Якутской епархии 1870–1919 гг. (деятельность духовной консистории)» исследовательница рассматривает епархиальную деятельность через призму источниковедческого потенциала Якутской духовной консистории[10]. В другой работе приведены сведения о храмах Якутии — история храмостроительства, данные о прихожанах, домах причта и земельных владениях[11]. Книга также содержит биографические данные представителей духовного сословия края. В статье «Инкорпорация Якутского края в российскую империю на примере христианизации» рассмотрены особенности христианизации Якутского края и, в частности, отмечено, что в силу разбросанности населенных пунктов и низкой плотности населения, территория приходов в Якутии составляла сотни или даже тысячи верст и священнику приходилось объезжать всю свою паству. Автор акцентирует внимание на том факте, что в Якутии

[5] *Сафронов Ф. Г.* Православное христианство в Якутии. Якутск, 1998; *Сафронов Ф. Г.* Крестьянская колонизация бассейнов Лены и Илима в XVII в. Якутск, 1956; *Сафронов Ф. Г.* Русские крестьяне в Якутии в XVII — нач. XX вв. Якутск, 1961.

[6] *Иванов В. Ф.* Историко-этнографическое изучение Якутии. XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1974; *Иванов В. Ф.* Русские письменные источники по истории Якутии. XVII в. Новосибирск, 1991.

[7] *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

[8] *Харченко Л. Н.* Распространение православной духовной литературы и духовного просвещения в Восточной Сибири (XVII — перв. пол. XIX вв.) Очерки истории. Иркутск, 2001; *Харченко Л. Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вт. пол. XIX в. — февраль 1917 г.). Очерк истории. СПб., 2004; *Харченко Л. Н.* Роль Православной церкви в культурном развитии Сибири: Вторая половина XIX в. — февраль 1917 г. СПб., 2005.

[9] *Дулов А. В., Санников А. П.* Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX веков. Иркутск, 2006.

[10] *Юрганова И. И.* История Якутской епархии. 1870–1919 гг. (Деятельность духовной консистории). Якутск, 2007.

[11] *Юрганова И. И.* Церкви Якутии. Краткая история. Якутск, 2010.

не было документально установлено фактов сопротивления вступления в православие и зачастую местное население выражало желание открывать новые приходы и оказывало помощь в строительстве храмов[12]. Также стоит отметить, что И. И. Юрганова является автором других работ, посвященных истории духовной миссии Русской Православной Церкви в Якутии[13].

В работах архиепископа Якутского и Ленского Романа (Лукина) рассмотрена история создания Якутской епархии, обосновывается важность её учреждения не только для Русской Православной Церкви, но и в целом для империи, подчеркивается значимость деятельности святителя Иннокентия (Вениаминова) на территории региона. Также в одной из статей архиерей анализирует последствия репрессий против церкви на территории Якутской епархии и описывает подвиги некоторых новомучеников[14].

В контексте заявленной темы представляет интерес статья выпускника Якутской духовной семинарии А. А. Коробкина «Храмостроительство в Якутии», в которой описывается история строительства православных церквей на территории Якутии с середины XVII века до современности, отмечена специфика храмостроительства в условиях Крайнего Севера в прошлом и настоящем[15]. Занимался изучением раннего периода христианизации края и прот. К. Костромин[16].

Представленный краткий обзор историографии по вопросу о христианизации народов Якутского края предоставляет возможность сделать вывод о тенденции роста научных трудов. Исследователями проделана большая работа, но, вместе с тем, наряду с опубликованными комплексными трудами и работами, посвященными какому-либо направлению деятельности Православной Церкви в регионе, остаются возможности и перспективы изучения данной тематики и введения в научный оборот ранее неизвестных науке источников.

## Источники и литература


1. *Базанов А. Г.* Очерки по истории миссионерских школ на Крайнем Севере: Тобольский Север. СПб., 1936.
2. *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 2: Период второй. Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. М., 1917.
3. *Дулов А. В., Санников А. П.* Православная церковь в Восточной Сибири в XVII — начале XX веков. Иркутск, 2006.


[12] *Юрганова И. И.* Инкорпорация Якутского края в российскую империю на примере христианизации // Вестник северо-восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. 2012. № 9. С. 95–98.

[13] *Юрганова И. И.* Особенности духовного управления Якутии (XVII — нач. XX вв.) // Клио. 2018. № 10. С. 84–89; *Юрганова И. И.* Православие в Якутском крае: сборник статей. Иркутск, 2016; *Юрганова И. И.* Судьбы храмовых зданий Якутии // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 128–134; *Юрганова И. И.* Цивилизационная деятельность православной церкви в Якутии (XVII — начало XX в.) // Вестник Российского университета дружбы народов. 2016. № 3. С. 55–63; *Юрганова И. И.* Якутская духовная семинария: историческая миссия в прошлом и настоящем // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 8–13.

[14] *Лукин А. А.* Значение учреждения Якутской епархии для региона и России // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2020. № 8. С. 161–171; *Лукин А. А.* Исповеднический путь священнослужителей Якутской епархии в XX веке (1917–1988 гг.) // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2017. № 4. С. 86–94.

[15] *Коробкин А. А.* Храмостроительство в Якутии (краткий исторический очерк) // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 204–214.

[16] *Костромин К., свящ.* Вхождение Якутии в состав Российского государства в XVII веке и проблема христианизации региона // Духовная жизнь российских региональных сообществ: история, традиции, современность. Сб. докладов IV Междунар. науч. конференции. Казань, 2015. С. 137–142.

4. *Иванов В. Ф.* Историко-этнографическое изучение Якутии. XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1974.

5. *Иванов В. Ф.* Русские письменные источники по истории Якутии. XVII в. Новосибирск, 1991.

6. *Коробкин А. А.* Храмостроительство в Якутии (краткий исторический очерк) // Сборник трудов якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 204–214.

7. *Костромин К., свящ.* Вхождение Якутии в состав Российского государства в XVII веке и проблема христианизации региона // Духовная жизнь российских региональных сообществ: история, традиции, современность. Сб. докладов IV Междунар. науч. конференции. Казань: КазГАСУ, 2015. С. 137–142.

8. *Лукин А. А.* Значение учреждения Якутской епархии для региона и России // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2020. № 8. С. 161–171.

9. *Лукин А. А.* Исповеднический путь священнослужителей Якутской епархии в XX веке (1917–1988 гг.) // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2017. № 4. С. 86–94.

10. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Т. 10: Период самостоятельности Русской Церкви, 1589–1881 г. СПб., 1881.

11. *Нестор (Анисимов), митр.* Православие в Сибири (исторический очерк). СПб., 1910.

12. *Попов Г. А.* Сочинения. Т. 1. История христианского просвещения якутов других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии. Якутск, 2005.

13. *Сафронов Ф. Г.* Крестьянская колонизация бассейнов Лены и Илима в XVII в. Якутск, 1956.

14. *Сафронов Ф. Г.* Православное христианство в Якутии. Якутск, 1998.

15. *Сафронов Ф. Г.* Русские крестьяне в Якутии в XVII — начале XX вв. Якутск, 1961.

16. *Токарев С. А.* Очерк истории якутского народа. М., 1940.

17. *Филарет (Гумилевский), митр.* История Русской Церкви. СПб., 1880.

18. *Харченко Л. Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вторая половина XIX в. — февраль 1917 г.). Очерк истории. СПб., 2004.

19. *Харченко Л. Н.* Распространение православной духовной литературы и духовного просвещения в Восточной Сибири (XVII — первая половина XIX вв.) Очерки истории. Иркутск, 2001.

20. *Харченко Л. Н.* Роль Православной церкви в культурном развитии Сибири: Вторая половина XIX в. — февраль 1917 г. СПб., 2005.

21. *Худяков И. А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

22. *Юрганова И. И.* Инкорпорация Якутского края в российскую империю на примере христианизации // Вестник северо-восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. 2012. № 9. С. 95–98.

23. *Юрганова И. И.* История Якутской епархии. 1870–1919 гг. (Деятельность духовной консистории). Якутск, 2007.

24. *Юрганова И. И.* Особенности духовного управления Якутии (XVII — начало XX вв.) // Клио. 2018. № 10. С. 84–89.

25. *Юрганова И. И.* Православие в Якутском крае: сборник статей. Иркутск, 2016.

26. *Юрганова И. И.* Судьбы храмовых зданий Якутии // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 128–134.

27. *Юрганова И. И.* Церкви Якутии. Краткая история. Якутск, 2010.

28. *Юрганова И. И.* Цивилизационная деятельность православной церкви в Якутии (XVII — начало XX в.) // Вестник Российского университета дружбы народов. 2016. № 3. С. 55–63.

29. *Юрганова И. И.* Якутская духовная семинария: историческая миссия в прошлом и настоящем // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. № 6. С. 8–13.

*Священник Игорь Шнейдер*

# ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ АРХИТЕКТУРНО-СТРОИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВОСТОЧНОЙ БЕЛОРУССИИ В ПЕРИОД РЕЛИГИОЗНОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ XVII–XVIII ВВ.

## на примере становления и развития храмового комплекса Свято-Духова Тупичевского монастыря Могилевской епархии

Православие на землях Западной Руси переносило притеснения и гонения на протяжении нескольких столетий. Однако Церковь жила и развивалась, а православное общество выработало и развило особые формы деятельности как в духовной, так и в материальной сферах. Одним из ярких проявлений мужества и сплоченности православных перед лицом гонений становится деятельность в сфере храмоздательства. Цель данной статьи состоит в том, что на примере исторически значимой обители Восточной Белоруссии, выявить основные тенденции развития архитектуры в эпоху эскалации религиозного противостояния с унией и католицизмом. Комплекс Свято-Духова Тупичевского монастыря г. Мстиславля можно рассматривать как яркое и наглядное отображение развития архитектуры Восточной Белоруссии в эпоху гонений XVII–XVII вв., так как эта обитель одна из немногих не была захвачена и сохранила верность Православию на протяжении всего периода гонений.

Тупичевская обитель играла значительную роль в духовной жизни Могилевского края в XVII–XVIII вв. Однако, архитектурное и художественное наследие обители слабо изучено и не систематизировано. Основание обители связано с именем помещика Константина Ипатьевича Москевича, который решил построить на месте явления чудотворной Тупичевской иконы Божией Матери храм. О первоначальном храме и его облике сведений не сохранилось. Вскоре Москевич решил основать монастырь на месте, которое было его частным владением. Цель основания монастыря — борьба с католичеством, просвещение православного юношества, поддержка православных мирян и монахов, изгнанных из монастырей униатами, а главное сплочение православной общественности. Устройство монастыря на частной земле, за городской чертой, было весьма обдуманным действием, ограждающим православных от нападок власть имущих, которые были обязаны считаться с неприкосновенностью частных владений.

Основанию и развитию Тупичевского монастыря способствовала совокупность нескольких факторов. Это и явленная икона Божией Матери, и происходившие исцеления и чудеса, и сплочение православного народа перед лицом гонений, и переселение монахов из захваченных униатами Пустынского, Никольского, Мазоловского и Онуфриевского монастырей, находившихся как в самом городе, так и в окрестностях Мстиславля. Монашеская жизнь Тупичевщины началась около 1605–1607 гг.[1] Этот следует из истории борьбы Константина Москевича за Пустынский монастырь, который перевели в унию в 1601 г. Константину Ипатьевичу, удалось в 1605 г. вернуть обитель православным, однако вскоре униаты снова захватили монастырь[2].

*Священник Игорь Леонидович Шнейдер* — Минская Духовная Академия, магистратура 2 курс.

[1] *Слюнькова И. Н.* Храмы и монастыри Беларуси 19 века в составе Российской Империи. М., 2009. С. 356.

[2] *Краснянский В. Г.* Город Мстиславль. Его настоящее и прошлое. Вильно, 1912. С. 130–151.

Добившись официальной легализации постройки обители в Тупичеве, православные Мстиславщины безотлагательно приступили к возведению главного собора монастыря. Храм был заложен в 1641 г.

Свято-Духовский храм строился благотворителем Богданом Стецкевичем по проекту, типологически близкому ранее построенным под его попечительством соборным церквам других православных монастырей. Храм представлял собой крестообразный пятиглавый центрический деревянный собор с обходной галереей. Церковь Святого Духа была освящена епископом Мстиславскими Могилевским Сильвестром 1 октября 1645 г. Собор — холодная церковь, деревянная на каменном фундаменте, размером примерно 24,1*23,4 м, завершалась куполом и расположенным по осям четырьмя боковыми главами[3]. Это был крестово-купольный храм, лишенный внешнего декора. Купол, опиравшийся на прорезанный окнами высокий восьмигранный барабан, завершался световым фонарем и помещенной на нем главой. Современники и позднейшие исследователи отмечали этот храм как шедевр белорусского деревянного зодчества.

Свято-Духов собор имел два престола, главный — во имя Сошествия Святого духа, левый — во имя великомученика Георгия Победоносца, освященный в 1737 г. Иконостас в храме был вызолоченный, резной в пять ярусов, а стены были украшены иконописью. Внутреннее убранство храма в целом оставалось неизменным с XVII в., а наружный вид подвергался небольшим изменениям.

Анализируя время и место постройки храма, можно отметить некоторые особенности, которые не исследованы учеными. В начале и середине XVII в. в городе Мстиславле активно строились католические монастыри с величественными костелами. В частности, были построены Кармелитский, Иезуитский, Бернандинский монастыри[4]. Так как город Мстиславль находится на холмистой местности, то со стороны реки (где в древности проходили основные дороги), эти соборы выглядели как бы доминатами над городом. С построением же Свято-Духова собора Тупичевского монастыря, имевшего также высокий и величественный вид, визуальное значение культовых сооружений католичества значительно уменьшалось. Так как Тупичевская обитель находилась в пригороде, на вершине высокого холма, то путники, приближавшиеся к Мстиславлю со стороны Смоленска, Кричева и по водному пути реки Вихры, видели в первую очередь величественный храм православной архитектуры, который своим удачным местоположением и архитектурным обликом закрывал постройки инославных[5]. Особенностью храма был его силуэт, пропорции отдельных частей, большие поверхности стен, лишенные декорации. Все это придавало храму величие.

С XVIII в. в Тупичевской обители был также храм святителя Николая, который помещался во втором ярусе колокольни. О времени его постройки нам неизвестно, но в описании монастыря он встречается уже с начала XVIII в. В 1839 г. храм был закрыт, а его иконостас был разобран и взят в Пустынский монастырь, присоединенный из унии. Теплый храм монастыря в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы был построен в 1771 г. Об обстоятельствах его построения нет сведений, но есть упоминание о связи этого храма с братскими келиями и настоятельскими покоями. Это был небольшой храм, имевший в длину 12 метров и шириной 6,3 метра. В конце XIX в. этот храм был расширен и вновь освящен благочинным монастырей Могилевской епархии архимандритом Афанасием в 1898 году. Согласно описаниям, в монастыре была также колокольня, братские келии, хозяйственные постройки, но сведений о их архитектуре и убранстве не сохранилось[6].

В научной литературе начала XX в. сохранились их весьма скудные описания, в современных исследованиях тема архитектуры обители XVII в. предана забвению. Однако развитие архитектуры монастыря в XVIII веке говорит о многом. Это было

[3] *Слюнькова И. Н.* Монастыри восточной и западной традиции. М., 2002. С. 137.

[4] *Метельский А. А.* Мстиславль и Мстиславский край. Минск, 2021. С. 143.

[5] *Чантурия В. А.* Архитектурные памятники Белоруссии. Минск, 1982. С. 213.

[6] *Пятницкий И.* Тупичевский монастырь Могилевской епархии. Могилев, 1907. С. 31–32.

тяжелое время для Православия на Белой Руси, самый накал гонений со стороны католиков, униатов и польской власти. Тупичевский монастырь подвергался сильным нападениям и притеснениям со стороны фанатиков-католиков и иезуитов. Следует акцентировать внимание на том, что во время этих тяжелых гонений монастырь развивался и строился.

Используя опыт прошлого, в частности историю становления и развития Тупичевского монастыря, необходимо сформулировать концепцию развития православной архитектуры и строительства в эпоху гонений XVII–XVII вв. на территории Восточной Белоруссии, которая является актуальной и в современный период эскалации религиозного противостояния.

## Источники и литература


1. *Краснянский В. Г.* Город Мстиславль. Его настоящее и прошлое. Вильно, 1912.
2. *Метельский А. А.* Мстиславль и Мстиславский край. Минск: Белорусская наука, 2021.
3. *Пятницкий И.* Тупичевский монастырь Могилевской епархии. Могилев-на-Днепре, 1907.
4. *Слюнькова И. Н.* Монастыри восточной и западной традиции. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
5. *Слюнькова И. Н.* Храмы и монастыри Беларуси 19 века в составе Российской Империи. М.: Прогресс-традиция, 2009.
6. *Чантурия В. А.* Архитектурные памятники Белоруссии. Минск: Полымя, 1982.

*Диакон Валерий Голод*

# ОБРАЗЫ ОБЕР-ПРОКУРОРОВ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА Д. А. ТОЛСТОГО И К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВА И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С АРХИЕРЕЯМИ

## (по дневнику преосвященного Саввы (Тихомирова) «Хроника моей жизни»)

На протяжении синодальной эпохи постепенно возрастал статус и значение обер-прокуроров, усиливалась власть людей, занимавших этот пост. В XIX столетии два обер-прокурора Святейшего Синода выделяются на фоне остальных и по времени пребывания на этом посту и по значению их деятельности для Русской Церкви. Это Д. А. Толстой, бывший обер-прокурором с 1865 по 1880 гг., и К. П. Победоносцев, который занимал этот пост 25 лет — с 1880 по 1905 гг. Их часто сравнивают и даже противопоставляют друг другу. В дневнике преосвящ. Саввы (Тихомирова)[1] «Хроника моей жизни» мы можем проследить, как складывались взаимоотношения владыки Саввы с этими обер-прокурорами, узнать его мнение и оценку их действиям, а также мнения и оценки других церковных деятелей.

Взаимоотношения архиеп. Саввы с Д. А. Толстым развивались непросто. Преосвящ. Савва зарекомендовал себя как учёный, написав рецензию на книгу свящ. Иоанна Белюстина[2]. Благорасположение графа Толстого проявлялось в его сочувствии и живом участии в делах преосвящ. Саввы по управлению Полоцкой епархией. В отношениях обер-прокурора и владыки бывали и недопонимания. Например, когда граф отказал ему в просьбе назначить нового секретаря консистории. «Одно из двух, — пишет архиеп. Савва, — или я не заслуживаю доверия от господина обер-прокурора, или я оскорбил его самолюбие, вторгаясь в его права… отказ его в моем ходатайстве был неоснователен и оскорбителен для меня»[3]. В 1872 г. при посещении Толстым Витебска архиерей имел возможность лично объясниться с графом о епархиальных нуждах, например, по поводу перенесении мощей преподобной Ефросинии Полоцкой[4]. Граф всецело поддерживал данную идею архиеп. Саввы и оказывал всяческое содействие, даже докладывал об этом императору[5]. «Все почти шестилетние недоразумения мои, при личном объяснении с Его Сиятельством разъяснились […] я излил, можно сказать, всю душу […] и получил от него разъяснение многих недоразумений»[6], — писал преосвящ. Савва.

В дневнике преосв. Саввы можно найти множество различных писем и записей, характеризующих деятельность и отношение к ней и лично к Толстому разных лиц. В 1871 году митр. Макарий (Булгаков), тогда ещё архиеп. Виленский и член Синода, в личной беседе с вл. Саввой, давая характеристику всем членам Синода, замечал,

*Диакон Валерий Александрович Голод* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 1 курс.

[1] *Сухова Н. Ю.* Савва (Тихомиров), архиепископ // Православная энциклопедия. Т. LXI. М., 2021. С. 41–44.

[2] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 3. Сергиев Посад, 1901. С. 348.

[3] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 4. Сергиев Посад, 1902. С. 378, 395, 416–418.

[4] Там же. Т. 4. С. 600.

[5] Там же. Т. 4. С. 616, 621–622.

[6] Там же. Т. 4. С. 611–614.

что Толстой имеет сильное влияние на церковные дела, он в высшей степени властолюбив, всякое возражение по синодским делам, а в особенности по предпринятым реформам он считает за личное для себя оскорбление. А возражать было из-за чего. Например, столичный прот. И. В. Рождественский сообщал, что новые уставы духовных школ по настоянию обер-прокурора были приняты в Синоде за одну неделю и «вникнуть хорошо в сущность этих уставов не было никакой возможности; поэтому большинство членов Синода подписали проекты уставов без твёрдого и отчётливого убеждения в их внутреннем достоинстве»[7].

Также вл. Макарий сообщал, что представление к наградам архиереев обер-прокурор считал своим исключительным правом, а это до крайности оскорбляло почти весь епископат[8]. Например, будучи в Киеве в 1878 г. вл. Савва общался с преосвящ. Иоанном (Ждановым), викарием киевской епархии, который говорил, что еп. Антоний (Амфитеатров), у которого ранее еп. Иоанн был викарием в Казанский епархии, не получал двенадцать лет никаких наград, а получил орден св. Александра Невского лишь тогда, когда по совету своих приближенных написал графу Толстому на новый год поздравительное письмо[9].

Неоднозначным было отношение обер-прокурора к епископату. Например, еп. Муромский Иаков (Кротков), викарий Владимирской епархии, писал, что Толстой называл архиереев сатрапами, которые думают только о себе[10]. Митр. Исидор (Никольский), первенствующий член Синода, в беседе архиеп. Саввой говорил, что порицает систему Д. А. Толстого за то, что он излишне покровительствует белому духовенству в ущерб монашествующим[11]. Тем не менее, митр. Макарий (Булгаков) замечал, что к некоторым архиереям граф имеет особое благоволение, например, к Нектарию (Надеждину) и Павлу (Доброхотову). Острой критике подвергался тот факт, что газета «Церковно-общественный вестник», которая сосредотачивала в себе разные статьи о недостатках церковной жизни, о либеральных идеях, о неблагонамеренных идеях в отношении монашества и архиерейской власти, состояла под особым покровительством Толстого, выражавшимся даже в материальной помощи редактору. Профессор Киевской академии В. Ф. Певницкий подчёркивал, что газета служит для обер-прокурора органом для распространения неблаговерных идей о монашестве и архиерейской власти[12].

Сам же архиеп. Савва, давая оценку ушедшему в отставку Толстому, обращал внимание на результат «быстрых и необдуманных» реформ[13], а они, по его мнению, приносили не вполне добрые плоды[14].

Назначение К. П. Победоносцева[15] в 1880 г. было сочувственно принято в церковной среде: «все, в один голос, превознесли его похвалами во всех отношениях, и все ожидали от его просвещённой и вполне христианской деятельности», — писал в дневнике вл. Савва[16]. Обер-прокурор знал вл. Савву как хорошего учёного и доверял ему, поэтому в 1883 г. он попросил его взяться за редактирование и подготовку к изданию бумаг митр. Филарета[17]. Архиеп. Савва с 1883 по 1885 г. был членом Синода. Он активно учувствовал в дискуссиях и отстаивал свою позицию, не всегда согласную с мнением обер-прокурора. Это, разумеется, отмечал автор дневника, не было приятно

---

[7] Там же. Т. 3. С. 764.

[8] Там же. Т. 4. С. 456.

[9] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 5. Сергиев Посад, 1904. С. 761.

[10] Там же. Т. 4. С. 704.

[11] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 6. Сергиев Посад, 1906. С. 925.

[12] Там же. Т. 5. С. 563–564.

[13] *Аникин А., диак.* Церковно-общественная деятельность обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого (1865–1880 гг.) // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 146–161.

[14] Там же. Т. 6. С. 151.

[15] *Фирсов С. Л.* Победоносцев // Православная энциклопедия. Т. LVI. М., 2019. С. 740–748.

[16] Там же. Т. 6. С. 151.

[17] Там же. Т. 6. С. 69.

митр. Исидору и обер-прокурору[18]. Тем не менее, как видно из текста «Хроники», Победоносцев не хотел увольнять архиеп. Савву из Синода.[19]

В 1889 г. обер-прокурор в одном из писем к архиеп. Савве писал о том, что Тверская епархия занимает первое место среди епархий, подверженных такому печальному явлению, как пьянство в среде духовенства[20]. Архиерей не мог не отреагировать на такой упрёк и написал в ответ, что такие сведения не верны, привел статистику и попытался выяснить, откуда у Победоносцева такие данные. Обер-прокурор не ожидал, что архиеп. Савва потребует конкретные факты в доказательство. «Не ожидал, что Вы изволите поставить это дело, так сказать, на юридическую почву и будете ожидать от меня доказательств, со ссылкой на свидетелей»[21], — писал ему Победоносцев. Такие сведения поступают от достоверных и знатных персон, указал обер-прокурор, но фактов так и не привел. Вл. Савва не был удовлетворён таким ответом[22].

Как видно, обер-прокурор располагал некими сведениями с мест и тут интересной кажется проблема неофициальных информаторов Победоносцева. Например, витебский прот. В. Волков в разговоре с архиеп. Саввой в 1884 г. сообщал, что при личном свидании собер-прокурором последний поручил писать ему обо всем, что происходит в Полоцкой епархии[23]. А харьковский прот. А. Иларионов упоминал, что при представлении обер-прокурору в 1890 г. в Крыму, Победоносцев расспрашивал его обо всех деяниях их правящего архиерея[24]. По сообщениям адресатов преосвящ. Саввы, в 1887 г. киевский митр. Платон (Городецкий) в Синоде поднял вопрос, на каком основании обер-прокурор принимает от священников и других лиц жалобы на епископов[25].

Архиеп. Савва лично сталкивался с тем, что представленные им лица на назначение на те или иные должности в Тверской епархии, по личному распоряжению обер-прокурора не назначались. Владыка писал, что Победоносцев лучше поступал бы, если бы старался чаще архиереям писать лично, вместо того, чтобы судить об их действиях по наветам и клеветам людей пристрастных и неблагонамеренных[26].

В «Хронике» много внимания уделено проблеме власти обер-прокурора[27]. Лично для преосвящ. Саввы факт борьбы обер-прокурорской власти и Синода был очевидным, и, по его мнению, во второй половине XIX века перевес сил в этой схватке ещё более увеличился[28]. Например, преосвящ. Феогност (Лебедев) описывал архиеп. Савве, как на волынскую кафедру был назначен еп. Модест (Стрельбицкий), и, хотя Синодом был предназначен другой, Победоносцев настоял на своём кандидате. «Итак вышло по русской пословице, — пишет преосвящ. Савва, — сила солому ломит. Следовательно, Синод — солома, а сила кто?»[29] Порицание и осуждение архиереев со стороны Победоносцева архиеп. Савва считал неизлечимой болезнью и поэтому на нее надо смотреть более с сожалением, нежели с огорчением[30]. Но порой, стоит отметить, негодование обер-прокурора на архиереев было более чем обоснованным. Например, на архиеп. Владимирского Феогноста (Лебедева) за беспорядки в семинарии[31].

---

[18] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 8. Сергиев Посад, 1909. С. 108; Т. 7. Сергиев Посад, 1907. С. 474.

[19] Там же. Т. 7. С. 551–552.

[20] Там же. Т. 8. С. 581.

[21] Там же. Т. 6. С. 591.

[22] Там же. Т. 6. С. 593.

[23] Там же. Т. 7. С. 160.

[24] Там же. Т. 8. С. 779.

[25] Там же. Т. 8. С. 225.

[26] Там же. Т. 8. С. 754–756.

[27] *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М., 2010. С. 248–253.

[28] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Т. 9. Сергиев Посад, 1911. С. 461–462.

[29] Там же. Т. 8. С. 752.

[30] Там же. Т. 8. С. 55–756.

[31] Там же. Т. 8. С. 458.

Катастрофической была ситуация, связанная с частыми переводами архиереев с кафедры на кафедру. В 90-е гг. XIX столетия доходило до того, что архиереи нехотя или вовсе отказывались ехать в епархию, куда их переводили. Адресат преосвящ. Саввы пишет о еп. Владимире (Шимковиче), который за 9 лет сменил 4 епархии. Его в 1892 г. перевели из Сумской в Екатеринославскую епархию и за его нежелание отправляться на новое место служения, в том числе по причине частой смены места служения, его намеривались отправить на покой[32].

Таким образом, личные отношения архиеп. Саввы с Д. А Толстым и К. П. Победоносцевым не были неоднозначными. Дневник отразил личные обиды, недопонимания и субъективную оценку обоих обер-прокуроров, дополняя наши представления об обоих высших чиновниках церковного ведомства.

## Источники и литература


1. *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: в 9 т. Сергиев Посад, 1898–1911.
2. *Сухова Н. Ю.* Савва (Тихомиров), архиепископ // Православная энциклопедия. Т. LXI. М., 2021. С. 41–44.
3. *Аникин А., диак.* Церковно-общественная деятельность обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого (1865–1880 гг.) // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 146–161.
4. *Фирсов С. Л.* Победоносцев // Православная энциклопедия. Т. LVI. М., 2019. С. 740–748.
5. *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.


[32] Там же. Т. 9. С. 323.

*Д. Н. Комиссарова*

# НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕНОГО МОНАШЕСТВА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 1909–1917 ГГ.

Статья посвящена особенностям выбора научной специализации студентов-монахов МДА в ректорство преосвященного Феодора (Поздеевского). Изучение данных научных направлений заслуживает особого внимания ввиду остроты проблем ученого монашества, оторванного от реальной монастырской жизни и далеко не всегда имевшего возможность реализовать себя в «учености». Особое рассмотрение выбора научной специализации в среде ученого монашества необходимо для понимания сфер деятельности, в которых ученый инок может себя реализовать. Началом научной работой для студента академии было написание кандидатской диссертации. Для становления будущих церковных ученых важны три направления научной специализации ученого монашества: аскетическое, литургическое и мистическое.

Для студентов МДА выбор научной специализации, основанный на аскетическом направлении, обуславливается двумя факторами: стремлением к истинной монашеской жизни и сильным влиянием ректора академии преосв. Феодора (Поздеевского), который в 1911 году в МДА стал читать новый курс по православной аскетике.[1] В статье внимание будет обращено на двух ученых монахов, выбравших данное направление для своей диссертации: иеромонахов Игнатия (Садковского) и Николая (Могилевского).

Иером. Игнатий писал диссертацию на тему: «В поисках Живого Бога (Преосвященный Игнатий Брянчанинов и его аскетическое мировоззрение)». В ней он рассмотрел и попытался актуализировать уникальную аскетическую систему свт. Игнатия Брянчанинова. Его система была основана на опытно-живом познании Бога Творца через телесные и душевные подвиги. Этот путь должен быть совершен через молитвенно-покаянную жизнь, изучение Евангелия, святоотеческого наследия и монастырского искуса. Только через такое аскетическое делание христианину возможно подготовить себя к созерцанию Бога в Царствии Небесном. Главная идея творений свт. Игнатия Брянчанинова основана также и на «личном переживании факта спасения»[2], что, несомненно, является важным фактором в жизни человека и особенно — монаха. В полном объеме этого знания могут достичь только лица монашествующие, так как они отреклись от мира и посвятили всю свою жизнь служению Богу. Поэтому для иером. Игнатия как представителя ученого монашества изучение данного вопроса являлся актуальным.

Другой ученый монах МДА иером. Николай (Могилевский) выбрал тему для диссертации: «Учение аскетов о страстях». Данная диссертация не сохранилась в первоначальном виде, но была переработана и опубликована под названием «Тайна души человеческой». В ней иером. Николай исследует учение отцов-аскетов о человеческих страстях, при этом создавая свою уникальную систему страстей, основанную на святоотеческом наследии. Он применяет эту систему не ко всем христианам, а только лишь к монахам-подвижникам, что определенно можно понимать как поиск

*Дарья Николаевна Комиссарова* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, магистратура, 2 курс.

[1] *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 202.

[2] *Игнатий (Садковский), иером.* В поисках Живого Бога. М., 1913. С. 58.

возможного пути борьбы со страстями представителям ученого монашества. В творениях отцов-аскетов иером. Николай выявляет их учение о грехах, страстях и борьбе с ними. Страсти убивают человека и не дают ему возможности созерцать Бога Творца. Иером. Николай, обобщая все, что говорили аскеты об этом, дает свое понимание проблемы — «страсти присущи природе каждого человека в силу общего (преемственного) происхождения от согрешившего праотца Адама; во-вторых, в Адаме же они являются как характерное выражение расстроенной грехопадением всей природы Богосозданного человека»[3]. Далее в работе намечаются два пути борьбы с ними: внутренний (духовный) и внешний[4]. Первый основан на понимании своей греховности, а второй заключается в подвижническом делании. Иером. Николай лишь поверхностно говорит о борьбе со страстями, а более о их видах и происхождении. Исследование данного вопроса для него, как представителя ученого монашества, является очень важным, так как в данной работе намечается путь к пониманию греха и борьбы с ним.

Таким образом, аскетическое направление, на примере диссертаций иеромонахов Игнатия (Садковского) и Николая (Могилевского), намечает возможный путь деятельности ученого монашества вне монастыря, т. е. можно предположить, что в данных работах задается камертон того, чем ученый инок должен не забывать заниматься кроме научной составляющей. Также при исследовании данных кандидатских диссертаций можно заметить, что иеромонах Николай говорит о страстях телесных и душевных, а иером. Игнатий говорит о подвигах телесных и душевных, т. е. один задает проблему, а другой намечает путь к ее решению. Поэтому представители ученого монашества хоть и были оторваны от реальной монастырской жизни, но не забывали обращаться, будучи монахами, к аскетическому деланию.

Второе направление научной специализации ученого монашества МДА — литургическое. Для ученого иночества исследование богослужебных текстов есть неотъемлемый способ более глубокого проникновения в монашескую жизнь. Это важно, особенно учитывая тот факт, что ученое монашество было оторвано от реальной монастырской жизни и приковано к ректорским и преподавательским должностям, мешавшим им вести обычную жизнь иноков. Мы обратим внимание только на одного представителя ученого монашества, выбравшего данное направление для своей кандидатской диссертации — иером. Афанасия (Сахарова). Тема его работы — «Настроение верующей души по Триоди Постной».

В данной диссертации будущий святитель постарался выявить в богослужебных текстах подлинное состояние души, которое должно быть присуще христианину. Для конкретизации он взял за основу Постную Триодь, так как именно в посту душа человека приобретает особое молитвенно-покаянное чувство и стремится к подвигу. Именно через богослужение, в котором «заключается высочайшее богословие»[5], человек способен увидеть себя таким, каков он есть, т. е. грешником. Для того, чтобы преодолеть субъективность, иером. Афанасий использовал творения святых отцов и аскетов-подвижников, что позволяет отнести его исследование не только к литургическому направлению, но и к аскетическому. В главах диссертации можно заметить последовательность, по которой должна следовать душа христианина, т. е. в начале должно произойти осознание того, в каком состоянии и в каком положении находится верующая душа, далее необходим плачь и покаяние о своих грехах и, в заключении, через подвиг преодолеть все вышеперечисленные состояния. За все это душа христианина приобретает самую высшую награду — достижение Царствия Божия.

Третье направление научной специализации ученого монашества МДА — мистическое. Оно имеет тесную связь с монашеством, так как мистицизм чаще всего был присущ именно инокам. Поэтому исследование данного направления для ученого

[3] *Королёва В.* «Тайна души человеческой» // Тихий свет лампады негасимой… Священноисповедник Николай, митрополит Алма-Атинский и Казахстанский. М., 2015. С. 541

[4] Там же. С. 621

[5] *Катышев И. Г.* Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М., 2006. С. 222.

монашества является особой возможность проникнуть в глубину данного внутреннего опыта на теоретическом уровне, а также и на практике. Мистическое направление имеет свои истоки в аскетизме, но при этом оно на начало XX в. пребывало в зачаточном состоянии и не успело развиться из-за революционных движений. В рамках данного направления выделим кандидатскую диссертацию иером. Пантелеимона (Успенского) «Антропология Симеона Нового Богослова». Текст диссертации не сохранился. Но у иером. Пантелеимона есть другой труд, принадлежащий мистическому направлению — «О гимнах преп. Симеона Нового Богослова».

Иеромонах Пантелеимон выявил и постарался систематизировать мистический опыт преподобного Симеона Нового Богослова. Этот опыт заключается в богосозерцании Бога Творца как света, а также в осознании того, что для спасения человеку «необходимо еще здесь на земле воспринять внутрь царствие Божие»[6]. Гимны преподобного Симеона — это внутренняя беседа души с Богом. Они основаны на его личном опытно-живом познании Творца. Иеромонах Пантелеимон писал, что преподобный Симеон смог достичь полноты совершенства, приблизившись к Божественному свету через свои мистические переживания. Данный опыт является труднодоступным для всех христиан, но он предполагает их стремление к нему. Поэтому для иеромонаха Пантелеимона исследование данного вопроса является своего рода ответом на то, что в его жизни должно иметь первостепенное значение, т. е. жизнь духовная.

## Источники и литература


1. *Игнатий (Садковский), иером.* В поисках Живого Бога. М., 1913.
2. *Катышев И. Г.* Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006.
3. *Королёва В.* «Тайна души человеческой». Тихий свет лампады негасимой… Священноисповедник Николай, митрополит Алма-Атинский и Казахстанский. М.: Паломник, 2015.
4. *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения: [в 3 т.]. Т. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.
5. *Сухова Н. Ю.* Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.) // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 197–209.


[6] *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения: Т. 3. Сергиев Посад, 1993. С. 2.

*Диакон Иоанн Черных*

# ПРОЦЕСС УТВЕРЖДЕНИЯ КАРТИН ПО СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА НА ПРИМЕРЕ ИЛЛЮСТРАЦИЙ АЛЕКСЕЯ ИЛЬИНА ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЮ СТАТСКОГО СОВЕТНИКА НИКОЛАЯ ФЕНУ

Любой человек, занимающийся общественной деятельностью в сфере публицистики, обязательно сталкивается с цензурой. Цензу́ра подразумевает контроль власти за содержанием и распространением информации через печатные издания, музыку и театр, произведения изобразительного искусства, кино и фото произведений и т. п. с целью ограничения либо недопущения распространения идей и сведений, признаваемых этой властью вредными или нежелательными[1]. Российская империя, как и любое государство, стремилось к сохранению общественного спокойствия, для чего прибегало к цензуре. Особенно ее применение заметно в конце XIX — начале XX столетия[2].

Функцией цензуры в церковной печати обладал Святейший Правительствующий Синод. В частности, цензурировались учебники и пособия для преподавания Закона Божия в школах. Здесь стоит отметить, что, помимо негативного влияния цензуры, существует и положительное, так как многие учебники не проходили в печать как по причине их несоответствия программе преподавания, так и из-за употребления неудачных догматических формулировок или пропагандирования простых суеверий. Так, к примеру, стоит упомянуть отказ Училищного Совета при Святейшем Синоде в издании книги отца Никифора Восторгова «Самоучитель Закона Божия». Цензор, прот. Константин Никольский, не рекомендовал к печати данную книгу по многим причинам; например, книга изобилует не евангельскими комментариями автора, одно из многих выражений учебника, использованное автором — «разумная Сила», — было охарактеризовано критиком как неуместное[3]. Другой пример: учебник «Краткое учение о Богослужении Православной Церкви» прот. Рудакова не был допущен для обязательного употребления на уроках по Закону Божию ввиду состоявшегося утверждения учебника о. Александра Свирелина в качестве общего учебного руководства[4]. Если в этих двух случаях причины отказа в издании книги в целом объективны, то не совсем очевиден, и от того интересен процесс утверждения картин по Священной Истории Ветхого и Нового Завета по Закону Божию, инициированный Статским Советником Николаем Фену. Рассмотрение вопроса продолжалось с 1885 по 1888 гг.

---

*Диакон Иоанн Анатолиевич Черных* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

[1] *Федотов М. А.* Гласность и цензура: возможность сосуществования / URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/76664#cite_note.D0.93.D0.BE.D1.80.D1.8F.D0.B5.D0.B2.D0.B0.E2.80.942009.E2.80.94.E2.80.948–9–2 (дата обращения: 04.03.2023).

[2] См.: *Карпук Д. А.* Духовная Цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам Фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 210–250; *Карпук Д. А.* Деятельность Святейшего Синода как высшего органа духовной цензуры в Российской Империи // Святейший Синод в истории российской государственности. Сборник материалов Всеросс. науч. конф. с междунар. участием. СПб., 2017. С. 351–358.

[3] РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 50. Л. 33.

[4] РГИА. Ф. 802. Оп. 9 (1871). Д. 56.

Изначально Николай Фену отправил прошение к помощнику Обер-Прокурора Св. Синода, Тайному Советнику Николаю Павловичу Смирнову 10 октября 1885 г. В нем излагалась просьба предпринять издание новых картин для занятий по Священной истории со следующим аргументом: «Имеющиеся ныне в продаже картины по Закону Божию или неудовлетворительны по исполнению или недоступны для школ по их высокой цене. Из дешевых изданий до последнего времени, в России, были очень распространены картины Шрейбера, которые, как по композиции, так и по исполнению не отвечали потребностям русской школы. В настоящее время это издание изъято из продажи, а соответствующих, по цене, не существует»[5]. Упомянутые картины были изданы в учебнике Певцова с рассказами из Священной истории Ветхого Завета[6]. Предполагалось новое издание картин под авторством Николая Фену совместно с владельцем хромолитографии Генерал-Майором и художником Алексеем Ильиным. Картины выполнялись хромолитографией на белой бумаге, то есть цветными красками на белом фоне. Планировалось издание картин в двух коллекциях — полной (35 картин по 4 руб. за коллекцию) и сокращенной (20 картин по 2 руб. 50 коп. за коллекцию). Изначальные затраты оценивались в 12 000 руб.

Критиком картин выступил протоиерей Константин Никольский. В отзыве на картины от 4 ноября он отметил 9 изображений из 35-ти иллюстраций с недостатками. Им выделен ряд замечаний, но мы отметим лишь некоторые: в картине «Тайная вечеря» видно только 11 учеников Христа; о картине с тремя путниками отец Константин рекомендовал рисовать Святую Троицу в виде трех ангелов, сославшись на определение Святейшего Синода от 22 ноября 1875 г. Критик также посоветовал добавить в каталог картины «Адам и Ева в раю», «Принесение Авраамом в жертву Исаака» и «Видение Иаковом лестницы». Также, на его взгляд, неплохо было бы добавить изображение Скинии — подвижного еврейского храма. Здесь мы видим пример здоровой критики.

Первое заседание Училищного Совета при Св. Синоде состоялось 9 ноября 1885 г., на котором было определено: «…вернуть Г. Фену… рисунки и предложить ему представить их вторично, в исправленном виде, согласно… замечаниям»[7].

Спустя полгода, 21 июля 1886 г. Николай Фену отправляет второе прошение в Св. Синод с ответом на замечания Училищного Совета. В нем выражается согласие с имеющимися замечаниями, однако проситель отстаивает часть картин. Так, в картине «Воскресение Христово» прот. Константин ссылается на изображение этого новозаветного события из Святцев, где воины бросили оружие и разбежались. Фену пишет: «Когда Христос воскрес, воины продолжали стоять на страже, а потому не могли бросить оружие»[8]. Отец Константин выделил эту картину в силу того, что он запомнил изображение из Святцев, которое хотел продублировать в новом издании картин. Либо же он отсылает нас к Евангелию от Матфея, где Ангел отвалил камень от гроба, вследствие чего стража разбежалась. Но Фену и художник Ильин настаивали на другом варианте изображения Воскресения Господа, где стража стоит у гроба, а Христос покинул гроб невидимым. Насчет рисования картины со Скинией Фену сообщает о том, что не сохранилось никаких ее изображений, из-за чего невозможно предложить рисунок в Училищный Совет.

Во втором отзыве, который был составлен о. Константином и настоятелем Исаакиевского собора протоиереем Петром Смирновым спустя почти 4 месяца — 13 ноября 1886 г., картины по Священной истории Ветхого и Нового Завета снова были пересмотрены и прокомментированы. Новую картину «Прародители в раю» отец Константин характеризовал так: «В картине… видно старание художника выставить главным образом на вид наготу прародителей, особенно Евы, а не рай изобразить»[9]. С одной

[5] РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 56. Л. 1.

[6] *Певцов В. Г.* Рассказы из священной истории Ветхого Завета: К картинам Шрейбера. СПб., 1874.

[7] РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 56. Л. 7–8.

[8] Там же. Л. 21.

[9] РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 56. Л. 27 об.

стороны, его возмущение оправдано. В церковной книге иллюстрации должны иметь эстетический и строгий вид, дабы никого не смущать. Но, с другой стороны, иллюстрации рисовались для детей, кому по своей природе не свойственно обращать внимание на детали, которые заметят взрослые люди.

На заседании Училищного Совета 15 ноября ввиду того, что некоторые из рисунков нуждались в исправлении и нельзя было судить о картинах лишь по эскизам, было решено сообщить издателю замечания Совета, объяснив, что одобрение картин может последовать только после их представления в печатном виде с устраненными недостатками[10]. Во второй попытке Фену и Ильина утвердить печать 35-ти картин, вместе с исправленными изображениями были оставлены неисправленные и добавлены новые, на их взгляд, подходящие для использования на занятиях по Закону Божию. Однако Совет не пошел им навстречу, потребовав устранить усмотренные недостатки.

Спустя еще полгода, 11 мая 1887 г., Фену отправил в Синод третье прошение с просьбой утвердить сокращенную коллекцию из 18 картин. В нем он отметил, что невозможно прислать в Синод напечатанные картины, так как нельзя напечатать только один экземпляр; печать картин производилась с использованием красок и печатных машин, которые создавали множество экземпляров. Поэтому в Синод будут отправлены рисунки, максимально приближенные к итоговому варианту издания. В прошении Фену не сказал о подготовке остальных картин к печати: в данном случае, либо он не счел нужным упоминать очевидное, либо устал от того, что дело с изданием картин затянулось, вследствие чего он уже не надеялся на положительный исход дела.

Заседание Училищного Совета, прошедшее 16 мая, разрешило печатать 16 картин из 18-ти. В отдельном письме от 19 мая Совет попросил явиться в канцелярию Синода Николаю Фену либо художнику Алексею Ильину для «личных» объяснений, так как картины под № 16 и № 17 («Тайная вечеря» и «Прародители в раю») остались в неисправленном варианте[11]. Позднее Фену обещал отправить в Синод три варианта картины «Прародители в раю», дабы Училищный Совет мог выбрать понравившуюся им картину. Эти дни стали кульминацией процесса утверждения картин по Священной истории для детей. Одна сторона продолжала настаивать на своем варианте картин, а другая настаивала на исправлении некоторых.

Финальный аккорд в этом споре сыграл владыка Никанор, архиепископ Херсонский, под председательством которого прошло заседание Училищного Совета 19 января 1888 г. (предыдущие заседания возглавлял Герман, архиепископ Кавказский и Екатеринодарский). Николай Фену больше не отправлял прошений; вероятно, январское собрание Совета было инициировано сверху или, вероятно, через некие кулуарные беседы. Неизвестно, существуют ли отзывы о. Константина либо о. Петра на исправленные картины. Собрание определило следующее: «Рассмотрев… собрание картин… в числе 35, по прилагающемуся при сем списку и находя… картины исполненными вообще удовлетворительно и согласно сделанным замечаниям…». Здесь не говорится о том, что Совет рассматривал три варианта картины «Прародители в раю» либо картины «Тайная вечеря». Вероятно, владыка Никанор ускорил издание картин, подняв на обсуждение все 35 иллюстраций и утвердив их. Однако известно, что в 1888 г. было издано сокращенное собрание лишь из 16-ти картин[12].

Процесс утверждения картин по Св. истории Ветхого и Нового Завета занял 2 года и 3 месяца. Николай Фену и Алексей Ильин старались отстоять творческое начало в иллюстрациях, критики Св. Синода настаивали на строгом соответствии картин общепринятым и церковным нормам. В то же время упомянутые Фену устаревшие картины Шрейбера также были напечатаны в картографическом заведении А. Ильина,

[10] Там же. Л. 50 об.

[11] РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 56. Л. 55–58.

[12] Картины для начального курса Закона Божия / По рис. В. С. Крюкова исполнено в хромолит. А. Ильина. I. I: Сокращенное собрание из 16-ти картин по священной истории. 1888.

что указывает на финансовую заинтересованность Фену в издании новых картин. Картины Шрейбера были полностью посвящены ветхозаветной истории; новые иллюстрации явили в свет картины из Нового Завета. Вышеописанные факты ярко показывают, что создание библейских картин для детей было не простым делом в 80-е гг. XIX столетия; каждая картина подвергалась строгой критике и цензуре, дабы не дать повода в массах для уничижительного отношения к Церкви и государству. К картинам по Св. Истории критики отнеслись очень строго, не пропуская никаких новшеств. Предположительно, лишь участие архиепископа Никанора позволило утвердить картины для употребления в школах Российской империи.

## Источники и литература


1. РГИА. Ф.803. Оп. 1. Д. 50. Л. 33.
2. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1871. Д. 56.
3. РГИА. Ф. 803. Оп. 1. Д. 56. Л. 1.
4. *Карпук Д. А.* Деятельность Святейшего Синода как высшего органа духовной цензуры в Российской Империи // Святейший Синод в истории российской государственности. Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием / Науч. ред. С. Л. Фирсов, П. В. Фёдоров. СПб.: Президентская библиотека, 2017. С. 351–358.
5. *Карпук Д. А.* Духовная Цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам Фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 210–250.
6. Картины для начального курса Закона Божия / По рис. В. С. Крюкова исполнено в хромолит. А. Ильина. I. I: Сокращенное собрание из 16-ти картин по священной истории. 1888.
7. *Певцов В. Г.* Рассказы из священной истории Ветхого Завета: (К картинам Шрейбера). СПб., 1874.
8. *Федотов М. А.* Гласность и цензура: возможность сосуществования URL.: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/76664#cite_note-.D0.93.D0.BE.D1.80.D1.8F.D0.B5.D0.B2.D0.B0.E2.80.942009.E2.80.94.E2.80.948–9–2 (дата обращения: 04.03.2023).

*А. О. Дьяченко*

# КРАСНОСТОКСКИЙ СВЯТО-БОГОРОДИЦКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

## (по материалам годовых отчетов о состоянии Гродненской епархии)

28 декабря 1899 г. была учреждена самостоятельная Гродненская епархия[1]. В юрисдикции новой кафедры оказалось 4 второклассных монастыря: 3 мужских и 1 женский Гродненский Рождество-Богородичный монастырь[2].

Уже через полгода по ходатайству Преосвященного Иоакима (Левицкого) определением Святейшего Синода № 5247 от 29 июня 1900 г. Гродненский женский монастырь был переведен в урочище Красносток Сокольского уезда (ныне дер. Ружанысток, Подлясское воеводство, Республика Польша) к Введенской приходской церкви[3]. Там еще в 1785 г. доминиканцами[4] был возведен обширный и величественный храм с прилегающим к нему каменным корпусом[5]. В 1852 г. католический монастырь был закрыт[6], а в 1866 году передан в православное ведомство и спустя год освящен как православный храм[7]. При обращении приходского храма в монастырский было намерение под покровом чтимой всем населением края чудотворной Красностокской иконы Божией Матери создать в наиболее окатоличенном и ополяченном Сокольском уезде Гродненской губернии такую твердыню и оплот православия, которая охраняла бы православную часть населения от увлечения католичеством и привлекала бы к соединению с Православной Церковью т. н. «упорствующих» в унии[8].

Благодаря неустанным трудам назначенной в 1900 г. настоятельницы игумены Елены (Коноваловой), поддержки и помощи епископа Гродненского Иоакима (Левицкого) и товарища обер-прокурора Св. Синода В. К. Саблера удалось за короткое время приспособить полуразрушенные здания для новых целей[9]. Существенная финансовая помощь была оказана Св. Синодом, который выделил 19000 руб. на ремонт монастырского здания и 25000 руб. на устройство женской второклассной школы. Кроме того, в церквях Российской империи был учрежден сбор пожертвований на нужды Красностокского монастыря[10] и даже сам Государь НиколайАлександрович пожертвовал обители 5000 руб.[11] В конце августа 1901 г. все было готово к приему насельниц и из Гродно в Красностокский монастырь переехало 11 монахинь, 30 рясофорных послушниц, 34 послушницы и принятых на испытание[12] (в 1914 г. в монастыре будет

*Александр Олегович Дьяченко* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

[1] РГИА. Ф. 796. Оп. 180. Д. 1948. Л. 20.

[2] Там же. Л. 5.

[3] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1947. Л. 9.

[4] *Ярошевич А. А.* Красностокская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. XXXVIII. С. 441.

[5] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1947. Л. 9.

[6] *Ярошевич А. А.* Красностокская икона Божией Матери. С. 441.

[7] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1947. Л. 9.

[8] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1890. Л. 18.

[9] *Гавриила (Глухова), игум.* Гродненский Рождества-Богородичный женский монастырь. М., 2007. С. 18.

[10] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1890. Л. 18.

[11] Там же. Л. 18–18 об.

[12] Там же. Л. 16.

20 монахинь, 70 рясофорных послушниц, 168 послушниц и принятых на испытание)[13]. Торжественное открытие монастыря в Красностоке состоялось 8 сентября 1901 г. при большом стечении народа[14].

Особое внимание монастырь уделял просветительской деятельности и спустя всего 10 лет Красностокская обитель стала настоящим образовательным центром, в котором действовали следующие учебные заведения:

1) Церковно-учительская Алексеевская школа в честь наследника цесаревича Алексия Николаевича[15], открытая в 1907 г. после пожара в Тростяницкой церковно-учительской школе Бельского уезда[16]. Учебное заведение было с трехгодичным курсом обучения и состояло в ведении Училищного Совета при Св. Синоде[17]. Алексеевская школа выпускала учителей одноклассных, двухклассных и второклассных школ не только для Гродненской, но и для соседних епархий: Литовской, Минской, Волынской и Варшавской. Также ее выпускницы преподавали в Тульской и Псковской епархиях[18] и даже ехали на самый север Архангельской губернии в Кемский уезд и в далекую Карелию[19]. В 1912 г. при Алексеевской школе в присутствии Владыки Михаила (Ермакова) и обер-прокурора В. К. Саблера была открыта первая в России община сестер просвещения во имя святой равноапостольной княгини Ольги[20].

2) В 1909 г. в Красностокском монастыре было открыто Сельскохозяйственное училище, куда могли поступить воспитанницы, окончившие второклассную школу и имевшие интерес к сельскому хозяйству[21]. Училище было с трехгодичным курсом обучения, где готовили учительниц и инструкторш сельского хозяйства[22]. Училище состояло в ведении Главного Управления земледелия и землеустройства[23]. Училище также готовило кадры не только для Гродненской епархии. Из 16 выпускниц 1913 г. 2 получили назначение в Тульскую губернию, 9 — в Гродненскую, 3 — в Пермскую и 2 — в Ухтин за Кемью[24].

3) Образцовая Второклассная школа, в которой обучалось порядка 200 учениц[25]. Такая же школа была в Дрогичинском отделении монастыря, где было около 130 учащихся[26]. Обе школы являлись подготовительными для Алексеевской церковно-учительской школы и Красностокского сельскохозяйственного училища[27].

4) Образцовая одноклассная церковно-приходская школа, где обучалось около 150 девочек[28].

Помимо того, с осени 1911 г. в монастыре была организована школа для недостаточно грамотных сестер. В этом же году была открыта школа сестер милосердия[29].

Существовало при Красностокском монастыре и братство во имя Пресвятой Богородицы, открытое в 1901 году. В Братство вошли многие из православных крестьян соседних деревень. Назначением братства было миссионерское, просветительское и благотворительное служение. Оно сразу же взяло под свое покровительство Гребеневскую

[13] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2633. Л. 12 об.–13.
[14] Там же. Д. 1947. Л. 9.
[15] Там же. Д. 2204. Л. 12 об.
[16] Там же. Л. 12–12 об.
[17] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2447. Л. 15.
[18] Там же. Д. 2574. Л. 14 об.–15.
[19] Там же. Д. 2447. Л. 16.
[20] Там же. Д. 2512. Л. 17.
[21] Там же. Д. 2266. Л. 20.
[22] Там же. Д. 2512. Л. 17 об.
[23] Там же. Д. 2447. Л. 14 об.
[24] Там же. Д. 2574. Л. 16 об.
[25] Там же. Л. 16 об.
[26] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2383. Л. 15.
[27] Там же. 2633. Л. 18.
[28] Там же. Д. 2447. Л. 15–15 об.
[29] Там же. Д. 2447. Л. 15 об.

церковно-приходскую школу[30] и к 1904 г. для нее было устроено прекрасное каменное здание[31]. В этом же году в братство вступило 50 новых членов, в том числе генерал-лейтенант князь П. Д. Святополк-Мирский и бессарабский губернатор А. Н. Харузин[32]. Начиная с 1907 г. монастырское братство, как и церковно-учительская школа, стало носить наименование «Алексеевское» в честь наследника престола, после чего ему стала покровительствовать императрица Александра Федоровна[33]. С 1910 г. братство имело свою хоругвь[34].

Благотворительная деятельность монастыря главным образом выражалась в оказании медицинской помощи местному населению и в приеме круглых сирот Гродненской губернии в монастырь на воспитание[35]. Уже в 1901 г. при монастыре была основана амбулаторная лечебница, которая была хорошо оборудована и снабжена необходимыми медикаментами[36]. Больных принимали в большом количестве и без различия в вероисповедании[37]. Для оказания медицинской помощи некоторые сестры приобрели необходимые знания и навыки у главного врача Гродненской больницы Н. Д. Беклемишева[38]. С 1907 г., когда была завершена постройка каменного двухэтажного корпуса с домовой церковью, лечебница превратилась в настоящую больницу[39]. К 1913 г. в ней насчитывалось 30 постельных мест и работали врач, фельдшер-акушерка и 16 сестер монастыря[40]. За этот год больница приняла 651 клинических и 12 500 амбулаторных больных[41]. Как за консультации, так и за лекарства, а равно и за стационарное лечение в больнице, плата не взималась. Кроме того, сестры часто посещали больных на дому в соседних деревнях, расположенных на расстоянии до 30 км от монастыря. Местное население, как православное, так и католическое, хоть однажды побывавшее в больнице или получившее медицинскую помощь от сестер монастыря, все более и более привязывалось к ним благодарным чувством[42].

Существовал при обители и приют для малолетних детей. К 1913 г. в приюте воспитывались 50 девочек в возрасте от 1 до 8 лет, числе которых были 4 галичанки, 1 киргизка и 11 карелок[43]. Приют был размещен в двухэтажном здании, частью каменном, частью деревянном, при детях постоянно находились 4 сестры монастыря[44]. Кроме того, под призрением монастыря находилось еще более 250 детей, начиная с самого младшего возраста[45]. Также монастырь оказывал материальную помощь бедным местным жителям, особенно вдовам[46].

Миссионерским целям служили монастырское подворье в Гродно и отделение монастыря в местечке Дрогичин, Бельского уезда, откуда иногда в монастырь присылали девушек и женщин еврейского вероисповедания, желавших принять таинство Крещения[47]. Гродненское подворье было организовано 20 декабря 1903 г., когда Красностокскому монастырю была передана церковь в городе Гродно, где раньше

[30] Там же. Д. 1890. Л. 21.
[31] Там же. Д. 2021. Л. 18 об.
[32] Там же. 18 об.–19.
[33] РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2204. Л. 13.
[34] Там же. Д. 2383. Л. 17 об.
[35] Там же. Д. 2447. Л. 16 об.–17.
[36] Там же. Д. 1890. Л. 21.
[37] Там же. Д. 1947. Л. 10 об.
[38] Там же. Д. 1890. Л. 21 об.
[39] Там же. Д. 2204. Л. 12.
[40] Там же. Д. 2512. Л. 21 об.
[41] Там же. Д. 2574. Л. 17 об.
[42] Там же. Д. 2447. Л. 17.
[43] Там же. Д. 2574. Л. 17.
[44] Там же. Д. 2512. Л. 21 об.
[45] Там же. Д. 2383. Л. 14.
[46] Там же. Д. 1890. Л. 22.
[47] Там же. Д. 2512. Л. 22 об.

находилась обитель[48]. Отделение монастыря в Дрогичине было образовано в 1905 г., когда в ведение монастыря перешел Дрогичинский приход с 2 церквями и 2 покостельными зданиями. В одном из них в июле 1905 г. был устроен и освящен храм. При другом покостельном здании была устроена больница[49]. В 1910 г. было открыто подворье Красностокского монастыря и Санкт-Петербурге[50].

Красностокская обитель влияла на местное население также своими культурными усовершенствованиями в области сельского хозяйства[51]. Монастырское хозяйство было разделено на две части. В небольшом монастырском имении, расположенном в 4 км от Красностока занимались полеводством по девятипольному севообороту[52] и там же было организовано рыболовство[53]. К концу 1911 г. монастырем был построен рыболовный завод по последнему слову техники того времени, где разводили форель, сига и карпа. В самом Красностоке находили себе место садоводство, огородничество, цветоводство, молочное хозяйство, птицеводство, пчеловодство, мыловарение и хлебопечение. Деятельное участие в сельскохозяйственных работах принимали не только сестры монастыря, но и ученицы сельскохозяйственного училища[54].

Активно развивались в монастыре искусства и ремесла. К 1912 г. там имелись следующие мастерские: иконописная, ткацкая, рукодельная, сапожная, малярная, красильная, ризничная, а с 1913 г. еще резная и позолотная. Особыми успехами выделялись иконописное и ткацкое дело. В 1909 г. в монастыре имелось 10 станков, из которых половина машин была автоматизированных. На них ткались одеяла, скатерти, полотенца разных сортов и узоров, холст, бумажные и шерстяные материи, ткани для шелковых облачений и ковры[55]. Иконописцами монастыря был изготовлен иконостас для Крестовой церкви Гродненского архиерейского дома и расписаны Холмский кафедральный и Белостокский соборы. Через сербского посланника при Русском дворе монастырь получал заказы и из сербских церквей[56]. В 1911 г. при мастерской была заведена живопись по фарфору, а также начато обучение чеканному искусству[57]. На второй всероссийской выставке, которая проходила в 1913 г. в Санкт-Петербурге, монастырь получил две большие серебряные медаль за иконопись и тканье церковных материй[58].

В 1909 г. женский Красностокский монастырь был обращен в общежительную обитель с особенным уставом, утвержденным Св. Синодом. Для исповеди сестер во все посты в монастырь приезжал опытный в духовной жизни старец-духовник из Валаамского монастыря[59].

Успехи Красностокского монастыря были поразительны. Менее чем за 15 лет он стал настоящим просветительским центром и оплотом Православия на западных окраинах Российской империи, а также образцом и проводником культуры в различных отраслях ремесел и сельскохозяйственного труда. Обитель была даже особо отмечена императором Николаем II. На отчете гродненского губернатора за 1911 г., он начертал «Красностокский монастырь — истинный светоч православия»[60].

К большому сожалению, в результате Первой мировой войны обитель прекратила свое существование. С началом войны комендант Гродненской крепости потребовал

[48] Там же. Д. 2021. Л. 14.
[49] Там же. Д. 2084. Л. 6.
[50] Там же. Д. 2512. Л. 22 об.
[51] Там же. Д. 2266. Л. 20.
[52] Там же. Д. 2512. Л. 23.
[53] Там же. Д. 2447. Л. 19 об.
[54] Там же. Л. 19 об.
[55] Там же. Д. 2266. Л. 20.
[56] Там же. Д. 2447. Л. 21.
[57] Там же. Л. 21.
[58] Там же. Д. 2574. Л. 20.
[59] Там же. Д. 2574. Л. 13 об.–14.
[60] Там же. Д. 2512. Л. 13 об.

вывести из Красностока детей школ и приюта. Уже 27 июня 1914 г. в Москву отправилось около 300 детей и сестер с наиболее ценным имуществом монастыря[61]. В августе 1915 г., ввиду наступления врага и занятия им всей территории Гродненской епархии, Красносток оставили последние насельницы[62]. Благодаря ходатайству великой княгини Елизаветы Федоровны перед Государем, для помещения Красностокского монастыря был отведен Московский Александровский дворец в «Нескучном»[63]. В своем последнем отчете за 1915 г. Гродненский Владыка Михаил (Ермаков) писал: «Тяжело подумать, что нашествие беспощадного врага грубо перевернет, разрушит, уничтожит многое из созданного и достигнутого обителью и что тяжелый новый труд будет потребен для возрождения достигнутого былого процветания...»[64]

## Источники и литература


1. РГИА. Ф. 796. Оп. 180. Д. 1948. Дело об учреждении Гродненской епархии Святейшего правительствующего Синода по 2 Столу второго Отделения.
2. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1830. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1900 г.
3. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1890. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1901 г.
4. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1947. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1902 г.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2021. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1904 г.
6. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2084. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1906 год.
7. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2204. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1907 г.
8. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2266. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1908 и 1909 гг.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2383. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1910 г.
10. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2447. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1911 г.
11. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2512. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1912 г.
12. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2574. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1913 г.
13. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2633. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1914 г.
14. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2695. Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1915 г.
15. *Гавриила (Глухова), игум.* Гродненский Рождества-Богородичный женский монастырь. М.: «Момент», 2007.
16. *Ярошевич А. А.* Красностокская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. XXXVIII. С. 441–442.


[61] Там же. Д. 2633. Л. 21 об.–22.
[62] Там же. Д. 2695. Л. 24.
[63] Там же. Л. 24.
[64] Там же. Л. 17.

*А. А. Бучик*

# МЕРЫ К ПРЕДУПРЕЖДЕНИЮ МНОГОБРАЧИЯ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

Вопросы брачно-семейного права в Синодальный период носили церковно-светский характер. Еще в царствование императора Петра I его Высочайшей резолюцией от 12 апреля 1722 г. утверждалось разделение ведомства дел о браках между судом духовным и судом светским[1], однако на всем протяжении Синодального периода не существовало четкого разграничения между светской и церковной сферой компетенции. Одним из таких вопросов являлся вопрос многобрачия во всех его аспектах.

Понятие «многобрачие» включает в себя многоженство и количество браков, которые церковь может признать законными. Сербский толкователь канонов священноисповедник Никодим (Милош) замечает: «Многоженством правило называет не только то, когда кто-либо имеет в одно и то же время много жен, а и то, когда кто-либо много раз женится». В канонах церкви нет отдельного правила о многоженстве как о состоянии одновременного проживания с несколькими женами или заключения нового брака при живом супруге. В 80-м правиле свт. Василия Великого говорится: «О многобрачии отцы умолчали как о деле скотском и совершенно чуждом роду человеческому. Нам же сей грех представляется тягчайшим блуда». Наказание за многоженство — отлучение от причастия на 4 года[2].

В законах, принятых в Синодальный период, встречается немало постановлений на эту тему, что свидетельствует об актуальности этой проблемы. Впервые вопрос поднят в Воинском Уставе, принятом 30 марта 1716 г., где указывается на незаконность двоеженства. Здесь же говорится, что «тот, кто вступит в брак с женатым, либо замужней по обману, не зная о несвободном состоянии предполагаемого супруга, освобождается от всякого наказания»[3]. Неслучайно проблема многоженства была поднята в армейской среде. При Петре I была введена новая система комплектования армии, которая в 1705–1710 гг. получила законодательное оформление. Рекрутская повинность становилась обязательной для всех податных сословий, а военная служба была пожизненной вплоть до 1793 г., когда ее срок достиг 25 лет[4]. Такие суровые жизненные условия иногда создавали брачные прецеденты, а потому к этим вопросам законодательство, как гражданское, так и церковное, возвращалось в последующие годы, рассматривая конкретные случаи и вынося суждение по ним.

Так, 12 января 1768 г. Св. Синодом рассматривалось дело барабанщика Белоградского батальона Ивана Быкина, который женился на вдове солдата Федора Лащилина Матрене. Федор Лащилин, участвуя в сражениях Русско-прусской войны 1756–1763 гг., попал в плен, вернувшись из которого, обнаружил свою жену замужем за другим. По решению Синода и губернатора жену отослали к ее первому мужу без наложения епитимии[5] в связи с тем, что при данных обстоятельствах было сложно установить действительность факта смерти или пленения мужа. Действенные меры

*Алексей Александрович Бучик* — Минская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. VI. С. 650.

[2] Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. Сергиев Посад, 1996. С. 449.

[3] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. V. С. 372.

[4] *Иванов Ф. Н.* История рекрутской повинности в России (1699–1874 гг.). М., 2017. С. 17–18.

[5] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XVIII. С. 419–420.

для предотвращения подобных случаев были приняты лишь в 1852 г. Государственный совет постановил в обязательном порядке публиковать в губернских и городских ведомостях информацию о погибших в армии на фронтах женатых солдат во избежание двоебрачия их жен[6].

Случаи двоеженства случались и среди светских лиц. 26 июня 1774 г. в Сенате рассматривалось дело «О непризнании второго брака законным при жизни первого супруга». Речь шла о женитьбе отставного поручика Апухтина на своей крепостной крестьянке Татьяне. Заключив с девицей законный брак посредством церковного венчания, по прошествии времени Апухтин не захотел с ней жить и выдал ее замуж за крепостного кузнеца. Дело было передано в Святейший Синод, который, проведя расследование, постановил: кузнецу дозволен второй брак; Апухтину в принудительном порядке признать Татьяну своей законной женой и жить с ней, а если будет упорствовать, отправить в монастырь на покаяние. Сенат также постановил выделить Татьяне содержание из имения ее мужа[7]. В данном случае мы видим, что дело рассматривается одновременно как высшим церковным органом, так и светским, причем постановления Синода касаются канонической и духовно-нравственной стороны вопроса, а светской — имущественных претензий.

Еще одна сторона многобрачия как абсолютного препятствия к заключению брака — это многократное вступление в брак по причине вдовства. Границы многобрачия — четвертый брак, который считался недопустимым согласно 4-му правилу свт. Василия Великого. Священномученик Илья Громогласов в своем историко-каноническом очерке «О вторых и третьих браках в Православной Церкви» обращает внимание на то, что «церковь издревле, одобряя и благословляя первый брак, далеко не столь благосклонно смотрела на последующие, предписывая в этом отношении некоторые ограничения для своих членов». Он указывает на «Апостольские Постановления» (кн. III, гл. 2), которые полно и точно характеризуют это мнение: «Вы должны знать, что единобрачие, бывающее по закону, правильно, как согласное с волей Божией; второбрачие после обета (чистого вдовства) беззаконно — не само по себе, а вследствие неверности (данному обету); троебрачие — знак невоздержания; сверх же третьего брака — явный блуд и очевидное любострастие»[8]. Поэтому каноническим препятствием к заключению брака является наличие трех осуществленных браков.

В марте 1767 г. в Св. Синоде рассматривались шесть дел о четвертых браках, заключенных в Воронежской епархии, причем для всех фигурантов этого дела брак был не первый. Ссылаясь на 46 и 80 Правила свт. Василия Великого и 3-е Правило Неокесарийского Собора, Синод постановил: все «указанные браки разлучить и надлежащую епитимию определить». Кто вступил в брачный союз в неведении, что для его супруга этот брак является четвертом, разрешалось вступить в новое супружество[9].

26 февраля 1814 г. в Сенате, по представлению Св. Синода, рассматривался вопрос о недопустимости венчания Римско-католическим и униатским духовенством браков католиков с православными, если для одного из венчающихся брак четвертый[10]. Заметим, что само венчание браков между католиками и православными не вызывало нареканий.

В Синодальный период относительно этого вопроса было принято несколько постановлений, ставших примером принятия решений в подобного рода случаях.

---

[6] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 2. СПб., 1852. Т. XXVII. С. 6–7.

[7] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XIX. С. 954–955.

[8] *Громогласов И., свящ.* О вторых и третьих браках в Православной Церкви // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 9. С. 25–27.

[9] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XVIII. С. 68.

[10] Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XXXII. С. 753.

Вступление в четвертый брак запрещалось гражданским кодексом 1832 г.: статьями 21 и 37 Свода законов. Статья 22 определяет меры для предупреждения двойных и четвертых браков: «отмечать на паспортах у купцов, мещан и крестьян: кто женат или холост или вдов и после которого брака. У всех на паспортах и видах совершение брака отмечается священником. Солдатских вдов не венчать без удостоверения о смерти их мужей»[11].

Таким образом, государственные законы, касающиеся вопросов брака, в целом опирались на церковные каноны и руководствовались ими. Все нарушения — как общие, так и частные — рассматривались в Св. Синоде, совместно обсуждались и принимались меры по предотвращению нарушений при вступлении в брачный союз.

## Источники и литература


1. *Громогласов И., свящ.* О вторых и третьих браках в Православной Церкви // Богословский вестник. 1902. Т. 3. № 9. С. 23–41.
2. *Иванов Ф. Н.* История рекрутской повинности в России (1699–1874 гг.): учебное пособие по дисциплине «История вооруженных сил России». М.: Изд-во «Перо», 2017.
3. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 2. СПб., 1852. Т. XXVII. Отд. 1.
4. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. V.
5. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XVIII.
6. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XXXII.
7. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. XIX.
8. Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. Собр. 1. СПб., 1830. Т. VI.
9. Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. Сергиев Посад: Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996.
10. Свод Законов Российской Империи. Законы гражданские. Т. 10. Ч. 1. СПб., 1916.


[11] Свод Законов Российской Империи. Законы гражданские. Т. 10. Ч. 1. СПб., 1916. С. 4, 8.

*А. А. Мусеева*

# РЕГИОНАЛЬНОЕ ПРИХОДСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО В УСЛОВИЯХ ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЫЗОВОВ 1917 Г.

## (на примере Казанской епархии)

Проблематика функционирования православного прихода в начале XX в. в последнее время в науке дополняется новыми штрихами к историческому портрету жизни прихожан. Повседневная жизнь прихода определялась не только привычными обычаями и традициями, но и официальным законодательством. Однако в Российской империи, даже на закате ее существования, не было единого приходского законодательства[1], что определялось неспособностью государства детально регламентировать процесс жизнедеятельности православного прихода. В таких условиях закономерностью становится формирование локальных управленческих практик, зависевших от ряда региональных обстоятельств. В данной статье основное внимание уделено ситуации в Казанской губернии и процессам, происходившим в рамках Казанской епархии.

В первую очередь, стоит упомянуть основную законодательную базу, которая определяла приходскую жизнь к началу 1917 г., и которая ограничивала сферу компетенции активных членов прихода. Основными лицами, которые управляли приходом, были священник и староста. Источник власти и ее характер был у них различен. Если священник назначался Духовной консисторией[2] и должен был иметь образование не ниже духовной семинарии, то староста избирался прихожанами и утверждался причтом, а духовное образование было желательно, но отнюдь не обязательно[3]. Священник занимался духовным окормлением своей паствы, а староста ведал вопросами экономического положения храма и благополучия причта. Тем не менее, именно в руках священника и всего причта находился контроль за старостой.[4] Соответственно, староста не занимался управлением приходом как таковым. В течении XIX в. обе управленческие фигуры были мало связаны с паствой[5], что было связано с общим кризисом прихода.

Церковные иерархи и даже гражданская власть стремились нивелировать отчуждение между прихожанами и клиром[6]. Однако на практике, после мер, предпринятых государством в 1905 г.[7], далеко не все стремились преобразовывать приходскую жизнь. Ни священник, ни староста, ни, тем более, епархиальные власти не смогли

*Алина Азатовна Мусеева* — Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Беглов А. В.* Православный приход Российской империи на рубеже XX–XIX вв.: состояние, дискуссии, реформы. М., 2019. С. 243.

[2] *Семашко А. Г.* Синодальный XIX век в истории отношений государства и РПЦ // Знание. Понимание. Умение. 2007. № 2. С. 153.

[3] Инструкция церковным старостам: (Высоч. утв. 12 июня 1890 г.). Харьков, 1890. С. 17.

[4] Там же. С. 18.

[5] *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи… С. 155.

[6] *Павлова О. С.* К вопросу о реформе православного прихода в дискуссиях общественных деятелей в 1905–1906 гг. // Известия ВУЗов. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2018. № 2. С. 51–57.

[7] По вопросу об устроении церковно-приходской жизни и пастырских собраний // Церковные ведомости. 1905. № 48. 26 ноября. С. 523–525.

наладить каналы связи и адекватной коммуникации между причтом и прихожанами[8]. А в «отзывах» подавляющее большинство архиереев даже не упоминало о данной приходской проблеме[9]. То же касается и преосвященного Димитрия, архиепископа Казанского, для которого вся церковная жизнь епархии была сосредоточена на образовательной сфере[10]. Здесь клирики Казанской епархии не выделялись и также не озвучивали проблемы прихода. В таких условиях священник и староста оставались единственными авторитетами в приходе в глазах прихожан, и от их личной инициативы, а также умения действовать солидарно, зависело благополучие прихода.

Церковный староста был подотчетен скорее клиру, а не прихожанам, и духовенство выступало определенным фискальным органом по отношению к нему[11]. Но это не мешало старосте действовать порой по своему усмотрению[12]. Староста сосредотачивал все денежные операции в своих руках, а также занимался приходской землей — вел присмотр за домами, лесными дачами и лугами[13]. Благодаря этой правовой базе, а также благодаря тому, что староста фактически не являлся членом причта, он автоматически был гораздо ближе к прихожанам, чем священник. Возможно, именно это и послужило причиной политической активности старост и поддержки их со стороны прихожан в момент политической нестабильности.

На протяжении 1917 г. политический накал в приходах возрастал. В период Первой русской революции актуализируются вопросы в основном денежного характера, в то время как в 1917 г. остро встал вопрос уже земельной собственности[14]. Например, 4 ноября 1917 г. в селе Сотнур Царевококшайского уезда был организован приходской совет Троицкой церкви, где староста выступил инициатором попытки «уволить» священника Сидорова, опираясь на авторитет Духовной консистории, куда и было послано данное представление[15]. Интересно, что совет просил не заменить священника на более лояльного, а в целом отстранить от власти и забрать его управленческие полномочия.

Другая ситуация связана с денежным имуществом. Поскольку с 1 августа 1917 г. монастыри утрачивали право льготной пересылки, Казанская консистория предложила всем церковным организациям за свой счет отправлять отчеты в благочинный округ. Несколько старост 12 августа отказались выделять сумму для работы почты[16]. После этого, 24 числа, благочинные также ходатайствовали перед консисторией о поиске альтернативных средств для пересылки[17]. Не только староста, но и священник села Омары Мамадышского уезда Василий Козлов потребовал возвращения льготной пересылки. В ответе Консистории было указано, что только благочинные и монастыри сохранили льготную пересылку. В конце концов, данный циркуляр исполняли далеко не все благочинные. Старосты стали открыто бойкотировать постановления консистории, к которому подключились и другие управленческие фигуры. В обоих примерах старосты выступают на стороне прихожан.

Изменение статуса наблюдалось и в отношении фигуры священника в разрезе всей приходской иерархии. Авторитет священника в позднеимперский период падал.

[8] *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи… С. 394.

[9] Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1–3. М., 2004.

[10] Там же. С. 314.

[11] *Беглов А. Л.* «Община, учреждение, братство…». Поиск идентичности православного прихода проектах и дискуссиях конца XIX — начала XX в. // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 241–264.

[12] *Фриз Г. Л.* Православие, власть и секуляризация в России, 1860–1940 // Германский исторический институт в Москве: Доклады по истории 18 и 19 вв. — DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert, Nr. 19 (2013). URL.: http://www.perspectivia.net/content/publikationen/vortraegemoskau/freeze_september (дата обращения 20.02.2023).

[13] Инструкция церковным старостам… С. 18.

[14] См. например: ГА РТ. Ф.4. Оп. 149. Д. 230. Д. 199. Д. 172.

[15] Там же. Ф. 4. Оп. 149. Д. 5. Л. 253.

[16] Там же. Ф. 4. Оп. 149. Д. 5. Л. 142.

[17] Там же. Ф. 4. Оп. 149. Д. 5. Л. 143.

В архиве Консистории Казанской губернии сохранилось большое количество дел[18], в которых отражены факты нарушения священником своих обязанностей, что приводило к его дискредитации в глазах прихожан: священники обвинялись в грубом обращении с прихожанами, бесконтрольном расходовании церковных сумм, завышении платы за требы. Особенно сильно прихожан возмущали финансовые нарушения.

Причины, по которым священники прибегали к подобным мерам — общеизвестны. Основа дохода православного причта определялась 1) казенными выплатами; 2) вознаграждением за требы; 3) доходами от церковной земли; 4) процентами со вкладов; 5) доходами от церковных оброчных статей и пр.[19]. Официальные материалы[20] сообщают по меньшей мере о шести источниках дохода причта. Тем не менее, это отнюдь не говорит о высоком материальном обеспечении причта. Наоборот, чтобы удовлетворить, порой, базовые нужды, духовенство, помимо казенных, т.е. государственных, нуждалось в альтернативных источниках дохода. В «Известиях по Казанской Епархии» есть «ведомость о движении сумм на нужды войны», в которой некоторые, в основном, сельские причты, ходатайствовали о дополнительном пособии[21]. Епархиальный съезд оставил на время эти дела без рассмотрения.

Другая тенденция — процесс «расцерковления» прихода. В «Известиях по Казанской епархии» можно встретить интересную статью[22], по-видимому, написанную анонимным священником, в которой автор жалуется на фактически духовное обнищание прихожан, отсутствие интереса к духовной жизни. По мнению ее автора, священник перестает быть наставником, а становится безликой персоной, утратившей свой авторитет, к которому обычно обращаются за помощью по инерции, а не по действительной нужде.

К тому же священники очень часто в рассматриваемый период выбирали «охранительную» позицию, которая была для них привычной. С «охранительных» позиций священники, тем не менее, также включались в экономико-политическое поле деятельности прихода. Например, 8 апреля 1917 г. крестьяне с. Пановка Лаишевского уезда Казанской губернии ограбили имение помещиков Брестель. Местный священник Дмитриев попытался утихомирить толпу через проповедь на тему «не укради». В конце концов, крестьяне другого села Ковалей его отстранили от службы[23]. Стоит сказать, что грабеж, вырубка лесов, присвоение монастырских дач и хищение имений — дело привычное для революционного времени. Грабили не только имения людей, не имеющих отношения к церкви, но и храмы[24]. Духовные потребности отходили на второй план, а экономические и политические — становились более значимыми.

Бывали случаи самовольного открытия прихода. Крестьяне деревни Малых-Кибеч Цивильского уезда Казанской губернии организовали новый приход для удобства сообщения с другими деревнями. Крестьяне требовали назначить своего священника, причем рукоположить известного им псаломщика Василия Воскресенского[25].

Само пространство прихода, в котором институционально и достаточно длительный исторический промежуток времени функционировали священник и церковный староста, имело определенное влияние на возникновение во внутренней среде элементов с политически активной позицией. Ими, по всей видимости, являлись церковные старосты, священники и даже прихожане. Авторитет старосты был обусловлен выборностью, а также осведомленностью о всех денежных и земельных операциях в приходе. Значение священника к 1917 г. постепенно падало.

---

[18] Там же. Ф. 4. Оп. 149. Д. 60. Л. 1.

[19] Известия Казанской Епархии за 1917 г. Ч. 1. 1–8 января. С. 58.

[20] Там же. С. 58.

[21] Известия по Казанской Епархии. Ч. 1. 1–8 января. 1917 г. С. 32.

[22] См.: «С требой» // Известия по Казанской Епархии. Ч. 2. 15–22 января. 1917 г. С. 53.

[23] ГА РТ. Ф. 4. Оп. 149. Д. 5. Л. 58.

[24] Там же. Л. 121.

[25] ГА РТ. Ф. 4. Оп 149. Д. 221. Л. 1–5.

## Источники и литература

1. *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи на рубеже XX–XIX вв.: состояние, дискуссии, реформы. 1-е изд. М., 2019.

2. *Беглов А. Л.* «Община, учреждение, братство…». Поиск идентичности православного прихода проектах и дискуссиях конца XIX — начала XX в. // Диалог со временем. 2014. № 48. С. 241–264.

3. ГА РТ. Ф. 4. Оп. 149. Д. 5, 60, 172, 199, 221 и 230.

4. Известия по Казанской Епархии. Январь-март. № 1–6. 1917 г.

5. Инструкция церковным старостам: (Высоч. утв. 12 июня 1890 г.). Харьков: В. и А. Бирюковы. 1890.

6. *Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс: православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX вв. М.: Новый хронограф, 2002.

7. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1–3. М.: 2004.

8. *Павлова О. С.* К вопросу о реформе православного прихода в дискуссиях общественных деятелей в 1905–1906 гг. // Известия ВУЗов. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2018. № 2. С. 51–57.

9. *Семашко А. Г.* Синодальный XIX век в истории отношений государства и РПЦ // Знание. Понимание. Умение. 2007. № 2. С. 150–154.

10. По вопросу об устроении церковно-приходской жизни и пастырских собраний // Церковные ведомости. 26 ноября 1905. № 48. С. 523–525.

11. *Федоров В. А.* Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период (1700–1917). М.: Русская панорама, 2003.

12. *Фриз Г. Л.* Православие, власть и секуляризация в России, 1860–1940 // Германский исторический институт в Москве: Доклады по истории 18 и 19 вв. — DHI Moskau: Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert, Nr. 19 (2013). URL.: http://www.perspectivia.net/content/publikationen/vortraegemoskau/freeze_september (дата обращения 20.02.2023).

*К. К. Табачник*

# ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ПО РЕФОРМИРОВАНИЮ ПОХОРОННОГО ОБРЯДА В 1920-Е ГГ.

После Октябрьского переворота, по мере утверждения концепции о построении «нового быта», начинается форсированная кампания по борьбе с «религиозными пережитками» в погребальной традиции. Поиски новой властью полноценной альтернативы христианскому отпеванию были в наибольшей степени сопряжены с трудностями. Главным образом, можно говорить об осложнениях, имеющих прямое отношение к марксистской трактовке понятий о душе и ее посмертном существовании.

Практически сразу после утверждения партии большевиков у власти юридическая констатация факта смерти выходит из круга полномочий Церкви[1]. В результате принятого спустя год декрета «О кладбищах и похоронах» за местными советами депутатов закрепляется центральная роль в благоустройстве кладбищ, поддержании контроля за устроением похорон, деятельностью крематориев и кладбищ[2].

По утверждению Л. Д. Троцкого, тяжело искоренимая приверженность общества к отпеванию умерших базировалась на «закономерном стремлении родственников ко внешнему проявлению чувств»[3]. Именно поэтому теоретическое осмысление похоронной традиции в безрелигиозном контексте выражалось на практике расширенным применением атрибутов, рассчитанных на внешний эффект: красных знамен, траурных шествий, сопровождавшихся ружейными залпами и оркестровой музыкой[4]. Красный цвет, оказывающий глубокое психологическое воздействие на общество, приобретает особое символическое значение.

Внешние элементы «красных похорон» впервые появляются в погребальной практике еще до утверждения партии большевиков у власти. Согласно воспоминаниям одного из участников похорон жертв революции на Марсовом поле в марте 1917 г., гробы погибших были обиты красным материалом[5]. Согласно воспоминаниям другого современника о том же событии, во время прохождения траурной процессии непрерывно играла оркестровая музыка, а в момент опускания гробов звучали ружейные залпы[6].

После Октябрьского переворота новая погребальная атрибутика утверждается в общественной практике на официальном уровне. Так, для состоявшихся 27 марта 1921 г. похорон жертв Кронштадтского мятежа специальной комиссией был выслан оркестр, а в течение траурной церемонии участники несли в руках красные знамена[7]. Аналогичные похоронные атрибуты — альтернативные хоругвям стяги, оркестровая музыка, звучание ружейных залпов в минуту погребения — наблюдались во время похорон

---

*Ксения Кирилловна Табачник* — Институт Истории СПбГУ, бакалавриат, 4 курс.

[1] Декрет ВЦИК и СНК «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния 18 (31) декабря 1917 г. // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918. Управление делами Совнаркома СССР. М., 1942. С. 161–163.

[2] Декрет СНК «О кладбищах и похоронах» // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. С. 1275–1276.

[3] *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. М., 1923. С. 50.

[4] Там же. С. 92.

[5] ЦГАИПД СПб. Ф. 4000. Оп. 5. Д. 1392. Л. 1.

[6] ЦГАИПД СПб. Ф. 4000. Оп. 5. Д. 1317. Л. 2–3 (об).

[7] ЦГАИПД СПб. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 2224. Л. 7, 15.

петроградского партийного деятеля, участника Великой Октябрьской социалистической революции и Гражданской войны А. П. Леонова[8].

Учитывая, что местные партийные структуры практически не получают четких указаний по организации похоронных мероприятий, немалую роль начинает играть коллективно-творческий элемент. В результате спектр революционных погребальных атрибутов расширяется, а похоронный обряд приобретает черты «театрального представления».

«Гражданские похороны» начинают рассматриваться властью как средство ведения антирелигиозной пропаганды. Данная тенденция проявлялась в большей степени в сельской местности, что объясняется достаточно высоким уровнем религиозности за пределами крупных городов. Кроме того, подобная особенность, с нашей точки зрения, соответствовала партийной линии, согласно которой «деревня» признавалась отстающим от «города» элементом, требующим немедленного решения вопросов о безграмотности населения, экономическом развитии сельских территорий и т. д.

Кульминационным моментом гражданских похорон являлась гражданская панихида, представлявшая собой произнесение торжественных слов при погребении умершего и несение караула[9]. Однако идеологически-просветительский смысл данной традиции раскрывается в полной мере в извещении представителей Васильковского волостного комитета РЛКСМ Череповецкой губернии об организации похорон малолетнего сына деревенского учителя. В течение церемонии над свежевырытой могилой прозвучали погребальные речи о сущности «новой обрядности» и необходимости реконструирования быта в деревне[10]. Данный случай является показательным при оценке общей черты трех новых безрелигиозных семейных обрядов — их политическая ангажированность. Во время упомянутого случая погребения ребенка использовался классический сценарий гражданских похорон. За гробом, окрашенным в красный цвет, шел, выстроившись в ряды, отряд пионеров. Два пионера первой шеренги несли в руках красный флаг, окаймленный черной лентой. Вынос гробика из избы сопровождался ружейным залпом, после чего процессия с пением похоронного марша направилась к кладбищу. Речь партийного лица окончилась произнесением присутствующими клятв верности «ленинским заветам» и новым ружейным залпом.

Некоторые традиционные погребальные атрибуты — например, ритуальные венки, траурная колесница — сохраняются на протяжении всего периода существования Советского Союза, но несколько утрачивают свой идеологический пафос[11]. Так, для похорон комсомольцев, погибших во время воскресника, от имени Петросовета были заказаны ритуальные венки[12]. Венок как траурный элемент присутствует в похоронной практике со времен античности, сохранившись как обязательный атрибут погребения на протяжении всего периода существования христианства[13]. Несение красных знамен, произнесение речей о «новом быте» к 1940-х гг. уходят из практики погребального советского обряда.

Ориентирующим примером организации похорон являлось погребение вождя революции В. И. Ленина. В исполненных экзальтации воспоминаниях очевидцев церемонии на Красной площади содержится описание масштабной траурной процессии[14]. Шествие сопровождалось несением «тысяч знамен», «грохотом пушек», «рыданием оркестров». По небу кружились аэропланы красного цвета — цвета, имевшего согласно марксистско-ленинской идеологии особое, сакральное значение. В том же месяце

[8] ЦГАИПД СПб. Ф. 4000. Оп. 5. Д. 3861. Л. 1; Д. 3854. Л. 1–1(об).

[9] *Мурин В. А.* Быт и нравы деревенской молодежи. М., 1926. С. 44.

[10] ЦГАИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 177. Л. 18–18 об.

[11] ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 40. Д. 41. Л. 1.

[12] ЦГАИПД СПб. Ф. 16. Оп. 1 ч. 1. Д. 36. Л. 60.

[13] *Малышева С. Ю.* Венок Вождю: скорбь по Ленину и практики советских саморепрезентаций // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2020. № 4. С. 87.

[14] ЦГАИПД СПб. Ф. 4000. Оп. 5. Д. 3542. Л. 1.

на территории остальных частей страны были проведены гражданские панихиды в память о Вожде[15]. В январе 1924 г. была проведена масштабная гражданская панихида в Зимнем театре[16]. Учитывая повсеместное распространение «кино-фильмы похорон тов. Ленина»[17], местные власти были хорошо осведомлены о «совершенном варианте» организации гражданской панихиды по марксистско-ленинскому образцу.

Революционные атрибуты «гражданских похорон» не были распространены среди простых горожан или сельских жителей с той же интенсивностью, что в высших партийных кругах. Данная тенденция объясняется финансовыми трудностями, с которыми столкнулось население страны в послереволюционные годы и в период проведения сталинского курса индустриализации. Случаи подражания высокостатусным лицам не были широко распространенными в общественной практике[18]. В документе-прошении секретаря Шугозерской ячейки РЛКСМ Череповецкой губернии выражается просьба Тихвинскому укомолу РЛКСМ о финансировании организации похорон «юного пионера К. Ф. Смирнова». Необходимо отметить, что в качестве мотивации просьбы о помощи в устройстве траурной церемонии, адресат указывает необходимость «дать пример нашим остальным гражданам нашей темной и некультурной деревни», «дать пример другим гражданам как относится наша партия к молодым пионерам нашей деревни»[19]. Гораздо более популярной тенденцией становится повышение роли праздничного застолья, для которого, несмотря на пребывание большей части населения в достаточно затруднительном экономическом положении, приобреталась дорогая закуска, алкоголь[20].

Новые погребальные практики вызвали в обществе немалый интерес. В одном из номеров газеты «Смена» встречается описание похорон одного из рабочих, на которые явились не только сослуживцы усопшего, но и жители близлежащих сел[21]. Тенденциозностью характеризуются слова автора заметки, утверждавшего, что в течение всей траурной речи партийного деятеля «все слушали с напряженным вниманием»[22]. Новый погребальный обряд, по словам некоторых исследователей, служил вызовом «устаревшим» нормам православно-христианских похорон[23].

Другой случай, подтверждающий выражение любопытства населения к насаждаемому властью советскому ритуалу, является сочиненное пионером Ю. П. Афанасьевым стихотворение об похоронах некого тов. Котьина[24]. Выражение: «красным знаменем мы его проводили» — приводится автором в аналогии с «крестным знамением»[25].

Обращение к религиозному обряду похорон лиц, состоявших в партии, являлось существенным нарушением дисциплины, влекущим за собой несение ответственности. Показательным является случай проведения православной панихиды в день похорон заведующего хозяйством Высшей Артиллерийской школы в г. Луга, вызвавший длительное расследование со стороны местного командного состава и членов бюро Лужского уездного комитета[26]. Данный прецедент может послужить доказательством значительной заинтересованности властей в образцовости проведения массовых похоронных церемоний.

---

[15] ЦГАИПД СПб. Ф. 861[Л]. Оп. 1. Д. 18. Л. 55; Ф. 1515. Оп. 1. Д. 375. Л. 9–9 (об), 12.

[16] ЦГАИПД СПб. Ф. 1515. Оп. 1. Д. 375. Л. 9–9 (об).

[17] ЦГАИПД СПб. Ф. 1515. Оп. 1. Д. 375. Л. 12.

[18] *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. С. 92.

[19] ЦГАИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 68. Л. 79.

[20] *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. С. 91.

[21] Смена. 1923. 22 апреля. С. 2.

[22] Там же.

[23] *Соколова А. Д.* Новому быту — новые обряды. Похоронная обрядность в атеистической кампании 1920-х гг. // Человек и религия: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 14–16 марта 2013 г., Минск, 2013. С. 204.

[24] ЦГАИПД СПб. Ф. 1544. Оп. 1. Д. 177. Л. 26–26(об).

[25] Там же.

[26] ЦГАИПД СПб. Ф. 1515. Оп. 1. Д. 379. Л. 45–45(об).

Таким образом, реформирование похоронного обряда в 1920-е гг. оказало значительное влияние на формирование образа «нового человека» и способствовало внедрению новых тенденций, сохранившихся в современной ритуальной практике.

## Источники и литература


1. Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГА ИПД СПб). Ф. 16. Оп. 1 ч. 1. Д. 36; Ф. 25. Оп. 40. Д. 41; Ф. 861. Оп. 1. Д. 18; Ф. 1515. Оп. 1. Д. 375; Оп. 12; Д. 379; Ф. 1544. Оп. 1. Д. 68; Д. 177; Ф. 1817. Оп. 1. Д. 2224; Ф. 4000. Оп. 5. Д. 1317; Д. 1392; Д. 3854; Д. 3861.

2. *Малышева С. Ю.* Венок Вождю: скорбь по Ленину и практики советских саморепрезентаций // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2020. № 4. С. 87–93.

3. *Мурин В. А.* Быт и нравы деревенской молодежи. М.: Новая Москва, 1926.

4. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918. М.: Изд-во Управления делами СовНаркКома СССР, 1942.

5. *Соколова А. Д.* Новому быту — новые обряды. Похоронная обрядность в атеистической кампании 1920-х гг. // Человек и религия: материалы Междунар. науч.-практ. конф., 14–16 марта 2013 г., Минск, 2013. С. 199–208.

6. *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. М.: Красная Новь, 1923.

*Л. А. Наумова*

# ЗОСИМОВА ПУСТЫНЬ В УСЛОВИЯХ ВЫЖИВАНИЯ

## (к истории преобразования монастыря в сельскохозяйственную артель)

Издание в 1918 г. Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви предполагало национализацию монастырского имущества и упразднение монастырей. Этот болезненный процесс завершился в основном к 1921 г. Из существовавших на начало 1918 года в России 1.253 монастырей, к концу 1921 г. было ликвидировано 722 обители[1]. Однако упразднение монастыря не всегда означало роспуск иноческой общины. История сохранила примеры того, как обители с их укладом жизни продолжали своё существование и после их упразднения. Как правило, это происходило путем их преобразования в трудовую сельскохозяйственную артель. Одним из таких многочисленных примеров может служить история женского Троице-Одигитриевского монастыря Зосимова пустынь, который смог просуществовать после его официального упразднения еще 10 лет, до 1928 г.

Сначала, после закрытия обители, в 1918–1919 гг., сестры монастыря организовали трудовую общину. Осенью 1920 г. заведующие Уземотделом, Рудневским Волземисполкомом утвердили образование Сельскохозяйственной Производительной артели Трудовой Общины Зосимовой Пустыни, заслушав и одобрив ее устав. Согласно этому документу председателем являлась игуменья монастыря Афанасия (Лепёшкина), назначенная Синодом и награжденная в том же году патриархом Тихоном наперсным крестом.

С 1919 г. на территории бывшего Верейского уезда образуются сельскохозяйственные земледельческие артели и общества. Устав сельскохозяйственной артели Зосимова пустынь значительно отличался от уставов других подобных сельскохозяйственных объединений, правда, создававшихся крестьянами. Так, в документе Ташировского Общества Сельского хозяйства в качестве цели существования объединения заявлялось не только развитие и усовершенствование сельского хозяйства и сельской промышленности, но и активная пропаганда подобных организаций как в России, так и за ее пределами и так далее. Практические идентичные уставы имели и другие артели и общества данного уезда. Документ, регламентирующий существование Зосимовой пустыни, сильно разнился с ними своей большей продуманностью и структурой. Кроме главной цели — построение хозяйства на разумных товарищеских началах, в нём указывается обеспечение достойного материального существования земледельца, а также его нравственное и умственное развитие. Особое внимание уделяется Уставом культурно-просветительской работе артели в формах и размерах, устанавливаемых общим собранием артели. Следует отметить, что управление объединением организовывалось Советом, состоявшим из 6 человек, в число которых входил председатель артели, и Общим собранием. Последний орган управления состоял из всех полноправных членов артели и являлся высшим органом, наделённым исключительным правом принимать

*Людмила Андреевна Наумова* — ФГБОУ ВО МГЛУ, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Степанов В.* Свидетельство обвинения (Том 1, Революция и первые годы Советской власти). URL.: https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/116179-rusak-stepanov-svidetelstvo-obvineniya-tom-1-revolyuciya-i-pervye-gody-sovetskoj-vlast.html (дата обращения: 05.05.2023).

решения по всем важным вопросам артели, согласно пункту 66 Устава[2]. Такая организация жизни сельскохозяйственной общины, по сути, сохраняла старый уклад монастыря. Таким образом, игуменья Афанасия, под чьим началом был создан рассматриваемый устав, трансформировала систему управления монастырем в систему управления общиной так, как это требовали государство и обстоятельства.

Задача приспособления монашествующих к новым условиям существования была осложнена упадком и малоразвитым хозяйством монастыря. В 1920 г. всей обрабатываемой земли значилось 10 с половиной десятин при том, что число насельниц монастыря доходило до 300. В 1921 г. поднято вновь 22 десятины, из них 9 десятин раскорчевано самими сёстрами артели. Земли в монастыре катастрофически не хватало, с инвентарем, подсобными постройками и бытовыми «мелочами» дело обстояло не лучше[3]. Затрудняло развитие земледелия артели и местоположение на болотистой местности, которое было до стройки зданий дренировано. В ведении трудовой артели находились кустарниковый и ягодный сады, огородные и полевые участки. В отрасли животноводства имелись крупный рогатый скот, куры, пчелиные улья, лошади. Согласно отчету инструктора А. Котова 1922 г., в артели была самая высокая степень коллективности. «Относительно взаимодействия членов артели друг к другу, а также отношений к общему делу и хозяйству — то это идеал для всякого теоретика, строителя общественного хозяйства. Более радивого, более внимательного выполнения работ, ухода за растениями и животными редко где можно встретить»[4]. Однако местная власть не только отказывала артели в выдаче дополнительных десятин земли, но и поселила на территории бывшего монастыря лесозаготовительную дружину Москвотопа, которые заняли лучшие жилые монастырские здания. Кроме того, они разрушали строения, присваивали с полей и огородов разные плоды. Вдобавок на территории артели разместили инвалидный дом № 9 «Зосимова пустынь» с 101 психически больным пациентом. Для остававшихся в ограде монастыря 200 сестёр осталось только с десяток небольших деревянных келий. Часть инокинь, видимо, уже жили за оградой обители.

В описанных стеснённых условиях хозяйство артели должно было неминуемо пойти к упадку. Тем не менее инструктор А. Котов считал председателя артели — Афанасию Лепёшкину — талантливым человеком. Она составила организационный план хозяйства и севооборота, отличающийся продуманностью и детальностью разработки. Благодаря этому через несколько лет артель смогла преодолеть голод и продолжать развивать хозяйство, о чем свидетельствует обследование трудовой артели «Зосимова пустынь» в 1925 г.

Однако, невзирая на все успехи артели и отсутствие конфликтов, начиная с 1924 г., власти начали отмечать в своих документах то, что община продолжает сохранять монастырское устроение внутренней жизни в артели. Так, в очередном заключении инспектора Московского областного земельного отдела отмечалось: «В политическом отношении с/х артель Зосимова пустынь представляет из себя религиозную общину, состоящую из монашек, выходцев из крестьянского сословия различных губерний, объединённых между собой на почве религиозных предрассудков, с самобытным укладом монастырской жизни и со строго централизованным управлением»[5]. Тем не менее пока еще власти не были готовы к радикальным шагам.

При рассмотрении проблемы сохранения монашеского уклада при преобразовании Зосимовой Пустыни в сельскохозяйственную артель важно также уделить внимание отношению местных властей к игуменье бывшего монастыря Афанасии (Лепёшкиной). В источниках сохранилось примечательное упоминание о сцене награждения лучших хозяйств уезда в г. Наро-Фоминск: «Игуменью Афанасию пригласили быть на заседании уездного исполнительного комитета. Происходило заседание

[2] ЦГАМО. Ф. 690. Оп. 1. Д. 4. Л. 1–7, 19–28.

[3] См.: *Верховская Л. А.* Монашество Зосимовой пустыни. М., 2010.

[4] ЦГАМО. Ф. 4997. Оп. 1. Д. 1367. Л. 24–27.

[5] ЦГАМО. Ф. 719. Оп. 1. Д. 268. Л. 276.

в клубе, на сцене. Игуменья пришла в сопровождении своей келейницы, строгая, стильная в своём монашеском одеянии и красивая. Кто-то из исполкома, нарушая неловкость, внесённую её появлением, стараясь шутить, сказал, указывая на портрет Маркса: "А вот, матушка игуменья, Маркс. Он является учеником первого социалиста — Христа". Мать Афанасия обвела неторопливо сцену глазами и ответила: "Вот портрет ученика вы поместили здесь, а почему же нет портрета учителя?» Данная история, которая разошлась по всему Наро-Фоминскому району, свидетельствует о высоком авторитете игуменьи в глазах местной власти[6]. Так что несмотря на ношение монашеского одеяния и открытые религиозные высказывания, матушка Афанасия оставалась председателем трудовой артели. Однако по воспоминаниям М. М. Мелентьева, врача игуменьи, в местной газете «Известия» был «подвал» о ней, как о человеке, наследственно расположенном управлять и властвовать. В основном авторы упирали на происхождение Афанасии (Лепёшкиной) из богатой московской купеческой семьи.

Но процесс «наступления» советской власти на бывшие монастыри, хоть и преобразованные в сельскохозяйственные артели, был непреодолим. Изначально в 1925 г. был издан список лиц, лишенных прав избирать и быть избранными в Наро-Фоминский Волостной Совет, согласно Конституции[7]. В нем были указаны члены обители Зосимовой Пустыни как служители религиозного культа до Февральской революции. В дальнейшем на заседаниях Президиума Московского Совета Рабочих Крестьян и Красноармейских Депутатов в 1928 г. началось рассмотрение вопроса о работе примонастырских артелей[8]. Среди выдвинутых условий продолжения существования артелей значились следующие: 1. Проведение реорганизации на началах полного выполнения кооперативного устава. 2. Исключение из состава артелей всех лиц, специально занятых обслуживанием церкви (служителей культа), и выселение их с территории хозяйства артели как лиц, не имеющих к хозяйству никакого отношения. 3. Проведение приема новых членов по преимуществу из состава бедняцко-середняцких хозяйств местного населения. 4. Прекращение всякой связи и бесплатной помощи со стороны артелей церкви и служителям религиозного культа и т. д. Сельскохозяйственной артели Зосимова Пустынь на заседании было выдвинуто отдельное предложение — реорганизовать хозяйство в сторону повышения его доходности и товарности, с одновременным расширением посевной площади; подобрать опытного руководителя артели[9].

Согласно протоколу общего собрания Трудовой земледельческой артели «Зосимова пустынь» от 15 октября 1928 г. о реорганизации 160 членов артели под председательством послушницы М. Г. Огарковой постановили согласиться с решением объединенного заседания Совета Артели с ревизионной комиссией и никаких дополнений не принимать[10]. Однако на заседании президиума Московского совета РК и КД от 28.12.1928 г. постановили ликвидировать сельскохозяйственную артель Зосимова Пустынь на основании отказа от проведения реорганизации на кооперативных началах[11].

Судя по спискам конца 1928 г., игуменьи Афанасии Лепёшкиной осенью в обители уже не было, что объяснялось состоянием её здоровья. В связи с тем, что она жила в монастыре двадцать семь лет, в сыром лесу, в болоте, с давней малярией, ее годами мучала лихорадка. По решению врача М. М. Мелентьева ей пришлось покинуть обитель и подлечиться в больнице.

Обстановка с монастырем виделась сложной и внешне, и внутренне. В обители по-прежнему проживало до 300 человек сестёр, в том числе 60 беспомощных старух.

---

[6] См.: *Мелентьев М. М.* Мой час и мое время: Книга воспоминаний. СПб., 2001.

[7] ЦГАМО. Ф. 718. Оп. 1. Д. 257. Л. 13–14.

[8] ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 19. Д. 345-А. Л. 7, 16 об.–17, 126, 128 об.

[9] ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 19. Д. 346-А. Л. 241, 248–249 об.

[10] ЦИАМ. Ф. 2303. Оп. 1. Д. 280.

[11] ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 19. Д. 346–А. Л. 1, 2.

Политика и в центре, и на местах клонилась к новым и новым ограничениям монастырских порядков, и от сестёр требовались бдительность, неусыпное внимание, чтобы как-то лавировать в трудных условиях выживания. Отсутствие матушки в столь трудный период привело к тому, что монахини не смогли отстоять свою обитель, были насильно выселены из бывшей обители в мае 1929 г. и репрессированы.

## Источники и литература


1. *Верховская Л. А.* «Монашество Зосимовой пустыни», М.: Вече, 2010.
2. *Мелентьев М. М.* Мой час и мое время: Книга воспоминаний. СПб.: Ювента, 2001.
3. *Степанов В.* Свидетельство обвинения (Т. 1, Революция и первые годы Советской власти). URL.: https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/116179-rusak-stepanov-svidetelstvo-obvineniya-tom-1-revolyuciya-i-pervye-gody-sovetskoj-vlast.html (дата обращения: 05.05.2023)
4. ЦГАМО. Ф. 66, Оп. 19. Д. 345–А; Д. 346–А Ф. 690. Оп. 1. Д. 4; Ф. 718, Оп. 1. Д. 257; Ф. 719. Оп. 1. Д. 268; Ф. 4997. Оп. 1. Д. 1367.
5. ЦИАМ. Ф. 2303, Оп. 1. Д. 280.

*Н. А. Попов*

# ЗАКРЫТИЕ ХРАМОВ В 1930-Е ГГ. НА ТЕРРИТОРИИ КУНГУРСКОГО РАЙОНА ПЕРМСКОГО КРАЯ В СВЕТЕ АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТОВ

Особое место в истории государственно-конфессиональных отношений занимает период 1930-х гг., когда советская власть проводила в отношении Церкви жестокую репрессивную политику. Одной из причин активизации гонений на Церковь в начале 1930-х гг. стала политика принудительной коллективизации, которая, по мнению советской власти, могла быть успешно проведена только в случае закрытия в сельской местности церквей и ареста духовенства. В это время представители духовенства стали автоматически причисляться к кулакам, причем их материальное и имущественное положение совсем не учитывалось. Государственная политика в отношении Церкви в городах заключалась в первую очередь в антирелигиозной пропаганде, через средства массовой информации (журнал «Безбожник») и посредством предписания советским организациям учредить атеистически ориентированные курсы и кружки, а профсоюзам обеспечить их учебными материалами, организовывать, проводить пропагандистские беседы.

Антирелигиозная кампания в селах и деревнях имела два способа и проводилась по двум основным направлениям: увеличение налогообложения и «требование рабочей общественности». В первом случае местной власти помогало то, что в 1929 г. была развернута кампания против частного предпринимательства, а церковь считалась частным предприятием, следовательно, на священников и на верующих налагались высокие страховые сборы. Церковные советы обязывали в короткие сроки произвести ремонт в храме, а если это не происходило, то храм закрывали якобы из-за развала общины и неорганизованности прихода. Во втором случае на собраниях руководителей сельсоветов приглашали коммунистический «актив», который, выступая от лица всех односельчан, требовал закрытия церкви или её переоборудования под «очаг советской культуры»[1].

Цель исследования состоит в определении региональной политики Советского государства в отношении Церкви в 1930-е гг. на примере закрытия сельских приходов Кунгурского района Пермского края.

Перед тем, как перейти к анализу архивных материалов, надо сказать, что город Кунгур, основанный в 1663 г., расположен в южной части Пермского края и был купеческой столицей Урала. В начале 20-х гг. XX в. образуется Кунгурский район. В его состав вошли 10 бывших волостей с множественными кооперативами и артелями: Сылвенская (Крестовоздвиженская), Кыласовская, Троельжанская, Каширинская (Рождественская), Ленская (Степановская), Неволинская, Жилинская, Филипповская, Комаровская и Тихановская. В районе проживало 53790 чел. и насчитывалось 11787 дворов. Весной 1931 г., благодаря быстрым темпам коллективизации, организовано 208 колхозов, в которые вошли 62% крестьянских дворов[2].

---

*Николай Андреевич Попов* — Пермская Духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Мельчакова О. А.* Закрытие церквей в Пермской епархии в 20–30 е гг. XX в. // Вехи христианской истории Прикамья: материалы чтений, посвященных 540-летию крещения Перми Великой. Пермь, 2003. С. 13–15.

[2] *Золотов Е. Д.* Материалы для первоначальной истории города Кунгура и его уезда // Труды Пермской ученой архивной комиссии. Вып. II. Пермь, 2007. С. 6–8.

Основу источниковой базы исследования составили фонды ранее не публиковавшихся документов Государственного архива Пермского края. Научная новизна работы заключается в том, что в научный оборот были введены новые архивные документы, проведена систематизация сведений, касающихся антирелигиозной политики светского государства по отношению к Церкви в указанный период.

Закрытие храмов происходило в рамках советской «законности» — на основании постановления ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» обязательно при «добровольном согласии трудящихся». Реально на практике часто использовались только меры административного воздействия без учета интересов верующих: высокие страховые сборы, изъятие церковного имущества и т. п.[3] Так, один из основных доводов переоборудования Крестовоздвиженской церкви в селе Серга касался сбора подписей за закрытие храма. В архивном документе говорилось: «*при проведении союза воинствующих безбожников вопрос о закрытии церкви прорабатывался на общегражданских собраниях, сельсоветах, колхозах, и за закрытие церкви собрано — 1704 подписи из общего количества трудоспособного населения — 2187 человек. Таким образом, если не подписавшихся за закрытие церкви отнести к верующим, то количество их составит — 483 человека или 22% к общему числу населения района*»[4]. Из этого можно сделать вывод: крестьянин, видя, что к церковным служителям и верующим людям применяются высокие страховые сборы, изымается имущество, налагаются штрафы и т. д., конечно, считал лучшим проголосовать за закрытие храма, нежели подвергнуться репрессиям, следовательно, многие люди подписывались за закрытие из-за страха и давления со стороны местной власти.

«Большая разъяснительная работа» по закрытию местной церкви была проведена в селе Троельга Кунгурского района. В течение октября 1935 г. местные власти во главе с председателем сельсовета объезжали все сельскохозяйственные артели, принадлежавшие Троельжанскому колхозу и приводили аргументы за переоборудование храма под школу. Одним из самых ярких моментов данного архивного материала по закрытию церкви в с. Троельга является протокол № 35 общего собрания Верхнего Шивлянского сельского хозяйства Троельжанского сельсовета от 27 октября 1935 г. На этом собрании присутствовало 59 человек и в повестке значилось закрытие храма. После доклада председателя сельсовета выступил дьякон Троельжанской церкви, который объявил народу о том, что он снимает сан дьякона, так как устал одурманивать народ и хочет заняться честным физическим трудом. Это очень сильно повлияло на мнение народа, поэтому за переоборудование храма под школу, а в случае нехватки денежных средств — в клуб, проголосовали все 59 человек, находившихся на собрании[5].

Доводы в пользу закрытия церквей были разнообразными. В селе Кыласово комсомолец Баталов заявил, что колхозная молодёжь нуждается в культурном проведении свободного времени. Помещение, которое могло бы стать местом отдыха и культуры, занимает церковь, которая проповедует пьянство, прогулы, заразу и тем самым тормозит развитию колхоза. Такое огромное здание занимает несколько старух, когда сотни людей нуждаются в культурном помещении. Местный учитель Селивановский утверждал, что церковь была создана из потребностей капиталистического строя для порабощения трудящихся масс, а все чудеса устроены на выдумках. При помощи электричества людей отбрасывает от мощей, но все эти махинации были раскрыты и обречены на уничтожение[6]. Главврач местной больницы выступала против существования церкви, так как она является очагом контрреволюции, местом сборища кулацко-поповских элементов. Церковные праздники, которые тов. Брылякова назвала «поповскими пьяньями», провоцируют прогулы на несколько дней. Церковные таинства, целования икон, по её мнению, являются источником распространения

[3] *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных» катакомб. Церковное подполье в СССР. М., 2018. С. 49.
[4] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 502. Л. 11–12.
[5] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 316. Л. 18.
[6] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 337. Л. 26–27.

заразы и болезней, а именно сифилиса, скарлатины, дифтерии и т. д. Одним словом, церковь, кроме вреда, Советской власти ничего не даёт и поэтому её нужно закрыть[7].

Не всегда собрания колхозников проходили с единогласным решением за закрытие храма. В архивных материалах по Николаевскому храму с. Кыласово есть примеры, когда местные жители были против закрытия. Так, во время собрания колхоза «Красный Пахарь» по закрытию храма и передаче его под клуб, тов. Попков со своей семьей, вступил в защиту церкви, утверждая, что данное собрание неправомочно. Он говорил: *«Не нами строилась, не нами пусть и закроется»*. Несколько выкриков против закрытия на этом же собрании сделали Евдокия Журавлева и Офимья Худякова, но их никто не послушал[8].

В селе Насадка мы видим другой пример: в начале марта 1935 г. техническая комиссия П. Сергинского (на данный момент — Кунгурского) райисполкома признала здание Насадской церкви подлежащим ремонту, определив его стоимость в 8.500 руб. и установив срок для его производства в три месяца. По истечению срока здание не было отремонтировано и было переоборудовано под школу, для этой цели были уже выделены средства. Но в заявлении верующих от 22 декабря 1934 г. в комиссию по рассмотрению религиозных вопросов при Свердловском Областном Исполнительном комитете говорилось о том, что «*храм находился в подобающей чистоте, имущество, как показывала последняя проверка, находилось в целости и сохранности, налоги не только выполнены, но перевыполнены*»[9]. Но райисполком не стал удовлетворять изложенную в заявлении просьбу сохранить храм, а, наоборот, возбудил ходатайство о закрытии его.

Невыполнимые условия по содержанию храма были установлены и для общины Свято-Никольского храма в селе Кыласово. 16 октября 1935 г. комиссия во главе с председателем Кыласовского сельсовета И. Г. Петуховым осмотрела пригодность эксплуатации Николаевского храма. В акте о проделанной проверке комиссия постановила церковному совету провести: 1. Ремонт каменных полов, 2. Протирку штукатуркой своды купола, 3. Окраску старой крыши, 4. Окраску наружных стен и фасадов, определив сумму этих работ в 12 тыс. рублей, и дав срок для выполнения в 20 дней[10]. Церковный совет в протоколе отметил, что таких средств храм на ремонт не имеет, а даже если и имел бы, в такой короткий срок это сделать невозможно — только на замену каменного пола потребуется не один месяц.

Антирелигиозная политика в селах и деревнях заключалась не только в закрытии храма, но и в репрессивных мерах против духовенства. Репрессии были связаны не только с арестами и смертными приговорами. Применялись различные средства, позволявшие создать для духовенства тяжелые условия жизни, в частности, взымались повышенные налоги и накладывались большие штрафы. Например, 26 февраля 1933 г. в Уральский областной Исполнительный комитет Отдел Снабжения поступило заявление от «служителя религиозного культа» Сергинской церкви Сергинско-Пермского района Владимира Николаевича Аушева. В заявлении говорилось: *«19 февраля 1933 года мне Пермско-Сергинский сельсовет вручил обязательство за год о сдаче государству мяса 110 кг. Но я высланный из Центральной Черноземной Области в Пермский Округ, Уральской Области и не имею здесь земельного надела, а та же не усадьбы и не какого скота. Прошу Областной отдел Снабжения наложенное на меня мясо скинуть»*[11]. Исполнительный комитет не стал учитывать эти обстоятельства и 2 апреля 1933 г. в просьбе ему было отказано. Большому сельскохозяйственному налогу, а затем и штрафу, подвергся диакон Троельжанской церкви Андрей Михайлович Головин: в 1928–29 гг. налог выражался в сумме 105 руб. 63 коп.; в 1929–30 гг. был начислен уже в 155 руб. 85 коп.; в 1930–31 гг. он составил 445 рублей 84 копейки, хотя не должен был

[7] Там же. Л. 35.
[8] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 337. Л. 29–30.
[9] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 507. Л. 9–10.
[10] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 337. Л. 50–51.
[11] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 297. Л. 36.

превышать 184 руб. 84 коп., а начиная с 1931 г. налог составлял 1328 руб. Такое резкое повышение о. Андрей объяснял тем, что за первые периоды уплаты налога, если он превышает вышеустановленный предел, то должен засчитываться за следующий год, но, видимо, местный финансовый отдел не учел действительно полученный платеж дьякона и добавил «невыплаченную» сумму в дополнение к следующему году. В жалобе Кунгурской районной комиссии по сельхозналогу диакон просил пересчитать ему выплату с указанием всех деталей. 15 октября 1931 г. Районная комиссия по сельхозналогу постановила утвердить индивидуальное обложение кулацкого хозяйства Андрея Михайловича Головина, тем самым не стала рассматривать жалобу[12].

Подводя итог исследования, можно заключить следующее: с юридической точки зрения процесс закрытия храмов на территории Кунгурского района был правомерным, ведь голосовали за закрытие храма колхозники, то есть это было народное волеизъявление; так как численность верующих была очень маленькой, церковные общины не могли содержать храмы; закрытые храмы, как правило, использовались в качестве домов культуры, это указывает на то, что наиболее эффективной формой борьбы с религией была культурно-просветительская деятельность.

## Источники и литература

1. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 297; Д. 316; Д. 337; Д. 502; Д. 507;

2. *Беглов А. Л.* В поисках «безгрешных» катакомб. Церковное подполье в СССР. М., 2018.

3. *Золотов Е. Д.* Материалы для первоначальной истории города Кунгура и его уезда // Труды Пермской ученой архивной комиссии. Вып. II. Пермь, 2007.

4. *Мельчакова О. А.* Закрытие церквей в Пермской епархии в 20–30 е гг. XX в. // Вехи христианской истории Прикамья: материалы чтений, посвященных 540-летию крещения Перми Великой. Пермь, 2003.

[12] ГАПК. Ф. р. 1205. Оп. 1. Д. 297. Л. 50–51.

*А. Р. Ерофеева*

# СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛИ ХРАМА УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В КОСИНО: ПРИМЕР ПОДВИГА НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ РОССИЙСКИХ

История подмосковного села Косино (ныне в черте города Москвы) восходит ко времени Московского княжества[1]. К 1917 г. село состояло из 52 дворов, действовало земское училище, имелся трактир 3-го разряда, но главной его достопримечательностью оставались каменные храмы в стиле ампир и Святое озеро с обустроенными купальнями и часовней[2]. После революции и последующего отделения Церкви от государства и школы от Церкви сельские храмы были переданы православному религиозному обществу в составе местных жителей с условием не допускать организации в храмах каких-либо мероприятий[3]. Затем гонения на веру и Церковь перешли в активную фазу, священнослужителей и мирян стали массово подвергать арестам, ссылкам, а также присуждать к высшей мере наказания. Не обошли стороной гонения на Церковь и подмосковное Косино. Четверо служивших в местных храмах священников пострадали за веру Христову и были впоследствии причислены к лику святых.

Первым в 1930 г. по обвинению в сокрытии ценностей и антисоветской агитации был арестован прот. Александр Русинов. Будучи потомственным священником, он окончил Московскую семинарию, затем нес службу в храмах Подмосковья. В 1922 г. о. Александр стал настоятелем косинских храмов[4]. На допросах он не признал вины, основанной на показаниях псаломщика, и был приговорен к 3-м годам заключения в ИТЛ на территории Республики Коми. Вернувшись в 1934 г., он нес службу в Болшевской церкви Косьмы и Дамиана, вновь был арестован, вместе с дьяконом Сергием Никольским обвинён в контрреволюционной деятельности и расстрелян 31 января 1938 г. на Бутовском полигоне с другими священнослужителями. Двадцать лет спустя о. Александр был реабилитирован, его канонизация состоялась 11 апреля 2006 г.[5]

Похожая судьба досталась и следующему настоятелю Косинского прихода, отцу Евгению Васильеву, также потомственному священнослужителю и выпускнику Московской духовной академии[6]. Он был арестован в 1936 г. по обвинению в антисоветской агитации и провокационных слухах о чудесных исцелениях, совершающихся на Святом озере, куда священник «с корыстной целью организовывал паломничества». Летом 1936 г. о. Евгений был приговорён к 3-м годам заключения в ИТЛ г. Мариинска[7].

---

*Анастасия Романовна Ерофеева* — Российский Православный Университет святого Иоанна Богослова, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Назаревский В. В.* Из истории Москвы. 1147–1703. М., 1896. С. 44.

[2] Волости и важнейшие селения Европейской России. URL.: https://familio.org/settlements/5f605879–18c7–4c37–9882–4902fac66fee (дата обращения: 05.05.2023).

[3] ЦГАМО. Ф. 5820. Оп. 1. Д. 14. Л. 3.

[4] Священномученик Александр Русинов. URL.: https://foma-ru.turbopages.org/turbo/foma.ru/s/svyashhennomuchenik-aleksandr-rusinov.html (дата обращения: 05.05.2023).

[5] Священномученик Александр Русинов, пресвитер. URL.: https://azbyka.ru/days/sv-aleksandr-rusinov (дата обращения: 05.05.2023).

[6] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 42008. Л. 4.

[7] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 42008. Л. 23.

Скончался он в Хабаровске 24 ноября 1937 г. и этот день после канонизации стал днём его памяти.

Третьим священнослужителем Косинского прихода, пострадавшим за веру и прославленным в лике святых, стал диакон Иоанн Смирнов, арестованный 27 ноября 1937 г.[8] О. Иоанн происходил из мещанского сословия, окончил духовное училище, прошел службу в армии в чине старшего унтер-офицера. В 1926 г. он был рукоположен в сан диакона и направлен на служение в с. Косино. На допросах о. Иоанн отрицал свою «враждебную настроенность и контрреволюционную деятельность по отношению к советской власти», а также и других интересующих следствие клириков, не подтверждал факты проведения собраний верующих[9]. Тем не менее, на основании свидетельских показаний в декабре 1937 г. следственное дело Смирнова было направлено на рассмотрение Тройки НКВД Московской области[10]. 7 декабря того же года о. Иоанн был приговорён к 10 годам заключения в ИТЛ Амурской области, где скончался 18 августа 1939 г.[11] Заметим, что несмотря на то, что формально и о. Иоанну, и священномученику Евгению Васильеву вменялось преступление по одной статье, о. Иоанн был осуждён после издания Приказа НКВД СССР № 00447, положившего начало массовым репрессиям и ужесточению наказаний[12].

Последним по времени задержания священнослужителем Косинского прихода стал о. Алексий Смирнов, выходец из духовного сословия и выпускник Московской семинарии[13]. Он обвинялся по «делу Воздвиженского или делу Ухтомского благочиния» вместе с десятью священнослужителями. На допросах он отрицал причастность к «контрреволюционной группировке под руководством благочинного Владимира Воздвиженского и террористическим настроениям в отношении советской власти»[14]. В марте 1938 г. о. Алексию была устроена очная ставка со священником Ухтомского благочиния Сергием Сахаровым, утверждавшим, что Смирнов «вёл активную борьбу против советской власти, был деятельным членом группировки недовольных священнослужителей, а также высказывался в поддержку монархического строя и против новой конституции»[15]. 15 марта 1938 г. было вынесено обвинительное заключение, и все участники «группировки» были приговорены к высшей мере наказания[16]. Тем не менее, некоторые из арестованных, в том числе и о. Алексий вины так и не признали[17]. Следует отметить, что обвинение по статье 58.10 предусматривало лишение свободы на срок не менее 6 месяцев, но, когда рассматривалось групповое следственное дело, было возможным наказание и по статье 58.2, предусматривавшей в т. ч. и расстрел[18]. 22 марта 1938 г., в день памяти сорока мучеников Севастийских, приговор был приведён в исполнение на Бутовском полигоне[19]. Священномученик Алексий канонизирован решением Св. Синода от 6 октября 2001 г. в числе новомучеников и исповедников Российских вместе с четырьмя священниками, проходившими по этому делу[20].

---

[8] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 17517. Л. 5.

[9] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 17517. Л. 8 об.

[10] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 17517. Л. 18.

[11] *Дамаскин (Орловский), архим.* Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской епархии. Дополнительный том 3. Тверь, 2005. С. 71.

[12] Оперативный приказ народного комиссара внутренних дел Союза С. С. Р. № 00447 об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и др. антисоветских элементов URL.: http://old.memo.ru/history/document/0447.htm (дата обращения: 05.05.2023).

[13] ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 54836. Л. 88.

[14] Там же. Л. 95 об.

[15] Там же. Л. 96.

[16] Там же. Л. 202.

[17] Там же. Л. 123.

[18] Статья 58 Уголовного Кодекса РСФСР (текст). URL.: https://bessmertnybarak.ru/article/statya_58_ukrsfsr/ (дата обращения: 05.05.2023).

[19] У колыбели Москвы. История косинских храмов. М., 2006. С. 41.

[20] Журналы заседаний Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2001 года. URL.: http://www.patriarchia.ru/db/text/4896248.html (дата обращения: 05.05.2023).

Таким образом, в период советских гонений, несмотря на все сложности, с которыми столкнулась Русская Церковь, ей удалось выстоять и сохраниться в условиях атеистического государства, для которого религия была нежелательным атавизмом и это сталовозможным и благодаря самоотверженности пастырей. В первой трети XX столетия в косинском приходе несли службу истинные подвижники, проявившие себя как верные чада Христовы и пастыри, явившие подлинный пример христианского благочестия и мученическим подвигом засвидетельствовавшие свою веру.

## Источники и литература


1. Волости и важнейшие селения Европейской России. URL.: https://familio.org/settlements/5f605879–18c7–4c37–9882–4902fac66fee (дата обращения: 05.05.2023).
2. ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. 17517, 42008, 54836.
3. Журналы заседаний Священного Синода Русской Православной Церкви от 6 октября 2001 года. URL.: http://www.patriarchia.ru/db/text/4896248.html (дата обращения: 05.05.2023).
4. *Назаревский В. В.* Из истории Москвы. 1147–1703. М., 1896.
5. Оперативный приказ народного комиссара внутренних дел Союза С. С. Р. № 00447 об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и др. антисоветских элементов (текст). URL.: http://old.memo.ru/history/document/0447.htm (дата обращения: 05.05.2023).
6. *Дамаскин (Орловский), архим.* Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской епархии. Дополнительный том 3. Тверь, 2005.
7. Священномученик Александр Русинов. URL.: https://foma-ru.turbopages.org/turbo/foma.ru/s/svyashhennomuchenik-aleksandr-rusinov.html (дата обращения: 05.05.2023).
8. Священномученик Александр Русинов, пресвитер. URL.: https://azbyka.ru/days/sv-aleksandr-rusinov (дата обращения: 05.05.2023).
9. Статья 58 Уголовного Кодекса РСФСР (текст). URL.: https://bessmertnybarak.ru/article/statya_58_ukrsfsr/ (дата обращения: 05.05.2023).
10. У колыбели Москвы. История косинских храмов. 5-е изд., перераб. и доп. М., 2006.
11. ЦГАМО. Ф. 5820. Оп. 1. Д. 14.

*А. В. Дегтярев*

# ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ВНУТРЕННЕЙ ЦЕРКОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В 1941–1945 ГГ.

Отношения государства и Церкви в период Великой Отечественной войны строились крайне неопределенно. С одной стороны, уполномоченные по делам церкви на местах регистрировали приходы, тем самым выражая лояльность по отношению к верующим. Было даже разработано специальное постановление СНК «О порядке открытия церквей» от 28 ноября 1943 г.[1] Храмы, открытые на оккупированной немцами территории, Совет по делам Русской Православной Церкви (далее — Совет) предписывал регистрировать[2]. Благодаря активной работе уполномоченных на местах по состоянию на 1 января 1947 г. функционировало уже 13813 православных церквей и молитвенных домов (что составляло всего 28% от количества храмов, действовавших в 1916 г.), тогда как до 1941 г. их количество составляло 3732[3]. Особым образом регулировалось и управление Русской Православной Церкви, о чем также было соответствующее постановление СНК[4].

Каждый год уполномоченный по делам Русской Православной Церкви был обязан направлять отчёт о деятельности Русской Православной Церкви в СНК. Отчёт формировался по материалам уполномоченных на местах[5]. Лишь за 1944 г. в Совет было направлено 5770 ходатайств об открытии церквей[6]. Сложность работы уполномоченного заключалась в том, что он был как бы меж двух огней — между государством и Церковью[7].

Порядок регистрации новых приходов регулировался отдельным постановлением СНК[8]. Заявление верующих должно было предоставляться уполномоченному по делам Русской Православной Церкви по месту регистрации прихода. Тот, предварительно изучив дело, если считал регистрацию прихода возможным, направлял заявление в Совет. В случае, если заявление предоставлялось верующими не уполномоченному, а архиерею, последний, проведя предварительное расследование, если считал открытие прихода возможным, передавал заявление уполномоченному Совета.

Власти на местах неохотно подписывали ходатайства об учреждении новых приходов. В докладной записке по данным на 1945 г. Г. Г. Карпов пишет: «Чаще всего обл(край)исполкомы отклонения мотивируют занятостью церковных зданий под склады, наличием в 10–15 км действующих церквей или же ветхостью церковных зданий и необходимостью их капитального ремонта, непосильного для верующих»[9].

*Алексей Владимирович Дегтярев* — НИУ «Высшая школа экономики» (СПб), бакалавриат, 1 курс.

[1] *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны. (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М., 2005. С. 330–332.

[2] Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 2009. С. 283.

[3] *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М., 1994.

[4] Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны. С. 271.

[5] Там же. С. 490.

[6] Там же. С. 24.

[7] *Гераськин Ю. В.* Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4–4 (60). С. 45–51.

[8] Там же. С. 263.

[9] Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны. С. 480.

Кроме того, Совет активно вмешивался и в образовательную деятельность Церкви. Так, 14 июня 1944 г. заместитель председателя совета тов. Зайцев присутствовал на церемонии открытия Православного богословского института и богословско-пастырских курсов в Москве, о чём уже 16 июня председатель Совета Карпов направил докладную записку Молотову[10]. Карпов пишет, что на предмет зачисления было подано 19 заявлений от преподавателей, 7 из которых были Советом по разным причинам отклонены. От студентов — 78 заявлений, 29 были отклонены. Эти сведения наглядно демонстрируют степень вмешательства Совета во внутренние дела Церкви. Важным шагом государства стало разрешение на открытие богословских курсов в епархиях, а также Православного Богословского Института, на базе которого в 1944 г. была возрождена Московская Духовная Академия. Образовательная деятельность курсов и института была направлена на восполнение дефицита в квалифицированных кадрах: священнослужителях и церковнослужителях. Решение об открытии таких курсов было принято на встрече Сталина с церковными иерархами. Открытие курсов должно было ещё больше укрепить положение Церкви в советском обществе. Помимо церковно-богословских дисциплин предполагалось преподавание и Конституции СССР. К тому же, православный богословский институт, хотя и не вошел в систему высшего образования СССР, одним своим статусом «института», существованием должностей ректора, проректора и прочих должностных лиц, копировал административно-иерархическую систему высшего образования СССР и призвался высшим учебным заведением Русской Православной Церкви. Таким образом, с формально-юридической точки зрения он имел равный по отношению к светским высшим учебным заведениям статус.

Под контролем Совета находилась и просветительская деятельность церкви. Любая церковная периодика, предназначенная к распространению, была подвержена цензуре со стороны Совета и партийного руководства. Проследить порядок «обнародования» обращений от лица Церкви можно на типичном примере — докладной записке Карпова Молотову с просьбой размножить послание митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) по случаю трёхлетней годовщины ВОВ[11]. Вначале составлялся некий проект текста, который направлялся в Совет. Совет же в свою очередь направлял проект текста в Совнарком, где рассматривался и при надобности редактировался. После этого Совет подготавливал конечную редакцию документа и направлял ее в Патриархию.

Периодическим изданием Московской Патриархии являлся Журнал Московской Патриархии. В качестве свидетельства использования издательских возможностей церкви советским правительством как способа пропаганды можно привести в пример записку наркома внутренних дел СССР Л. П. Берии наркому иностранных дел СССР В. М. Молотову о выпуске издательством Московской Патриархии книги «Правда о религии в СССР»[12].

Свидетельством неоднозначной политики государства по отношению к просветительской деятельности церкви может служить докладная записка заместителя наркома госбезопасности Кобулова о невозможности допущения духовенства к военным в госпиталях под видом шефства[13]. В записке приводится случай, произошедший в Тульской области, где на средства церкви для военных было организовано несколько концертов патриотических, военных песен. Нарком госбезопасности счел такие мероприятия пропагандистскими со стороны Русской Православной Церкви и предписывал руководству госпиталей отныне воспрещать представителям церкви входить во взаимоотношения с военными. Кроме того, не стоит забывать и о существовании такого органа как отдел агитации и пропаганды, который был призван докладывать в Совнарком о любых настроениях народных масс. Помимо всего прочего отдел

[10] Там же. С. 312.
[11] Там же. С. 311.
[12] Там же. С. 180.
[13] Там же. С. 186.

докладывал о пропагандистской деятельности «церковников»[14]. Это лишний раз подтверждает тот факт, что вся просветительская и вытекающая из нее издательская деятельность была сведена лишь к воле законодателя.

Избрание патриарха должно было внести некую определенность в церковно-государственные отношения. Если до этого митр. Сергий (Старогородский) на протяжении длительного времени был лишь местоблюстителем патриаршего престола, который мог быть в любое время переизбран, то теперь, с избранием патриарха, церковная иерархия упорядочивалась, приобретала постоянный, не временный характер. К тому же, избрание патриарха и образование Синода являлось явным фактом одобрения деятельности церкви государством, легитимацией деятельности церкви со стороны государства. Наконец, такой ход событий являлся преимуществом и для самой Русской Православной Церкви как центральной религиозной организации: отныне религиозные общины, как это и было в дореволюционное время, подчинялись единому центру. Церковные общины, отделившиеся от церковного центра в предшествующий период гонений и примкнувшие к так называемым «обновленцам», стали возвращаться в Московскую Патриархию[15].

Итак, когда церковно-государственные отношения к середине 1943 г. приобрели определенную форму, были предприняты и определенные церковно-юридические действия, придающие действующей церковной власти, помимо уже существующей фактической, и формальную легитимность. Именно такими действиями и явились избрание патриарха Архиерейским собором и учреждение Священного Синода — коллегиального органа управления церкви.

В то же время, следует отметить, что легитимность Церковь получила и от «народа», о чем мы можем судить из докладной записки начальника УНКГБ уже по Курской области[16], где приводятся мнения самых разных слоев населения: от учителей до домохозяек. Все они в основном говорят о вполне закономерном «возвращении в старое», приводя все те же доводы либо о вкладе Церкви в борьбу с фашистами, либо о том же давлении извне, объясняя подобную деятельность правительства стремлением развеять бытующее заграницей мнение о притеснении в Советской России верующих.

Следует отметить и реакцию на происходящее представителей иностранных государств. Большинство из них с воодушевлением отнеслись к факту возвращения Церкви в правовое поле: считали, что это будет способствовать не только укреплению народного духа в борьбе с фашистами, но и укрепит позиции Советского государства на международной арене[17]. Хотя, справедливости ради, следует отметить, что существовали и противоположные точки зрения. Так, например, бельгийский посол де Аллебас считал, что все это делается лишь формально, для иностранцев, тогда как фактически никакой свободы религий как не было, так и не будет[18].

Таким образом, можно отметить, что первоначальный тезис о неоднозначности церковно-государственных отношений в период Великой Отечественной войны подтвердился. Государство, с одной стороны, одобряло патриотическую деятельность церкви[19], с другой стороны всячески ту же самую деятельность сдерживало и ограничивало. Системообразующим органом во взаимодействии государства и церкви явился Совет по делам Русской Православной Церкви.

[14] Там же. С. 188.
[15] Там же. С. 155–157.
[16] Там же. С. 212.
[17] Там же. С. 207.
[18] Там же. С. 208.
[19] Там же. С. 281.

## Источники и литература

1. *Гераськин Ю. В.* Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4–4 (60). С. 45–51.

2. *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны. (Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.). М.: Российское объединение исследователей религии, 2005.

3. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2009.

4. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М., 1994.

*А. П. Ляпина*

# ПСКОВСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Псковская православная миссия была учреждена Прибалтийским экзархом Сергием (Воскресенским) в августе 1941 г. Будучи назначен в 1941 г. митрополитом Виленским и Литовским, он был обеспокоен положением дел на оккупированных немцами территориях и решил взять под свое покровительство население этой области. Выступая против советской власти, Владыка быстро заручился поддержкой немецкой, однако к 1943 г. из-за проведения своей независимой политики утратил эту поддержку. В апреле 1944 г. митр. Сергий был убит по дороге из Вильно в Каунас.

Исследователи обозначают хронологические рамки Псковской миссии как 1941–1944 гг. Это обусловлено следующими соображениями. Нижняя граница — август 1941 г., когда в Псков прибыли первые 14 священников-миссионеров; верхняя граница совпадает с временем смерти митр. Сергия (Воскресенского), инициатора создания Псковской миссии, а также эмиграцией, либо арестом НКВД участников миссии.

Большой интерес представляет богословская сторона проблемы — как удавалось Миссии оставаться нейтральной в отношении советской и немецкой властей и при этом канонической структурой Московского Патриархата. Затрагивая вопрос о канонической принадлежности Псковской миссии, стоит принять во внимание мнение К. П. Обозного, утверждавшего подчиненность Прибалтийского экзархата в лице митрополита Сергия Московской Патриархии в лице патриарха[1].

К. П. Обозный, признавая нахождение митрополита в юрисдикции Русской Православной Церкви, считает, что патриарх Сергий был крайне недоволен нескрываемыми антисоветскими настроениями экзарха, а тот, в свою очередь, порицал Святейшего за сотрудничество со Сталиным[2]. Сложно сказать, что было причиной сотрудничества Архипастырей друг с другом, однако митр. Сергий прекрасно понимал, что, поддержка советской власти на оккупированных территориях означала бы невозможность открытия Миссии в Псковской области, поэтому и принял такое компромиссное решение, пойдя на сближение с немецкой администрацией.

Для полноты картины стоит обратиться к позиции митр. Сергия (Воскресенского). В первую очередь, он желал возрождения православия на северо-западных территориях[3] и не рассчитывал на поддержку какой-либо из властей[4], надеясь на избавление от гнета со стороны советской власти и изгнания внешнего врага с территории России, при этом занимая антисоветскую позицию[5]. Еще одной целью митр. Сергия было сохранение единства Церкви[6] с помощью Миссии, а также недопущения отделения Прибалтийского экзархата от Московской Патриархии[7], о чем свидетельствует его

*Анастасия Павловна Ляпина* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии. 1941–1944 гг. М., 2008. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pskovskaja-pravoslavnaja-missija-v-1941–1944-gg/#0_8 (дата обращения: 05.05.2023).

[2] *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии.

[3] *Васильева О. Ю.* Жребий митрополита Сергия // Наука и религия. 1995. № 5. С. 22.

[4] *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма. М., 2013. С. 4.

[5] *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. М., 2007. С. 322.

[6] *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма. С. 36.

[7] *Васильева О. Ю.* Жребий митрополита Сергия. С. 25.

отказ признать избрание патриархом Сергия (Старогородского) недействительным. Этот факт позволяет иеродиакону Платону (Рожкову) считать, что митр. Сергий (Воскресенский) вел «двойную игру»[8].

Таким образом, основываясь на мнениях исследователей, затрагивающих вопрос о каноничности Псковской Миссии, можно сказать, что Прибалтийский экзарх Сергий (Воскресенский) до своей гибели в 1944 г. находился в лоне Московского Патриархата, а не РПЦЗ. Основанная им церковная структура — Псковская миссия, так же, как и ее участники, принадлежала канонически Московскому патриархату.

В историографии поднимается вопрос и о настроениях участников Миссии. Так, священники, выбранные лично митр. Сергием для участия в Псковской миссии, по мнению иеродиакона Платона (Рожкова), были завербованы[9]. Частично поддерживает эту точку зрения и Б. Н. Ковалев, говоря, что «многих из них [участников Миссии] служба безопасности СД вербовала»[10]. С позицией вышеприведенных исследователей не согласен К. П. Обозный, отмечая, что малочисленные факты сотрудничества участников Миссии и оккупационной администрации были необходимы для устроения миссионерской и благотворительной деятельности[11], добавляя, что «никакого восхваления Гитлера не было, и к СД Церковь имела лишь то отношение, что была у него под наблюдением»[12].

Мнения по поводу взглядов священников, участвовавших в работе Миссии, расходятся, однако большинство исследователей придерживается точки зрения, что священники не являлись коллаборационистами, можно сказать, были даже вне политических сил и просто исполняли свой христианский долг, и, даже признавая редкие случаи сотрудничества с немецкой властью, авторы оправдывают участников Миссии, ссылаясь на необходимость таких действий.

Наименее изученным вопросом остаются отношения членов Псковской миссии и советской власти. Помимо контроля немецкой власти в лице СД за деятельностью миссии такой же контроль осуществлялся со стороны партизан, находившихся на оккупированной территории. Патриарх Сергий призывал участников Миссии оказывать содействие партизанскому движению, сравнивая помощь партизанам с прямой помощью Родине[13].

Однако нередко партизаны враждебно относились к членам Миссии, опасаясь, что священники будут говорить в своих проповедях что-то против советской власти[14], а также, будучи воспитаны в атеистической среде, партизаны нередко выступали против преподавания Закона Божия в школах[15]. Подобное подозрение со стороны партизан иногда приводило даже к убийству священников[16]: так погибли прот. Николай Беляев и свящ. Феодор Тонковид. Об этом упоминает и Я. В. Есин, отмечая,

---

[8] *Платон (Рожков), иерод.* Духовенство Русской Православной Церкви на оккупированных территориях СССР в период Великой Отечественной 1941–1945 гг. // Вестник Архивиста. 2015. № 3. URL.: https://www.vestarchive.ru/component/content/article/56/3175-dyhovenstvo-rysskoi-pravoslavnoi-cerkvi-na-okkypirovannyh-territoriiah-sssr-v-period-velikoi-oteches.html (дата обращения: 05.05.2023).

[9] *Платон (Рожков), иерод.* Духовенство Русской Православной Церкви на оккупированных территориях СССР в период Великой Отечественной 1941–1945 гг.

[10] *Ковалёв Б. Н.* Духовный коллаборационизм // Коллаборационизм в России в 1941–1945 гг.: типы и формы. Великий Новгород, 2009. С. 251.

[11] *Обозный К. П.* «Горькая правда» церковной истории: к вопросу о возможной канонизации сотрудников Псковской православной миссии // XXV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2016. С. 136.

[12] *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии.

[13] *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 146.

[14] *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии.

[15] *Обозный К. П.* Народное образование, Псковская миссия и церковная школа в условиях немецкой оккупации северо-запада России // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 191.

[16] *Обозный К. П.* «Горькая правда» церковной истории: к вопросу о возможной канонизации сотрудников Псковской православной миссии. С. 137.

что в сознании некоторого числа партизан образ священника был подобен образу предателя[17].

Члены Миссии имели четкую рекомендацию Святейшего Патриарха об оказании помощи и сотрудничества с находившимися на Псковщине партизанами. Однако со стороны советского командования таких указаний не было ввиду подозрительности по отношению к деятельности Миссии. Не доверяя прибывшим миссионерам и относясь к ним предвзято, партизаны контролировали практически каждый их шаг, не желая допустить элементов антисоветской пропаганды в проповедях.

## Источники и литература


1. *Васильева О. Ю.* Жребий митрополита Сергия // Наука и религия. 1995. № 5. С. 20–25.
2. *Есин Я. В.* Псковская миссия 1941–1945 гг.: духовно-патриотический подвиг священников // Богословско-исторический сборник. 2020. № 2 (17). С. 190–199.
3. *Ковалёв Б. Н.* Духовный коллаборационизм // Коллаборационизм в России в 1941–1945 гг.: типы и формы. Великий Новгород, 2009. С. 244–292.
4. *Обозный К. П.* «Горькая правда» церковной истории: к вопросу о возможной канонизации сотрудников Псковской православной миссии // XXV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2016. С. 129–133.
5. *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии. 1941–1944 гг. М., 2008. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/pskovskaja-pravoslavnaja-missija-v-1941–1944-gg/#0_8 (дата обращения: 05.05.2023).
6. *Обозный К. П.* Народное образование, Псковская миссия и церковная школа в условиях немецкой оккупации северо-запада России // Вестник церковной истории. 2006. № 4. С. 176–206.
7. *Платон (Рожков), иерод.* Духовенство Русской Православной Церкви на оккупированных территориях СССР в период Великой Отечественной 1941–1945 гг. // Вестник Архивиста. 2015. № 3. URL.: https://www.vestarchive.ru/component/content/article/56/3175-dyhovenstvo-rysskoi-pravoslavnoi-cerkvi-na-okkypirovannyh-territoriiah-sssr-v-period-velikoi-oteches.html (дата обращения: 05.05.2023)
8. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.
9. *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма. М., 2013.
10. *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. М., 2007.


[17] *Есин Я. В.* Псковская миссия 1941–1945 гг.: духовно-патриотический подвиг священников // Богословско-исторический сборник. 2020. № 2 (17). С. 197.

*И. Э. Астахов*

# БИОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДУХОВЕНСТВА, ЗАРЕГИСТРИРОВАННОГО В ЧКАЛОВСКОЙ ЕПАРХИИ В 1943–1948 ГГ.

В годы Великой Отечественной войны происходит изменение государственного курса по отношению к Русской Православной Церкви. Она получает возможность частичного возрождения. В регионах работа по расширению и укреплению позиций Церкви легла на плечи местных архиереев. В довоенный период почти все епархии были уничтожены. Поэтому строить церковные структуры приходилось заново. Одним из самых тяжелых случаев была Чкаловская епархия. Перед войной на ее территории не осталось легально действующих храмов[1]. Возрождение епархии связано с именем выдающегося архипастыря XX в. — Мануила (Лемешевского).

Епископ Мануил возглавил Чкаловскую епархию 14 февраля 1945 г. Он стал ее первым архиереем с 1937 г. К новому месту служения он прибыл 17 марта 1945 г., сразу принявшись за дело церковного строительства. С 1945 г. по 1948 г. благодаря трудам правящего архиерея было подано 61 заявление с просьбами об открытии церквей и открыто 26 храмов[2]. В 1946 г. вл. Мануил был возведен в сан архиепископа.

Одной из главных проблем, с которой сразу столкнулся архипастырь, стал кадровый вопрос. Для того, чтобы выяснить состав духовенства возрожденной епархии, необходимо изучить их анкетные данные. Исследование, в основном, проведено на материалах фонда Уполномоченного по делам религий по Оренбургской области. Стоит отметить, что в деле 42, где хранятся учетные карточки официально зарегистрированных священнослужителей в рассматриваемый период, отсутствует упоминание о ряде видных пастырей. Поэтому в рамках исследования не удалось охватить всех, кто начинал служить в епархии в данный период. Однако на этом материале хорошо прослеживаются тенденции и закономерности.

Регистрация духовенства у местного Уполномоченного происходила еще в 1943–1944 гг. За это время было зарегистрировано несколько священнослужителей.

*Таблица 1. Биографические данные духовенства зарегистрированного в Чкаловской епархии в 1943–1944 гг.*[3]

| Категория | Данные по священнослужителям |
|---|---|
| Период рождения | 1870-е гг. — 1 человек[4]<br>1880-е гг. — 2<br>1890-е гг. — 2 |
| Образование | Неоконченная духовная академия — 1<br>Духовная семинария — 2<br>Неоконченная духовная семинария — 1 |

*Иван Эдуардович Астахов* — Санкт-Петербургский государственный университет, аспирантура, 1 курс.

[1] *Амелин В. В.* Религии Оренбургского края: систематическое описание. Т. 1. Восточное христианство. Оренбург, 2015. С. 223–224.

[2] *Мишучков А. А., Мячин С. В.* Епархиальный съезд духовенства и мирян Чкаловской епархии 1947 года // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2016. № 2 (6). С. 107–127.

[3] В данной таблице учтены биографические данные прот. Стефана Акашева и иеросхим. Адама (Свистунова), учетные карточки которых в архивном деле не обнаружены.

[4] Здесь и далее указано количество человек.

| | |
|---|---|
| | Неоконченное высшее техническое заведение — 1<br>Учительская семинария — 1<br>Пастырские курсы — 1<br>Сельская школа — 1 |
| Год рукоположения в священный сан | 1913–1<br>1917–1<br>1920–1<br>1924–1<br>1942–1 |
| Опыт служения в Оренбургской (Чкаловской) епархии | Да — 2<br>Нет — 3 |
| Отбывал ли наказание | Да — 3<br>Нет — 2 |
| Год регистрации | 1943–1<br>1944–4 |

В рассматриваемый период епархия только начинала возрождаться. Тогда же она пополнилась опытными священнослужителями. Это были люди среднего (1880–1890-е гг. рождения) и старшего (1870-е гг. рождения) поколений. Некоторые из них претерпели гонения от советской власти.

Часть из них относилась к числу опытных священнослужителей, с многолетним пастырским стажем. Но были и примеры другого рода. Свящ. Василий Златогирский, имевший за плечами оконченную духовную семинарию и неоконченное высшее учебное заведение, долгое время служил по гражданской стезе и сан принял только в 1942 г. в возрасте 65 лет. В Оренбургской епархии он ранее не служил[5]. Другие же священнослужители трудились в епархии и раньше. Свящ. Никита Иноземцев, несмотря на то что обучался лишь в сельской школе, имел немалый опыт служения в Оренбургской епархии. Тем не менее, он вернулся к служению после длительного перерыва, т. к. в период 1932–1944 гг. состоял на гражданской службе[6]. Самым ярким приобретением для Чкаловской епархии в данный период стал священник (впоследствии протоиерей) Сергий Ногачевский. За его плечами была духовная семинария и неоконченная духовная академия. Кроме того, он имел большой священнический опыт, так как был рукоположен еще в 1920 г.[7] В 1945 г. он станет настоятелем кафедрального собора в Чкалове[8].

Безусловно, все священнослужители, получившие регистрацию в этот период, стали ценными кадрами для возрождаемой епархии. Однако настоящий поток духовенства хлынул с прибытием на кафедру еп. Мануила.

*Таблица 2. Биографические данные духовенства зарегистрированного в Чкаловской епархии в 1945–1946 гг.*[9]

| **Категория** | **Данные по священнослужителям** |
|---|---|
| Период рождения | 1870-е гг. –1<br>1880-е гг. — 12<br>1890-е гг. — 2<br>1900-е гг. — 2<br>1910-е гг. — 1<br>1920-е гг. — 1 |

[5] Личные карточки служителей религиозных обществ области зарегистрированных в 1943–1950 гг. // ОГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 42. Л. 1 об.

[6] Там же. Л. 2 об.

[7] Там же. Л. 27.

[8] Там же. Л. 27 об.

[9] В данной таблице учтены биографические данные протт. Алексия Остроумова, Константина Плясунова, иеродиак. Иоанна (Снычева), учетные карточки которых в архивном деле не обнаружены.

| | |
|---|---|
| Образование | Духовная семинария — 2<br>Неоконченная Духовная семинария — 1<br>Богословские пастырские курсы — 1<br>Духовное училище — 4<br>Уездное училище — 1<br>Педагогическое училище — 1<br>Неоконченный индустриальный техникум — 1<br>Учительская школа — 1<br>Средняя школа — 1<br>Земская школа — 2<br>Сельская школа — 5<br>4 класса школы — 1<br>2 класса школы — 1 |
| Год рукоположения в священный сан | 1909–1<br>1910–1<br>1914–1<br>1920–1<br>1921–1<br>1922–1<br>1923–1<br>1925–2<br>1926–3<br>1928–1<br>1930–1<br>1945–4<br>1946–1 |
| Опыт служения в Оренбургской (Чкаловской) епархии | Да — 5<br>Нет — 14 |
| Отбывал ли наказание | Да — 12<br>Нет — 7 |
| Год регистрации | 1945–12<br>1946–7 |

В 1945–1946 гг. было зарегистрировано 19 священнослужителей[10]. Большинство начало свое служение в епархии в 1945 г., в связи с открытием храмов и острым дефицитом духовенства. Среди них преобладали люди среднего поколения — 14 человек. Это было уже опытное духовенство, имевшее твердые взгляды на жизнь.

В этот период в епархии появляются и священнослужители, принадлежащие младшему поколению (1900–1920-е гг. рождения). Среди них можно выделить иеродиак. Иоанна (Снычева), который был самым молодым клириком епархии. Появление в рядах духовенства молодых людей свидетельствует о том, что вл. Мануил заботился и о будущем, хотя это было далеко не просто.

Среди священнослужителей, получивших регистрацию в этот период, не было ни одного человека, который окончил высшее учебное заведение. Духовное же образование, в той или иной степени, получило лишь несколько человек.

Большинство священнослужителей достаточно давно приняли священный сан. Некоторые служили еще в синодальную эпоху. Но 5 человек были рукоположены вл. Мануилом в 1945–1946 гг. Среди них и молодой иеродиак. Иоанн (Снычев). Лишь четверть, из рассматриваемого духовенства, ранее служила в Оренбургской епархии. Больше чем половина из них отбывала то или иное наказание.

Отдельно стоит упомянуть об институте разъездного духовенства. Владыка Мануил учредил его для проведения богослужений в тех районах, где не было открытых храмов. Всего же в период с 1945 г. по 1948 г. было зарегистрировано

[10] По причине отсутствия в деле всех документов за этот период, их число должно быть еще больше.

17 разъездных священников.[11] В 1945–1949 гг. одним из них был священник Николай Юновидов, начавший свое служение в епархии в 1945 г.[12]

Ряды духовенства епархии продолжали пополняться и в 1947–1948 гг. Однако этот процесс шел уже не так активно. Объясняется это тем, что штат священнослужителей к началу 1947 г. составлял 56 человек (46 священников и 10 диаконов).[13]

*Таблица 3. Биографические данные духовенства зарегистрированного в Чкаловской епархии в 1947–1948 гг.*[14]

| **Категория** | **Данные по священнослужителям** |
|---|---|
| Период рождения | 1860-е гг. — 1<br>1870-е гг. — 2<br>1880-е гг. — 4<br>1890-е гг. — 1 |
| Образование | Неоконченная духовная академия — 1<br>Духовная семинария — 2<br>Миссионерское училище — 1<br>Учительская школа — 1<br>Народное училище — 1<br>Начальная школа — 1<br>Сельская школа — 1 |
| Год рукоположения в священный сан | 1896–1<br>1906–1<br>1912–1<br>1913–1914–1<br>1922–1<br>1923–1<br>1947–1<br>1948–1 |
| Опыт служения в Оренбургской (Чкаловской) епархии | Да — 4<br>Нет — 4 |
| Отбывал ли наказание | Да — 5<br>Нет — 3 |
| Год регистрации | 1947–4<br>1948–4 |

В этот период епархию пополняли люди среднего и старшего поколения. Духовным образованием среди них обладало меньше половины — 3 человека. Правящий архиерей понимал необходимость духовного образования для пастырей. Поэтому в 1948 г. из числа молодежи 8 человек были отправлены на обучение в духовные семинарии[15]. Тем не менее, большинство из зарегистрированных обладало большим пастырским опытом. Особенно стоит выделить свящ. Александра Замоломского, служившего в Чкаловской епархии с 1947 г. Он окончил Самарскую духовную семинарию и был рукоположен в сан в 1896 г.[16] К моменту начала служения в епархии, он уже пятьдесят один год находился в священном сане, двадцать пять из которых не служил[17].

[11] *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края… С. 236.

[12] Личные карточки служителей религиозных обществ области зарегистрированных в 1943–1950 гг. // ОГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 42. Л. 30 об.

[13] *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края… С. 240.

[14] В данной таблице учтены биографические данные свящ. Феодота Безногова, учетная карточка которого в архивном деле не обнаружена.

[15] *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края… С. 240.

[16] Личные карточки служителей религиозных обществ области зарегистрированных в 1943–1950 гг. // ОГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 42. Л. 17.

[17] Там же. Л. 17 об.

Половина клириков уже имела опыт служения в Чкаловской епархии. Кроме того, более половины из них прошли через гонения советской власти. Архиеп. Мануил продолжал рукополагать в сан и новых людей. Всего же, за 1948 г. им было рукоположено 4 священника и 2 диакона[18]. Однако не все учетные карточки были обнаружены. В целом пополнение 1947–1948 гг. можно охарактеризовать как точечное, т. к. большинство вакансий в приходах были заняты.

Характеризуя духовенство, пришедшее в епархию, можно сказать, что, в основном, это были люди среднего возраста. Многие уже ранее служили в епархии. Значительная часть из них пострадала от советской власти. Кроме того, большинство духовенства не имело обширного образования, но имело большой практический пастырский опыт. В 1948 г. вл. Мануил был арестован. Фактически, после этого развитие Чкаловской епархии прекратилось. Следующее возрождение наступит лишь в конце XX в. Благодаря деятельности архиеп. Мануила в течение короткого периода Чкаловская епархия превратилась в небольшую, но крепкую церковную структуру. Во многом благодаря тому, что было сделано в этот период, епархия выдержала хрущевские гонения.

## Источники и литература

1. Объединенный государственный архив Оренбургской области (ОГАОО). Ф. 617. Оп. 1. Д. 42. Личные карточки служителей религиозных обществ области, зарегистрированных в 1943–1950 гг.

2. *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края: систематическое описание. Т. 1. Восточное христианство. Оренбург, 2015.

3. *Мишучков А. А., Мячин С. В.* Епархиальный съезд духовенства и мирян Чкаловской епархии 1947 года // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2016. № 2 (6). С. 107–127.

[18] *Амелин В. В., Денисов Д. Н., Моргунов К. А.* Религии Оренбургского края… С. 240.

*А. С. Харчевников*

# ВОПРОСЫ И ПРОБЛЕМЫ ПРИХОДОВ ЛЕНИНГРАДА И УЧАСТИЕ В ИХ РЕШЕНИИ ПРАВЯЩИХ АРХИЕРЕЕВ ЕПАРХИИ (1945–1978 ГГ.): К 45-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА (РОТОВА)

Одной из важных обязанностей епископского служения является пастырское душепопечение, которое связано, главным образом, с заботой о хранении христианской веры, христианской нравственности и благочестия[1] в епархии. Так, правящие архиереи непременно должны интересоваться положением дел на приходах вверенной ему епархии и предпринимать какие-то действия, если возникают определенные трудности и проблемы. В условиях постоянного давления на правящих архиереев со стороны советских властей, учитывая огромную деятельностью по возобновлению, сохранению Духовных школ Северной столицы, становлению, открытию новых храмов и монастырей епархии после Великой Отечественной войны, множество проблем правящему архиерею поступало и от действующих приходов, которые требовали порой «особого» внимания и заботы.

Небольшой кладбищенский храм на Волковском православном кладбище в честь св. прав. Иова Многострадального был в числе тех 10 храмов, которые не закрывались в тяжелейшие годы блокады Ленинграда[2].

За 30 лет, с 1945–1976 гг., в этой церкви сменилось более 30 настоятелей. Факт этот уже сам по себе свидетельствует о тех трудностях, которые возникали на приходе, существовавшем в пространстве религиозной несвободы и материальной зависимости. Попытаемся кратко охарактеризовать эти трудности и участие в них правящего архиерея.

1. Итак, в первую очередь, на имя управляющего епархией поступало довольно много сведений общего характера от настоятеля или сотрудников храма: рапорты, отчеты, прошения. Некоторые распоряжения в отношении храма делал сам архиерей.

Например, митр. Григорию (Чукову) 1 марта 1948 г. было сообщено, что 28 февраля воры ночью проникли в храм св. Иова. Злоумышленники взяли 50 полотенец, полученных накануне из прачечной, четыре шелковых платка и два воздуха. Удивительно, но кружки для церковных пожертвований вскрыты не оказались, да в добавок преступники даже не удосужились забрать вещественные доказательства — кувалду и гаечный большой ключ. Следует заметить, что в послевоенное время было временем почти всеобщей нищеты и разрухи, поэтому похищенные вещи ценились довольно дорого. Митрополит, ознакомившись с донесением о хищении, написал дежурную фразу: «Связаться с уполномоченным»[3].

К подобным деталям приходской жизни можно отнести и следующие. В храме св. Иова Многострадального имелась фисгармония, которая никогда, как уверял настоятель, не использовалась. В феврале 1951 г., с благословения правящего архиерея

*Алексей Сергеевич Харчевников* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

[1] См.: *Бондач А. Г.* Статус и канонические полномочия Епископа // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 513.

[2] См. подр.: *Харчевников А. С.* Подвиг, рождающий веру, и вера, способная на подвиг: церковная жизнь блокадного Ленинграда // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 2 (30). С. 38–57.

[3] АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 50. Л. 4.

и разрешения уполномоченного, её передали в Ленинградскую духовную семинарию[4]. В 1952 г. митр. Григорий, резолюцией от 25 августа[5], благословил в храме св. Иова Многострадального совершить богослужение ассирийскому свящ. Харлампе Осипову для православных сиро-халдейцев[6]. Митр. Никодим (Ротов) удовлетворил просьбу настоятеля храма прот. Владимира Сорокина[7], который просил выделить 10 экземпляров Библии[8].

2. Помимо дежурных рапортов митрополитам приходилось разбирать различные приходские конфликты, которые часто происходили между разными членами церковной общины.

Например, очень показательна история, в которой участвовали многие члены прихода. 8 октября 1950 г. на имя настоятеля храма, прот. Павла Тарасова[9], поступило заявление от членов двадцатки с просьбой отстранить от «церковной службы помощника старосты Кузьменкову Ксению Васильевну, так как она совершенно потеряла человеческое сознание и честность, служа при храме»[10]. А уже на следующий день, 9 октября, было получено ещё одно заявление прихожан о «нечестной» работе старосты и казначея храма. Настоятель обратился к митр. Григорию (Чукову), который поручил провести перевыборы исполнительного органа и ревизионной комиссии[11]. Меньше чем через две недели письма стали приходить и самому митрополиту. Сначала написала К. В. Кузьменкова, которая, не стесняясь высокого достоинства епископа, обвиняла казначея Москалева в оскорблении её словами «грязная баба, вшивая баба, гулящая баба с Московского ресторана»[12]. На листе с жалобой митрополит лишь написал: «О. Настоятелю. Необходимо обратить внимание на непозволительное обращение членов исполнительного органа друг к другу»[13].

В начале января 1951 г. на имя митр. Григория уже сам настоятель храма, прот. Павел, написал рапорт-доклад, в котором указывал нечестное исполнение казначеем А. Д. Москалевым своих непосредственных обязанностей и просил снять его с занимаемой должности. Митр. Григорий отстранил Москалева от должности казначея и предложил произвести перевыборы всего исполнительного органа[14]. Однако уже 15 января в канцелярию митрополита поступило заявление самого Москалева. Среди объяснения своей правоты и честности, он обвинял настоятеля в том, что «о. Павел, принимая склоки и наговоры, сам позволил себе, как пастырь несправедливые нарекания на Кирилла Константиновича, а также на Александру Августиновну, называя её «толстой бабой», которому, по его мнению, не место у владыки, а также на отца благочинного о. Александра Медведского, называя его обновленцем и журналистом «Безбожника»[15], а также наводил критику на Ваши, владыко, действия»[16]. Члены ревизионной комиссии также написали рапорт митрополиту, подчеркивая значимость Москалева, который «к своей работе относился честно и преданно»[17]. На заявление

---

[4] Там же. Л. 333.

[5] Там же. Д. 51. Л. 92.

[6] Арон бар Зирванда бит Яусип (в России именовался Харлампий Осипов) — священник (каша) Ассирийской Церкви Востока, духовный пастырь ассирийского народа в советские годы. См.: *Стефан (Садо), игум.* Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России (XIX — середина XX века). СПб., 2006. С. 99.

[7] Прот. Владимир Сорокин являлся настоятелем церкви св. Иова в 1976–1981 гг.

[8] АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 57. Л. 98.

[9] Прот. Павел Тарасов являлся настоятелем церкви св. Иова в 1950–1953 гг. и в 1966–1971 гг.

[10] АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 50. Л. 231.

[11] Там же. Л. 235.

[12] Там же. Л. 247.

[13] Там же. Л. 253.

[14] Там же. Л. 271.

[15] Периодическое издание. См.: *Головкова Л. А.* «Безбожник» // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 444–445.

[16] АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 50. Л. 289.

[17] Там же. Л. 290.

ревизионной комиссии митрополит подписал резолюцию, в которой отменил свое постановление о снятии Москалева, пока не будет проведено подробной проверки. 22 января состоялось собрание 20-ки, в которой было произведено переизбрание исполнительного органа и ревизионной комиссии.

Данный эпизод, безусловно, свидетельствует о том, что митрополитам Ленинградским приходилось не только постоянно наблюдать за приходской жизнью храмов епархии, но и разбираться в тех сложных взаимных конфликтах, которые время от времени происходили на приходе. Как видно, в некоторых случаях каждый член прихода отстаивал свои права и убеждения, прибегая иногда к донесению клеветы на других членов общины, что говорит о нет-нет да и возникавших раздорах нравственного порядка.

Интересен и тот факт, что иной раз с просьбой разобраться с какой-то приходской проблемой к митрополиту Ленинградскому обращались не члены прихода, а непосредственно управление Московской Патриархией. Конечно, для этого необходимо было сначала узнать об этой проблеме, в чем иногда помогали далеко не самые образованные люди.

Например, в сентябре 1956 г. сторожами церкви св. Иова Многострадального О. В. Васильевым и В. А. Смирновым было отправлено письмо на имя Патриарха Алексия (Симанского). Начинается оно следующим образом[18]: «В нашем храме на оброзах навешены за стеклом золотыя подарки Царице Небесной и Скоропослушнице и Николае Угоднику и Козанской Б. М. и Тифинской (Тихвинской. — *А. Х.*) … Первое навешены бусы и серги… и колцо и кресты и цепочки, то всё золото висит и даже кто идет в храм и когда прикладываются удивляются что это за безобразие на оброзах навешено, токое чудо, и разве ето можно так украшать святыню?»[19] Эти два сторожа просили снять с икон «эту грязь» по той причине, что это вызывает соблазн украсть эти украшения.

Это письмо было передано из Патриархии митр. Елевферию (Воронцову), который поручил настоятелю написать соответствующий рапорт. В рапорте настоятель указывал, что, действительно, кражи в храме случались. Так, в 1951 г. была совершена кража нескольких золотых украшений с икон. Подозревался сторож Смирнов, но так как доказательств оказалось недостаточно, то уголовное дело не стали заводить. Настоятель храма в конце рапорта указывает: «Сегодня перед Литургией сторож Васильев просил меня простить его за содеянный поступок, который он позволил себе под влиянием сторожа Смирнова, и признался, что текст заявления составлял по их просьбе староста Охтинской церкви — Груздев Ф. Д»[20]. Митрополит распорядился поступить с доносчиками так, как считает нужным настоятель. Смирнов был уволен, а Васильеву, ввиду его раскаяния, был сделан выговор и виновного лишили премии[21].

3. Конечно, смена настоятелей храма не могла быть безболезненным событием для прихожан. Поэтому отдельным пунктом истории взаимоотношений архиерея и прихода являются сердобольные письма от верующих об оставлении их любимого священника в храме.

Например, митр. Никодим (Ротов) получил благодарственное письмо от прихожан в связи с назначением нового настоятеля. «Сердечно благодарим Вас, — писали прихожане, — за то, что Вы… прислали в наш храм… нового настоятеля, о. Виктора. Теперь, думаем, в нашем храме о. Виктор наведет порядок, и староста Закревский постесняется пьяным приходить в храм…»[22] К слову, настоятель был переведен, не прослужив в храме и года, а на его место назначен игум. Кирилл (Начис).

Однако были и слезные трогательные обращения. Так, 1973 г. прихожане храма св. Иова просили митрополита не забирать от них полюбившегося священника,

[18] Орфография и пунктуация сохранены.
[19] АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 53. Л. 84.
[20] Там же. Л. 82.
[21] Там же. Л. 86.
[22] Там же. Д. 57. Л. 37.

молодого иеромонаха Иринарха. «Обращаемся к Вашему Высокопреосвященству, — писали они, — нашему дорогому отцу Архипастырю с великой просьбой. Не к кому прибегнуть в нашем горе, как только в горячих молитвах к Богу и к Вам, наш родной печальник о наших духовных нуждах… Как мы были Вам благодарны за ту отеческую заботу о нашем храме, когда… Вы прислали в наш храм о. Иринарха, такого чудного ревнителя Церкви Христовой, нашего молитвенника, доброго наставника, нашего предстателя пред Престолом Всевышняго… Вдруг мы узнаем, что о. Иринарха переводят из нашего храма в другой храм. Наши горе, печаль и слезы не вмещаются в сердце. Мы просим и умоляем Вас, наш родной Владыко, не причиняйте нашим сердцам горя и скорби. Ведь только Вы, Вы один, можете высушить наши слезы с наших глаз, оставив у нас о. Иринарха. <…> … Дорогой наш Владыко, мы придем к Вам, будем просить, плакать, умолять на коленях: отдайте нам обратно о. Иринарха»[23]. Послание написано от руки, на четырех листах. Вл. Никодим лишь написал на данном письме: «В дело».

Подводя итог изложенному выше, следует отметить, что помимо различных церковных обязанностей у митрополитов Ленинградских, архипастырям приходилось уделять большое количество времени и сил на решение тех проблем, которые возникали на приходах вверенной им епархии. Сами же трудности отчасти были связаны с нецерковностью некоторых членов общины, людей, которые преследовали свои личные корыстные интересы. В каждом конкретном случае архиерею необходимо было подробно разбираться в сути конфликта и пытаться его урегулировать здраво, мирно, с пользой для жизни прихода. К сожалению, самым частым способом решения проблем, по крайней мере, относительно храма св. Иова Многострадального г. Ленинграда было смещение или перемещение настоятеля прежнего и назначение нового.

## Источники и литература


1. Архив Санкт-Петербургской митрополии (АСПбМ). Ф. 1. Оп. 7. Д. 50. Церковь св. праведного Иова на Волковском кладбище г. Ленинграда. Т. 1. 1947–1951 гг.
2. АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 51. Церковь св. праведного Иова на Волковском кладбище г. Ленинграда. Т. 2. 1951–1952 гг.
3. АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 53. Церковь св. праведного Иова на Волковском кладбище г. Ленинграда. Т. 4. 1955–1958 гг.
4. АСПбМ. Ф. 1. Оп. 7. Д. 57. Церковь св. праведного Иова на Волковском кладбище г. Ленинграда. 1962–1979 гг.
5. *Бондач А. Г.* Статус и канонические полномочия епископа // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 513–517.
6. *Головкова Л. А.* «Безбожник» // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 444–445.
7. *Стефан (Садо), игум.* Материалы к биографическому словарю ассирийцев в России (XIX — середина XX века). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
8. *Харчевников А. С.* Подвиг, рождающий веру, и вера, способная на подвиг: церковная жизнь блокадного Ленинграда // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 2 (30). С. 38–57.


[23] Там же. Л. 50.

*Ю. Н. Антипина*

# ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОН. ЕЛЕНЫ (КАЗИМИРЧАК-ПОЛОНСКОЙ) В ЛДА В 1980-Х ГГ.

Родившись в России в 1902 г., Елена Ивановна Казимирчак-Полонская переехала с родителями в Варшаву в раннем детстве, а в 1918 г. была выслана советской властью в Луцк на Волыни; в 1928 г. окончила Львовский Университет, работала на кафедре астрономии Варшавского университета вплоть до начала Второй мировой войны. Будучи студенткой, с 1923 г. она активно включилась в деятельность Русского Студенческого Христианского Движения (РХСД), став представительницей Движения в Польше и Белоруссии. На съезде РСХД в г. Пшеров (Чехословакия) Елена познакомилась с прот. Сергием Булгаковым (1871–1944) и его духовными дочерями — монахиней Марией (Скобцовой), сестрой Иоанной (Рейтлингер), матерью Бландиной (Оболенской). В те годы «молодежь, опаленная российской катастрофой, потеряв почву, обрела небо»[1], а Елена — еще и духовного отца, память и верность которому она хранила до конца своей жизни. На первых апологетический курсах в Париже она слушала доклады преподавателей Свято-Сергиевского института: В. В. Зеньковского, Б. П. Вышеславцева, Н. А. Бердяева, С. С. Безобразова. Вернувшись в Советский союз по благословению прот. Сергия Булгакова в 1945 г., она всегда искала возможности делиться его богословским наследием, которое очень хорошо знала. В Россию она тайно провезла труды прот. Сергия Булгакова, Н. А. Бердяева и других выдающихся мыслителей, а также конспекты лекций апологетических курсов, которые потом использовала для своей просветительской деятельности[2].

По возвращении в СССР жизнь Елены Ивановны сложилась трагически: в результате халатного отношения врачей погиб ее единственный 11-летний сын, сама Елена Ивановна была арестована по доносу в 1952 г., во время следствия ее мать скончалась в психиатрической больнице в полном одиночестве. В ответ на вопросы своих учеников, как она смогла перенести все эти испытания и сохранить верность избранному пути, она написала книгу «О действии благодати Божией в современном мире». Именно живой верой в спасительное действие божественной благодати в ее жизни и верностью избранному пути — непрестанной проповеди Христа, Елена Ивановна объясняет тот факт, что она выжила, была освобождена из-под следствия, вернулась к научной деятельности, стала заслуженным профессором Пулковской обсерватории и доктором физико-математических наук. Ей принадлежало множество астрономических открытий, за что она была награждена престижной премией имени Ф. А. Бредихина, ее именем была названа звезда[3].

На протяжении десятилетий Елена Ивановна вела просветительские религиозные кружки, которые собирала у себя дома, свидетельствовала о Боге и Церкви, проводила катехизацию, готовила людей к сознательному принятию крещения, помогала им

*Юлия Николаевна Антипина* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

[1] *Струве Н. А.* Пшеровская пятидесятница // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 3.

[2] Через границу с СССР большое количество богословской и религиозно-философской литературы Елена Ивановна провезла между двойным дном кухонного буфета. См.: *Елена (Казимирчак-Полонская), мон.* О действии благодати Божией в современном мире: Сборник. М., 2002. С. 103.

[3] Ее именем названа малая планета № 2006 ((2006) Полонская) и пояс астероидов между Сатурном и Ураном (Пояс Казимирчак-Полонской).

осуществить свое церковное призвание. Многие из участников этих кружков стали по-настоящему служащими людьми, священниками, монахами, сестрами милосердия, оставившими многочисленные воспоминания[4].

Изменившаяся в связи с празднованием тысячелетия крещения Руси политическая ситуация в стране позволила Елене Ивановне в конце своей жизни выйти на открытое церковно-просветительское служение. В 1980-х гг. по благословению митр. Ленинградского и Новгородского Антония (Мельникова) Елена Ивановна написала исследование о жизни и творчестве прот. Сергия Булгакова. Заканчивала она книгу, будучи абсолютно слепой, пользуясь помощью и поддержкой членов основанной ею в 1989 г. Общины преп. Сергия Радонежского[5]. Община собиралась на лекции Елены Ивановны в профессорском зале Духовной Академии, «план занятий на учебное полугодие для утверждения предоставлялся ректору Духовной Академии, профессору протоиерею Владимиру Сорокину, Митрополиту Алексею (нынешнему патриарху Алексию II)» (воспоминания написаны в 2002 году. — *Ю. А.*)[6]. В 1988–1989 гг. мон. Елена прочла в ЛДА курс лекций о прот. Сергии Булгакове. Слепую и практически обездвиженную мон. Елену выносили из машины и на руках поднимали в аудиторию. Записанные на магнитофон лекции она заучивала и читала перед аудиторией наизусть[7]. Вместе с прот. Владимиром Сорокиным она участвовала в открытии больницы Св. Ксении Петербургской и устроении в стенах больницы служения сестер милосердия, которые также были членами Общины преп. Сергия Радонежского[8].

Лекции о прот. Сергии Булгакове в сокращённом варианте вошли в «Богословские труды» № 27 (1986) в виде обширной статьи. Это было первое в советское время упоминание о деятельности изгнанных из России русских богословов и религиозных философов, преподавателей Свято-Сергиевского института, деятелей РСХД. Полностью эта книга была опубликована только в 2003 г. уже после смерти мон. Елены. В нее вошла библиография трудов о. Сергия, насчитывающая более четырехсот наименований, в том числе издания, опубликованные после 1945 г. — времени отъезда мон. Елены в Советский союз. Удивляет осведомленность мон. Елены о выходе этих изданий, а также привлекает внимание сноска в библиографии о работах, которые она перевела и передала в фонд Ленинградской Духовной Академии[9]. История ее переводческой деятельности относится к более ранним 1970-м гг., когда ректором ЛДАиС был архиепископ Выборгский Кирилл (Гундяев) (нынешний Патриарх). Он поддерживал с мон. Еленой дружеские и «деловые» отношения вплоть до своего перевода на Смоленскую кафедру в 1985 г. Так, в храме ап. и евангелиста Иоанна Богослова при Духовной Академии он крестил тех, кого собирала мон. Елена в своей квартире на богословские «собеседования» и готовила к крещению[10].

По благословению Владыки Кирилла Елена Ивановна переводила на русский язык богословские сочинения зарубежных теологов. В силу известных исторических

---

[4] В дружеский круг мон. Елены до принятия священного сана входили: историк архитектуры Александр Николаевич Федоров (будущий архим. Александр (Федоров)), археолог Лев Николаевич Большаков (будущий прот. Лев Большаков), Юрий Блатинский (будущий прот. Георгий Блатинский), будущий свящ. Николай Беляев, О. Т. Ковалевская и многие др.

[5] О создании Общины преп. Сергия Радонежского см.: *Лазарев В.* Времена жизни. Отрывки из мемуаров // Новый Журнал. 2011. № 263. URL.: https://magazines.gorky.media/nj/2011/263/vremena-zhizni-4.html?ysclid=lh8so23fqw67598123 (дата обращения: 14.02.2023).

[6] *Ковалевская О.* Посланник града Китежа // *Елена (Казимирчак-Полонская), мон.* О действии благодати Божией в современном мире. С. 343–345.

[7] Там же. С. 343–344.

[8] Там же. С. 345.

[9] См. примечания к библиографии «Эти труды имеются в переводе монахини Елены в библиотеке ЛДА»: *Елена (Казимирчак-Полонская), мон.* Профессор протоиерей Сергий Булгаков (1871–1944). Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. М., 2003. С. 399–400.

[10] См., например, воспоминания Ирмы Кудровой о принятии крещения в храме СПбДА: *Кудрова И.* Сестры // *Елена (Казимирчак-Полонская), мон., Иоанна (Рейтлингер), инок.* Богу шоры не нужны… Письма 1958–1987 годов. М., 2013. С. 124.

причин история этих переводов малоизучена. В отчете ректора о состоянии дел ЛДА за 1983–84 уч. г. содержится лишь упоминание о том, что в стенах Академии «продолжалась переводческая работа. В частности, переводились материалы по Библейской археологии, Ветхому Завету, Догматическому, Нравственному и Пастырскому богословию, по Истории Русской Церкви»[11]. В отчете Владыки Кирилла перед сдачей ректорских полномочий указано, что Владыка передал в дар библиотеке ЛДА 220 лично ему принадлежавших книг[12], а в ежегодных отчетах Библиотеки за годы ректорского служения Владыки Кирилла регулярно упоминаются поступления в библиотеку ЛДА «богословской литературы преимущественно на иностранных языках»[13], пожертвованной митр. Кириллом, преподавателями и гостями, а также то, что «библиотекой Академии получаются книги и журналы богословского и церковно-исторического содержания из Англии, Болгарии, Греции, ГДР, Италии, Польши, Франции, Финляндии, ФРГ, Чехословакии»[14]. Запись библиотекаря в отчете о том, что «к сожалению, не все номера журналов доходят до библиотеки, что создает определенные трудности в их использовании во время учебного процесса»[15] явно свидетельствует о том, что поступления в библиотеку проходили строгую цензуру. Поэтому не удивительно, что деятельность переводческой группы широко не афишировалась, а имена ее участников в официальных отчетах не упоминались. Судя по всему, Владыка Кирилл лично руководил деятельностью переводческой группы и определял ее состав.

Из неофициальной информации, которая на сегодняшний день доступна исследователю в сети интернет, удалось найти интервью митр. Кирилла 1991 г., в котором говорится: «само понятие библейского богословия почти отсутствовало в наших школах, и поэтому я занимался переводами книг по библейскому богословию и всё, что я переводил — не я лично, а у меня был целый штат переводчиков (кстати, если говорить об одной положительной роли Церкви в то время, то она помогала так называемым диссидентам физически существовать; они работали внештатно, нельзя было их оформлять, потому что если бы фамилии их где-нибудь прошли — например, Горичевой, то был бы невероятный скандал). В частности, замечательную работу сделала знаменитая женщина, доктор физико-математических наук Елена Ивановна Казимирчак-Полонская. Это очень известный астроном, потом она приняла постриг, сейчас она еще жива, совершенно ослепла, она создала в Ленинграде замечательный неофициальный богословский кружок. И вот она переводила прекрасную книгу: “Итоги богословия XX века”. А помогал ей Сережа Сажин, теперь он в Кембридже или где-то еще, он специалист по космической физике»[16].

Книга «Итоги богословия XX века» в 2 тт. под ред. Р. В. Гухта и Г. Форгримлера была издана в 1970 г. в Париже на французском языке[17]. В настоящее время перевод

---

[11] Отчет о работе Ректора Ленинградской духовной академии и семинарии архиепископа Выборгского Кирилла за 1983–1984 учебный год // Отчет о состоянии Ленинградской духовной академии и семинарии за 1983–1984 учебный год. Ленинград, 1984. Машинопись. С. 108.

[12] Отчет Высокопреосвященнейшего Ректора Архиепископа Выборгского Кирилла на Совете перед сдачей своих ректорских полномочий 24 января 1985 года // Отчет о состоянии Ленинградской духовной академии и семинарии за 1984–1985 учебный год. Ленинград, 1985. Машинопись. С. 101.

[13] *Дымша С., прот.* Отчёт по библиотеке Ленинградской Духовной Академии за 1981–1982 уч. г. // Отчет о состоянии Ленинградской духовной академии и семинарии за 1981–1982 учебный год. Ленинград, 1982. Машинопись. С. 239.

[14] *Дымша С., прот.* Отчёт по библиотеке Ленинградской Духовной Академии за 1982–1983 уч. г. // Отчет о состоянии Ленинградской духовной академии и семинарии за 1982–1983 учебный год. Ленинград, 1983. Машинопись. С. 286.

[15] Там же.

[16] Материал в интернете под названием «Интервью Св. Патр. Кирилла (тогда — епископа) — 1991». URL.: https://christ-civ.livejournal.com/251900.html?ysclid=lepoefv4qg857971563 (дата обращения: 17.02.2023).

[17] См.: Bilan de la théologie du XXe siècle. T. 1, Le monde du XXe siècle; T. 2, La Théologie chrétienne: les grands courants théologiques. R. Vander Gucht & H. Vorgrimler. Paris, 1970.

книги находится в библиотеке СПбДА в виде 12-ти машинописных томов в твердом переплете. Книга делится на разделы и подразделы, каждый раздел занимает 1 или 2 тома: Основное богословие (раздел 1); Экзегеза-библейское богословие (2); Догматика (3); Нравственное богословие (4); Пастырское богословие (5); Историческое богословие (6) и др. До сих пор не утратившие своей актуальности, в 80-е гг. эти материалы представляли собой последнее слово богословской науки. Например, в разделе «Портреты богословов» дается обзор богословских воззрений Урс фон Бальтазара, Карла Барта, Дитриха Бонхёффера, Эмиля Бруннера, Рудольфа Бультмана, Ив Конгара, Анри де Любака и др. В электронном каталоге библиотеки СПбДА указано, что перевод книги выполнен в 1982–84 гг. Е. И. Казимирчак-Полонской. Учитывая, что книга насчитывает 900 стр., сам по себе ее перевод представлял собой неимоверный труд, а тот факт, что в 1982 г. Елене Ивановне было 80 лет, превращает этот перевод в труд поистине грандиозный. Мне удалось разыскать упомянутого в интервью Сергея Степановича Сажина, который в настоящее время является профессором Университета в Брайтоне, и взять у него интервью, которое было авторизовано и печатается в качестве приложения к статье (Приложение 1). В интервью Сергей Степанович подтверждает, что мон. Елена занималась активной переводческой деятельностью в фонд библиотеки ЛДА, а также свидетельствует, что к переводу «Итогов богословия XX века» она имела лишь косвенное отношение — именно она представила С. С. Сажина Владыке Кириллу, который поручил ему осуществлять перевод, чем он и занимался вместе со своей женой Еленой в течение двух лет.

Интервью представляет собой ценный исследовательский материал, который проливает свет не только на историю перевода книги «Итоги богословия XX века», но подтверждает тот факт, что церковь и верующая интеллигенция в советское время не были разобщены. Их объединяло стремление к осмысленному и подлинному поиску путей праведной жизни в условиях тоталитарного советского государства. Переводческая деятельность, которая осуществлялась в стенах СПбДА в 1980-е гг., а также сопутствующая ей просветительская, катехизическая деятельность и усилия по распространению самиздатовской богословской литературы являются важными историческими примерами собирания живых сил церкви и общества, их взаимоподдержки и сослужения.

## Источники и литература


1. *Елена (Казимирчак-Полонская), мон.* Профессор протоиерей Сергий Булгаков (1871–1944). Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем А. Менем, 2003.

2. *Елена (Казимирчак-Полонская), мон.* О действии благодати Божией в современном мире: Сборник. М.: Общедоступный Православный Университет, 2002.

3. *Елена (Казимирчак-Полонская), мон., Иоанна (Рейтлингер), инокиня.* Богу шоры не нужны… Письма 1958–1987 годов. М.: КПФ «Преображение», 2013. 128 с.

4. *Лазарев В.* Времена жизни. Отрывки из мемуаров // Новый Журнал. 2011. № 263. URL.: https://magazines.gorky.media/nj/2011/263/vremena-zhizni-4.html?ysclid=lh8so23fqw67598123 (дата обращения: 14.02.2023).

5. Отчеты о состоянии Ленинградской духовной академии и семинарии за 1981–1982, 1982–1983, 1983–1984, 1984–1985 уч. гг. Ленинград, 1982–1985. Машинопись.

6. *Струве Н. А.* Пшеровская пятидесятница // Вестник РХД. 1993. № 168. С. 3–4.

7. Bilan de la théologie du XXe siècle. T. 1, Le monde du XXe siècle; T. 2, La Théologie chrétienne: les grands courants théologiques. R. Vander Gucht & H. Vorgrimler. Paris: Casterman, 1970.

8. *Sazhin S. S.* Memoir sofa Student, Junior Researcher and Private Scientist // Шестидесятые годы на физфаке ЛГУ. Сборник воспоминаний. Вып. 1. Гатчина: Изд-во ФГБУ «ПИЯФ», 2012. С. 497–501.

## Интервью с Сергеем Степановичем Сажиным. 7 марта 2023 года

*— Расскажите, пожалуйста, как Вы помогали Елене Ивановне в ее переводческой деятельности.*

— Монахиня Елена делала очень много интересных переводов и трудов для Академии, для Владыки Кирилла, но к переводу «Итогов богословия XX века» она не имела никакого отношения. Перевод этой книги делал я вместе со своей женой Еленой — я переводил с французского, а она редактировала текст; таким образом, мы работали в «четыре руки». Я составлял первый вариант, Елена его правила, потом мы обсуждали текст, возвращались к французскому оригиналу. Когда мы в итоге обсуждений соглашались, то текст отдавался машинистке на печать. Потом мы прочитывали его еще раз, если нужно было править, то какие-то страницы перепечатывались в 4-х экземплярах, а иногда правились от руки. Готовый текст передавали через знакомого семинариста Владыке Кириллу.

*— В каталоге библиотеки СПбДА этот перевод обозначен ее именем...*

— Я не знаю, как это оформлено в библиотеке ЛДА. Скорее всего, это все было записано на Елену Ивановну, потому что мои связи с Академией не афишировались, нигде в документах этого не было. Владыке нужно было обозначить переводчика, но он не мог упоминать мое имя. Поскольку мон. Елена переводила другие вещи, этот перевод тоже, по-видимому, обозначили ее именем. Но это ни в коме случае не умаляет ее достоинств, потому что она массу вещей переводила. По поводу моего перевода мы договаривались напрямую с Владыкой Кириллом. Что переводила Елена Ивановна — этого я не знаю.

*— Как и когда Вы познакомились с Еленой Ивановной?*

— Мы были знакомы с Еленой Ивановной с 1974 года. У нас были общие друзья и меня представили ей. У Елены Ивановны был широкий круг знакомств, но не все ее знакомые друг друга знали. У нее было несколько кружков, как мы их называли. Ситуация была связана с особенностями жизни того времени. Особенность жизни в то время заключалась в том, что советская система была одержима по поводу заговоров, кампаний и т. д. Когда мы приходили к Елене Ивановне на чаепитие, то оно не превышало размеров ее маленькой квартиры, нас было не больше чем человек 15. Это были одни и те же люди, которые собирались примерно один раз в месяц. Мы общались между собой помимо встреч, даже после Елены Ивановны поддерживали связи, это был совершенно естественный процесс. Не со всеми, конечно, а с кем-то складывались дружеские отношения. Но параллельно у нее был другой кружок, и мы не знали его участников. И не потому, что у нас были разные цели. В эти кружки могли проникнуть нежелательные элементы типа стукачей. Таким образом, если один кружок заваливался, то другой мог продолжаться, и никто не мог пострадать. Мы собирались под видом «чаепития» или «дня рождения». Это были очень интересные встречи.

*— Как Вы поступали в СПбДА?*

— Елена Ивановна бывала в Академии, она была дружна с Владыкой Кириллом, она меня и представила Владыке Кириллу. Он сам меня благословил на то, чтобы я поступал в Академию в 1982 году[18]. Когда меня не приняли в Академию, и я уже

[18] О знакомстве и сотрудничестве с Еленой Ивановной (Казимирчак-Полонской) и несостоявшемся поступлении в ЛДА можно подробнее узнать из опубликованных воспоминаний С. С. Сажина: Sazhin S. S. Memoirs of a Student, Junior Researcher and Private Scientist // Шестидесятые годы на физфаке ЛГУ. Сборник воспоминаний. Вып. 1. Гатчина, 2012. С. 497–501.

уволился из Института физики при Университете, на мне уже лежало большое жирное клеймо. И с этим клеймом я не мог найти никакой работы. Моей жене предложили развестись со мной или уйти из этого института, где она также работала, она выбрала последнее. Когда она попыталась устроиться дворником в школу, где у нас училась дочь, в 1987 году она проработала три дня, а потом узнали ее историю и выгнали. Такая же судьба была у меня, даже более напряженная, в то время я не мог найти никакой работы, даже дворником. А в то же самое время в Советском Союзе был закон о тунеядстве. Если я формально где-то не зачислен, то под меня идет уголовная статья. То есть это было не просто административная статья, это была уголовная статья, по которой могли осудить, как поэта Иосифа Бродского, например. Чтобы избежать обвинения в тунеядстве, Елена Ивановна устроила меня на работу ее личным секретарем. Она как профессор и доктор наук могла позволить себе личного секретаря, ее пенсия формально позволяла ей платить секретарю 60 руб. в месяц. Конечно, никаких денег она мне не платила — я получал справку, согласно которой формально я был трудоустроен, и предъявлял ее в отделении милиции, когда меня об этом спрашивали. Это была «бумажная должность», на бумаге она платила мне 60 руб. в месяц, а вот я уже по-настоящему платил от этих денег налог. Поэтому у меня в течение пяти с половиной лет (с июля 1982 по февраль 1988) был стабильный заработок «-10 руб.» в месяц. Мы уехали из страны в феврале 1988 года. Меня лишили советского гражданства со всеми вытекающими последствиями.

— *Как Вы занялись переводами для Академии?*

— С Владыкой Кириллом у нас были прекрасные отношения, он делал все, что мог, для меня. Я поступал в Академию два раза, но оба раза меня провалили органы, потому что сочли, что я тесно связан с так называемым диссидентским движением. Тем не менее, я поддерживал тесные отношения с Академией. К тому времени я уволился из университета, работал на стройке, копал канавы и т. д. Для того, чтобы дать мне какой-то заработок, Владыка Кирилл предложил перевести мне «Итоги богословия XX века». Это был такой способ поддержать меня со стороны Владыки. Перевод двух томов этой книги занял у меня примерно два года. Один экземпляр я оставил себе. Когда я выезжал из страны, я не мог его взять и оставил его своим друзьям, у них был обыск еще во время перестройки, и его изъяли.

— *Как Вы думаете, были ли эти переводы востребованы и прочитаны?*

— Нужно учитывать специфику жизни в Советском Союзе — все было запрещено, но все всё знали. За чтение «Архипелага ГУЛАГа» тебя могли на семь лет посадить в лагерь. Тем не менее, я не знаю ни одного из моих знакомых, кто бы не читал «Архипелаг ГУЛАГ». Всего Солженицына я прочитал еще до отъезда. Пастернака я тоже еще в Советском Союзе прочитал. Угроза того, что тебя посадят, всегда была, но тем не менее все всё имели. Богословские книги не стояли на полках в книжных магазинах и в библиотеках, но их все знали, они все были доступны. Такой уклад жизни был. Так называемой «антисоветчины» я читал гораздо больше в Советском Союзе, нежели, когда я уехал из страны. Богословской литературой все живо интересовались. Был, например, самиздат Нового завета — его перепечатывали на машинке и распространяли, это было в порядке вещей. Я также переводил разные вещи для самиздата, например, о духовной подоплеке рок-групп.

С. С. Сажин
Sergei Sazhin
Professor of Thermal Physics
University of Brighton, UK
Руководитель мега-гранта в институте теплофизики Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, Россия
https://orcid.org/0000–0003–2819–062X

*М. А. Архипов*

# ЧИН АРХИЕРЕЙСКОГО ОТПЕВАНИЯ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVII В. В МОСКОВСКОМ ЦАРСТВЕ

Священный Синод Русской Православной Церкви 13 декабря 1963 г. принял чинопоследование отпевания архиереев, которое было составлено митр. Мануилом (Лемешевским). Данный чин сохранился только в машинописи. В личной переписке митр. Мануила со свят. Афанасием (Сахаровым), говорится о том, что в его основу было положено чинопоследование из Филаретовского Потребника (1624)[1]. Цель данной статьи заключается в описании чинопоследования архиерейского отпевания, которое изложено в Потребнике патр. Филарета, и в фиксации вопросов, нуждающихся в дальнейшей разработке. Актуальность данной работы заключается в том, что чинопоследование архиерейского отпевания, которое было напечатано при патр. Филарете, не было отменено[2]. В связи с этим, на сегодняшний день, мы имеем два действующих чинопоследования, однако об одном (Филаретовском) известно мало.

При патр. Филарете было напечатано четыре Потребника: 1623, 1624 — Святительский, 1625, 1633 гг. Рассматриваемый чин архиерейского отпевания был опубликован только в Потребнике 1624 г. Больше в дониконовской московской печатной традиции данный чин не публиковался.

Следует отметить ученых, которые занимались исследованием этого чинопоследования: митр. Мануил (Лемешевский) и свт. Афанасий (Сахаров), к сожалению, не все их работы нам доступны; работы, посвященные рассмотрению чина отпевания архиерея в первой половине XVII в., частично доступны в их личной переписке[3]. Прот. Василий Прилуцкий[4] рассматривал чин отпевания архиерея по рукописным требникам, а также по чинопоследованию, которое было опубликовано в Древней Росссийской Вивлиофике. Прот. Геннадий Нефедов[5] кратко говорит о чине архиерейского отпевания в XVII в., при этом делает акцент на последовании отпевания, которое было составлено митр. Мануилом. Н. Ф. Красносельцев опубликовал чин архиерейского отпевания по рукописи РНБ Соф. 1071[6]. А. В. Вознесенский рассматривает Святительский Потребник (1624), однако изучением чина архиерейского отпевания он не занимался[7].

Следует привести Схему чинопоследования отпевания архиерея по Потребнику (1624), поскольку ни в одном вышеприведенном труде она не приводится:

---

*Максим Александрович Архипов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову): в 2 кн. Кн. 1. М., 2013. С. 590–592.

[2] Там же. С. 591.

[3] Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову). С. 590–592.

[4] См.: *Прилуцкий В., прот.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. М., 2000.

[5] См.: *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви. М., 2004.

[6] См.: *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся. Казань, 1889.

[7] См.: *Вознесенский А. В.* К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2011. Т. 10, вып. 8: Филология. С. 113–121.

| Номер части | Структура |
|---|---|
| 1. | Когда умрет святитель, то необходимо начать благовест в большой колокол |
| 2. | Тело архиерея умывают и облачают. В левою руку влагают сулок и свитк с именами тех, кого рукоположил в пресвитерский сан и диаконский сан |
| 3. | Гроб ставят на одр и начинают петь |
| 4. | Благословен Бог наш… |
| 5. | Трисвятое по Отче наш |
| 6. | Яко твое есть Царство… |
| 7. | Тропарь глас 2: Помяни Господи, яко благ раба своего… |
| 8. | Тропарь глас 8: Иже глубиною мудрости |
| 9. | Слава: Со святыми… |
| 10. | И ныне, Богородичен: Тя град и предстанище… |
| 11. | Заупокойная сугубая ектения |
| 12. | Молитва: Боже духов… |
| 13. | Премудрость. Честнейшую херувим… Слава и ныне. Господи помилуй 2 раза. Господи благослови. |
| 14. | Отпуст |
| 15. | Вечная память двумя клиросами |
| 16. | После переносят в церковь, не в собор |
| 17. | Звонят во все колокола |
| 18. | Певцы поют трисвятое |
| 19. | Тропари: Со духи праведных скончавшихся … |
| 20. | Заупокойная сугубая ектения |
| 21. | Молитва: Боже духов… |
| 22. | Премудрость. Честнейшую херувим… Слава и ныне. Господи помилуй 2 раза. Господи благослови. |
| 23. | Отпуст |
| 24. | Вечная память двумя клиросами |
| 25. | Когда будет указ царя и пребудет святитель, который будет совершать отпевание, тогда гроб переносится в собор. Звон во все колокола по переменно |
| 26. | Из собора выходят на встречу архимандриты и игумены и все духовенство и идут в храм, где находится гроб. Выносятся запрестольный Крест и икона Богородицы, икону храма, две великие свечи |
| 27. | Зайдя в храм, святитель целует Крест, иконы и шапку покойного архиерея, так делают все в священном сане |
| 28. | Под голову умершего архиерея подкладывают материю, что голова была вышего всего тела. И переносят в собор |
| 29. | Придя в собор. Гроб поставляют напротив Царских Врат. Начинают часы |
| **Литургия** | |
| 30. | В начале Литургии гроб с телом святителя заносят в алтарь. Служащий архиерей целует Евангелие и шапку усопшего |
| 31. | Во время малого входа гроб с телом архиерея поставляется с правой стороны св. Престола |

| | |
|---|---|
| 32. | Во время чтения апостола гроб поставляется на горнем месте так, чтобы ногами был к престолу |
| 33. | После прочтения Евангелия гроб поставляет с правой стороны престола |
| 34. | Во время Херувимской святитель творит прощение у престола, потом с усопшим и сам преподает прощение усопшему. Если присутствует патриарх, то архиерей сначал творит прощение с патриархом, потом с усопшим. Также служащее духовенство сначало испрашивают прощение у преставльшегося, потом у служащего архиерея. Потом совершается Великий вход |
| 35. | При пении Символа Веры: все целуют св. престол, шапку усопшего, говоря: Христос посреди нас, и подходят к служащему архиерею и далее почину |
| 36. | Перед причастием священники испрашивают прощения сначала у усопшего, потом у служащего архиерея |
| 37. | Во время заамвонной молитвы гроб выносят на центр храма. |
| 38. | По отпусте Литургии начинают отпевание |
| 39. | Благословен Бог наш… |
| 40. | Трисвятое по Отче наш |
| 41. | Господи помилуй, 12 раз. Слава и ныне. Приидите поклонимся 3 раза |
| 42. | Пс. 90 |
| 43. | Кафизма 17 |
| 44. | Заупокойные тропари по непорочных |
| 45. | Ектения малая заупокойная. И молитва: Боже духов… |
| 46. | Седалены: Покой Спасе наш… |
| 47. | Пс. 50 |
| 48. | Степенный антифон 1й, глас 1. Стихиры покойны глас 1 |
| 49. | Далее все тоже самое, что написано в иноческом чине отпевания |
| 50. | После стихир на целование, переносят тело на то место, где будет погребено тело. Хор поет трисвятое |
| 51. | Приидя, поют тропари глас 5: Покой Спасе наш… |
| 52. | Помяни Господи яко благ раба своего… |
| 53. | Глас 8: Земле зинувши… |
| 54. | Архиерей поливает маслом тело усопшего святителя |
| 55. | Тропарь глас 6: Духовная моя братия… |
| 56. | Слава глас 8: Якоже рекл еси Господи Марфе… |
| 57. | И ныне: Владычице приими молитву раб твоих… |
| 58. | Трисвятое по Отче наш |
| 59. | Тропари: Со духи праведных скончавшихся… |
| 60. | Заупокойная сугубая ектения |
| 61. | Молитва: Боже духов… |
| 62. | Премудрость. Честнейшую херувим… Слава и ныне. Господи помилуй 2 раза. Господи благослови. |
| 63. | Отпуст |
| 64. | Вечная память |

| | |
|---|---|
| 65. | Разрешительная молитва от святителя: Бог милосердый и многомилостивый… По прочтении влагает эту молитву в руку усопшему |
| 66. | Также читает вторую разрешительную молитву, свт. Киприана Киевского и Московского: Во имя святыя Живоначальныя Троицы… |
| 67. | Погребение по обычаю. |
| 68. | Возвращаются в храм и творят 12 поклонов за усопшего |

Из данной Схемы видно, что основа данного чина — иноческий чин отпевания.

Необходимо отметить особенности: две заупокойные литии до начала Литургии. Первая лития имеет непривычные для нас тропари: Тропарь, глас 2: Помяни Господи, яко благ раба своего… Тропарь, глас 8: Глубиною мудрости … Слава: Со святыми… И ныне, Богородичен: Тя град и предстанище… Лития с данными тропарями больше не встречается ни в одном чинопоследовании отпевания. Вторая лития — привычная для нас, на ней поются тропари: Со духи праведных скончавшихся… Другая отличительная особенность чинопоследования: совершение данного чина после того, как царь даст свое разрешение, а также приедет епископ. Патриарх мог присутствовать на отпевании, но не участвовать в совершении богослужения. Во время Литургии гроб с телом почившего святителя переносился, создавая ощущение, будто он совершает богослужение, но стоит отметить, что нет указаний на то, что его руками благословляли или совершали какие-либо подобные действия. Другая особенность — это наличие двух разрешительных молитв.

Составители чинопоследования сделали акцент на монашеском аспекте жизни епископа, что выразилось в использовании самого монашеского чина отпевания.

Исходя из всего вышесказанного, можно подвести следующие итоги:

1. В первой половине XVII в. архиереи все еще именовались святителями.
2. Для отпевания архиерея необходим указ царя.
3. Для отпевания архиерея необходим епископ, который назначается царем.
4. Патриарх может присутствовать на отпевании и не служить.
5. Перед Литургией есть две литии, причем тропари на первой литии отличаются от привычных нам.
6. Есть вторая разрешительная молитва.
7. На Литургии гроб с телом архиерея находится в алтаре. Его в учиненное время ставят там, где положено стоять архиерею. Но не предписывается совершать действия его руками.
8. Поскольку чинопоследование отпевания архиерея основывается на чине отпевания монахов, то оно отражает идею того, что архиерей до последних своих дней остается монахом.

Вопросы, которые следует проработать:

1. Какая рукопись была положена в основу данного чина?
2. Что повлияло на появление литии с необычными для нас тропарями?
3. Действительно ли вторая разрешительная молитва была составлена свт. Киприаном митр. Киевским и Московским?

## Источники и литература

1. *Вознесенский А. В.* К вопросу об издании в дониконовское время в Москве Чиновника архиерейского священнослужения // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2011. Т. 10, вып. 8: Филология. С. 113–121.

2. *Красносельцев Н. Ф.* К истории православного богослужения по поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся. Казань, 1889.

3. *Нефедов Г., прот.* Таинства и обряды Православной Церкви: Учебное пособие по литургике. М.: Русский Хронографъ, 2004.

4. Письма разных лиц к святителю Афанасию (Сахарову): в 2 кн. Кн. 1. М.: Изд-во ПСТГУ. 2013.

5. Потребник. М., 1624.

6. *Прилуцкий В., прот.* Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и первой половине XVII в. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.

*Ю. С. Мокшин*

# ПЕЩНОЕ ДЕЙСТВО В БОГОСЛУЖЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Богослужение на протяжении всего существования церкви претерпевало изменения. Некоторые чинопоследования со временем ушли из литургической практики Русской Церкви. Одно из них — Пещное действо. Сам чин больше был похож на театральную постановку, совершаемую в церкви. Эта «инсценировка» была воспоминанием библейского события — спасения трех отроков, Анании, Азарии и Мисаила, из «пещи огненной». Чин перестал употребляться в эпоху раскола Русской Церкви в 1654 г. в ходе реформы патриарха Никона. У современных старообрядцев этот чин так же не совершается. Возникает вопрос, почему этот чин ушел из практики, и какие были для этого предпосылки.

Как отмечено выше, это чинопоследование являлось больше театральным действием[1]. В практике церкви были еще подобные чины, один из них сохранился в наше время — Чин умовения ног, который совершается архиереем в Великий Четверг по окончании литургии. Театральность заключается в том, что епископ как бы исполняет роль Христа, омывающего ноги ученикам, роль которых исполняют священники. Во время чтения Евангелия от Иоанна на словах «Снял с себя верхнюю одежду и взял полотенце, препоясался» (Ин 13:4), епископ снимает с себя саккос и препоясывается полотенцем. Омывая ноги, епископ доходит до последнего священника, который «играет роль апостола Петра», разыгрывается диалог[2]. Таким образом, архиерей и священники создают инсценировку библейских событий.

Существовал также чин «шествия на осляти», описанный архидиаконом Павлом Алеппским, в виде масштабного крестного хода, на котором Патриарх садился на коня, в правой руке держа крест, а в левой Евангелие[3].

Аналогично происходил и чин «Пещного действа», возникший в Византии в X веке по уставу Великой Церкви (Софии Константинопольской)[4]. Греческий оригинал чинопоследования не дошел до нас. Профессор А. А. Дмитриевский пишет о том, что сохранились только нотные последования в Афонской библиотеке[5]. Чин на Руси вошел в употребление в XVI в. в кафедральных соборах, так как предполагает наличие архиерея. Участие в ролях «отроков» и «халдеев» принимали певчие, которые пели демественным распевом, основанным на смене исполнительного состава: певцы менялись, и каждое песнопение менялся регистр песнопений[6].

Чин совершали в Неделю праотец или святых отец[7]. На амвоне ставилась своеобразная печь, которая освещалась подсвечниками. Затем всё следовало чину: Трое певчих облачались в специальные стихари с шапками и исполняли роль отроков, а двое певчих одевались в красное платье и были «халдеями».

---

*Юрий Сергеевич Мокшин* — Самарская Духовная Семинария, бакалавриат, 2 курс.

[1] См.: *Дмитриевский А.* Чин пещного действа: Историко-археологический этюд. Киев, 1894.

[2] Чиновник архиерейского служения. Кн. 1. М., 1982. С. 252.

[3] *Павел Алеппский, архидиак.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария. Вып3. М., 2012. С. 212.

[4] Православный палестинский сборник. Т. IV, вып. III. СПб., 1887. С. 2.

[5] *Дмитриевский А.* Чин пещного действа… С. 585–589.

[6] *Терентьева П. В.* Музыкальная текстология и реконструкция древнерусского чина «пещное действо». Дисс. … канд. искусствоведения. М., 2008. С. 13–14.

[7] Большой потребник. Чин пещного действа. С. 308–350. URL.: https://drevo-info.ru/articles/27929.html (дата обращения: 05.05.2023).

Отроки и халдеи приходили в келью архиерею, брали благословение начинать вечерню. Архиерей давал им свечи, и таким образом отроки и халдеи его провожали. До прихода в церковь отроки и халдеи поют «Благословен еси Господи, Боже, Отец наших...», а при входе в храм — «исполайти деспота». Затем протопоп с диаконом начинают вечерню. На литию выходят все священники и халдеи, за ними идет иподиакон со свечой, за которым идут отроки со свечами, которые они зажгли в келье у архиерея. По окончании литии халдеи остаются у печи, которая стоит на амвоне. Поскольку вечерня совершалась вечером вместе с повечерием, а утреня совершалась перед литургией (соответственно, утром), то по окончании повечерия халдеи провожали архиерея в келью, а отроки пели стих: «на град святый отец наших Иерусалим...» и «Исполайти деспота».

На утрени отроки и халдеи снова приходили в келью к архиерею, одетые в положенные облачения, брали у архиерея благословение и получали от него по свече, как перед вечерней. По дороге в храм, отроки пели: «якоже заповеда нам благо буде».

На седьмой песне канона, которая напрямую связана с этим событием, диакон обвязывал шеи трёх отроков полотенцем. Халдеи выводили отроков через северные диаконские врата, вели к архиерею и начинался диалог. Халдеи угрожали отрокам, а те поклонялись архиерею, который их благословлял. Отроки пели стих: «потщися на помощь нашу, яко можешь хотяй». После этого диакон развязывал их и давал каждого отрока халдею. Каждый из халдеев ввергал в печь отроков, затем халдеи ходили вокруг печи. Протодиакон получал благословение архиерея, вставал напротив аналоя и пел стих: «благословен еси Господи, Боже, отец наших», этот же стих повторяли отроки. Далее пелись припевы по чину, а халдеи в это время ходили со свечами. Получается диалог между отроками и диаконами. Отроки пели «на град Святый отец наших Иерусалим», а диаконы отвечали «навел еси вся на ны грех ради наших». Длительный диалог завершался возглашением протодиакона «Ангел Господень сниде, и сотвори посреди пещи, яко дух хладен шумящь», а диакон забирал свечи у халдеев. В этот момент спускался ангел. Как был сделан ангел, в Потребнике не описано. А. А. Дмитриевский писал, что ангел делался из кожи[8]. Халдеи падали ниц, а отроки кланялись ангелу. Отроки брали ангела за крыло и ходили в пещи кругом, после чего пели: «благословен еси Господи, Боже, отец наших, препет и превозносим во веки!». Затем отроки крестились и кланялись ангелу, снова ходили вокруг печи и пели: «Тричисленныя отроки Святую Троицу состави: Отец бо Ананию постави, Сын же Азарию показа, Дух же преславнаго Мисаила яви. Три суще в пещи попраша пламень». После этого халдей снимал шапку, брал благословение у архиерея, подходил к печи и говорил: «Анания, гряди вон из пещи». Отроков вели к архиерею под благословение, пели многолетие патриарху, митрополиту и царю. Отроки уходили в алтарь, а халдеи провожали государя. Затем продолжалась утреня — восьмая и девятая песнь как обычно.

Как и с Чином умовения ног, здесь происходила инсценировка библейских событий. Разница в том, что здесь главные роли (отроков) исполняют мирские люди, а в Чине умовения ног — клирики.

Как чин исчез из церковной практики? После реформы патриарха Никона, чин не вошел в отредактированный Требник. Как писал профессор А. А. Дмитриевский, прямых запретов в XVII в. совершать чин не было, однако практика суточного круга показывала, что совершать этот чин неудобно. Автор отмечал, что многие реплики были слишком вульгарны и не подходили к церковной тематике. Скорее всего, духовная власть опасалась, чтобы этот чин в дальнейшем не превратился в «позорище», поэтому его употребление сошло на «нет»[9].

Старообрядцы также не совершают этот чин, хотя и пользуются богослужебными книгами, его содержащими. Понятно, что беспоповцы, у которых нет священноначалия, в принципе не могут совершать этот чин, так как у них нет архиерея. Поповцы,

[8] *Дмитриевский А.* Чин пещного действа... С. 590–591.

[9] *Дмитриевский А.* Чин пещного действа... С. 600.

находясь в беглом положении, долгое время также не имели архиерея, поэтому совершать Пещное действо не представлялось возможным. Видимо, чин ушел из практики старообрядцев из-за исторического стечения обстоятельств.

Церковь никогда не считала театральность и драматургию чем-то принципиально плохим, и убедиться в этом можно фактом существования этих чинов в церковном обиходе. Ошибочно считать, что церковь запрещала постановочные действия, ссылаясь на Тертуллиана: «Как происхождение сих различных игрищ одно и тоже, и как наименования их, происходя от одинокой причины, также одни и те же: то представление их неизбежно есть несчастный плод породившего их идолопоклонства. Надобно сознаться, что постановка игрищ цирка составляет действительно великолепнейшее зрелище: доказательством тому служит безмерное количество статуй, несметное число картин, блеск и пышность колесниц, носилок, венков и всяких других украшений»[10]. Необходимо помнить, что во времена Тертуллиана театр был тесно связан с языческим культом божества Диониса (бог страсти)[11].

Если же убрать все отсылки к языческим культам и наполнить форму христианским содержанием, то театр (зрелище) приобретает другой смысл. Он становится средством донесения до людей определенных истин. Разобрав чинопоследование о пещном действии, можно прийти к выводу, что его целью были воспоминания и сопереживания событий Ветхого Завета. Сопереживание в этом чинопоследовании помогало молящимся «окунуться» в само событие, но в дальнейшем чин имел риск превратиться в некую вульгарность и формальность, что теряло смысл в последующем исполнении. Для того, чтобы не происходила профанация, от чина начали отказываться, а затем он и вовсе ушел из употребления. В наше время была попытка его реконструировать хором древнерусской музыки «Сирин». Конечно, это было только в рамках концерта, а не богослужения. Руководитель хора Андрей Котов и его коллектив работали 9 лет: собирали все песнопения вместе, воссоздавали их исполнение по демественному распеву, чтобы максимально приблизить к тому, что было в XVI веке. Театральность как средство само по себе нейтрально. Поэтому в нынешнее время в церкви они употребляются в спектаклях воскресных школ.

## Источники и литература


1. Большой потребник. Чин пещного действа. С. 308–350. URL.: https://drevo-info.ru/articles/27929.html (дата обращения: 05.05.2023).
2. *Головня В. В.* История античного театра. М.: Искусство, 1972.
3. *Дмитриевский А.* Чин пещного действа: Историко-археологический этюд. Киев, 1894.
4. *Павел Алеппский, архидиакон.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария. Вып. 3. М.: Книга по требованию, 2012.
5. Православный палестинский сборник. Т. IV, вып. III. СПб., 1887. С. 2–12.
6. *Терентьева П. В.* Музыкальная текстология и реконструкция древнерусского чина «пещное действо». Дисс. … кандидат искусствоведения. М., 2008. URL.: https://new-disser.ru/_avtoreferats/01004134295.pdf (дата обращения: 05.05.2023).
7. Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце II и в начале III века. 2-е изд. СПб., 1849.
8. Чиновник архиерейского служения. Кн. 1. М.: Московская патриархия, 1982.


[10] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце II и в начале III века. СПб., 1849. С. 121–61.

[11] *Головня В. В.* История античного театра. М., 1972. С. 36–40.

*Священник Антоний Пауков*

# ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ТЕКСТ ИРМОСА И ПЕРВОГО ТРОПАРЯ ПЕРВОЙ ПЕСНИ КАНОНА ПРАЗДНИКА КРЕЩЕНИЯ ГОСПОДНЯ (СТРУКТУРНО-СМЫСЛОВОЕ ПРОЯСНЕНИЕ)

Ниже представлены механизмы и результаты структурно-смыслового прояснения церковнославянского текста канона праздника Крещения Господня[1] авторства прп. Космы Маюмского (674 (676) — 751 (752) гг.)[2], а именно ирмоса и первого тропаря из первой песни — с применением лингвотекстологического анализа.

Последние серьезные работы по редактированию церковнославянских богослужебных текстов осуществлялись в начале XX столетия. В 1907 г. была сформирована комиссия по исправлению богослужебных книг во главе с архиеп. Сергием (Страгородским), перед которой ставилась задача справы литургических книг в рамках подготовки к Поместному Собору[3]. В ее состав входили выдающиеся богословы и ученые своего времени, такие как протоиерей Димитрий Мегорский, профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский, В. Н. Бенешевич, И. Е. Евсеев, справщик Санкт-Петербургской синодальной типографии Н. Ф. Чуриловский и др.[4], которые переработали Постную и Цветную Триоди[5]. Однако т. н. «Сергиевская Триодь» не получила распространения, и справа не была осмыслена как очередной шаг в истории развития языка и текста богослужебных книг[6].

В 1994 г. на Архиерейском Соборе Патриарх Алексий II заявил, что настало время для восстановления прерванного литургического развития. Необходимо продолжить редактирование богослужебных текстов, начатое в начале XX столетия[7].

В настоящие дни эта проблема никуда не ушла и ее решение стало еще актуальнее.

Изучение канона в настоящем исследовании осуществляется поэтапно. Ирмос и тропари исследуются отдельно. Вначале важно понять, насколько церковнославянский текст сложен для восприятия.

Основными затруднениями для понимания являются:

— порядок слов и расстановка знаков препинания;

— слова, имеющие в русском языке отличное значение или вовсе вышедшие из употребления, которые могут породить неверные ассоциации;

— союзы и союзные слова, требующие замены на более понятные;

— однословные единицы, которые можно заменить словосочетаниями.

При изучении текста используется греческий оригинал, русский перевод, необходимые святоотеческие толкования. Необходимо установить, какие языковые средства могут сделать текст более понятным, но так, чтобы он остался церковнославянским. Необходимо попытаться сделать его понятным как при чтении, так и при восприятии

---

*Священник Антон Сергеевич Пауков* — Псково-Печерская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

[1] Минея служебная. Январь. М., 1691. Л. 117–123.

[2] *Макаров Е. Е.* Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Т. 38. М., 2015. С. 254.

[3] *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 198.

[4] Там же. С. 199–200.

[5] Там же. С. 204, 235.

[6] *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М., 2001. С. 123.

[7] *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. С. 10.

на слух. Причем возможная версия структурно-смыслового прояснения принципиально рассчитана на воцерковленного человека. Поэтому не предполагается сильных изменений текста и каждый случай предполагаемой замены рассматривается на адекватность понимания. Замена должна быть понятна, четко обусловлена и достаточно аргументирована[8].

Ирмос первой песни звучит сейчас так — **і҆рмо́съ: Глꙋбины̀ ѿкры́лъ є҆́сть дно̀, и҆ сꙋ́шею своѧ̑ влече́тъ, въ не́й покры́въ проти̑вныѧ, крѣ́пкїй во бране́хъ гдⷭ҇ь, ꙗ҆́кѡ просла́висѧ**[9].

Греческий оригинал: Βυθοῦ ἀνεκάλυψε πυθμένα, καὶ διὰ ξηρᾶς οἰκείους ἕλκει, ἐν αὐτῷ κατακαλύψας ἀντιπάλους, ὁ κραταιός, ἐν πολέμοις Κύριος, ὅτι δεδόξασται[10].

Данный ирмос повествует о библейских событиях, описанных в 14 главе книги Исход, где говорится, как пророк Моисей, поддерживаемый Богом, провел евреев по дну расступившегося моря, а вода с двух сторон стала им стеной (Исх 14:22). Когда евреи перешли море, а египтяне еще гнались за ними, Моисей, по слову Бога, простер руку в сторону моря и вода вернулась в свое место, потопив всех египтян (Исх 14:27). Особенных затруднений в интерпретации текста нет. Но все же его можно сделать более удобным для восприятия.

Касаясь церковнославянского синтаксиса, в первую очередь требуется обработка свободного порядка слов: «Его последовательное редактирование поможет преодолеть структурный буквализм, что в конце концов прояснит смысл многих фраз»[11]. Предлагается поменять порядок слов, приблизив его к привычному для современного человека: Сочетание **крѣ́пкїй во бране́хъ гдⷭ҇ь** стоит поставить в начало предложения.

В тщательном анализе и исправлении нуждаются слова, которые имеют в русском и церковнославянском языках разные значения при одинаковом (или похожем) звучании[12]. У слова **влече́тъ** (**влещѝ** — вести, проводить[13]) в современном русском языке фиксируется значение, отличное от церковнославянского: *влачить, волочь, тащить; силою уносить или утаскивать, как уносит вода*[14]. Синонимом к данному слову можно считать глагол **веде́тъ** (**вестѝ** — вести[15]).

Предлагается заменить церковнославянское слово **ꙗ҆́кѡ** на синонимическое **и҆́бо**, которое имеет такой же перевод, как и греческое слово ὅτι (так как, потому что[16]). После союза **и҆́бо**, для уточнения последней фразы, предлагается добавить лично-указательное местоимение 3-го лица[17] **ѻ҆́нъ** (т.е. Господь). Подобные замены могут быть осуществлены и в последующем и поэтому отдельно оговариваться более не будут.

Теперь следует привести возможную версию структурно-смыслового прояснения ирмоса — **і҆рмо́съ: Крѣ́пкїй во бране́хъ гдⷭ҇ь глꙋбины̀ ѿкры́лъ є҆́сть дно̀, и҆ сꙋ́шею своѧ̑ веде́тъ, въ не́й покры́въ проти̑вныѧ, и҆́бо ѻ҆́нъ просла́висѧ.**

---

[8] *Маршева Л. И., Болдырев А. А., диак., Гольдман А. П., диак., Цырельчук К. А.* Методические рекомендации по редактированию и созданию церковнославянских текстов. Печоры, 2021. С. 4.

[9] Минея служебная. Январь. М., 1691. Л. 117.

[10] Текст службы Крещения Господня на греческом языке // URL: https://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html (дата обращения: 05.05.2023).

[11] *Маршева Л. И. и др.* Методические рекомендации… С. 13.

[12] Там же. С. 12.

[13] *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М., 2008. С. 84.

[14] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1880. С. 217.

[15] *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М., 1993. С. 73.

[16] *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. С. 1202–1203.

[17] *Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Местоимение. Теоретический очерк. Упражнения. Печоры, 2021. С. 13–16.

Первый тропарь первой песни в настоящее время звучит следующим образом: **А҆да́ма и҆стлѣ́вшаго ѡ҆бновля́етъ стрꙋ́ями і҆орда́нскими, и҆ ѕмїе́въ главы̀ гнѣздя́щихсѧ сокрꙋша́етъ цр҃ь вѣкѡ́въ гдⷭ҇ь, ꙗ҆́кѡ просла́висѧ**[18].

Греческий оригинал: Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα ἀναπλάττει, ῥείθροις Ἰορδάνου καὶ δρακόντων, κεφαλὰς ἐμφωλευόντων διαθλάττει, ὁ Βασιλεὺς τῶν αἰώνων Κύριος, ὅτι δεδόξασται[19].

В этом тропаре содержится важная богословская мысль: Крещение Господне стало одним из значимых библейских событий. По сути, произошло становление Таинства Крещения всех христиан. Во Христе, Спасителе и Искупителе мира восстанавливается истинная природа человека — а это значит, что он вновь становится царем. Он Царь, и Он являет Себя в качестве Царя, потому что Он есть Новый Адам, совершенный человек, потому что Он восстанавливает в Себе человеческую природу в ее неизреченной славе и силе[20].

Здесь также предлагается поменять порядок слов, приблизив его к привычному для современного человека. Сочетание **цр҃ь вѣкѡ́въ гдⷭ҇ь** стоит поставить в начало предложения, затем сказуемое — **ѡ҆бновля́етъ**.

Далее следует **и҆стлѣ́вшаго а҆да́ма**. В настоящем фрагменте речь идет о подверженности человеческой природы некоторой испорченности (φθαρτός — подверженный порче или разрушению[21]). Разумно причастие **и҆стлѣ́вшаго** заменить на словосочетание **подве́ргшагосѧ по́рчѣ**[22].

Возможная версия структурно-смыслового прояснения первого тропаря такова: **Цр҃ь вѣкѡ́въ гдⷭ҇ь ѡ҆бновля́етъ подве́ргшагосѧ по́рчѣ а҆да́ма стрꙋ́ями і҆орда́нскими, и҆ ѕмїе́въ главы̀ гнѣздя́щихсѧ сокрꙋша́етъ, и҆́бо ѻ҆́нъ просла́висѧ.**

Использование вышеперечисленных принципов позволило предложить возможные версии структурно-смыслового прояснения фрагмента текста первого канона Крещения Господня на церковнославянском языке.

Подобная методика уже несколько лет применяется в Сретенской духовной академии и распространяется теперь в Псково-Печерской духовной семинарии. Несомненно, что данный опыт имеет потенциал, связанный с улучшением понимания богослужебных текстов.

## Источники и литература


1. *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М.: Духовная Библиотека, 2001.
2. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. М., 1880.
3. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
4. *Дьяченко Г., прот.* Полный церковнославянский словарь. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.
5. *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001.
6. *Маршева Л. И.* Церковнославянский язык. Местоимение. Теоретический очерк. Упражнения. Печоры: Издательство Псково-Печерского монастыря, 2021.


[18] Минея служебная. Январь. М., 1691. Л. 117.

[19] Текст службы Крещения Господня на греческом языке // URL: https://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html (дата обращения: 05.05.2023).

[20] *Шмеман А., прот.* Водою и Духом. О таинстве крещения. М., 1993. С. 105.

[21] *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. С. 1722.

[22] Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 17. М., 1991. С. 144.

7. *Маршева Л. И., Болдырев А. А., диак., Гольдман А. П., диак., Цырельчук К. А.* Методические рекомендации по редактированию и созданию церковнославянских текстов. Печоры: Изд-во Псково-Печерского монастыря, 2021.

8. Минея служебная. Январь. М., 1691.

9. *Макаров Е. Е.* Косма Маюмский // Православная энциклопедия. Т. 38. М., 2015.

10. *Седакова О. А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008.

11. Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 17. М.: Наука, 1991.

12. Текст службы Крещения Господня на греческом языке // URL: https://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html (дата обращения: 05.05.2023).

13. *Шмеман А., прот.* Водою и Духом. О таинстве крещения. М.: Гнозис-Паломник, 1993.

*Д. В. Лопухов*

# УСТАВНЫЕ ЧТЕНИЯ В ЛАЗАРЕВУ СУББОТУ

Уставные чтения Лазаревой субботы — вышедшие из богослужебного употребления тексты, повествующие о Воскресении из мертвых Лазаря Четверодневного. Преподобный Федор Студит в одной из своих огласительных бесед говорит о важности внимания словам чтений за богослужениями, в списке которых помимо Св. Писания упоминает и богодухновенные творения отцов: «Пред вами — роскошная трапеза для духовного наслаждения. Насытимся же ею обильно, ибо это истинная услада и благая жизнь вовеки»[1].

Несмотря на то, что в Древней Руси уставные чтения являлись основным источником богословского образования[2], повсеместное сокращение времени богослужений, использование более архаичного языка и другие причины привели к практически полному исключению уставных святоотеческих поучений. «Богослужебная практика, когда уставные чтения на службах фактически перестали присутствовать, сложилась ещё до 1917 г., то есть задолго до периода гонений на веру и Церковь Православную. Сложный XX в. по существу закрепил эту практику, которая… стала нормой современного богослужения»[3]. Лишь несколько раз в году уставные и великие чтения (переходный элемент между вечерней и утреней в составе всенощного бдения) за богослужением используются на утрене четверга пятой седмицы (Мариино стояние), когда читается житие Марии Египетской, и во время пасхальной заутрени — Огласительное слово свт. Иоанна Златоуста.

В данной статье мы рассматриваем уставные (святоотеческие) чтения праздника Лазаревой субботы — воскрешения Лазаря Четверодневного, которое предшествовало событию Входа Господня в Иерусалим, страданиям Христа и Его Воскресению.

Ныне принятый в Русской Православной Церкви Типикон дает три указания на чтения: по первой кафизме, по седальне «Источник премудрости…», и по шестой песне — синаксарь[4]. Первое чтение, по рекомендации Типикона, разделяется на две части. Первая часть — после кафизмы, вторая читается после седальна. В данном месте устав дает конкретное указание на то, что нужно читать: «И чтение в Евангелии толковом, еже от Иоанна, емуже начало: Господу нашему Иисусу Христу»[5].

Современный Типикон в данной рекомендации указывает на конкретный источник. Однако затрудняет поиски чтения двоякое понимание фразы «чтение в Евангелии толковом»: с одной стороны, указывает на название книги, с другой стороны, менее явный смысл про толкования чтения. И само начало, представленное Типиконом, малоинформативно, так как не имеет конкретики. При проведении поисков чтения, опираясь на данные, представленные современным уставом, их можно не найти. Еще одним затруднительным фактором при поиске указанных поучений является то, что в Православной энциклопедии в статье про Лазареву субботу они не указываются и не характеризуются.

---

*Даниил Викторович Лопухов* — Тамбовская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Федор Студит, преп.* Великое оглашение. Ч. 3. Оглашение 1. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Studit/velikoe-oglashenie/3_19_6 (дата обращения: 05.05.2023).

[2] *Виноградов В., протопресв.* Уставные чтения. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Vinogradov/ustavnye-chtenija/1_1#note4_return (дата обращения: 05.05.2023).

[3] *Шин В., свящ.* Уставные чтения на богослужении. URL.: http://oopnm.ru/wp-content/uploads/2017/06/bs-npds-07–06.pdf (дата обращения: 05.05.2023).

[4] Типикон, сиесть устав. М., 2011. С. 915.

[5] Там же.

Для того чтобы понять, что именно имел в виду Типикон, мы обратились к различным рукописным и старопечатным изданиям устава и Ока церковного в двух изданиях за 1610 и 1633 гг. Из сравнения текстов Уставов XV–XVII вв. можно сделать вывод, что чтение бралось не из толкового Евангелия, как это может показаться на первый взгляд, а читалось толкование евангельского события в Лазареву субботу (Ин 39 зач., 11:1–45). Толкование, на которое указывает устав, можно встретить в «Евангелии учительном» Константина Болгарского.

Исследуя дониконовские уставы, важно заметить, что со временем утратилось из Типикона одно поучение по третьей песни. Устав предлагал на выбор два чтения: житие святого праведного Лазаря, творение Никифора Каллиста Ксанфопула, или беседу прп. Андрея Критского на Четвертодневного Лазаря. Последнее указанное чтение для богослужений этого дня — синаксарь после шестой песни канона. Он практически не изменился. Важно отметить, что в книге «Синаксарь и Поучения» XV или начала XVI вв. после известного нам чтения следует некое поучение[6]. Оно имеет заглавие «Поучение в субботу Лазареву», начало которого: «Придите возлюблении празднолюбци, паче суще говейнии христолюбци, насладитеся днесь неизреченныя радости» авторства свт. Иоанна Златоуста (поучение также встречается в сборнике «Поучения свт. Иоанна Златоустаго и других» XIV в.[7], а в сборнике «Поучения святых отцев» начала XVI в.[8] он прямо указывается автором данного слова). Насчет этого душеполезного поучения молчит устав, но оно может быть частью определённой не зафиксированной традиции.

Поучение, которое положено к прочтению в субботу Цветоносную, берется из «Евангелия учительного» Константина Болгарского. Оно является десятым под заглавием «Поучение в субботу святаго и праведного Лазаря». Сам текст написан торжественно и переполнен фразами, выражающими радость и надежду. Автором данного душеспасительного поучения может выступать сам свт. Константин Болгарский, который при составлении своего «Евангелия учительного» опирался на творения свт. Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского.

Условно данное чтение можно поделить на две части (как и предполагает устав): первая часть — краткое житие праведного Лазаря после воскресения его, а вторая — это богословское рассуждение о воскресении всего человечества.

Первая часть содержит в себе рассказ Евангельского события воскресения Лазаря, описываемого в Евангелии от Иоанна в 11 главе, помимо этого предоставляет сведения о жизни праведного Лазаря после воскресения (про епископство на Кипрской кафедре, посещение его Пресвятою Богородицею и т. д.). Автор высказывается и о том, что праведный Лазарь не поведал о том, как пребывал в аду и что там видел. Между первой и второй частью есть связующее предложение, в котором говорится о том, что каждый умерший человек Лазарем называется, но потом во Втором пришествии, как и первый Лазарь, оживет.

Вторая часть наполнена рассуждениями о воскресении человечества. Сравнивается будущая жизнь праведников и грешников. В тексте поучения автор говорит про праведников как про тех, кто просветился светом Христовым, верою и трудом в Духе Святом пребывал, они хотя и умирают, но смерть для них — успение благое в Царстве Божием. Про грешников автор говорит, что те при жизни отвергаются света Божия и становятся тьмой, сосудом для диавола, они как при жизни земной, так и в жизни посмертной будут тьмой. В заключении поучения автор, обращаясь к братии, советует: чтобы достигнуть Царствия Небесного и просвещения не только

[6] Синаксарь и Поучения. XV или нач. XVI в. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-404/#image-38 (дата обращения: 05.05.2023).

[7] Поучения свт. Иоанна Златоустаго и других. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-9/#image-31 (дата обращения: 05.05.2023).

[8] Поучения святых отцев. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113–432/#image-29 (дата обращения: 05.05.2023).

души, но и тела, нужно укрепляться в заповедях, трудах, отстраняться от злобы и греха, посмотреть на себя и увидеть «мрачный покров душ наших»[9].

Синаксарь же является сокращенным вариантом основного уставного чтения из «Евангелия Учительного». По своей структуре и смысловому содержанию он представляет из себя первую часть вышеупомянутого чтения.

Резюмируя все выше сказанное, можно утверждать, в современном литургическом обиходе уставные чтения практически не используются. Повсеместное сокращение времени богослужений, использование более архаичного языка писаний и другие причины привели к почти полной ликвидации чтения поучений святых отцов. Вместе с тем, именно они наиболее полно раскрывают смысловую глубину литургических и Евангельских чтений. Рекомендуемые к усвоению святоотеческие поучения раскрывают в себе не только события праздника, но и эсхатологическую составляющую Литургических текстов. Реконструкция и интеграция уставных чтений в богослужение, а также их перевод на современный литературный русский язык могут положительно сказаться на осмыслении забытых богослужебных текстов.

## Источники и литература


1. *Виноградов В., протопресв.* Уставные чтения. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Vinogradov/ustavnye-chtenija/1_1#note4_return (дата обращения: 05.05.2023).
2. Евангелие учительное («Патриарший гомилиарий»), лицевое. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98–80/#image-102 (дата обращения: 05.05.2023).
3. Поучения свт. Иоанна Златоустаго и других. XIV в. // Отдел рукописей РГБ. Ф. 304.I Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-9/#image-31 (дата обращения: 05.05.2023).
4. Поучения святых отцев. Сборник слов. Нач. XVI в. // Отдел рукописей РГБ. Ф. 113 Собрание рукописных книг Иосифо-Волоцкого монастыря. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113–432/#image-29 (дата обращения: 05.05.2023).
5. Синаксарь и Поучения. XV или нач. XVI в. // Отдел рукописей РГБ. Ф. 304.I Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i/f-304i-404/#image-38 (дата обращения: 05.05.2023).
6. Типикон, сиесть устав. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011.
7. *Федор Студит, прп.* Великое оглашение. Ч. 3 Оглашение 1 // Азбука. ру: православный портал. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Studit/velikoe-oglashenie/3_19_6 (дата обращения: 05.05.2023).
8. *Шин В., свящ.* Уставные чтения на богослужении. URL.: http://oopnm.ru/wp-content/uploads/2017/06/bs-npds-07–06.pdf (дата обращения: 05.05.2023).


[9] Евангелие учительное («Патриарший гомилиарий»), лицевое. URL.: https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98–80/#image-102 (дата обращения: 05.05.2023).

*П. В. Лихолай*

# ИСТОРИЯ НАПИСАНИЯ АКАФИСТОВ СВЯТЫМ В РОССИИ НА ПРИМЕРЕ СОЗДАНИЯ АКАФИСТА ВМЦ. ПАРАСКЕВЕ ПЯТНИЦЕ (ИКОНИЙСКОЙ)

Акафистом называется жанр церковной гимнографии, который представляет собой благодарственно-хвалебное пение, посвящённое Богу, Божией Матери (и её иконам), ангелам, праздникам, соборам святых и отдельным святым. Самый первый известный нам акафист «Взбранной Воеводе победительная...» был написан в VII в. в честь Пресвятой Богородицы[1]. Акафист Пресвятой Богородицы имеется в славянских рукописях XII в. Акафисты, которые переводили с греческого оригинала, получили распространение на Руси только во второй половине XIV — начале XV вв. Одним из наиболее ранних сборников, содержащих переводные акафисты, является Канонник прп. Кирилла Белозерского 1407 г. Если первоначально встречаются рукописи, содержащие два-три акафиста, то со второй половины XV в. появляются сборники, в которых акафисты уже образуют седмичный цикл[2].

До XVI в. оригинальные славянские акафисты неизвестны. Версия о том, что в XV в. Пахомием Лагофетом был написан акафист прп. Сергию Радонежскому, источниками и современными исследованиями не подтверждается. Таким образом, наиболее вероятно, что древнейшими славянскими акафистами являются написанные и изданные в составе «Малой подорожной книжки» в 1552 г. Франциском Скориной акафисты «Пресладкому имени Иисусову» и Иоанну Предтече. За образец Скорина взял акафисты, написанные Константинопольским патриархом Исидором I Вухаримом. В XVI столетии списки этих акафистов получили большое распространение в великорусских рукописях[3].

Автор фундаментального исследования о дореволюционных акафистах Алексей Васильевич Попов (1856–1909), работая в архиве Св. Синода, составил описание акафистов, составленных до начала XX в. и разрешённых духовной цензурой к церковному употреблению. Он указал 17 переводных и оригинальных акафистов, существовавших на Руси до учреждения Св. Синода в разных редакциях. Среди них акифисты Иисусу Сладчайшему, Успению Богородицы, Пресвятой Троице и др. Из святых подвижников были акафисты свт. Николаю Чудотворцу, свт. Иоанну Златоусту, апп. Петру и Павлу, прп. Сергию Радонежскому, свв. Петру, Алексию и Ионе Московским и др.[4]. Из святых жен долгое время на Руси был только акафист святой великомученице Варваре, который был издан в конце XVII в. сначала в Чернигове, а затем и в Киеве, где ещё с домонгольских времён пребывали мощи святой. В XVIII и XIX вв. этот акафист неоднократно переиздавался[5].

До конца XVIII в. акафисты имели широкое распространение только на Юге и Западе России. Однако постепенно интерес к жанру акафиста стал появляться

---

*Павел Викторович Лихолай* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] См.: *Плякин М., свящ.* Гимны Богу, соединяющие века. Об акафистном творчестве как популярном жанре современной гимнографии // Журнал Московской Патриархии. 2019. Вып. 8. С. 77.

[2] См.: *Турилов А. А.* Славянские и русские переводные акафисты // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 378.

[3] См.: Там же. С. 378–379.

[4] См.: *Попов А. В.* Православные русские акафисты. М., 2013. С. 641.

[5] См.: *Турилов А. А.* Славянские и русские переводные акафисты. С. 379.

и в Центральной России. Митрополит Московский Платон (Левшин) исправил и издал акафисты свт. Николаю Чудотворцу и прп. Сергию Радонежскому, а в 1795 году составил акафист св. князю Данилу Московскому. В последующие годы издаются акафисты ап. Иоанну Богослову, свв. Димитрию Ростовскому и Стефану Великопермскому, прп. Никандру Псковскому и др.[6].

Расцвет акафистного творчества в России начинается в середине XIX в. Количество акафистов от года к году возрастало. К началу XX в. их было создано уже несколько сотен, однако, по исследованиям А. В. Попова, одобрено Св. Синодом к изданию было только 158. Были случаи, когда на утверждение цензорам духовного ведомства поступало сразу несколько текстов, посвящённых одному и тому же святому. В дореволюционный период акафист, как и любая богослужебная и церковная литература мог быть напечатан только после того как пройдёт духовную цензуру[7]. Издавать акафисты разрешалось в Санкт-Петербургской и Московской синодальных типографиях и в типографии Киево-Печерской лавры.

Акафисты святым женам издавались не очень часто. Помимо акафиста вмц. Варваре следующий — посвящённый вмц. Екатерине — появился только в 1802 г. и с некоторыми исправлениями был переиздан в 1861 г. Всего к началу XX в. в России, по исследованиям А. В. Попова, было издано всего 15 акафистов святым женам. Особо примечательна история написания акафиста святой великомученице Параскеве Иконийской, именуемой в народе «Параскева Пятница». Он был разрешён к печати в 1860 г. и стал третьим акафистом, посвящённым святой подвижнице (мученице).

Вмц. Параскева жила в III в. в городе Иконий в Малой Азии. Её глубоко верующие родители особо почитали пятницу — день крестных страданий Иисуса Христа, и поэтому дочь, родившуюся в этот день, назвали Параскева, что в переводе с греческого значит «пятница». Во время гонений имп. Диоклетиана святую арестовали и требовали от неё отречься от Христа, принеся жертвы языческим идолам. За отказ её несколько раз нещадно истязали, но мученица всё претерпела, и тогда ей усекли голову. В скором времени от её мощей стал происходить чудотворения[8].

На Руси почитание св. вмц. Параскевы было очень распространено. Она считалась покровительницей торговли, источников и колодцев, помощницах в домашних делах и вообще, как говорили в простонародье «бабьей святой». Во всех регионах Центральной России до сих пор есть храмы, пределы, часовни и источники, освящённые во имя вмц. Параскевы. Церковное поминовение вмц. Параскевы на Руси зафиксировано в Благовещенском Кондакаре (XII — нач. XIII вв.), в котором содержится кондак святой. С XV в. её житие стало часто включаться в русские агиографические сборники. Службы святой создаваемые в болгарских и сербских монастырях, а также на Руси были упорядочены к XVII в.[9]

Несмотря на такое почитание, долгое время святой Параскеве не существовало акафиста. И только в марте 1857 г. к митрополиту Санкт-Петербургскому Григорию (Постникову) доставили текст акафиста с сопроводительным письмом от священника села Ильеши Ямбургского уезда Константина Васильевича Семенова (ок. 1812–1877)[10]. Село Ильеши относится к одним из древних погостов Северо-запада России. Впервые

---

[6] См.: *Козлов М., прот., Стрижев А. Н.* Акафисты в Синодальный период // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 379.

[7] См.: *Плякин М., свящ.* Гимны Богу, соединяющие века. Об акафистном творчестве как популярном жанре современной гимнографии // Журнал Московской Патриархии. 2019. Вып. 7. С. 67.

[8] См.: Жизнь святой великомученицы Параскевы Иконийской. М., 1904. С. 5–15.

[9] См.: *О. Н. А.* Почитание вмц. Параскевы на Руси и у восточных славян // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54. С. 589.

[10] См.: *Карпук Д. А.* Духовная цензура в Российской Империи в середине XIX века (на примере деятельности Санкт-Петербургского Духовного цензурного комитета) // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. Вып. 6. С. 53.

оно упоминается в 1500 году. В XVII–XVIII вв. недалеко от села чудесным образом явилась чудотворная резная икона вмц. Параскевы (сейчас находится в Троицком соборе Александро-Невской лавры). Икона эта стала пользоваться большим почитанием среди прихожан. В Николо-Пятницкий храм с. Ильеши приходили паломники не только из близлежащих деревень, но и со всей Санкт-Петербургской губернии и даже из дальних уголков России. До сих пор ежегодно в день празднования явления иконы (Ильинская пятница — последняя пятница перед 2 августа) в Ильешах совершается многолюдный крестный ход[11].

В своём письме к митрополиту о. Константин отметил, что многие верующие просят его совершить молебен с пением акафиста св. Параскеве, на что он каждый раз вынужден отвечать, что такого акафиста нет. Так продолжалось до тех пор, пока однажды храм не посетил паломник из Киева и попросил о. Константина совершить молебен с акафистом. Услышав то же, что и другие просящие, он вознегодовал и отчитал батюшку: «Что же ты за поп, если у тебя и акафиста нет. Я шёл сюда по усердию 2000 вёрст собственно затем, чтобы послужить молебен с акафистом матушке нашей Параскеве Пятнице»[12]. После этого случая в 1856 г. о. Константин вынужден был приступить к написанию акафиста. Пригодились знания, полученные в Санкт-Петербургской духовной семинарии, которую он окончил в 1837 г. Батюшка в прямом смысле слова обложился книгами с жизнеописанием св. Параскевы и стал составлять текст, взяв за образец акафист вмц. Варваре. 20 июля 1858 г. готовый текст акафиста о. Константин предоставил в Санкт-Петербургский духовно-цензурный комитет. Согласно указаниям цензора архим. Сергия акафист был отправлен автору на доработку, после чего вторично предоставлен в комитет. В декабре 1859 г. архим. Сергий доложил, что в «исправленном виде эта рукопись не представляется противной Уставу духовной цензуры и могла быть одобрена к напечатанию»[13].

Получив донесение духовно-цензурного комитета Св. Синод постановил передать рукопись епископу Вятскому Елпидифору (Бенедиктову), чтобы он, изучив её, предоставил в Синод заключение о достоинстве этого текста. 18 января 1860 г. владыка в своём донесении Св. Синоду сообщил, что «рукопись “Акафист святой мученице Параскеве”, составленный свящ. Константином Семеновым, не заключает в себе ничего несообразного с общим вероучением христианским, со сказанием о житии песнословимой мученицы и с образом составления других подобных песнословий церковных, почему и может быть одобрен к напечатанию»[14]. В итоге 7 февраля 1860 г. на основании мнения цензурного комитета и заключения вл. Елпидифора Св. Синод разрешил издать текст акафиста.

Таким образом, на примере акафиста вмц. Параскеве можно описать процесс издания всех дореволюционных акафистов и таким образом их вхождение в состав богослужения: автор или иное заинтересованное лицо (игумен, настоятель и др.) направляли текст в комитет духовной цензуры. Далее цензор выносил своё суждение и комитет делал донесение в Св. Синод, где рукопись ещё раз изучали и исходя из отзыва архиерея выносили определение о возможности напечатания акафиста. Вероятно, что акафисты предназначались для чтения на молебнах у мощей или иконы святого в храмах, связанных с его именем. К началу XX в. акафисты в России стали уже вполне устоявшимся и распространённым жанром, занимающим своё особое положение в богослужении.

---

[11] См.: *Старцева Ю. В., Попов И. В.* Явление вмц. Параскевы Пятницы в Ильешах // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. СПб., 2001. Вып. 25. С. 91–94.

[12] РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1263. Л. 2. об.–3.

[13] *Попов А. В.* Православные русские акафисты. С. 175–176.

[14] Там же. С. 176.

## Источники и литература


1. РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1263.
2. Жизнь святой великомученицы Параскевы Иконийской. М., 1904.
3. *Карпук Д. А.* Духовная цензура в Российской Империи в середине XIX века (на примере деятельности Санкт-Петербургского Духовного цензурного комитета) // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. Вып. 6. С. 46–74.
4. *Козлов М., прот., Стрижев А. Н.* Акафисты в Синодальный период // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1.
5. *О. Н. А.* Почитание вмц. Параскевы на Руси и у восточных славян // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 54.
6. *Плякин М., свящ.* Гимны Богу, соединяющие века. Об акафистном творчестве как популярном жанре современной гимнографии // Журнал Московской Патриархии. 2019. Вып. 7. С. 62–69.
7. *Плякин М., свящ.* Гимны Богу, соединяющие века. Об акафистном творчестве как популярном жанре современной гимнографии // Журнал Московской Патриархии. 2019. Вып. 8. С. 72–79.
8. *Попов А. В.* Православные русские акафисты. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2013.
9. *Старцева Ю. В., Попов И. В.* Явление вмц. Параскевы Пятницы в Ильешах // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. СПб., 2001. Вып. 25. С. 91–95.
10. *Турилов А. А.* Славянские и русские переводные акафисты // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 378–379.

*Н. С. Артёмов*

# «ДОСТИЧЬ БОГА БЕЗ БОГА»: РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ. ВОЗМОЖНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ

На рубеже XIX–XX вв. ключевым направлением в философской мысли явилась феноменология Эдмунда Гуссерля, которая, по словам Г. Г. Шпета, должна была стать «основной наукой»[1]. Действительно, за всей массой философско-научных построений позитивистского и релятивистского характера Гуссерль призывал найти что-то объективное и изначально данное. Можно сказать, ему удалось актуализировать некий общий принцип, по которому должно строиться любое познание. Философ сформулировал его так: необходимо вернуться «назад, к вещам»[2].

Из всех направлений исследований в области феноменологии, быть может, наименее разработанным является то, в котором происходит непосредственное включение в феноменологическую установку опыта мистического, религиозного. Общий дух «основной науки» для большинства мыслителей может показаться и вовсе антирелигиозным, так как в центре внимания феноменологии вовсе не Личность Божественная, но, в лучших традициях классической немецкой философии, — человеческая. Возможно ли найти религиозную основу в феноменологии, и каково было отношение самого Эдмунда Гуссерля к религии и включению проблемы Бога в область философского познания?

Важно в первую очередь отметить, что заявленная тема недостаточно разработана. Среди исследователей, прибегавших к религиозному, как правило, компаративному рассмотрению феноменологии нельзя не упомянуть работу Эдит Штайн, католической святой XX в., написавшей краткую работу «Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского. Попытка сопоставления»[3]. Также стоит отметить работу С. С. Хоружего «К феноменологии аскезы»[4], в которой акцент сделан на рассмотрении аскетических практик Православной Церкви как реализации религиозной установки человеческого «я».

Феноменология, как её понимал Гуссерль, есть всеобщая методология «узрения сущностей»[5] и фиксации их в понятиях с опорой не на дискурсивное мышление, а на интуицию[6]. Феноменология стремится к доопытному, «до-теоретическому», что достигается через метод «трансцендентально-феноменологической редукции»[7]. Редукция — это переход от естественной установки, которая «характерна для повседневного и научного опыта»[8], к установке феноменологической, из которой

---

*Николай Сергеевич Артёмов* — Вологодская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. М., 2005. С. 35.

[2] *Куренной В. А.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии в контексте развития феноменологии Гуссерля. М., 2009. С. 9.

[3] *Штайн Э.* Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского. Попытка сопоставления. СПб., 2017. С. 329–357.

[4] См.: *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. 352 с.

[5] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. С. 97.

[6] Там же. С. 94.

[7] *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М., 2010. С. 40.

[8] *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М., 2010. С. 83.

«выключено» всё перечисленное: любой научный опыт, любая теоретическая основа, задающая какие-либо параметры познания бытия. Данный метод Гуссерль назвал «ἐποχή» — греч. «воздержание» от суждения[9].

Следующим по важности термином в феноменологии является «интенциональность сознания». Отечественный философ Г. Г. Шпет, проходивший стажировку у Э. Гуссерля в Геттингене, замечает: «Феноменология задаётся целью изучать сознание, как полное переживание в его модусе сознания "чего", интенционального сознания, и в той его чистой форме, которая обнаруживается как чистое сознание чистого "Я"»[10]. Говоря иначе: «существенное свойство сознания: быть направленным на что-нибудь, быть сознанием чего-нибудь»[11]. В феноменологии, таким образом, указывается, что человеческое сознание — это, по сути, поток переживаний, выявленных и реципиированных за счёт направленности интенций сознания на определенные предметы. Переживание — продукт интенциональности как функции. Бытие переживания тем особенно, что «дается как нечто, что не только есть и длится, но уже было прежде, чем на него был направлен взор»[12].

Одна из первых и, быть может, основная проблема, с которой столкнулся Гуссерль — это проблема солипсизма, которую он прямо поставил перед собой в «Картезианских размышлениях»: «Когда я, медитирующий Я, посредством феноменологического ἐποχή редуцирую себя к своему абсолютному трансцендентальному Ego, не становлюсь ли я тогда неким solus ipse»[13]. Гуссерль разрешает её прямым заявлением: «Когда я действую так..., я не отрицаю этот "мир", как если бы я был софистом, я не сомневаюсь в его существовании...»[14] Важно отметить, что и ближайшие ученики Гуссерля стремились в первую очередь онтологически обосновать бытие, выходящее за рамки «я»-бытия. Так, Г. Г. Шпет уточняет позицию Гуссерля: «Для того, чтобы философствовать, мы должны не только уже стремиться к истине, верить в её достижимость и т. п., но должны, конечно, родиться, иметь родителей, пить, есть и выполнять много других функций, прежде всего, значит, существовать. От такого рода "предпосылок", надо думать, не свободна феноменология»[15].

Одолев призрак солипсизма через обоснование феноменологии как учения, просто подразумевающего «радикальное сведение сознания к самому себе, к своим изначальным данностям»[16], Гуссерль решительно не мог не столкнуться с ещё одной и онтологически не менее (а может быть, и более) важной проблемой, которую мы выразили бы так: возможна ли редукция Бога? Возможно ли свести к нулю религиозный опыт, возможно ли «выключить» Бога из сознания через тотальную редукцию? Не совершает ли при этом философ односторонней попытки разрыва с Логосом, по причастности к которому «всё... начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин 1:3). Эдит Штайн видит в этом наиболее слабое и неприемлемое для христианина положение философии Гуссерля, заявляя, что метод редукции и абсолютизации человеческого «я» «делает относительным самого Бога»[17]. Мы не можем не согласиться с этим мнением, однако важно отметить, что феноменология не исключает возможности мистического опыта: «для нас нет ни малейшего повода делать исключения для опыта мистического или откровенного, — как первичная данность, он есть прежде всего данность опытной интуиции, и притом с сенсуальным содержанием»[18].

---

[9] *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. С. 33.
[10] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. С. 114.
[11] Там же. С. 85.
[12] Там же. С. 65.
[13] *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. С. 116.
[14] Цит. по: *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание. С. 84.
[15] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. С. 58.
[16] *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание. С. 84.
[17] *Штайн Э...* Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского. С. 343.
[18] *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. С. 175.

Сам Гуссерль писал в одном из писем: «Жизнь человека есть не что иное, как путь к Богу. Я пытаюсь осуществить эту цель без богословских доказательств, методов и предостережений, то есть достичь Бога без Бога… Понимаю, что такой подход мог бы быть опасным для меня самого, не будь я глубоко набожным и верующим во Христа человеком»[19]. В этом признании наблюдается удивительная и парадоксальная способность отделить сферу своей непосредственной научной деятельности от веры, что, как показывает опыт Эдит Штайн, не приемлемо для более консервативных христианских церквей (сам же Гуссерль был лютеранином), так и мы, подойдя к вопросу с православной «установки», находим именно в этой неоднозначности и незаконченности самое слабое место феноменологии.

Однако стоит отметить, что сам метод редукции в понимании Гуссерля нам представляется лишь актуализацией на философском языке того, что с иных позиций и из иных онтологических предпосылок (т. е. исходя не из человеческого «я»-бытия, а из первичности и важности Божественного «Я»-бытия) активно практиковали святые отцы Православной Церкви. В рамках статьи мы хотели бы предложить фрагмент из сочинений только одного святого — святителя Григория Паламы, но подобных мест в общем массиве святоотеческого наследия можно отыскать достаточно. «Во внешней же мудрости надо ещё сначала убить змия, то есть уничтожить приходящую от неё надменность… потом надо отсечь и отбросить как безусловное и крайнее зло главу и хвост змия, то есть явно ложное мнение об уме, Боге и первоначалах и басни о творении; а среднюю часть, то есть рассуждения о природе, ты должен при помощи испытующей и созерцательной способности души отделить от вредных умствований, как и изготовители лечебных снадобий огнём и водой очищает змеиную плоть, вываривая её»[20]. На примере того, как святитель Григорий рекомендует православному подступать к произведениям «внешней мудрости», то есть собственно к философии, мы наблюдаем реализацию, если можно так выразиться, православной феноменологической редукции, посредством которой отсеивается всё наносное, всё душевредное и в область переживаний допускается лишь то, что перестало быть «злом»[21].

Феноменологические исследования в рамках православного осмысления секулярной гуманитаристики, безусловно, являются весьма перспективными и необходимыми, поскольку позволяют дать оценку философскому наследию XX в., к тому же некоторые идеи феноменологии, если качественно изменить их через призму православного богословия, могут оказать значительное влияние на такое направление в рамках теологической мысли, как православная антропология. Явные проявления данного процесса мы можем уже наблюдать. Вспомним, например, выражение В. Н. Лосского, что для православного «первичной данностью» (гуссерлианский термин) является Троица[22] как онтологическая Первопричина всего и как Первообраз, соотнося себя с Которым человеческое «я», образ Божий, может духовно возрастать, приближаясь к идеалу богочеловечества, к которому он и призван. Однако для чистой феноменологии центральным остаётся вопрос: моё «я» есть первичная данность или Его? Чья субъективность первична и определяет всё бытующее: человеческая или Божественная, — вот что является настоящим камнем преткновения для философского понимания Бога.

---

[19] Цит. по: *Кольцов А. В.* Был ли Гуссерль верующим христианином? Новое исследование о религиозных обращениях в Вене начала XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. С. 146–150.

[20] *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 33.

[21] Там же. С. 33–34.

[22] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 220.

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2017.

2. *Куренной В. А.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии в контексте развития феноменологии Гуссерля. М.: Академический Проект, 2009.

3. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М.: Канон, 1995.

4. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010.

5. *Кольцов А. В.* Был ли Гуссерль верующим христианином? Новое исследование о религиозных обращениях в Вене начала XX века // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. С. 146–150.

6. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

7. *Свасьян К. А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. 2-е изд. М.: Академический проект; Альма Матер, 2010.

8. *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

9. *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005.

10. *Штайн Э.* Феноменология Гуссерля и философия св. Фомы Аквинского. Попытка сопоставления. // HORIZON Феноменологические исследования. Т. 6, № 2. СПб.: Институт философии СПбГУ, 2017. С. 329–357.

*Священник Владимир Белоножко*

# С. Н. ДУРЫЛИН О СВЯТОЙ РУСИ

Понятие «Святая Русь», актуализированное в последние полгода (после того, как Святейший Патриарх Кирилл за Божественной литургией 25 сентября 2022 г. произнес молитву, которая в разделе «Богослужебные тексты» Официального сайта Московского Патриархата так и озаглавлена: «Молитва о Святой Руси»[1]), на наш взгляд, требует дополнительного осмысления. Эта молитва до настоящего дня используется за богослужениями во всех приходах Русской Православной Церкви.

В связи с тем, что Сергей Николаевич Дурылин (1886–1954) — философ, богослов, литературный критик, духовное чадо прав. Алексея Мечёва и прп. Анатолия Оптинского (Потапова), в своих сочинениях неоднократно обращался к этому понятию, разрабатывал темы, входящие в его контекст, целесообразно привести очерк философии Сергея Дурылина, который в дальнейшем может помочь во всестороннем исследовании сложной темы содержания концепта «Святая Русь».

На наш взгляд, Сергей Николаевич в своих рассуждениях опирался на народные представления, которые он считал подлинным корнем как религиозности, так и культуры[2]. Интересно сопоставить «исконные» представления об этой концепции и выделить основные компоненты, позволяющие расшифровать это понятие.

Корни как номинального выражения, так и самого концепта, мироощущения, которое обнимает понятие «Святая Русь», уходят в глубь веков, к первым памятникам древнерусской письменности[3]. Митр. Иларион, авторы «Слова о полку Игореве» (XII в.) и «Слова о погибели Русской земли» (XIII в.), сказители былин и духовных стихов (XIV–XV вв.) видят в истории русского государства, его народа, некий план, выходящий за горизонт эмпирики, — реализацию Божией воли. По выражению Вл. Соловьева, идея каждого народа — это то, «что Бог думает о нем в вечности», и этот вопрос является «самым важным из всех»[4] для народа русского.

Сергей Николаевич Дурылин в начале своей лекции «Лик России», посвященной Мировой войне, рассуждает о высшем замысле о Родине в категориях философии В. С. Соловьева. Он говорит о том, что, во-первых, «разгадать» о себе Божию волю и, во-вторых, подчиниться ей — «это и значит для христианского народа *понять* свое призвание и *осуществить* его». Вслед за славянофилами Дурылин подчеркивает, что у России никакого иного призвания, кроме христианского, быть не может, «всякий народ христианский есть послушник воли Божией»[5]. Сергей Николаевич проводит параллель между жизнью отдельной личности и целой нации, отождествляя законы, по которым они реализуют свою свободу и призвание. Таким образом, у России под пером Дурылина появляется лицо и даже лик. Лицо это — «некрасивое, худое, грязное…» — как полагают многие современники философа, (да и наши современники), «искривленное глупой пьяной улыбкой или злой судорогой отчаяния».

---

*Священник Владимир Анатольевич Белоножко* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель, 1 курс.

[1] Молитва о Святой Руси. Официальный сайт Московского Патриархата. URL.: http://www.patriarchia.ru/db/text/5962654.html (дата обращения: 05.05.2023).

[2] *Дурылин С. Н.* Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже. М., 1914. С. 1.

[3] *Соловьев А. В.* Святая Русь. Очерк развития религиозно-общественной идеи. Алтайский отдел Союза Русского Народа. URL.: https://altai.rusidea.org/a-в-соловьев-святая-русь-очерк-святой-р/?ysclid=lf5971q1hg182027636 (дата обращения: 05.05.2023).

[4] *Соловьев В. С.* Русская идея. Т. 2. М., 1989. С. 219–2020.

[5] *Дурылин С. Н.* Лик России. Великая война и русское призвание. М., 1916. С. 6–7.

Однако, в дни испытания страшной войной «мы увидели Лик России»[6], Святую Русь. Здесь мы находим выведение онтологических уровней, иерархию личностных форм: лик и лицо. Категории лика соответствует образ иконы, которая являет максимальную онтологическую напряженность — бытие. В чистом виде оно недоступно, бытие лишь слабо пробивается через липкую земную поволоку следующей категории — бывания, которой соответствует форма лица. «Бытие» для Дурылина холодно, надмирно. «Бывание» не идеально, «шумно», «грязно», но имплицитно содержит в себе отблески бытия. Через него, как первую, поросшую травой и полную сором, ступень, можно взойти к созерцанию лика[7]. То есть через Россию возможно восхождение к Святой Руси, через любовь к ней и веру в неё.

Дурылин вводит в исследуемое понятие аспект двойственности для того, чтобы расшифровать ту тайну, которая может быть постигнута лишь посредством усилия веры. Тем же путем философ шел к пониманию тайны Церкви. Вера в подлинную Единую Церковь предлагает исповедание ее двусоставной природы, неслитно объединяющей видимое и невидимое, святое и стремящееся к святости, совершенное и стремящееся к совершенству, божественное и божественно-человеческое. Также и Родина как бы раздваивается, являет два плана, различных до противоположности: лицо (и часто личину) России и лик Руси. Россия — это «мутная толща русской эмпирики»[8], «смиренная нагота» (Ф. И. Тютчев «Эти бледные селенья...»)[9] государственная, социальная, одним словом, бросающаяся в глаза. Русь же — подлинная глубина русского народа, в которой начинается Церковь, русский народ, живущий Церковью, как часть Тела Христова. «Святая Русь — это Россия в храме, на молитве, ... с восковой свечкой в руке, с радостью и упованием о Христе в сердце, сведением Его — в разуме, с устремлением своей воли к Его воле...»[10]

Итак, по мысли Дурылина, Святая Русь имеет экклезиологическое основание. Церковь является сокровищем, носимым в глиняном сосуде (ср.: 2 Кор 4:7) исторической России. Догмат о Церкви не самоочевидная истина, но предмет веры, требующий подвига от воли и ума. При исповедании 9-го члена Символа веры христианин признает и декларирует свою кровную связь с церковным обществом, солидаризируется с ним, соглашается до последней свечечки, до последнего образка[11]. Та же ответственность накладывается и на верующего в Святость Руси. Использование громкого имя «святой» в этом контексте не является свидетельством народного самопревозношения, это наименование всецело принадлежит Церкви, будучи её свойством. Русь свята Её святостью, она принадлежит ей постольку, поскольку может Её вместить. «Русь *святая* потому, что она живет идеалом *святости*, что в этот идеал вмещена для неё вся правда земная и небесная. Это — не святость, это — воля к святости, это — всенародная жажда «ясного мира святыни» вместо смутного мира народного и личного греха»[12].

Вообще Россия существует единственно благодаря связи с Русью, по образу связи души с телом, или Церкви с Богом. Святая Русь — «месторазвитие самого бытия»[13], замысел Бога о народах России, софийное измерение их бытия. После смертного греха 1917 года Россия отделилась от Руси, что, согласно этой логике, привело к смерти. Как раз в то время Дурылин делает инскрипт: «в дни России без Руси», даря «Начальника тишины» Татьяне Буткевич[14]. Время закончилось, но жизнь не прекратилась,

---

[6] Там же. С. 24.

[7] *Визгин В. П.* Дрылин как философ // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. М., 2010. С. 194.

[8] *Дурылин С. Н.* Начальник тишины. Сергиев Посад, 1916. С. 6.

[9] *Тютчев Ф. И.* Стихотворения. М., 2012. С. 133.

[10] *Дурылин С. Н.* Начальник тишины. С. 3.

[11] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1999. С. 31.

[12] *Дурылин С. Н.* Лик России. С. 35.

[13] *Резвых Т.* «Незримый град» Сергея Дурылина. Русская истина. URL.: https://politconservatism.ru/thinking/nezrimyy-grad-sergeya-durylina?ysclid=lf2g5da7qo723237978 (дата обращения: 05.05.2023).

[14] Там же.

а продолжилась вне него, продолжилась в постапокалипсисе. Самое тихое место во всем свете заполнил гул шестой ангельской трубы (ср. Откр 9:13). Однако нельзя помыслить, чтобы Святая Русь безвозвратно пропала, умерла. Она, подобно Китежу, лишь скрылась от отягченных грехом глаз под воды Светлояра. Подобно тому, как Богу было угодно сохранить от осквернения величественные Китежские храмы, звон колоколен которых все так же иногда доносится до соседних селений; как благочестивый китежский люд, защищенный от нашествия иноплеменников, продолжает жить той же спокойной, проникнутой верой жизнью; как просто, очистив сердце, проникнуть в этот город; так же реальна, защищена, сокрыта от всего греховного Святая Русь — «невидимый град Китеж, где вечен Успенский звон»[15].

Итак, в чем же конкретно может реализовать Россия свое призвание, каким образом она являет миру свой лик? Прежде всего, народное создание предполагает предназначение Отечества в исполнении Христова завета о просвещении народов. «…От моря до болгар, от болгар до буртасов, от буртасов до черемисов, от черемисов до мордвы — то все покорил Бог народу христианскому поганые страны…»[16] И в этой победной песне покорения под ноги Христа окрестных народов, по мнению А. В. Соловьева, и состоит «смысл существования этой земли»[17]. Дурылин пишет о «сиянии веры»[18], тихий свет которой вызывает чувства «благой жажды и святой зависти»[19] у народов Запада, которые, глядя на счастливых верой русских, томятся по этому свету.

С другой стороны, веру необходимо не только распространять, но и защищать, отстаивать, перед лицом как внешних, так и внутренних врагов. Понятие о Святой Руси, как христианской земле, на защиту которой встают добрые воины — лейтмотив былинного цикла и Слов об освобождении Руси от ига. «…И реку Дон кровью наполним *за землю Русскую и за веру христианскую*!»[20] Удивительно, насколько стойко это мироощущение. Спустя столетия о том же будет писать Достоевский: народ тверд в представлении, «что вся Россия для того только и существует, чтобы служить Христу и оберегать от неверных все вселенское Православие»[21].

Итак, для Дурылина Святая Русь — это София исторической России, предмет веры, любви и надежды, безвозвратно утраченный в апокалипсисе 1917 г. Святая Русь — это Православная Церковь, Тело Христово, неслитно и нераздельно соединенное с душой русского народа. Аутентичная народная традиция, столь высоко ценимая Дурылиным, на наш взгляд, достаточно полно и ярко выражена философом на его оригинальном языке, в прямой связи с славянофильским дискурсом. Мотивы и интуиции Серея Николаевича, полагаем, могут стать ценным материалом для конструирования современных представлений о месте Святой Руси в жизни России.

## Источники и литература

1. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Искусство, 1999.

2. *Визгин В. П.* Дрылин как философ // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I. М.: Модест Колеров, 2010.

[15] *Дурылин С. Н.* Церковь Невидимого града: Сказание о граде Китеже. М., 1914. С. 21.

[16] Слово о погибели Русской земли // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. М., 1969. С. 327.

[17] *Соловьев А. В.* Святая Русь. Также см.: *Соловьев А. В.* Заметки к «Слову о погибели Рускыя земли» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XV. Л., 1958. С. 109–113.

[18] *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений в 8 томах. Т. IV. М., 1900. С. 220.

[19] *Дурылин С. Н.* Лик России. С. 4.

[20] Слово о великом князе Дмитрии Ивановиче и о брате его, князе Владимире Андреевиче, как победили супостата своего царя Мамая // «Изборник». С. 381.

[21] *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в 15 томах. Т. 13. Дневник писателя. 1876. СПб., 1994. С. 404.

3. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в 15 томах. Т. 13. Дневник писателя. 1876. СПб.: Наука, 1994.

4. *Дурылин С. Н.* Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже. М., 1914.

5. *Дурылин С. Н.* Лик России. Великая война и русское призвание. М., 1916.

6. *Дурылин С. Н.* Начальник тишины. Сергиев Посад, 1916.

7. Слово о великом князе Дмитрии Ивановиче и о брате его, князе Владимире Андреевиче, как победили супостата своего царя Мамая // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. М.: Художественная литература, 1969.

8. Слово о погибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. М.: Художественная литература, 1969.

9. *Соловьев А. В.* Заметки к «Слову о погибели Рускыя земли» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XV. Л., 1958. С. 79–115.

10. *Соловьев В. С.* Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.

11. *Тютчев Ф. И.* Стихотворения. М.: Эксмо, 2012.

12. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений в 8 томах. Т. IV. М., 1900.

13. Молитва о Святой Руси. Официальный сайт Московского Патриархата. URL.: http://www.patriarchia.ru/db/text/5962654.html (дата обращения: 10.03.2023).

14. *Резвых Т.* «Незримый град» Сергея Дурылина. Русская истина. URL.: https://politconservatism.ru/thinking/nezrimyy-grad-sergeya-durylina?ysclid=lf2g5da7qo723237978 (дата обращения: 05.05.2023).

15. *Соловьев А. В.* Святая Русь. Очерк развития религиозно-общественной идеи. Алтайский отдел Союза Русского Народа. URL.: https://altai.rusidea.org/a-в-соловьев-святая-русь-очерк-святой-р/?ysclid=lf5971q1hg182027636 (дата обращения: 05.05.2023).

*А. В. Малина*

# СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ И ИХ ОСНОВАНИЯ

Современная нормативная этика, как область философского исследования, может предложить исследователю 3 главных подхода: деонтология (от др.-греч. δέον «должное»), консеквенциализм и этика добродетели. Первый подход акцентирует внимание на долге или правилах, в соответствии с которыми и выносятся моральные суждения. Второй подход представлен группой моральных теорий (эвдемонизм, гедонизм, утилитаризм etc.), которые выносят моральные оценки на основе результата (консеквента) поведения. Третий же подход сосредотачивается на добродетелях или моральных чертах характера. Для этого подхода определение добродетели является фундаментом для построения дальнейших рассуждений, в то время как для двух первых добродетели определяются через иные концептуальные понятия.

Необходимо отметить, что этика добродетели является не новой моральной теорией, но скорее возрождением другой традиции, корни которой уходят в Античность к Платону и Аристотелю. Для этих философов одним из главных вопросов, который они пытались разрешить, являлось достижение счастья или по-другому эвдемонии (от др.-греч. εὐδαιμονία — процветание, блаженство, счастье). Наилучшим определением эвдемонии в данном случае можно считать такой вид счастья, поиск и достижение которого оправдано. Для достижения такого образа жизни необходимы два качества: добродетель (греч. αρετή) и практическая мудрость (греч. φρόνησις). Сократ учил, что добродетель заключается в знании и разуме. Он считал, что человек, обладающий знанием о том, что является добром и злом, обретает способность действовать правильно и справедливо. Платон развил концепцию добродетели и выдвинул идею о том, что она является главной ценностью для человека. Он учил, что добродетель состоит из четырех качеств: мудрости, смелости, умеренности и справедливости. Аристотель предложил свою трактовку добродетели. Он считал, что добродетель является средним состоянием между двумя крайностями: недостатком и избытком. Таким образом, добродетель заключается в том, чтобы найти золотую середину между двумя крайностями и действовать согласно этой середине. В целом, добродетель была важным понятием в античной философии и считалась одним из ключевых аспектов жизни человека. Она учила людей жить справедливо, благородно и счастливо и стала основой многих этических теорий, разработанных впоследствии[1].

Понятие добродетели — это понятие о том, что делает человека хорошим: добродетельный человек поступает так, как должен. Однако мы знаем примеры, когда определенная добродетель может доходить до крайностей, при которых человек поступает неправильно с точки зрения морали. Например, человек, беспокоящийся о чувствах другого, может солгать, чтобы не приносить страдания другому, но такое действие может иметь негативные последствия. Чтобы избежать таких ошибок, человек должен знать, что ему следует сделать, чтобы добиться правильного результата. Такое знание и является практической мудростью.

Классический эвдемонический вариант этики добродетели прошел через Средневековье и был забыт в Новое Время, когда телеологичность человеческой экзистенции

*Алексей Валентинович Малина* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] *Ранне А., прот.* Проблема происхождения морали и мотивации нравственного поступка. Прошлое и настоящее // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 86.

была упразднена идеей об автономии разума. И только в XX в. произошел возврат к этике добродетели, сначала в полемическом докладе Элизабет Энском, а затем в трудах Питер Гитча, Аласдера Макинтайра, Розалинды Хертсхаус и других[2]. Энском в своем докладе, который позже станет статьей, выступает с критикой современных ей моральных теорий деонтологии и консекценциализма. Против кантианцев-деонтологов было выдвинуто рассуждение о том, что их этика содержит понятия иудео-христианской этики Божественного законодателя, хотя Сам Законодатель устранен из такой системы. Это приводит к тому, что понятия теряют свою силу, как потеряло бы смысл понятие «преступник» при отсутствии уголовного права и суда[3]. Консеквенциалистам в упрек ставился тот факт, что в их системе нет безусловно плохих поступков, как например убийство невиновного. Все, что остается этим системам — искать нравственные нормативы в общественных соглашениях (конвенциях)[4]. Она предложила обратиться к добродетели как к черте характера, присущей каждому человеку.

Другим крупным исследователем данного направления, который развил интуиции Энском в целый проект, стал Аласдер Макинтайр, автор труда «После добродетели: исследование теории морали». Одно из крупнейших явлений моральной философии XX в., книга содержит теоретическое и историческое исследование современного состояния моральной теории, ее рациональность и общий контекст[5]. Вывод данной книги таков: этика Нового времени отвергла традицию Аристотеля, которая отличалась большим объемом и ставила в центр добродетели. Другим выводом является констатация провала проекта Просвещения — ни Ницше, ни Маркс, ни Юм, ни Кант не смогли создать непротиворечивую и последовательную моральную теорию[6]. Макинтайр констатирует, что моральная философия, распавшись на либертарианство, рационализм и эмоционализм, выпала из единого целого — телеологизма Аристотеля[7]. Для Аристотеля есть человек существующий и человек, каким он должен быть. Это разделение и должна была помочь преодолеть этика, которая понимала моральные предписания как способ достичь цели — τελος. Для Макинтайра добродетель есть черта характера, которая определяется социокультурным контекстом и историей общества, в котором находится индивид.

Современное состояние этики добродетели таково, что, уйдя от мировоззрения католиков-томистов, которые ее возрождали, этот подход собирает в себе различные интеллектуальные группы — от агностиков, до феминисток — для которых важнее дискуссии и поиск общих тем с другими этическими теориями, чем разработка собственных концептуальных вопросов. Учитывая этот факт, а также то, что указанные выше системы не объединились, преодолев основные проблемы своих подходов, а также не стали более глобальными течениями — политическим теориями, — представляется возможным сделать вывод об основаниях данных теорий как о причинах такой сепарации. Критика консеквенций и долга вызвала ответ со стороны представителей данных теорий. В основном критика касается отсутствия общих принципов и релятивности, вызванной культурной обусловленностью добродетелей[8].

Разрешить эту проблему пытаются разрешить представители философской теологии — представители теологического волюнтаризма[9]. Этот метаэтический подход

---

[2] *Шохин В. К.* Четвёртый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. М., 2013. Вып. 13. С. 52–54.

[3] *Anscombe E. G. M.* Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 6.

[4] Ibid. P. 12–13.

[5] *Шохин В. К.* Четвёртый путь? К этическому обоснованию агатологии. С. 54.

[6] *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame, 2010. P. 85–89.

[7] *Шохин В. К.* Четвёртый путь? К этическому обоснованию агатологии. С. 56.

[8] *Артемьева О. В.* У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. М.: 2005. Вып. 6. С. 172–173

[9] См.: *Adams R. M.* The Virtue of Faith: And Other Essays in Philosophical Theology. New York, 1987.

полагает, что этика, по крайней мере, в какой-то степени, зависит от Божьей воли. Одна из основных теорий в данном подходе — теория Божественных повелений. Один из ведущих мыслителей этого направления, Роберт Адамс, предполагает, что можно поставить знак равенства между двумя утверждениями: «делать А — плохо» и «делать А — противно воле Бога». Конечно, такой подход предполагает веру в Бога, а также уверенность в Его благости[10]. Исходя из такой точки зрения, Бог не может назвать хорошим и правильным зло, потому что является любящим Богом. Иной точкой зрения является теория Божественной мотивации, предложенная Линдой Загзебски. В данной теории благо определяется не повелениями Бога, но Его мотивацией. Все вещи в мире обладают объективными моральными качествами, а сами эти моральные качества, по сути, являются отношением Бога ко всем вещам. Эта теория представляет Бога как пример моральности, которому люди должны следовать всеми силами. Как и в теории добродетели, моральные свойства людей являются более фундаментальными, чем свойства поступков и их результатов. Добродетель определяется мотивом действия, а следовательно «парадигматически добродетельным является Бог, Чьи побуждения совершенно благи, а человеческие побуждения настолько хороши, насколько они подобны Божественным. Человеческие добродетели — это добрые личные качества, которые подражают Божественным добродетелям в том смысле, как они находят свое выражение в человеческой жизни»[11].

Как пишет сама Загзебски, теория Божественной мотивации позволяет ответить на вопросы, которые не могут быть разрешены в рамках этики добродетели: почему в мире существуют люди и вещи, и что обеспечивает достоинство человека? Какие есть основания для добродетелей, как черт характера, помимо интуиций? Но самый сложный вопрос касается унификации: почему наш взгляд на мир должен совпадать?[12] Ответ, который дает Загзебски в рамках своей теории таков: если есть Бог, то у людей есть прочное основание для моральных оценок. Как указывает автор, теория мотивации имеет преимущества перед теорией повелений, так как последняя является христианской деонтологией, где Бог является законодателем, а люди — последователями закона. Теория мотивации представляет разрыв между Богом и человеком как разрыв между идеальным благом и неидеальным. Мы созданы по образу и подобию Бога, а потому стремление следовать Ему заложено в нашей природе. Потому наши моральные принципы таковы же, как и Божественные[13]. Другое преимущество, которое выделяет Загзебски, состоит в том, что мотивы Бога являются частью Его природы, в то время как с Его повелениями это не очевидно.

Подводя итог, представляется возможным заключить, что секулярные попытки разработки моральных теорий оказались неудачными, что было продемонстрировано сначала Элизабет Энском в ее докладе, а затем более фундаментально в труде Аласдера Макинтайра. Предложенный ими вариант аристотелевской этики добродетели основывался на понятии добродетели — внутренне присущей каждому человеку черте характера. Однако в рамках данной теории добродетель формируется культурным контекстом, а значит является относительным понятием и не может обеспечить единого взгляда на этику. Единственным способом преодолеть данную проблему является обращение к авторитету. Традиционные теистические религии предлагают авторитет Бога, который, являясь абсолютным Существом, предстает основанием моральных императивов. Без обращения к трансцендентному обоснованию основ этики невозможно преодолеть этический релятивизм и выработать единую систему, которая сможет преодолеть разделение и нравственный упадок современного мира.

---

[10] *Pojman L., Rea M.* Philosophy of Religion: An Anthology. Belmont, CA., 2008. P. 558–559.

[11] Цит. по: *Лушников Д., свящ.* Основное богословие. М., 2021. С. 292.

[12] *Zagzebski L. T.* Divine motivation theory. Cambridge, 2004. P. 340–341.

[13] Там же. P. 260–262.

## Источники и литература


1. *Артемьева О. В.* У истоков современной этики добродетели // Этическая мысль. М.: 2005. Вып. 6. С. 163–181.
2. *Лушников Д., свящ.* Основное богословие. М.: Познание, 2021.
3. *Ранне А., прот.* Проблема происхождения морали и мотивации нравственного поступка. Прошлое и настоящее // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 1 (9). С. 84–97.
4. *Шохин В. К.* Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии // Этическая мысль. М., 2013. Вып. 13. С. 47–75.
5. *Adams R. M.* The Virtue of Faith: And Other Essays in Philosophical Theology. New York: Oxford University Press, 1987.
6. *Anscombe G. E.* M. Modern Moral Philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1–19.
7. *MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
8. *Pojman L., Rea M.* Philosophy of Religion: An Anthology. Belmont, CA., 2008.
9. *Zagzebski L. T.* Divine Motivation Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
10. *Pojman, L.; Rea, M.* Philosophy of Religion: An Anthology. Belmont, CA., 2008.

*А. В. Денисов*

# ВОСПРИЯТИЕ РОССИИ И ЕВРОПЫ РУССКИМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ И ЦЕРКОВНЫМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.

Работа посвящена изучению взглядов русских религиозных и церковных мыслителей второй половины XIX — начала XX вв. на историософскую проблему цивилизационного противостояния России и Европы. Поскольку это противостояние имеет глубоко религиозные корни и зарождается еще в XI веке, во времена Великой схизмы 1054 г., его следует изучать через призму религиозно-философских основ истории. Именно такой подход предлагали те мыслители, чья позиция отражена в статье. Сегодня проблема «Россия и Запад» приобрела еще большую актуальность, поскольку, как отмечает прот. Василий (Зеньковский), в жизни нашего Отечества до сих пор существуют два неразрешимых противоречия: «с одной стороны… неразрывность связи России с Западом и невозможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой стороны — существенна бесспорность русского своеобразия… Ни отделить Россию от Запада, ни просто включить ее в систему западной культуры и истории одинаково не удается»[1].

Чтобы более глубоко понять сущность отношений между двумя цивилизациями, следует обратиться к истокам существующих противоречий и попытаться осмыслить их с позиций Православия и Церкви. Как отмечает Н. А. Нарочницкая, Россия и Европа в своем историческом развитии показали разные пути искания добра и зла. Запад, после отпадения от Православия, пошел по пути рационализма, постепенно взращивая в себе его семена от «проявления человеческой гордыни, закрепленного filioque», до западноевропейского гуманизма с его «упоительно дерзостным воспеванием человека» и рационалистической философии Декарта[2]. Это привело его к искажению идеи богоподобия до идеи богоравности, которая затем переросла в человекобожие, и появлению западного «прометеевского» типа личности. Россия пошла совсем по другому пути, который немецкий философ В. Шубарт называл «мессианским» и противопоставлял «прометеевскому»[3]. Он писал, что мессианский «иоанновский» человек «”одухотворен не жаждой власти, но чувством примирения и любви”, он видит в людях не врагов, а братьев, в мире же не добычу, на которую нужно бросаться, а грубую материю, которую нужно освятить»[4]. Так, многие мыслители видели истоки цивилизационного противостояния России и Запада именно в религиозных различиях и порождаемых ими особенностях национального характера.

Многие церковные и светские авторы XIX и XX вв. обращались в своих трудах к исследованию отношений России и Европы. Например, выдающийся русский философ и религиозный мыслитель И. А. Ильин пишет, что Европа, несмотря на исконное стремление изучить нашу страну, совершенно ее не знает. Причины этого он видит в особенностях русского языка, который «провел эту черту между русским

*Андрей Владимирович Денисов* — Московский Педагогический Государственный Университет, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 119.

[2] *Нарочницкая Н. А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 26–27.

[3] *Ильин И. А.* О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта). М., 2000. С. 374–375.

[4] *Нарочницкая Н. А.* Россия и русские в мировой истории. С. 38.

народом и западными — и привел к тому, что запад нас не знает, но особенности наши признает»[5]. Более того, даже те европейцы, которые «делают вид, что знают Россию», оказываются неспособны проникнуть в глубины русской души, в саму суть нашей цивилизации. Ильин подчеркивает, что причины «ложного знания» о России, предвзятого ее восприятия кроются в бесплодных попытках Запада оценивать нашу страну, не изучив всего многообразия ее национальных особенностей: «...в чем эти особенности — не знает, в нашей истории и в нашей культуре не разбирается; но о нас, о России, о ее народе, о его судьбе — судит, рассуждает; и за нас, и без нас решает»[6].

Важно отметить, что это искаженное, половинчатое представление стало основой восприятия западным человеком России из-за того, что в дело вмешалась политика. Именно «официозные» и «полу-официозные» круги стали сознательно насаждать негативный образ самой большой на планете страны, который большинство европейцев сразу приняло на веру. «Замечательно, — пишет философ, —- что это ложное знание, несомое с великим апломбом, обычно движется чувством антипатии, — и поселяет в душах осуждающее и пренебрежительное отношение к России и окончательное нежелание знать о России правду»[7]. При этом еще Ф. М. Достоевский писал, что объективных причин для русофобии, кроме политической целесообразности, не существует: Россия перед Европой виновата «уже тем, что она Россия, а русские тем, что они русские, то есть славяне»[8].

Кроме того, такое отношение к нашему Отечеству, как замечает И. Ильин, поощряется Римо-католической церковью, на которую западные авторы возлагают ведущую роль в деле приведения России «к спасению»: «...спасти Россию от бед мог только римский католицизм, который равнозначен... культуре и цивилизации»[9].

Схожую оценку встречаем и у славянофила И. Аксакова, который тоже видел причину исконного противостояния Европы и России в различии «духовных основ, как они исторически выразились в католицизме и православии»[10]. Он писал, что папизм является «злейшим врагом славянства», а сама Римская церковь, «возводящая себя во вселенское значение», является наиболее полным воплощением духовной сущности Запада[11].

Таким образом, русские религиозные мыслители искали причины существующих между Европой и Россией противоречий в отпадении Рима от Православия и нежелании европейцев изучать нашу страну такой, какая она есть. Пропагандировавшееся ложное знание о России привело к непониманию европейцами русской души, а взращенная под покровом Католической церкви убежденность Запада в своей исключительности положила преграду развитию отношений между нашими цивилизациями.

Рассмотрим еще одну позицию, которую высказал выдающийся иерарх Русской Церкви XX в. сщмч. Иларион (Троицкий) в своих «Письмах о Западе». Он прямо писал, что русские очень сильно прикованы к Европе. «Открытие Запада» Петром I стало для нашей страны роковым, поскольку «через петровское окно в нашу избу поналезли немцы и заняли в ней передний угол», более того, сами русские люди стали «обращаться в немцев»[12]. Этот процесс настолько сильно охватил Россию и ее общество, что XVIII–XIX вв. св. Иларион назвал «немецким периодом русской истории». Мы попали в «плен позорный», из которого упорно не хотели выбираться: «русские

---

[5] *Ильин И. А.* О национальном призвании России... С. 368.

[6] Там же. С. 368–370.

[7] Там же. С. 370.

[8] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. М., 2010. С. 385.

[9] *Ильин И. А.* Ненавистники России. Наши задачи. URL.: http:/apocalypse.orthodoxy.ru/problems/139.htm (дата обращения: 11.03.2023).

[10] *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа. С. 125.

[11] Там же. С. 126.

[12] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе. М., 2007. С. 265–266.

забыли русскую Россию»[13]. Однако известно, что невозможно русскому человеку обратиться в европейца, оставаясь при этом хоть сколько-нибудь русским[14]. Именно поэтому увлеченность европейскими порядками стала для нашего национального самосознания настоящей катастрофой.

Однако не все русское общество поддалось самозабвенной влюбленности в Европу. В то время, как «интеллигенция и верхи русского общества поклонились немцу», простой народ «мыслил и чувствовал себя прежде всего русским», всегда относился к немцу «как будто свысока, всегда критически, недоверчиво и даже иронически»[15]. Выразителями этого народного духа и носителями национального чувства явились славянофилы, «даровитейшие и образованнейшие люди девятнадцатого века», на стороне которых был и св. Иларион.

При этом он с отрадой отмечает, что, несмотря на преклонение перед Европой, в русском обществе все еще сохраняется критическое к ней отношение: «…Не замечал ли Ты как, часто у нас говорят об идейном кризисе Европы?.. А сколько у нас в духовных журналах говорят о кризисе католичества или немецкого протестантства, о крушении моральных идеалов Европы!»[16] Это дает ему и всем нам надежду на то, что, «может быть, подошел конец русскому позорному пресмыканию пред Западом, а тогда больше полюбят свое родно, русское»[17].

Так, архиеп. Иларион (Троицкий) говоря о низкопоклонстве русских перед Западом, повсеместно распространившемся в России со времен Петра I, выступает в защиту национальной самобытности Русской цивилизации, призывает русских быть русскими, строить свою жизнь сообразуясь с народным духом, основой которого является сильное религиозное чувство, заботливо воспитанное Церковью.

Еще один церковный иерарх и духовный писатель, поднимавший в своих трудах проблему цивилизационного противостояния России и Европы — митр. Антоний (Храповицкий). Он отмечал, что именно церковный быт, созданный «силой религиозного одушевления пастырей и паствы», стал важнейшим фактором формирования отличительных черт русского народа, его души. Под церковным бытом архипастырь понимал «огромный капитал нравственных привычек и общепринятых правил жизни», которые в нашем обществе получили «более устойчивую мощь, чем принудительные государственные законы, действуя двумя сильнейшими мотивами человеческого общежития: мотивом убежденного *подражания* и *стыда*, которыми и строилась и держалась жизнь народа от времен Ярослава и до XX века»[18]. Кроме того, он особо подчеркивал, что «коллективная воля» православного народа была взращена в лоне Православной Соборной и Апостольской Церкви и выразилась «не только в хранении Православной веры и ее обычаев, но еще более в признании нравственной обязательности отношений к ближним и к самому себе, установленных Церковью»[19]. Именно эти начала, а не страх кары, всегда «держали крепко и расширяли нашу государственность», именно на них, на святую Православную веру, митр. Антоний возлагает надежду на возрождение в России после Февраля 1917 г. прежнего, но уже «свободного от рабства европейскому влиянию» государственного порядка.

Эти факты в очередной раз указывают на то, что православная церковная идентичность русского народа стала камнем преткновения в отношениях нашей страны с Западным миром. Предельно рациональный Европейский дух был сформирован в рамках германского культурно-исторического типа, отличительными чертами которого Н. Я. Данилевский считал индивидуализм, свободу, склонность к насилию

---

[13] Там же. С. 266.

[14] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. С. 368.

[15] *Иларион (Троицкий), сщмч.* Письма о Западе. С. 266.

[16] Там же. С. 267.

[17] Там же. С. 268.

[18] *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия. М., 2012. С. 492.

[19] Там же. С. 492–493.

и подавлению[20]. Этот дух оказался неспособным воспринять высокие истины Православия и, в конечном итоге, вступил с ними в борьбу, которая выразилась в геополитическом и цивилизационном противостоянии Европы и России.

Таким образом, многие русские религиозные мыслители искали корни историософской проблемы «Россия и Европа» именно в различии духовного и исторического пути двух цивилизаций.

## Источники и литература


1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия. М.: Ин-т русской цивилизации, Алгоритм, 2012.
2. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
3. *Зеньковский В., прот.* Русские мыслители и Европа. Париж: YMCA-PRESS, 1955.
4. *Иларион (Троицкий), свщмч.* Письма о Западе. Христианства нет без Церкви. М.: Изд. Срет. м-ря, 2007.
5. *Ильин И. А.* Ненавистники России. Наши задачи. URL.: http:/apocalypse.orthodoxy.ru/problems/139.htm (дата обращения: 11.03.2023).
6. *Ильин И. А.* О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта). М.: Альманах «Рус. идея», 2000.
7. *Нарочницкая Н. А.* Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003.


[20] *Нарочницкая Н. А.* Россия и русские. С. 38.

*Н. В. Дмитриев*

# ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ АНГЕЛЬСКОМ МИРЕ У ЯКОБА БЁМЕ И ЭММАНУИЛА СВЕДЕНБОРГА

Несмотря на то, что Эммануил Сведенборг в своих письмах признавался, что никогда не читал трудов Якоба Бёме[1], вопрос об их влиянии на его религиозно-мистические воззрения остаётся дискуссионным. Действительно, можно заметить схожесть некоторых из их религиозных взглядов. Впрочем, очевидны и различия.

В своём труде «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» Бёме излагает идею о том, что внешний вид ангелов всецело соответствует внешнему виду людей. Обосновывает он это тем, что ангелы всегда являлись людям в человеческом образе, а поскольку люди в воскресении сами станут «как Ангелы» (Мф 22:30), «то и ангелы должны иметь тот же облик, что и мы; иначе в воскресении нам предстояло бы принять на себя иной образ, а это противоречило бы первому сотворению»[2]. По мысли Бёме, образ ангелов подобен человеческому ещё и потому, что Бог вместо тех из них, кто пал с Люцифером, создал другого — Адама, который, однако, не «остался в своей ясности»[3], поддавшись дьявольскому искушению. Несмотря на это, у людей всё ещё остаётся надежда возвращения ангельской чистоты, которая осуществится в воскресении.

Развивая идею об идентичности ангельского образа человеческому, Бёме строит сложную систему т. н. «качествований» ангелов. «Качествование» в этом смысле есть сила, входящая и выходящая из тела ангела, подобная человеческому дыханию. При помощи этой силы ангелы реализуют чувственные действования: они видят, слышат, обоняют, ощущают вкус и осязают. Именно в силу наличия таких чувствований, по мысли Бёме, пал Люцифер. Через зрение «он увидал Сына Божия, и ему полюбился высокий свет, и он подвился или побудился слишком сильно в желании стать равным Ему или даже еще прекраснее и выше Его»[4], а посредством обоняния «он допустил в себе похоть к святому благоуханию Сына Божия и возомнил, что в своем восстании и воспламенении будет благоухать еще гораздо сладостнее»[5].

Представление о том, что внешний вид ангелов подобен внешнему виду людей, присуще и Сведенборгу. В своём труде «О небесах, о мире духов и об аде» он писал, что ангельские сообщества образуют собой небеса, так как каждый ангел имеет их внутри себя. Подобным образом, считал Сведенборг, и упоминаемые в Писании «Михаил, Гавриил, Рафаил суть ни что иное, как ангельские общества, которым даны эти имена по их должностям»[6]. Опираясь на такое умозаключение, он обращается к тексту Апокалипсиса с целью обосновать свою идею об идентичности внешнего вида ангела и человека. В Книге Откровения сказано: «*И стену его измерил* (святого Иерусалима) *во сто сорок четыре локтя, мерою человеческою, какова мера и Ангела*» (Откр 21:17). Толкуя этот стих, Сведенборг утверждал, что «Иерусалим… означает церковь Господню, а в высшем смысле небеса; стена обозначает истину… Число 144

---

*Никита Вадимович Дмитриев* — Нижегородская духовная семинария, бакалавриат, 3 курс.

[1] *Hessayon A.* Jacob Boehme, Emanuel Swedenborg and their Readers. URL.: https://clck.ru/33iZvX (дата обращения: 08.03.2023).

[2] *Бёме Я.* Aurora или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 60.

[3] Там же. С. 61.

[4] Там же. С. 67.

[5] Там же.

[6] *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993. С. 33.

означает все блага и истины в совокупности; мера означает качество; человек означает того, в котором все эти блага и истины находятся вообще и в частности, следовательно, того, в ком находятся небеса. А как ангел, в силу принятия им этих благ и истин, есть также человек, то и сказано: «мера человека, какова мера и ангела»»[7].

Помимо текста Апокалипсиса, Сведенборг апеллирует к собственному духовному опыту. Он пишет, «что ангелы имеют человеческий образ, т. е. что они такие же люди, это я видел до тысячи раз. Я разговаривал с ними как человек с человеком, иногда с одним, иногда со многими вместе, и никогда я не видал, чтобы внешний образ их чем-нибудь разнился от человеческого»[8]. Далее Сведенборг сообщает, что «ангелы по внешнему образу своему такие же люди, как мы; что у них есть лицо, глаза, уши, грудь, руки, пальцы, ноги; что они друг друга видят, слышат и говорят между собой; словом, у них есть все, что принадлежит человеку, кроме вещественного тела»[9]. Таким образом, ангелы у Сведенборга — «не умы (духи) без образа (формы) и не эфирные дыхания, но… люди в человеческом образе»[10].

Сведенборг утверждает, что ангелы сообщили ему о том, как «соболезновали сердцем о таком невежестве церкви относительно небесного быта духов и ангелов»[11]. По его словам, ангелы обосновывают такое неправильное представление об их мире доверием людей учёным, которые судят о нём на основании чувственного начала, тогда как это область внутреннего света. Простые же сердцем люди так не мыслят, поскольку «не могут представить чего-нибудь без образа; по этому самому ангелы в храмах, на картинах или в статуях никогда не изображаются иначе, как людьми»[12].

Представление об устройстве ангельских обществ (царств, как их называет Бёме), имеет у обоих мистиков одну общую черту: описывая такое устройство, Бёме пишет о том, что «как устроен ангел в своем телесном образе и со всеми членами, так же устроено и всё царство; оно в совокупности своей, как один ангел»[13]. Иными словами, «если рассмотреть внимательно все обстоятельства, то окажется, что всё правление царства в своей области устроено как тело одного ангела»[14]. В этом утверждении прослеживается параллель с уже упоминаемой идеей Сведенборга о том, что сообщества ангелов могут быть представлены под одним именем в зависимости от их должности.

Описание ангельских царств Бёме предваряет описанием происхождения самих ангелов. Они, по его словам, созданы Богом «из Своей вечной силы и премудрости, по образу и роду троичности в… Божестве»[15]. Именно поэтому «прежде всего создал Он три царственных правления, по числу Святой Троицы»[16]. Бёме описывает эти царства следующим образом: первое, которое он называет «местом мира сего», представляет собой землю и небо; владыкой этого царства до своего падения был Люцифер. Два других царства подобны первому, но находятся над небом. Все эти царства имеют начало и конец и не могут быть измерены человеческими мерками. Апогеем всего является рождение посреди этих царств Сына Божия, а сами царства располагаются кругообразно и одинаково близко вокруг Него. Помимо прочего, по словам Бёме, «из этого родника и из всех сил Отца исходит Дух Святой, вместе со светом и силою Сына Божия, во все ангельские царства, и сквозь них, и за пределы всех ангельских царств»[17]. Такое расположение царств Бёме объясняет в связи с происхождением

[7] Там же. С. 41.
[8] Там же. С. 42.
[9] Там же. С. 43.
[10] Там же. С. 44.
[11] Там же. С. 44.
[12] Там же. С. 42.
[13] *Бёме Я.* Aurora или Утренняя заря в восхождении. С. 85.
[14] Там же.
[15] Там же. С. 75–76.
[16] Там же. С. 86.
[17] Там же. С. 76–77.

ангелов, которые, поскольку сотворены из Бога, должны славословить Его, ликовать и умножать небесную радость перед Его сердцем, которое есть Сын Божий.

Помимо вышеперечисленного, описывая устройство ангельского царства, Бёме приводит аналогию с солнцем, названным сердцем всех звёзд. Подобно ему, пишет Бёме, «устроено и ангельское царство: солнце знаменует верховного ангела-престола, херувима или царя в ангельском царстве, каковым был и господин Люцифер до своего падения; он восседал в средоточии или в середине царства своего, и силою своею господствовал во всех своих ангелах, подобно как солнце господствует во всех силах мира сего»[18]. Остальные ангелы прообразуют собой силу Бога Отца, тогда как ангельский царь — Сына Божия. При этом верховный ангел действует во всех других, «подобно как Сын и Дух Святой — во всех силах Отца, или как солнце — во всех силах звезд»[19]. Все ангелы, таким образом, получают волю верховного ангела, будучи послушны ему, как действующие в его силе.

Представления Сведенборга о происхождении ангельского мира отличаются от представлений Бёме. Он не мог разделять их уже потому, что три ангельских царства, по мнению последнего, устроены по числу Троицы, тогда как сама идея о трёх божественных личностях воспринималась Сведенборгом как политеизм. Он писал: «если три Божественные сущности (sic) названы Лицами, и каждому Лицу приписано своё свойство, то Божественная Сущность, которая на самом деле едина и неделима, становится разделённой, и, таким образом, никто из трёх не является Богом во всей полноте»[20].

По мнению Сведенборга, идея о первостепенном сотворении ангелов и об аде, как месте, образованном вследствие возмущения сатаны, является заблуждением. Согласно его учению, небеса и рай образуются из человеческого естества, а «все жители как небес, так и ада произошли от рода человеческого»[21]. Ад, продолжает Сведенборг, «в совокупности есть то, что называется дьяволом и сатаной: дьяволом — тот ад, который позади и в котором находятся так называемые злые гении, а сатаной — тот ад, который впереди и в котором находятся так называемые злые духи»[22]. В этом утверждении можно увидеть ту же мысль, которая встречалась у Сведенборга при описании небес: именем одного ангела называется всё ангельское сообщество. При этом он утверждает, что «нет никакого дьявола, которому бы ад был подвластен, это ясно из того, что все находящиеся в аду, равно как и все находящиеся на небесах, происходят от рода человеческого»[23]. Помимо этого, каждый из адских духов есть дьявол в той степени, в которой он стал им, противостоя Богу в земной жизни.

Сведенборг, таким образом, своё мнение основывает на той идее, которая уже была озвучена выше: ангел подобен человеку, но не только формой, но и духом. Сам человеческий дух является по своему существу ангелом. Логично, что человек, согласно Сведенборгу, был создан для того, чтобы стать ангелом, а небеса и ад образованы «из человеческого естества». Именно по этой же причине, пишет Сведенборг, человек «по отрешении своём от земного тела, подобно же ангелу, принимает человеческий образ»[24].

Обобщая вышесказанное, можно сделать вывод, что ангелологические взгляды Бёме и Сведенборга имеют как общие черты, так и крайне противоположные. Ангелы у обоих подобны человеку, но если у первого это происходит в силу того, что люди после воскресения сами должны стать ангелоподобными, а первый человек был сотворён вместо Люцифера, то в представлении второго ангелы — это сами люди. Бёме

[18] Там же. С. 82.

[19] Там же. С. 84.

[20] *Green S.* Compare theosophies of Jacob Boehme and Emanuel Swedenborg. URL.: https://clck.ru/33iZvD (дата обращения: 08.03.2023).

[21] *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. С. 152.

[22] Там же.

[23] Там же. С. 299.

[24] Там же. С. 155.

своё представление об ангельских царствах основывает на божественной троичности, которая была совершенно неприемлема для Сведенборга, который говорит не о царствах, а об обществах ангелов, организованных по образу обществ человеческих, а не по образу Троицы.

## Источники и литература


1. *Бёме Я.* Aurora или Утренняя заря в восхождении. М.: Мусагет, 1914.
2. *Сведенборг Э.* О небесах, о мире духов и об аде. Киев, 1993.
3. *Green S.* Compare theosophies of Jacob Boehme and Emanuel Swedenborg. https://clck.ru/33iZvD (дата обращения: 08.03.2023).
4. *Hessayon A.* Jacob Boehme, Emanuel Swedenborg and their Readers. URL.: https://clck.ru/33iZvX (дата обращения: 08.03.2023).

*Т. М. Сысуева*

# БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КИНОКАРТИНЫ «მონანიება» («ПОКАЯНИЕ») РЕЖИССЕРА Т. АБУЛАДЗЕ

Тенгиз Абуладзе — потрясающий грузинский кинорежиссер. В своих фильмах он использовал яркие образы, метафоры и отсылки к библейским сюжетам. Фильмы Абуладзе наполнены глубокими вечными христианскими смыслами и нравственными уроками. Особенно хотелось бы выделить кинокартину «მონანიება» («Покаяние»). В первую очередь необходимо отметить сложную структуру разных символов, образов, смыслов, употребляемых автором, которые нуждаются в верной интерпретации, вложенной самим режиссером в рассматриваемый фильм. Фильм побуждает к размышлению, решению метафизических и онтологических вопросов.

Произведение Абуладзе имеет трехчастную сюжетную линию, которая построена по принципу хиазма. Внутренний эпизод посвящен иллюстрации показаний Кетеван Барателли, которые она дает в качестве обвиняемой в суде по делу об осквернении могилы умершего Варлама Аравидзе. Входе судебного процесса выясняется, что Кетеван вместе с своими родителями стали жертвой страшного террора. Она в зале суда поведала подробности репресий, устроенных Варламом. Интересно подметить, что данный персонаж в себе заключает собирательный образ Гитлера, Муссолини, Сталина и Берии. После слов обвиняемой Барателли в семье Аравидзе происходит нравственный кризис, что составляет второй сюжетный ряд. В итоге данного морального потрясения Торнике внук Варлама сводит счеты с жизнью. После такого потрясения его отец Авель приходит к нравственному прозрению и раскаянию. Он выкапывает тело Варлама и бросает с горы в пропасть. Третья композиция ограничена домом, в котором живет Кетеван. Оказывается, что события, связанные с выкапыванием Варлама и кризис семьи Аравидзе происходит в подсознании главной героини. Следовательно, ее речь на воображаемом суде была обращена всецело к зрителю, который становится наблюдателем внутренней напряженной борьбы Кетеван. Она пресекает зло добром. В начале фильма показывается эпизод, в котором главная героиня печет торты в виде старинных храмов и один из них передает через открыто окно в руки девушке, а в конце картины уже старая женщина странница с чемоданом в руках через тоже окно вопрошает Кетеван о настоящем храме, ведет ли к нему улица, на которой они находились. Получив отрицательный ответ, вопрошающая женщина подвергает сомнению смысл существования улицы, не ведущий к храму. Именно таким образом заканчивается фильм. Чтобы понять логику рассматриваемой кинокартины, которая на первый взгляд, по всей видимости, может показаться непонятной и разрозненной, необходимо прочитать метафизический текст. Он сокрыт между строк, выражен определенной пунктуацией и особыми синтаксическими смысловыми конструкциями, которые отражают нравственное самоопределение автора.

Следует обратить внимание на события второго сюжета, в котором Торнике, идеализированно относящийся к своему деду, не выдерживает разочарования и прерывает свою жизнь выстрелом из ружья, подаренного «дорогому внуку от дедушки». Таким образом, последствия преступлений Варлама карают «детей за вину отца до третьего и четвертого рода» (Исх 20:5). Однако главная героиня оставляет за собой право

*Тамара Мамуковна Сысуева* — Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского.

на милосердие, и события не идут по указанному пути. Она посредством внутренней борьбы перекрывает путь злу, не допуская возможности осуществления последующей трагедии. Кетеван переживает за то, что своей местью она могла погубить невинного ребенка. Поэтому фильм называется «Покаяние», а не «Обвинение».

Все исторические события всегда обусловлены определенными процессами, в том числе общественными. Следовательно, захват власти Варламом Аравидзе также стал возможным в связи с преступлениями социума. Для его диктаторского террора была приготовлена удобная почва, которая идеологически создана народом. Горожане радостно приветствуют нового мэра, сжигая куклу буржуа, а интеллигенция произносит восторженные речи, которые уподоблены автором мощному потоку из брандспойта канализационного люка. Они еще не подозревают, но именно им Варлам уже на заднем плане приготовил виселицу. Самой главной причиной преступлений деспотичного Аравидзе является его разрыв с традицией, культурой и верой. Кульминацией данного процесса стало разрушение храма по приказу Варлама. Чтобы это понять следует выявить, что вкладывает Тенгиз Абуладзе в символику храма?

На поставленный вопрос отвечает Сандро Баратели, пришедший с представителями интеллигенции на прием к диктатору с целью защитить храм. Художник Сандро храм представляет перед Варламом как шедевр, сопоставимый с произведениями Данте, Чайковского, Руставели и т. д. Интересная деталь — храм построен в VI в. и освящен в честь Пресвятой Богородицы. Дело в том, что Иверия — апостольский удел Пресвятой Богородицы. В свою очередь VI в. — это эпоха расцвета грузинской культуры на фоне обретения автокефалии с присвоением предстоятелю Грузинской Церкви титула Каталикос-Патриарх[1] и приход тринадцати Ассирийских отцов, родоначальников грузинского монашества[2]. Разрушить данный храм — значит уничтожить грузинскую культуру. Еще одной гранью метафоры храма является tradition (предание, обычай). Главная героиня передает торты в форме древних церквей людям. То есть храм — образ единства верующих и передачи веры, которая горечь жизни преобразует в сладкую радость, устремляющую в будущее, подобно событию с водами Мерры в Библейском повествовании (Исх 15:23–25). В общем значении в данной киноленте храм скрепляет культуру, следовательно, интеллигенция защищает культуру от постмодернизма, который ее хочет уничтожить, так как она не угодна по причине предоставления внутренней свободы, которая не мыслима вне Бога.

Однако храм-культура уже во власти Варлама Аравидзе. Он «переосвящает» церковь человеческому уму и материальным вещам, называя ее «храмом науки». Данное обстоятельство подчеркивается в эпизоде осмотра храма Сандро и Нино Баратели. Они в растерянности передвигаются в церкви, в которой расположились символы релятивизма и постмодернизма — шедевры религиозной живописи и высоковольтные аппараты, а Евхаристии там нет, следовательно, в теперешнем «храме материализма» нет места для Бога. В конце указанного сюжета звучит предсмертное завещание Эйнштейна, в котором он предупреждает о потере внутренней богоданной свободы по причине того, что современный ученный сковал против себя оружие, разрушающее личность. На фоне речи в храме проходит женщина, одетая в зеленое платье, которая на голове несет книгу с сидящей на ней крысой. За фигурой тянется хвост. Данные детали гибрид персонажей женщины с книгой на голове из картины «Извлечение камня глупости» Иеронима Босха и змея-искусителя с женской фигурой из фрески Буонарроти Микеланджело «Грехопадение и изгнание из рая». Под указанным загадочным символом скрывается образ ученого-мыслителя, который съедает сам себя путем пожирания других, потому что желает

[1] *Патаридзе Л.* Грузинская Православная Церковь. Ч. I // Православная энциклопедия. Т. XIII. М., 2006. С. 191–229.

[2] *Габидзашвили Э.* Иоанн Зедазнийский // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 147–149.

без Бога построить рай на земле. После слов Альберта Эйнштейна поставлен концерт легкой музыки, которая призвана заглушить голос совести. Следует заметить, что это происходит на фоне фрески «Изгнание из рая». Ошибка Адама и Евы повторяется народом под предводительством Варлама Аравидзе, фамилии которого в Грузии не существует. По задумки автора Аравидзе образовано от слова არაფერი (ничто, ничего). Диктатор следует выбранному пути, разрушает свою личность, воплощая в себе зло, которое само по себе не существует.

Варлам раскрывает в себе характерные черты антихриста. Он пытается узурпировать право быть духовным пастырем в замену Доброго Пастыря. Обещает превратить весь мир в рай, который представляется садом за стеклянным куполом, в котором нет свободы и контролируется каждое движение. Это подчеркивает в особенности сцена, где диктатор исповедует своего сына Авеля, одновременно с чем поедает рыбу. В конце эпизода Варлам называет себя дьяволом, тем самым, раскрывая свое подлинное лицо. Рыба по-гречески обозначается словом «ΙΧΘΙΣ», которое понималось в древности как аббревиатура «Иисус Христос Сын Божий». Таким образом, поедание рыбы — стремление уничтожить христианство. Данная мысль содержится также в эпизоде, когда один из сподручников Варлама дерзко поедает храм, состоящий из крема и украшающий торт, приготовленный Кетеван Баратели. Помимо указанного значения можно выразить еще один смысл. Вскормленный христианской культурой диктатор выдергивает нравившиеся ему элементы из него, так как Варламу чуждо целое. Это олицетворяет прочтение им первой части шестьдесят шестого сонета Шекспира в то время, как вторая половина оставляется без внимания, так как она посвящена качеству, чуждому тирану — любви. Вообще стоит подчеркнуть, что Варлам и его сподручные воспроизводят шедевры культуры, но как признается сам Аравидзе, они не одухотворены, поэтому им нужны таланты как у художника Сандро, но это невозможно. Поэтому своим восприемникам диктатор оставляет, как сыну Авелю, безжизненные обглоданные рыбные кости. Наглядно это проявляется в безжизненном и пассивном лице Авеля, в отличие от активных и эмоциональных мимических движений Варлама. Диктатор обречен, как дьявол, обезьянничать по отношению к Богу, так как ничего не может творить своего, в отличие от Баратели, который жизнью и мученичеством подражает Христу, поэтому и имеет творческую способность. Варлам, читая пронизанный глубоким смыслом монолог, остается лишь комедиантом[3]. Очень важно подметить характерную черту постмодернизма, запечатленную в фильме, которая заключена в том, чтобы не просто оправдать преступление, но еще и дать ему эстетическое обрамление. Так казнь Сандро совершается под пение оды «К радости», сопровождающееся «Девятой симфонией» Бетховена, а несправедливости суда аккомпанирует белый рояль. Итак, постмодернизм не уничтожает все, но выделяет то, что может употребить в своих интересах для обоснования одной из собственных «истин» в противовес одной законной Истине — Христу.

Итак, христианство является органическим элементом классической и национальной культуры. Тенгиз Абуладзе в своей кинокартине призывает к покаянию, демонстрируя, что все попытки построить идеальную жизнь без Бога бессмысленны, а порой даже трагичны. Особенно это подчеркивается в последней сцене, в которой старая женщина через открытое окно спрашивает главную героиню о том, ведет ли данная улица к храму. Кетеван Баратели ответила, что улица Варлама не ведет к храму. Тогда женщина страница выразила сомнения в существовании такой улицы, что аллегорически относится к жизни Варлама, фамилия которого «Аравидзе» переводится с грузинского как «ничто».

[3] *Шуфрин А. М.* О фильме «Покаяние» // Богослов. ру URL.: https://bogoslov.ru/article/3811062 (дата обращения: 01.03.2023).

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2008.

*2. Габидзашвили Э.* Иоанн Зедазнийский // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 147–149.

3. *Патаридзе Л.* Грузинская Православная Церковь. Часть I // Православная энциклопедия. Т. XIII. М., 2006. С. 191–229.

4. *Шуфрин А. М.* О фильме «Покаяние» // Богослов. ру URL.: https://bogoslov.ru/article/3811062 (дата обращения: 01.03.2023).

*И. Д. Иванов*

# ОРГАНИЗАЦИЯ ВНЕУЧЕБНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ, КАК ВАЖНЫЙ ЭТАП ИНКУЛЬТУРАЦИИ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ

Одной из ключевых задач каждого учебного заведения является адаптация учащегося к образовательному процессу. Существует множество особых категорий учащихся, которым необходимы особые условия для успешной адаптации к учебному процессу. Одной из таковых являются иностранные студенты, у которых успешность обучения напрямую зависит от процесса их инкультурации в культурное пространство новой страны. С каждым годом большое количество молодых абитуриентов ищет варианты для обучения заграницей и российское образование — один из таких вариантов. Однако сегодня мы заострим внимание на включение иностранных студентов в процесс высшего духовного образования Русской Православной Церкви. В системе подготовки будущих священнослужителей и миссионеров для православных приходов по всему миру Санкт-Петербургская духовная академия имеет ряд преимуществ: например, богатую традицию, на основании которой выстраивается современное образовательное пространство обучения иностранных студентов.

Образовательный процесс духовного образования для иностранных студентов на берегах берет свое начало еще в начале XVIII в., когда сюда начинают приезжать первые иностранные студенты[1]. Этот прецедент не стал единственным и уже спустя сто лет начинают формироваться первые попытки создания образовательной среды для обучения иностранных студентов. Практика инкультурации помогла академии и в середине XX в.[2] Спустя почти 300 лет Санкт-Петербургская духовная академия продолжает заниматься развитием образовательного пространства для иностранных студентов.

Прежде чем перейти к рассмотрению одного из методов включения иностранных студентов в учебный процесс высшего духовного образования Русской Православной Церкви, необходимо обратить внимание на те трудности, с которыми сталкиваются иностранные студенты. Несомненно, что одной из самых значимых проблем в образовании как светском, так и духовном — стоит проблема инкультурации иностранных студентов к образовательному процессу[3]. Для иностранного студента путь инкультурации лежит не только в плоскости процесса адаптации к новой образовательной среде, но и в процессе включения в совсем новую культуры страны, в которую он отправился на обучения.

Для погружения в исследуемую проблематику, необходимо выяснить, что же такое термин «инкультурация». Этот процесс можно определить, какпроцесс усвоения

---

*Иван Дмитриевич Иванов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] См.: *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии, СПб., 1857; *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918 гг.). Дисс. … канд. богословия. СПб., 2008.

[2] *Силуан (Никитин), еп., Костромин К., прот.* Роль Санкт-Петербургских православных духовных школ в сохранении традиций российского православия в СССР // Религия и культура как факторы конструирования конституционной идентичности в Российской Федерации. Сборник материалов круглого стола. Университет прокуратуры Российской Федерации. СПб., 2021. С. 128–132.

[3] *Бирюкова М. В.* Адаптация студентов к обучению в среднем профессиональном учебном заведении: трудности, проблемы, пути решения // Научный журнал. 2008. № 12. С. 158–162.

человеком культуры другой страны[4]. При этом важно понимать, что знание традиций, понимание языка, норм поведения и образует культуру той или иной страны. Процесс инкультурации предполагает приобретение знаний в области осуществления профессиональной деятельности, межличностного общения, культуры потребления пищи, социальной активности, проведении досуга и конечно же получения образования. Поэтому, когда разговор идет о инкультурации иностранных студентов, необходимо рассматривать комплексный подход, потому что он приносит плоды в самых различных сферах, куда необходимо включить иностранного студента.

Важно понимать, что инкультурация происходит в рамках отношений: культура — личность, и успешная инкультурация, несомненно, должна строиться на достижении сходств как эмоциональных, так и практических с иными представителями культур. Из этого следует, что, включая иностранного студента в образовательное пространство необходим особый подход, который будет опираться на уже имеющиеся представления студента о каких-то либо предметах или явлениях. Это может быть достигнуто при помощи выстраивания линии ассоциаций между родной культурой студента и культурой страны, в которой он обучается. Можно сказать, что успешная инкультурация означает то, что студент может свободно взаимодействовать с социальной средой, быть независимым в решении бытовых вопросов, может самостоятельно решать проблемы, связанные с учебной деятельностью и активно познавать окружающую среду.

Для наглядного иллюстрирования влияния внеучебной деятельности на процесс инкультурации необходимо обращаться к опыту учебных заведений с богатой традицией образования иностранных студентов. В Духовной академии образовательный процесс для иностранных студентов построен по принципу непрерывности «ступенчатой системы» образования: студент, прибывший на обучение в первый год, овладевает русским языком и активно вовлекается в культурное пространство и после успешного овладения русским языком переводится на дополнительную образовательную программу подготовительного отделения для иностранных студентов. В рамках этой программы студенту помимо интенсивного курса русского языка студенту предлагаются специальные курсы лекций по различным предметам, специально ориентированные для иностранных студентов. Отличительной чертой этой программы является выделение учебных часов для совершения экскурсионных и паломнических поездок иностранными студентами, а также проведения различных мероприятий внеучебной деятельности, направленных на ускорение процесса инкультурации иностранных студентов.

В рамках такого взаимодействия удается существенно снизить учебную нагрузку на иностранных студентов и одновременно разнообразить их досуг и что самое главное — погрузить в культурную среду русского православия. Такое включение помогает сделать иностранных студентов активными участниками познавательного процесса — они на практике могут усвоить тот теоретический материал, который преподносится им в рамках учебных курсов. Например, создание и проведение тематических экскурсий по храмам Санкт-Петербургской митрополии и других епархий помогает закрепить полученные знания в ходе занятий по литургике и истории Церкви.

Внеучебная деятельность помогает решить одну из самых главных проблем, с которой сталкиваются иностранные студенты в первое время пребывания в новой образовательной и культурной среде — одиночество. Зачастую случается так, что студенты, прибывшие на обучение из разных стран и континентов, не могут сразу найти общий язык и как итог множество иностранных студентов оказывается в состоянии подавленности, отчего снижается их учебная мотивация. Осознавая это, необходимо проводить мероприятия, направленные на сплачивание студентов сначала в одном учебной коллективе, а уже потом переходить к более высоким уровням взаимодействия. Одним из вариантов решения этой проблемы может быть проведение

[4] *Кононенко Б. И.* Большой толковый словарь по культурологии. М., 2003.

совместных мероприятий, направленных на создание тесных межличностных связей между иностранными студентами. После чего, несомненно, можно переходить к созданию дружеских отношений с другими студентами учебного заведения.

Для создания таких связей необходимо взаимодействие на ином уровне, здесь необходимо проводить работу по включению русских студентов в культуру стран, откуда прибыли иностранные студенты. Такие мероприятия помогают лучше понять друг друга и создать общие темы для дружеских контактов. Установление таких связей помогает в инкультурации иностранных студентов. Для примера можно взять схему взаимодействия, когда студент из России берет шефство над иностранным студентом и становится его проводником в русскую культуру и помогает решать проблемы, связанные с бытовыми или учебными вопросами.

Все вышеперечисленные методы помогают иностранному студенту не чувствовать себя «чужим», а напротив становиться активным участником учебного и внеучебного процесса и тем самым расширять свои познания, круг общения и стимулировать умственную деятельность. Можно сказать, что приобщение иностранных студентов к активному взаимодействию в рамках внеучебной деятельности может решить сразу несколько адаптационных проблем: например, легко преодолевается языковой барьер и как следствие студент успешно включается в новое социокультурное пространство.

Изучение проблем инкультурации иностранных это один из главных путей к реализации эффективного обучения иностранных студентов в системе высшего духовного образования Русской Православной Церкви.

## Источники и литература


1. *Бирюкова М. В.* Адаптация студентов к обучению в среднем профессиональном учебном заведении: трудности, проблемы, пути решения // Научный журнал. 2008. № 12.
2. *Карпук Д. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии (1889–1918 гг.). Дисс. … канд. богословия. СПб., 2008.
3. *Кононенко Б. И.* Большой толковый словарь по культурологии. М.: Вече. АСТ, 2003.
4. *Силуан (Никитин), еп., Костромин К., прот.* Роль Санкт-Петербургских православных духовных школ в сохранении традиций российского православия в СССР // Религия и культура как факторы конструирования конституционной идентичности в Российской Федерации. Сборник материалов круглого стола. Университет прокуратуры Российской Федерации. СПб., 2021. С. 128–132.
5. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

*Г. А. Фоминых*

# СЕМЕЙНОЕ ВОСПИТАНИЕ В ДЕЛЕ СПАСЕНИЯ ПО РАССКАЗУ: «ШЕСТВИЕ РАЗРУШИТЕЛЯ»

Рассказ Николая Рышковского «Шествие разрушителя» был издан в журнале «Путь жизни» в Зарайске в 1909 г. В 90-е гг. переиздан в виде книжицы-сборника: «Тайна беззакония»[1]. Он издавался по благословлению архимандрита Иоанна (Крестьянкина) — насельника Псково-Печерского Свято-Успенского мужского монастыря, период активной духовно-проповеднической деятельности которого пришелся на конец XX в. В рассказе описаны проблемы, с которыми люди столкнулись в конце XX столетия. Они имеют духовный общечеловеческий характер, но в рассказе актуализируются для современников — за счет набора явлений, вошедших в жизнь с развитием технологий, прогресса. Среди прочего, в «Шествии Разрушителя» злые силы прямо указывают на опасность для них правильной модели семейных отношений.

Мысль развивается следующим образом: «Самое трудное дело, без которого мы ничего не успеем и все замыслы наши бесплодны. Есть одна, самая неприступная крепость у людей. Это — *материнство: обновление потомства и его воспитание*» (с. 20). Суть здесь заключается в правильном воспитании потомства. Речь идет конкретно о материнстве, но нужно понимать воспитание как влияние на детей обоих родителей — матери и отца.

Как в Ветхом, так и Новом Завете многократно встречаются различные указания и поучения о воспитании и наставлении детей. Первой такой заповедью можно почитание родителей. Она неоднократновстречается в книгах Писания: Чти отца твоего и матерь *твою* (Исх 20:12; Втор 5:16; Мф 19:19). Свт. Григорий Палама по этому поводу писал: «Ибо чрез них (Отца и мать) Бог ввел тебя в жизнь, и после Бога они суть виновники твоего существования. Посему и ты почитай и люби их после Бога, если любовь к ним содействует любви к Богу»[2]. Значит, дети при нормальной модели семейных отношений любят своих родителей. Любовь детей к родителям сравнивается с любовью к Богу. Недаром заповедь о почитании родителей — пятая заповедь, первые четыре говорят об отношениях человека с Богом (Исх 20:2–17).

Как видно, почитание Бога стоит выше почитания родителей, но и почитание родителей — прямой путь к почитанию Бога. На эту очередность обращает внимание свт. Амвросий Медиоланский: «Итак, прекрасно, что закон, сначала повелевший: Возлюби Господа Бога твоего (Втор 6:5) … затем прибавил: Почитай отца твоего и мать (Исх 20:12)»[3]. Заповедь о любви к Богу здесь святой ставит выше заповеди о почитании родителей, но видит и прямую их взаимосвязь. Человек, который исполняет пятую заповедь, близок к исполнению и первых четырех, однако, если он исполнил первые четыре заповеди, скорее всего этим покрыл и соблюдение пятой и других, следующих за ними. Важная деталь содержится в словах: надо почитать родителей, если «любовь к ним содействует любви к Богу»[4]. Отсюда ясна функция и задача родителей, они всячески должны *содействовать* приобретению любви к Богу.

---

*Георгий Александрович Фоминых* — Псково-Печерская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

[1] *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Тайна беззакония. Псков, 2010.

[2] Добротолюбие. В русском переводе. В 5 томах. Т. 5. М., 2010. С. 278.

[3] *Амвросий Медиоланский, свт.* Толкование на Евангелие от Луки // Собрание сочинений. Т. 8. Кн. 8. Ч. 2. М., 2020. С. 327–328.

[4] Добротолюбие. Т. 5. С. 278.

Мысль об опасности ошибок воспитания детей находит отражение в трудах свт. Иоанна Златоуста. Онпишет о некоей преемственности: «Если вы воспитаете своих сыновей, то они в свою очередь воспитают своих, а эти последние опять научат своих: продолжаясь таким образом вплоть до пришествия Христова, дело это доставит всю награду тому, кто послужил корнем». И указывает он не столько на преемственность, сколько на ее корень, то есть на родителя-воспитателя. Свт. Иоанн Златоуст говорит и о высоком значении воспитания вообще, в историческом контексте. Он говорит, что первый воспитатель закладывает основу до скончания времен — до Пришествия Христа. «А те отцы, которые не *заботятся о благопристойности и скромности детей*, бывают детоубийцами, и жесточе детоубийц, поскольку здесь дело идет о погибели и смерти души». Ответственность за воспитание ребенка явным образом ложится на родителя. Плохое воспитание, как и хорошее, по мнению святителя, не ограничивается семейным кругом, а выходит за рамки его. Невоспитанный ребенок оказывает определенное влияние и на общество, в которое входит[5]. Это согласно и с мнением автора «Шествия», который пишет: «Не успеете справиться с одним поколением, как вырастет новое, и воспитается против вас новая сила… Надо взять нам человечество в его настоящем и будущем, взять его целиком» (с. 20).

Ниже рассмотрены частные примеры удачного воспитания. Пример подают святые, которые родились в благочестивых семьях, святые, в жизни которых воспитание имело большую роль. Часто в агиографии встречается фраза: «Родился / родилась в благочестивой семье»[6]. Эти слова сами по себе уже говорят о большом значении воспитания в жизни будущих святых людей. Наиболее близкие по духу святые — святые Русской земли. В житии прп. Сергия Радонежского написано: «Преподобный и богоносный отец наш Сергий родился в Ростовской области от благочестивых родителей Кирилла и Марии»[7]. А далее приводятся обстоятельства рождения и атмосфера, в которой воспитывался отрок Варфоломей (так звали преподобного до монашеского пострига)[8]. Родители принимали участие в воспитании отрока в духе христианского благочестия и стали проводниками ко взрослой и в данном случае подвижнической жизни.

Другой русский святой — прп. Серафим Саровский. Начало его жизни раскрывается как история благочестивого воспитания. Его родители, Исидор и Агафья, занимались строительством храма, были людьми церковными и молитвенниками: «При смерти отца Прохору (имя прп. Серафима до пострига) было не более трех лет от рождения, следовательно, его всецело воспитала боголюбивая, добрая и умная матушка, которая учила его более примером своей жизни, проходившей в молитве, посещении храмов и в помощи бедным»[9]. Воспитанием занималась в основном мать, и ее жизнь была полна приобретением добродетелей и исполнением евангельских заповедей. Далее в житии преподобного описываются детские годы и условия, которые повлияли на будущего подвижника[10]. Воспитание и личный пример его матери, безусловно, повлияли на мироощущение ребенка. Родители при содействии Господа сумели воспитать Прохора и подвести его к личному выбору пути благочестия с малых лет — вплоть до решения принять иноческий постриг.

Можно обратиться к жизнеописаниям из древней Церкви. Имена святых мучениц Веры, Надежды, Любви в общемировой культуре и сознании христиан неразрывно идут с именем их матери Софии. В житии этих подвижниц также встречаются элементы христианского воспитания, плодом которого стали мученические венцы. Об их

---

[5] *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. Выборки из разных слов св. Иоанна Златоуста. Т. 12. Кн. 2. СПб., 1906. С. 720–721.

[6] *Филарет Черниговский, свт.* Русские святые, чтимые всею церковию или местно: опыт описания жизни их. Сочинения. Т 3. СПб., 1882. С. 612.

[7] *Димитрий Ростовский, свт.* Жития Святых. Месяц сентябрь. М., 2015. С. 784.

[8] Там же. С. 784–790.

[9] Житие и подвиги преподобного Серафима Саровского. М., 2013. С. 13.

[10] Там же. С. 11–16.

воспитании в житии говорится следующее: «Они хорошо уже знали пророческие и апостольские книги, привыкли внимать поучениям наставников, прилежно занимались чтением, были усердны в молитве и в домашних трудах. Повинуясь святой и богомудрой матери своей, они преуспевали во всем и восходили от силы в силу»[11]. Так же, как и в других приведенных примерах благочестивого воспитания, налицо перечень добродетелей, которые прививались с раннего детства будущих святых подвижниц. Мать наставляет дочерей, в том числе примером личного благочестия, а дети *повинуются,* оказывают *послушание.*

Есть святые, которые становились подвижниками под влиянием не только своих родителей, но и под влиянием своих дедов, бабушек. Такими святыми были сввт. Василий Великий и Григорий Нисский. Из жития Василия Великого можно узнать: в лике святых были прославлены не только мать подвижников — святая Эмилия, но и бабушка — исповедница Макрина. Отец был просто благочестивым христианином. А дед Василий Старший стал мучеником за Христа[12].

Из рассмотренных примеров, которые имеют общий характер и отображают вообще христианскую действительность, видно, что они не исключения, а скорее духовный закон, который действует неукоснительно. Это определенная модель взаимоотношений родителей и детей. Родители наставляют своих детей в слове Божием, прививают любовь к церковной жизни, Св. Писанию и Св. Преданию Церкви, немаловажным элементом воспитания является, как уже отмечалось не раз, личный пример: определенный образ жизни, который естественным путем передается из поколения в поколения, из чего следует, что каждое поколение влияет на своих потомков. Образуются целые плеяды праведников, династии святых, где благочестие буквально передается по наследству. Итак, Н. Рышковский в своем рассказе ставит важные вопросы и побуждает читателя к осознанному подходук воспитанию детей прежде всего личным примером благочестия, что согласно с Преданием Церкви.

## Источники и литература


1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012.
2. *Амвросий Медиоланский, свт.* Толкование на Евангелие от Луки // Собрание сочинений. Т. 8. Кн. 8. Ч. 2. М.: ПСТГУ, 2020.
3. *Димитрий Ростовский, свт.* Жития Святых. М.: Директ-Медиа, 2015.
4. Добротолюбие. В русском переводе. В пяти томах. Т. 5. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 560 с.
5. Житие и подвиги преподобного Серафима Саровского. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.
6. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения в русском переводе. СПб., 1895–1906.
7. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Тайна беззакония. Псков: Псково-Печерский Свято-Успенский монастырь, 2010.
8. *Филарет Черниговский, свт.* Русские святые, чтимые всею церковию или местно: опыт описания жизни их. Сочинения. В 3 томах. СПб., 1882.


[11] *Димитрий Ростовский, свт.* Жития Святых. Месяц сентябрь. М., 2015. С. 496.
[12] *Димитрий Ростовский, свт.* Жития Святых. Месяц январь (1–10). М., 2015. С. 8–38.

*А. П. Сологуб*

# УЧАСТИЕ ЛИЦ ЖЕНСКОГО ПОЛА В ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

## (по материалам «Киевских епархиальных ведомостей»)

Официальное церковное издание «Киевские епархиальные ведомости»[1], выходившее несколько раз в месяц с 1861 по 1918 гг., в своих материалах хранит сведения самого широкого круга церковных вопросов, в том числе в области церковно-певческого искусства. Публикуемые сведения приводятся не только из жизни Киевской митрополии, но из разных епархий того времени, что представляет особый исследовательский интерес.

Вопросы духовного образования вплоть до середины XIX столетия в России относятся по преимуществу к мужской половине духовного сословия и образование для дочерей священнослужителей, а тем более — церковнослужителей (пономарей и псаломщиков (дьячков)) было вопросом исключительно внутрисемейным, зависевшим от материального уровня родителей и их взглядов на этот вопрос. Свидетельства об участии лиц женского пола в церковно-певческой деятельности на официальном уровне приводятся все более и более с появлением специальных женских образовательных учреждений в середине XIX в. Однако, участие женщин в богослужебной певческой жизни ранее, также вскользь фиксируются в некоторых материалах рассматриваемого издания. Так, интерес представляют заметки сопровождавшего Антиохийского патриарха Макария архидиакона Павла в 1653–55 гг., в которых он в описании посещения Вознесенского женского монастыря Киева подчеркивает впечатление от звучания однородного женского хора сестер монастыря: «они начали петь и воспевать такими кроткими и тонкими голосами, которые трогали сердце и извлекали слезы из глаз: это была умилительная и трогательна мелодия, которая несравненно выше мужского пения. В интонации была какая-то нежность совершенно для нас неведомая; нас особенно восхитили голоса девиц, как взрослых, так и маленьких… Все монахини вышли со своих мест на средину, преклонили колена и пели восхитительным образом». Присутствие в монастырском хоре девочек объясняется тем, что на попечении монахинь «находится множество девушек различного возраста с меховыми шапочками на головах, монахини воспитывают их в благочестивых обычаях, большинство этих девушек — сироты»[2].

Общую картину положения дел женского образовательного уровня того времени и степень вовлеченности в церковную или церковно-певческую деятельность дополняют некоторые штрихи в различных материалах издания. Так, в речи к воспитанникам Смоленского училища девиц духовного звания правящий архиерей подчеркивает роль образовательных учреждений для лиц женского пола, так как «женская половина крестьянского населения» доходит «до крайней степени невежества и несмысленной неразвитости в грубейших суевериях», тогда как «при хорошем

---

*Анна Петровна Сологуб* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

[1] Далее: КЕВ — Киевские епархиальные ведомости

[2] Киев и его святыня в половине 17 века (из путешествия Антиохийского патриарха Макария, описанного его архидиаконом Павлом) // КЕВ. 1872. № 14. С. 336–337.

священнике образованная жена могла бы быть для прихода истинной диаконисой»[3]. С учреждением первого в истории в 1843 г. женского духовно-учебного заведения в Царском Селе, через несколько лет по его образцу открываются училища для девиц духовного звания и в Ярославле, в Киеве, в Казани, Иркутске, Вильне, Минске, Житомире и пр. Подчеркивается, что своим началом это новое учреждение обязано дочери имп. Николая Павловича, тогда великой княгини, а впоследствии королевы Виртембергской Ольге Николаевне, благодаря ее «благодетельному сочувствию» к образованию девиц духовного звания[4]. Выпускницы такого рода училищ по всем епархиям трудятся «везде, где они ни живут и в каком ни находятся положении, даже среди тяжких нужд и лишений» от наставниц и учителей училищ до помощниц своих мужей, которые «большей частью пастыри сельских приходов»[5]. Уточняется, что «недалеко время, когда образование жен священнических многомного восходило до умения читать церковно-славянским языков, письмо редким из них было доступно» и только «с развитием Киевского училища девиц духовного знания и на киевской земле явятся даже «матушки-поэты»[6], а согласно утвержденному Св. Синодом Уставу от 1866 года среди предметов обязательно изучается церковное пение[7] и позднее, при трехгодичном обучении, церковное пение изучается все три года[8]. И хотя свт. Филарет (Дроздов), рассматривая вопросы женского духовного образования, подчеркивал, что «воспитание направлено к тому, чтобы дать девицам религиозно-нравственное и хозяйственное образование, но не уклонять их от простоты жизни, свойственной им по рождению и назначению»[9], для полноценного женского образования Уставом предписывалось, что, при наличии данных, «пению церковному обучаются воспитанницы всех возрастов»[10]. В отчете о состоянии Киевского женского училища приводится аспект религиозно-нравственного образования воспитанниц, которые не только «в точности исполняя долг домашней молитвы, утренней и вечерней», но присутствуют «во все воскресные и праздничные дни в училищной церкви при богослужении всенощном и литургии, причем старшие возрастом участвовали в чтении церковном, а более способные к пению составляли хор певчих, под руководством особого учителя»[11]. Качество музыкального воспитания священно- и церковно-служительских дочерей в Киевской епархии другим отмечается изданием, когда по личной инициативе родителей, вкладываются дополнительные средства в музыкальное образование девушек. Минская епархия приводит сведения, что «музыка в образовании девиц духовного звания… может влиять на улучшение церковного пения, находящегося далеко не в благолепном состоянии по деревенским церквам». Подчеркивается, что «в семинариях и училищах, откуда выходят певцы сельских церквей, на эту важную статью мало обращается внимания, хотя и при монастырях находятся … небольшие питомники этих певцов, но об искусстве пения их нельзя сказать многого»[12]. Более того, Минские

[3] Речь в Смоленском училище девиц духовного звания, сказанная Иоанном, епископом Смоленским // КЕВ. 1868. № 8. С. 310–311.

[4] Двадцатипятилетняя годовщина Царскосельского училища девиц духовного звания // КЕВ. 1868. № 24. С. 917.

[5] Там же. С. 919.

[6] Известия и заметки // КЕВ. 1864. № 17. С. 538.

[7] Высочайшие повеления и распоряжения Святейшего Синода // КЕВ. 1867. № 8. С. 68.

[8] Относительно приведения в действие в Епархиальных женских училищах Высочайше утвержденного 20 сентября 1868 г. устава // КЕВ. 1872. № 13. С. 166–170.

[9] Об училищах девиц духовного звания. М., 1866. С. 10.

[10] Один из предметов, подлежащих обсуждению училищных съездов // КЕВ. 1868. № 10. С. 401.

[11] Отчет о состоянии, находящегося под Высочайшим покровительством Её Императорского Величества Государыни Императрицы, Киевского училища девиц духовного звания за 1868–1869 учебный год // КЕВ. 1870. № 14. С. 460.

[12] Известия и заметки [со ссылкой на Минские епархиальные ведомости] // КЕВ. 1868. № 12. С. 485–486.

епархиальные ведомости обращают внимание на то, что «если священником будет человек, знающий церковное пение и интересующийся им при жене-музыканте, он будет лучшим знатоком по части пения», а «будь даже священник и незнающий, жена, владеющая музыкальным образованием, выучит его петь, или по крайней мере настолько разовьет ему слух, что уху его будет неприятно нестройное клиросное пение и он возымеет желание уставить его в более стройном виде»[13].

Надо отметить, что дело женского образования поддерживалось с большим энтузиазмом. Уточняется, что «девочки более других обнаруживают любви к учению, радости при понимании и уважение к своим наставницам. Замечательно, что первые резвушки и шалуньи во время отдыха оказываются самыми даровитыми и внимательными при занятиях и по этому поводу приходит часто на мысль, что резвость в ребенке служит как будто первой формой проявления духа»[14]. В отчете за 1866 г. о церковно-приходских школах подчеркивается, что преподавательский контингент сформирован не только из числа священно- и церковнослужителей, но и из числа воспитанников семинарий и, если «в некоторых приходах Петербургской епархии по два, по три и более училища на приход», в других епархиях мальчики и девочки обучаются отдельно, а преподавательский штат составляют жены, дочери священнослужителей и воспитанницы училищ девиц духовного звания. Отмечается, что повсеместно церковное пение «более и более входит в круг предметов обучения» и во многих епархиях устраиваются «прекрасные сельские хоры из учеников церковно-приходских школ»[15]. В другом отчете приводится «справедливое мнение, что ... большая часть грамотных людей в Киевской губернии обязана своим образованием духовенству», а в более детальном рассмотрении учебной части образовательных учреждений подчеркивается, что «во всех же училищах ученики приучаются к церковному пению: все они вместе поют в классах молитвы <...>. Почти из каждого училища многие ученики поют на клиросах в церкви во время утрени и обедни, а при некоторых училищах есть и хоры певчих». Корреспондент заключает, что «церковное пение в церковно-приходских школах представляет утешительное явление для нашего простого народа»[16].

В известиях из Олонецкой губернии сообщается, что в одной из деревень «в настоящее время нет уже ни одной неграмотной молодой женщины, ни замужней, ни невесты и приходскую школу посещают теперь пятилетние девочки. Обучение не ограничивается здесь букварем и часословом; дети разумно ... обучаясь молитвам, приучаются к церковному пению»[17]. Помимо успехов в рукоделье и стараниям по другим дисциплинам, подчеркивается корреспондентом, что «были мы и в кондушской церкви, когда в один из великих праздников обедню пели ученицы; херувимскую и «милость мира» пели они киевским распевом по партесным нотам; признаемся, мы до того поражены были стройностью этого пения, что от души пожелали бы его любому провинциальному архиерейскому хору...»[18] Немаловажное уточнение приводит заметка о том, что школу эту открыл священник в собственном доме и на собственные средства и «все вое достояние и все свои силы посвятил образованию женщин своего прихода», исходя из соображений, что «образование народа лишь тогда пойдет успешно, когда оно станет настоятельной потребностью семьи»[19]. Важно подчеркнуть, что такие личные инициативы имели качественный результат

[13] Там же. С. 486.

[14] Школа для девочек при новостроенной церкви св. Троицы в Киеве // КЕВ. 1865. № 12. С. 481–484.

[15] Там же. Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1866 г. // КЕВ. 1868. № 7. С. 298, 300.

[16] Историко-статистические сведения о церковно-приходских школах в Киевской епархии // КЕВ. 1872. № 6. С. 129.

[17] Известия и заметки // КЕВ. 1870. № 10. С. 342.

[18] Там же. С. 342–343.

[19] Известия и заметки // КЕВ. 1870. № 10. С. 342–343.

и в других регионах, когда личность преподавателя и его личные качества выполняли важную мотивационную роль на приходе. Сам свящ. Димитрий Смирнов «некогда бы регентом целого хора, владеет скрипкой и, будучи сам любителем церковного пения, с особым усердием взялся за обучение девиц церковному пению»[20], а потому, подчеркивает корреспондент, такой результат и «какое великое уважение» приобрел себе этот сельский священник. В известии от священнослужителя из Пермской епархии приводится опыт проведения душеспасительных бесед во внебогослужебное время, которые собирают огромное число прихожан из других храмов. Такие беседы и душеспасительное чтение перемежались общенародным пением как обиходных песнопений суточного круга богослужений, так и соответствующих периоду годового круга богослужений, например песнопений Великого Поста. Автор красочно подчеркивает значение для прихожан общенародного церковного пения, указывая, что «чем больше было народа на «беседе», тем умилительнее были минуты пения. Тут слышались голоса не только мужские, но и множество женских и детские! Дозволяемое пение всего более привлекало к «беседам» народ, особенно молодых людей. Иные собственно для пения и собирались, приходя к концу лишь беседы»[21] и пр.

Одно из Братств того времени, объявляет о дополнительном финансировании «на дело воспитания русских девушек на Волыни», так как дотации Министерства народного просвещения не покрывали всех расходов штатного расписания и среди прочего прописывается 100 руб. в год «регенту для церковного пения», учителю и учительнице музыки. Подчеркивается, что за уроки музыки «родители платят особо, когда желают, чтобы уроки были ежедневные»[22]. А новостная лента чешской газеты сообщает, что в Сан-Франциско появилась «русская церковь и русский священник; на клиросе поют, кроме дьячка, и две дочери русского консула Шмидта»[23], что свидетельствует об их компетентности в церковно-певческой области.

Таким образом, церковно-певческая проблематика второй половины XIX столетия как неотъемлемая часть церковной жизни демонстрирует вовлеченность лиц женского пола в область церковно-певческого искусства. Изучение церковного пения происходит, в первую очередь, в рамках образовательного процесса, а также в зависимости от личной инициативы на местах. Вовлеченность в изучение церковного пения воспитывавшихся с детства в православной традиции девочек, безусловно, в различной степени присутствовала в их жизни, а певческое участие в богослужебной жизни определялось на местах в зависимости от организации прихода. Церковно-приходские школы, монастырские и епархиальные женские училища во второй половине XIX в. открыли возможность не только изучения церковно-певческого наследия, но давали возможность, в зависимости от обстоятельств, применять полученные знания и навыки на практике для лиц женского пола, о чем свидетельствуют материалы на страницах «Киевских епархиальных ведомостей».

## Источники и литература

1. Высочайшие повеления и распоряжения Святейшего Синода // КЕВ. 1867. № 8. С. 68.

2. Двадцатипятилетняя годовщина Царскосельского училища девиц духовного звания // КЕВ. 1868. № 24. С. 917–928.

3. Известия и заметки // КЕВ. 1864. № 17. С. 538.

[20] Там же. С. 343.

[21] Известия и заметки. Духовная беседа и пение в церкви не во время богослужения // КЕВ. 1870. № 24. С. 724.

[22] Известия. Известия о Св. Кирилло-Мефодиевском Братстве, дополненные вновь полученными сведениями // КЕВ. 1872. № 11. С. 251–252.

[23] Известия и заметки. Сближение американцев с православной Церковью // КЕВ. 1869. № 8. С. 323.

4. Известия и заметки [со ссылкой на Минские епархиальные ведомости] // КЕВ. 1868. № 12. С. 485–486.

5. Известия и заметки // КЕВ. 1870. № 10. С. 342–343.

6. Известия и заметки. Духовная беседа и пение в церкви не во время богослужения // КЕВ. 1870. № 24. С. 720–725.

7. Известия. Известия о Св. Кирилло-Мефодиевском Братстве, дополненные вновь полученными сведениями // КЕВ. 1872. № 11. С. 244–253.

8. Известия и заметки. Сближение американцев с православной Церковью // КЕВ. 1869. № 8. С. 323.

9. Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1866 г. // КЕВ. 1868. № 7. С. 285–306.

10. Историко-статистические сведения о церковно-приходских школах в Киевской епархии // КЕВ. 1872. № 6. С. 125–132.

11. Киев и его святыня в половине 17 века (из путешествия Антиохийского патриарха Макария, описанного его архидиаконом Павлом) // КЕВ. 1872. № 14. С. 322–338.

12. Речь в Смоленском училище девиц духовного звания, сказанная Иоанном, епископом Смоленским // КЕВ. 1868. № 8. С. 307–313.

13. Об училищах девиц духовного звания. М., 1866. С. 10.

14. Один из предметов, подлежащих обсуждению училищных съездов // КЕВ. 1868. № 10. С. 401.

15. Относительно приведения в действие в Епархиальных женских училищах Высочайше утвержденного 20 сентября 1868 г. устава // КЕВ. 1872. № 13. С. 166–170.

16. Отчет о состоянии, находящегося под Высочайшим покровительством Её Императорского Величества Государыни Императрицы, Киевского училища девиц духовного звания за 1868–1869 учебный год // КЕВ. 1870. № 14. С. 459–464.

17. Школа для девочек при новостроенной церкви св. Троицы в Киеве // КЕВ. 1865. № 12. С. 481–484.

*Я. Ю. Коротких*

# ХРИСТИАНСКАЯ СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ПЕДАГОГИКЕ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ФИЛОСОФА ОРНАТСКОГО

На протяжении многих веков религия и государство работали как единый организм, который с духовно-моральной и гражданской стороны формировал общество, создавал законы цивилизации и правила достойной жизни. Сегодня мы живем в другом мире, где все меньше единых правил, где человек может ставить под сомнение любые постулаты и при этом не предлагать положительных решений. Однако душевный мир личности так устроен, что человек неосознанно принимает те или иные идеологические установки, которые определяют его отношение к миру. Взгляд гражданина на далекую религию становится заложником отрывочных случайно-усвоенных сведений. Мир свободного образования превратился отчасти в подсознательное программирование, а свидетельство Церкви о Евангельской истине утопает в терабайтах информации. Если применительно к XIX в. мы говорим о закрытом сословии духовенства, которое формировалось благодаря отдельной системе образования, и это было одной из причин разрыва между интеллигентным обществом и духовенством, то сегодня мы можем говорить о разных информационных полях, которые часто молчат о взаимных проблемах. Без опоры на духовное наследие невозможно говорить о воспитании подрастающего поколения. Как замечает архим. Дамаскин (Орловский): «Русская Православная Церковь на примере своих мучеников дала образец нравственного совершенства, мужества, незамутненного видения вечного смысла жизни для себя и всего мира»[1]. С этой точки зрения полезным и информативным является наследие сщмч. Философа Орнатского.

Призыв обращения к творчеству сщмч. Философа, к особенностям его педагогической мысли обусловлен задачами современной православной педагогики. Это необходимость изучения духовного наследия, оставленного христианскими просветителями, а также возможности его применения в системе образования, что сегодня приобретает особое значение, поскольку способствует его включению в современное культурно-образовательное пространство[2].

Протоиерей Философ Николаевич Орнатский родился 21 мая 1860 г. По окончании Кирилловского духовного училища в 1875 году и Новгородской духовной семинарии в 1881 г., Философ Орнатский поступает в Санкт-Петербургскую Духовную Академию, которую успешно заканчивает, получив степень кандидата богословия. 28 июля 1885 г. митрополитом Петроградским Исидором (Никольским) была совершена его хиротония во пресвитера. Говоря о педагогических трудах на ниве образования этого святого, особый акцент стоит сделать на том, что он первым исполнял обязанности начальника и законоучителя особой технической школы при Экспедиции Заготовления Государственных Бумаг с 1903 г. (ныне гимназия № 278). Будучи руководителем учебного заведения, священник совмещал эту должность и с другими его назначениями

*Яна Юрьевна Коротких* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

[1] Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Сост. игуменом Дамаскиным (Орловским). Май». URL.: https://docviewer.yandex.ru/view/98692386/?page (дата обращения: 25.12.22).

[2] *Верещагина А. В., Гафиатулина Н. Х., Самыгин С. И.* Духовные аспекты формирования национальной идентичности: социологический анализ угроз социальному здоровью и духовной безопасности России // Инженерный вестник Дона. 2015. № 3 (37). С. 45.

в области просвещения. Общий педагогический стаж Философа Николаевича на ниве религиозно-нравственного просвещения составил 25 лет его жизни[3].

Представление и впечатление о педагогическом потенциале Златоуста своего времени создается благодаря его проповедям и творениям, собранным и опубликованным в книге «Труды и дни», изданной благодаря деятельности Константино-Еленинского женского монастыря в год 100-летия со дня его мученической кончины[4]. В данном собрании сочинений опубликовано 69 его творений. Существуют значимые статьи отца Философа как педагога.

Важным принципом взаимодействия религиозной (в данном случае православной) и светской педагогических систем является различие целей. Если для православной педагогики важно привести обучающегося ко Христу, чтобы сформировать высоконравственную духовную личность, то цели других образовательных систем могут напрямую противоречить ему или быть нейтральными. Любая попытка освоить методы светской образовательной системы должна основываться на предварительном анализе философских и мировоззренческих позиций, на которых они основаны[5].

Анализируя труды пастыря, можно сделать вывод, что он уделял большое внимание воспитанию и «указывал на его необходимость»[6]. Он считал, что человек должен ориентироваться в окружающем мире, отличать истинное от фальши, а для этого — необходимо дать правильные направления воспитания. Нравственное становление личности в педагогике Философа Орнатского — это сознательное и свободное приобретение устойчивых индивидуальных духовных качеств человека посредством приобретения оных в семье и его окружении: эмоциональных переживаний, религиозных знаний и убеждений, потребностей и мотивов нравственного поведения, ценностных ориентиров, направленных на практическую социально-полезную деятельность[7]. К задачам воспитания он относит добродетельную жизнь, молитвенное делание, любовь к Богу и ближнему, формированию воспитательной среды, личный пример педагога и семьи, в которой находится воспитываемый. Процесс воспитания должен быть целенаправленным, непрерывным, последовательным. Этот процесс подкрепляется активной церковной жизнью и приоритетом духовного над материальным в нравственном воспитании человека. Прот. Философ не сводил образование к усвоению студентами только лишь богословских дисциплин. Он подчеркивал желательность и целесообразность построения светских знаний на духовной основе. Также называет крайне опасным бытующее заблуждение, что воспитание может идти независимо от религии: «…если хотите спасти детей, семью, государство, ведите воспитание во имя Бога, под зиждительными лучами веры, под руководством общей нашей Матери Церкви»[8].

Рассуждая на религиозные темы о вере, о. Философ, подобно св. Иоанну Кронштадтскому, учил, что вера в Господа составляет основу не только нравственного, а также социального благополучия любой страны[9]. И при отсутствии веры всякие благие начинания в обществе будут неуспешными. Раскрывая суть вероучения, священномученик указывал и на другую главную обязанность православного христианина по отношению к Богу, побуждающей стремиться к благочестивой, нравственной

---

[3] *Филимонов В. П.* Крестом отверзается небо. Священномученик Философ Орнатский. Житие и подвиги слова и поучения. СПб., 2015. С. 57.

[4] Труды и дни: Проповеди, речи и статьи. СПб.; М., 2018. С. 144.

[5] *Коротких Я. Ю.* Трансформация нравственного сознания в России // Сборник статей научно-методич. конф., посвященной 195-летию со дня рождения К. Д. Ушинского (14 марта 2019 г., СПб). СПб., 2019. С. 26.

[6] Труды и дни: Проповеди, речи и статьи. С. 60.

[7] Жизнь как подвиг. Священномученик Философ Орнатский и его эпоха. Сборник научных статей по материалам международной научной конференции. Вып. 1. СПб., 2020. С. 60.

[8] Труды и дни: Проповеди, речи и статьи. С. 67.

[9] *Санюк Г., диак.* Деятельность священномученика Философа Орнатского в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения: ВКР бакалавриата. СПб., 2011. С. 82.

жизни. Он говорил о молитве, которая является для любого верующего человека дыханием жизни — дыханием, дающим силы в трудные минуты.

Образ мыслей выдающегося писателя Ф. М. Достоевского очень близок прот. Ф. Орнатскому. В своих выступлениях отец Философ очень часто приводил в пример его высказывания относительно предъизбранности русского народа Богом в деле распространения и следования истинности Православию. Основным средством формирования души детей и молодежи является, по его мнению, любовь. Только с ее помощью, а также личным примером можно достичь положительных успехов в воспитании детей. В своем сочинении «О воспитании и образовании сердца» о. Философ пишет, что «если *любовь есть совокупность совершенства*» (Кол 3:14), то и сердце есть самое великое в человеке, ибо любовь из сердца. Потому-то и в Евангелии прославляется не глубокий ум, не обширные знания, не громкие подвиги, но добродетели чистого сердца, чистому сердцу Господь усвояет способность *зреть Бога* (ср.: Мф 5:8).

Для успешнейшего развития добродетелей, по мысли отца Философа, необходимо научиться христианскому терпению, то есть сознательному и свободному отношению к бедствиям жизни, и вместе с тем безропотному перенесению страданий, соединенному с несомненным убеждением в счастливом их окончании — или, говоря современным языком, нравственной выдержке духа в трудном положении. Труд нравственный без терпения скоро становится тягостным и невыносимым, и потому оставляется.

Священник также непрестанно учил тому, что храм должен занимать центральное место в жизни православного христианина, поскольку он является местом, где все члены Церкви, собираясь воедино, становятся причастниками божественной жизни, воспитывать не только тело и душу, но и дух. Телесные потребности человека удовлетворяются через производственный труд, во время которого изготавливаются различные вещи, необходимые для нашей жизнедеятельности. К душевным потребностям относится та деятельность, которая связана с культурной жизнью человека, сюда же можно отнести и научную деятельность, интерес к искусству, заинтересованность политикой, т. е. все то, что связывается с волевой стороной души человека. К духовным потребностям религиозного человека, по мнению отца Философа, можно отнести: знать Бога, иметь общение с Ним, творение молитв, чтение Св. Писания, творение воли Божией по голосу совести.

В проповедях священномученика о. Философа раскрываются библейские темы, а их содержание имеет просветительский и миссионерский характер, так как раскрывает сущность описываемого им греха и формулирует советы о том, как бороться с грехом, помня о заповедях Божиих. Духовные беседы могут влиять и влияют на личность человека, преобразуя его, сподвигая к самоанализу и коррекцию собственного поведения и поступков. И если к творчеству пастыря обращаться чаще, комплексно, то действительно в воспитательном плане можно положительно повлиять не только на детей, но и на взрослых.

В современных условиях при правильном адаптировании учебного материала труды сщмч. Философа Орнатского могут использоваться как воспитателями, учителями, так иродителями. Возможно использование самой биографии святителя, его поступков, как материала для работы с детьми и через них — к основам Православия.

## Источники и литература

1. Жизнь как подвиг. Священномученик Философ Орнатский и его эпоха. Сборник научных статей по материалам международной научной конференции. Вып. 1. СПб.: КультИнформПресс. 2020. С. 60.

2. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века. Сост. игуменом Дамаскиным (Орловским). Май. URL.: https://docviewer.yandex.ru/view/98692386/?page (дата обращения: 25.12.22).

3. Труды и дни: Проповеди, речи и статьи. СПб.; М.: Изд. Константино-Еленинского монастыря, изд-во «Отчий дом», 2018.

4. *Верещагина А. В., Гафиатулина Н. Х., Самыгин С. И.* Духовные аспекты формирования национальной идентичности: социологический анализ угроз социальному здоровью и духовной безопасности России // Инженерный вестник Дона. 2015. № 3 (37). С. 44–59.

5. *Коротких Я. Ю.* Трансформация нравственного сознания в России // Сборник статей научно-методической конференции, посвященной 195-летию со дня рождения К. Д. Ушинского (14 марта 2019 г., СПб). СПб.: ЧУ ДПО «Академия Востоковедения», 2019. С. 25–28.

6. *Санюк Г., диак.* Деятельность священномученика Философа Орнатского в Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения: выпускная квалификационная работа бакалавриата. СПб, 2011. С. 82–85.

7. *Филимонов В. П.* Крестом отверзается небо. Священномученик Философ Орнатский. Житие и подвиги слова и поучения. 2-е изд., исправл. и доп. СПб.: Сатисъ, 2015. С. 55–60.

*М. Д. Байков*

# ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Человек после Октябрьской революции не мог перестроить свои религиозные взгляды и искания коренным образом. Проводимая в СССР атеистическая политика не могла полностью удовлетворить естественным духовным потребностям человека, его желанию и нужде в определенных действиях и символах сакрального характера, замещающих традиционные верования и дающие духовный ориентир. Практическая же необходимость духовной легитимации коммунистической партии в революционном хаосе привела к установлению нового комплекса священных символов, ритуалов и мифологических представлений[1].

Основой комплекса стал культ Ленина, эмоционально сближавший людей с партией[2]. Эта платформа держала на себе остальные элементы, которые совокупно представляли из себя разработанный квазирелигиозный культ — культ, который можно назвать гражданской религией. Впервые это понятие встречается в работе Жан-Жака Руссо «Об общественном договоре». Руссо выделяет и критикует три возможных типа религии (религия человека, религия гражданина, религия священническая), признавая наиболее эффективным четвертый, как раз гражданскую религию, которая включает в себя «свои догматы, свои обряды, своей внешний культ ... она учит, что служить Государству — это значит служить Богу-покровителю»[3]. В модели Руссо государство не вмешивается в религиозную жизнь граждан (поддерживая при этом их религиозность), дарует религиозный плюрализм, но требует взамен поклонения и почитания себя как Божества. В гражданской религии предполагаются определенные обряды и культы, установленные законом.

В 1967 г. профессор социологии Роберт Н. Белла опубликовал работу «Гражданская религия в Америке»[4], в которой рассмотрел гражданскую религию как объединяющую силу граждан США. Независимо от конфессиональной принадлежности американцев в их политическом, социальном и культурном пространстве существуют объединяющие исторические события, специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности. Гражданская религия принимается большинством граждан США, способствует их национальному единству и вере в избранность своей страны, вере в то, что свободный американский народ является носителем воли Бога, которую должен исполнять[5]. Отметим, что «бог» в гражданской религии обезличен. Это просто слово. Но слово, упоминание которого в президентской речи, одинаково положительно воспринимается мусульманином и иудеем, мормоном и католиком.

При этом важно отметить, что теория Р. Беллы подвергалась авторскому переосмыслению и сторонней критике[6]. В. Р. Легойда считает, что американский вариант

---

*Михаил Денисович Байков* — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат, 2 курс.

[1] *Тумаркин Н.* Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб., 1999. С. 14.

[2] Там же. С. 14.

[3] *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 316–317.

[4] *Bellah R.* Civil Religion in America // Daedalus. 1988. Vol. 117, No. 3, Three Decades of «Daedalus». P. 97–118.

[5] *Егоров В. А.* «Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы // Acta eruditorum. 2012. Вып. 11. С. 60–62.

[6] *Егоров В. А.* Гражданская религия Жан-Жака Руссо в отечественной мысли // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 2. С. 261–264.

является частным случаем и отмечает, что большинству политических культур свойственна гражданская религия, под которой понимается вера в государство, исключительное предназначение своего народа[7].

Можно выделить следующие черты гражданской религии:

1. Удобный для всех «бог», волей которого ведется народ государства.
2. «Священная история».
3. Сакральные персонажи священной истории.
4. Сакральные тексты и символы.
5. Гражданские праздники, ритуалы и обряды.
6. Сакрализация монументальных символов.

В период существования СССР тема гражданской религии не разрабатывалась с научной точки зрения по ряду очевидных причин. Впрочем, некоторых иностранных исследователей еще во времена конституционной и территориальной устойчивости СССР интересовала КПСС[8], как сила религиозного характера, и культ Ленина. Культ Ленина в СССР играл важную объединяющую роль, имел сакральный смысл и религиозный образ[9]. Он закладывался при жизни Ильича усилиями многих людей — партийных агитаторов, официальных идеологов и партийных деятелей. Ленин превозносился как гениальный вождь, его стиль управления находил отклик в массах и литературе.

Ленин стал моральным авторитетом и источником легитимации для власти. Даже Хрущев, развенчивая культ Сталина, обращался к авторитету Ленина[10]. Образ Ленина постепенно трансформировался от продолжателя идей Маркса и Энгельса, от образа вождя до морального авторитета. Мавзолей В. И. Ленина стал центральным сакральным местом, рядом с которым, у кремлевской стены, располагались могилы советских «святых» (видных партийных деятелей, военачальников, революционеров, распространителей коммунизма в мире). Мавзолей Ленина был Меккой и Иерусалимом советской гражданской религии[11]. Мавзолей служил символом вечной жизни и бессмертия вождя мировой революции. Посещение мавзолея было священным действием для жителей страны, мавзолей материализовал мистику коммунизма, и Ленин стал богом «антихристианской цивилизации», обладающим, кроме своего центрального храма, и массой «алтарей» в школах, университетах, заводах, государственных учреждениях[12].

Был ли Ленин «удобным Богом» гражданской религии? На лексическом уровне существование «бога-Ленина» в СССР было невозможно. Да и сам Ленин являл «торжество чистого разума, не признающего никакой мистики» и «отрицание всякой веры, кроме веры в неминуемое торжество труда над капиталом»[13]. Сверхсущность Ленина была продиктована не мистикой, а «сверхрациональным сверхразумом», переломившим историю. Ленин был революционным пророком, но не «удобным богом». Таковым для гражданской религии СССР, вероятно, была вообще идея мировой справедливости и равенства или же «труда»[14], который создал пролетариат и вел его к «спасению» и к «Царствию Небесному» — т. е. к построению коммунизма и светлому будущему. Отметим, что пролетариат после революции принял на себя мессианскую идею русского народа: если в духовном сознании Российской империи

---

[7] *Легойда В. Р.* Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2002. № 2. С. 5.

[8] См.: *Luke T. W.* Civil Religion and Secularization: Ideological Revitalization in Post-Revolutionary Communist Systems // Sociological Forum. 1987. Vol. 2, No. 1. P. 108–134.

[9] См.: *Фирсов С. Л.* «Сакральный образ»: штрихи к истории мифа о «ленинской религиозности» и ее восприятии (социально-психологические аспекты темы) // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 237–255.

[10] *Тумаркин Н.* Ленин жив! С. 285.

[11] *Сторчак В. М.* Советская гражданская религия. М., 2019. С. 83.

[12] *Тумаркин Н.* Ленин жив! С. 154.

[13] Газета «Правда». 1923. 7 ноября.

[14] Там же. С. 117–120.

страна являлась «Третьим Римом», опорой мирового православия, то после 1917 г. русский народ становится двигателем революционной борьбы за мировую справедливость и против «сатанизма» империалистической западной цивилизации[15]. Революция — начало Новой эры «священной истории» гражданской религии.

За рамками культа Ленина внимание стоит уделить символам и публичной риторике. За многими действиями, речами партийных деятелей, плакатами и светскими ритуалами признавался религиозный пафос[16]. Советская гражданская религия планомерно внедрялась в светское пространство для создания новой идентичности среди различающегося населения. Символы — от флагов до станций метро — использовались для социализации и воспитания «советского человека». Присутствие гражданского культа усматривается во всех сферах жизни: символы пронизывали советский быт и прекрасно передавали ценности общества[17].

В бытовом слое проявления этого культа закономерны, отвечают объективной потребности человека выделять знаменательные события в жизни общества и государства, коллектива и личности для построения скрепляющей идеологии. Многие советские ритуалы и вполне естественные социальные действия были скопированы с традиционных религиозных практик (брак, выдача паспорта, культ труда, мессианское представление о коммунистической идее и пр.). Религиозное содержание в гражданских действиях и идеологии было развито в СССР, проникало во все сферы жизни, способствовало развитию солидарности и поддержанию коллективизма.

Общие черты гражданской религии иллюстрируются самой советской реальностью следующим образом:

*Таблица 1. Проявления гражданской религии в СССР*

| Черта | Проявление |
|---|---|
| «Священная история» | Революционная борьба с царизмом: от декабристского восстания, через революцию 1905 г., до Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г. Гражданская война как война за торжество идеи. Великая отечественная война как война за право на существование, борьба с сатанизмом. Первый полет в Космос со временем тоже принимает религиозное значение. |
| Сакральные персонажи священной истории | Декабристы. К. Маркс и Ф. Энгельс. В. И. Ленин. И. В. Сталин (в одно время официально). Герои революционной борьбы, солдаты и матросы. Совет рабочих уполномоченных в Иваново-Вознесенке 1905 г. Герои войн. |
| Священные тексты и символы | Тексты «классиков»: Маркса, Энгельса, Ленина. Тексты торжественных клятв. Гимны СССР.<br>Серп и молот. Герб и флаг СССР. Бюсты Ленина. Ордена и медали. Пионерский галстук. |
| Гражданские праздники, ритуалы и обряды | 7 ноября, 1 мая. День памяти Ленина. День образования СССР. День рождения комсомола. День Победы. Новый год.<br>Рождение ребенка, вручение паспорта, регистрация брака, проводы на пенсию. Клятвы при вступлении в октябрята, пионеры, комсомол. |
| Сакрализация монументальных символов | Звезды на башнях Кремля — «маяки для всего человечества».<br>Памятник «Рабочий и колхозница» — воспевание торжества Труда и рабочего класса.<br>Мавзолей В. И. Ленина. Сталинские высотки. «Подземные дворцы» станции метрополитена. Монумент «Родина-мать зовет!» Мемориал «Героям-панфиловцам». Вечный огонь. |

[15] *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955. С. 118.

[16] См.: *Gill G.* Symbols and Legitimacy in Soviet Politics. Cambridge, 2011.

[17] См.: *Platoff A. M.* Symbols in Service to the State: The Role of Flags and Other Symbols in the Civil Religion of the Soviet Union. PhD Thesis. University of Leicester (Leicester, England, UK). 2021.

Мы наглядно продемонстрировали проявления гражданской религии в контексте социальной жизни СССР. Безусловно, правомерность применения этого понятия для квазирелигиозных идей советской реальности достойна глубокой проработки, обсуждения и критики.

## Источники и литература


1. *Bellah R.* Civil Religion in America // Daedalus. 1988. Vol. 117, No. 3, Three Decades of «Daedalus». P. 97–118.
2. *Gill G.* Symbols and Legitimacy in Soviet Politics. Cambridge University Press, 2011.
3. *Luke T. W.* Civil Religion and Secularization: Ideological Revitalization in Post-Revolutionary Communist Systems // Sociological Forum. 1987. Vol. 2, No. 1. P. 108–134.
4. *Platoff A. M.* Symbols in Service to the State: The Role of Flags and Other Symbols in the Civil Religion of the Soviet Union. PhD Thesis. University of Leicester (Leicester, England, UK), 2021.
5. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS. 1955.
6. *Егоров В. А.* «Гражданская религия в Америке» Роберта Беллы // Acta eruditorum. 2012. Вып. 11. С. 60–62.
7. *Егоров В. А.* Гражданская религия Жан-Жака Руссо в отечественной мысли // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 2. С. 261–264.
8. *Легойда В. Р.* Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2002. № 2. С. 5.
9. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998.
10. *Сторчак В. М.* Советская гражданская религия. М.: ИИЦ «АТиСО», 2019.
11. *Тумаркин Н.* Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб., 1999.
12. *Фирсов С. Л.* «Сакральный образ»: штрихи к истории мифа о «ленинской религиозности» и ее восприятии (социально-психологические аспекты темы) // Христианское чтение. 2018. № 5. С. 237–255.

*Священник Александр Мудрик*

# ДИЕВТУРИБА — ИЗОБРЕТЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЛАТВИИ

Многие европейское общества столкнулись с ростом множества новых религиозных движений (НРД), сосредоточенных вокруг идеи «возрождения» — изобретения дохристианских или нехристианских верований, таких как Викка, Асатру, движение Богини или нео-друидов, а также различные автохтонные движения неоязычества в Литве, Латвии, Эстонии, и Украине. Эти НРД выступают против христианства и «возвращают» себе «исконную» европейскую или национальную духовность[1]. Диевтуриба[2] как движение стоит особняком от мейнстрима глобальных современных неоязыческих движений. Она не характеризуется как пантеистическая, политеистическая, шаманская или магическая религия, ориентированная на духовность природы, она стремится реконструировать культурное наследие древних балтийских народов, в слиянии которых в XV и XVI вв. сформировался латышский народ, его язык и общая культура.

Движение Диевтуриба началось в середине 1920-х гг. как альтернативное сочетание религии и латвийского «Нового национализма», связанного с неоромантическими националистическими движениями, широко распространенными в то время в Европе. В этот период своего развития Диевтуриба лишь частично участвовала в зарождающейся европейской неоязыческой традиции и оставалась лишь национальной идеологией. Эрнест Брастиньш (1892–1941) сформулировал основные идеи движения, поставив «народ» на центральное место: «Что является высшей ценностью, величайшим благом в этой новой морали? Человек, Человечность или Бог? Ни первое, ни второе, ни третье, но народное! Народ — это высшая ценность, благо и святость. Фолк находится в центре мира! Народ превыше всего остального! Народ в первую очередь»[3]. Диевтурибы считают христианство иностранной религией, которая была навязана латышам, что латышские народные песни сохраняют всю древнюю латышскую религию, веру, мораль, эстетику и социальные взгляды.

Несколько групп Диевтуриба попытались реконструировать мифические и ритуальные связи между латышскими народными песнями и ведическими гимнами. Например, Палиепа утверждает, что «матриархальные элементы в латышских дайнах (народных песнях) и в определенной степени в современной латвийской социальной структуре были унаследованы от культуры Старой Европы в том виде, в каком она существовала до прихода индоевропейцев[4]. В 1925 г. Эрнест Брастиньш опубликовал книгу «Возрождение латышской диевтурибы», основным посылом которой стал лозунг: «латышам нужна своя латышская религия». Эта мысль опиралась на заявление Яниса Райниса: «В наших народных песнях заключается древняя религия, которой нужно стать новой религией». Её диевтурибы и планировали воссоздать и ввести в практику латышского «богопонимания» и благочестия[5]. Современные Диевтурибы

*Священник Александр Александрович Мудрик* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель, 4 курс.

[1] См.: Der andere Glaube: Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und Christlicher Leitkultur (Grenzüberschreitungen). Würzburg, 2009. S. 24–28.

[2] Dievturība — «Богопочитание»

[3] *Brastiņš E.* Tautai, Dievam, Tēvzemei. Riga: Zvaigzne, 1993. S. 54.

[4] *Paliepa J.* Latvju dainas un vedu himnas. Riga: Jānis Paliepa, 2004. S. 78.

[5] *Рыжакова С. И.* Dievturiba Латышское неоязычество и истоки национализма. М., 1999. С. 12.

признают связь с националистической организацией «Национальный молодёжный союз латышей», которая боролась за национальную независимость во время Первой мировой войны, подчеркивая преемственность этнической — национальной идеи в Латвии. Это все сопровождалось нарастающим антисемитизмом и объединением правых радикалов, пропагандировавших радикальный национализм, направленный против марксистов и национальных меньшинств[6].

Ультранационалистическая пресса идентифицировала древних предков латышей, балтийские племена, с первобытными «арийцами», особенно в контексте дискуссий о неоязыческой религии Эрнеста Брастиньша. Брастыньш утверждал, что латыши являются прямыми потомками «ариев» в плане языка и религиозного мировоззрения, поэтому на них лежит божественная миссия «обновить арийскую латышскую религию» и утвердить её в арийской Европе. Балтийско-арийская связь обусловливает уникальный латышский характер и роль, которую латыши сыграют, их место в будущем. Эта расистская, по сути, идеология диевтуров сблизила их с фашистскими силами в Латвии. Члены объединения, в том числе её основатель Э. Брастиньш, участвовали в деятельности ультранационалистических, фашистских организаций «Угунскрустс» (запрещена в 1933 г.) и «Перконкрустс». После государственного переворота Карлиса Улманиса, когда были запрещены политические партии и многие общественные организации, в 1935 г. МВД Латвии лишил и Общину Латышских диевтуров статуса религиозной организации[7].

Э. Брастиньш был арестован советскими службами безопасности 6 июля 1940 г. и 24 мая 1941 г. был приговорен к восьми годам заключения в исправительно-трудовом лагере, а 27 января 1942 г. он был приговорен к смертной казни[8]. После вхождения Латвии в Советский Союз Диевтурибы подверглись репрессиям как сподвижники латышских нацистов и продолжили деятельность в эмиграции. Объединение Виестура начало свою деятельность в 1949 г. в Англии во главе с Янисом Кули, а объединение Буртниеку было основано в 1965 г. в канадском Торонто. Движение было официально перерегистрировано 18 апреля 1990 г.

Диевтуриба представляет из себя разновидность «тринитарного монотеизма». Теологическая триада Диевс-Мара-Лайма признается единой целостностью. Диевс считается единым и неповторимым высшим существом, описывается как вечный повелитель космического порядка, законов и судеб, который помогает людям, дает им мудрые советы и учит их хорошей жизни. В доктрине Диевтуриба божества Мара и Лайма предстают как подчиненные Диевсу, символизирующие или проявляющие некоторые из его энергетических аспектов. Мара считается проявлением бога в материальном мире и в видимой природе. Лайма действует как тот, кто решает человеческую судьбу и определяет продолжительность человеческой жизни, а также кто управляет порядком, установленным богом во вселенной. Участие Лаймы в родах и ее власть над человеческой судьбой — широко распространенный мотив латышских народных песен.

Путь возвращения из изгнания не прошел бесследно, вернувшиеся эмигранты были консервативны и не охотно встречали изменения в ритуалах и главных мотивах народного верования, из-за этого некоторые приверженцы, которые не соглашались с ортодоксальной доктриной Диевтурибы, разработали свои собственные изменения и отделились от существующей группы, чтобы сформировать новые.

Согласно антропологическим взглядам Диевтурибы, человеческое существо состоит из другой триады: физического тела, двеселе (души) и велиса (призрака или духа).

---

[6] *Kott M.* Latvia's Pērkonkrusts: Anti-German National Socialism in a Fascistogenic Milieu. (Fascism. Vol. 4, iss. 2). P. 169–193. URL.: https://brill.com/view/journals/fasc/4/2/article-p169_6.xml. (дата обращения: 05.05.2023).

[7] Диевтуриба. URL.: https://ru.wikipedia.org/wiki/Диевтуриба (дата обращения: 05.05.2023).

[8] *Stasulane A., Ozoliņš G.* Transformations of Neopaganism in Latvia: From Survival to Revival // Open Theology. 2017. No 3(1). May. P. 235–248. URL.: https://www.researchgate.net/publication/316991593_Transformations_of_Neopaganism_in_Latvia_From_Survival_to_Revival (дата обращения: 05.05.2023).

После смерти человека физическое тело отправляется на землю и попадает под власть Мары, в то время как двеселе воссоединяется с Космическим разумом (Диевс), а велис отправляется в страну мертвых. Аспект велиса обеспечивает связь человека со своими предками и с мудростью жизни и традициями, которые унаследованы от них. Эта связь циклически возобновляется во время «Дивайнов», или времени мертвых духов[9].

Диевтурибы практикуют возвышение (даудзинадзюми) и стремятся ощутить присутствие бога индивидуально, обычно в форме впечатлений от природы или видений близости бога. Самые активные латвийские группы Диевтурибы устраивают экзальтации раз в месяц. В обрядах используются слова с архаичными или народными коннотациями, существуют также специфически религиозные термины, используемые Диевтуриба (даудзинаюмс — «возвышение», вертумс — «смена», викшейс — «организатор»). Эти слова заимствованы из ранних латышских записей фольклора и этнографических описаний второй половины XIX в. Одна из задач возобновления гипотетической древней латышской религии состоит в том, чтобы «вернуть» архаичные слова и активно их использовать. Три события жизненного цикла в вере Диевтуриба: крустабас (церемонии крещения или наречения), ведибас (свадьбы) и бедибас (похороны)[10].

Некоторые отдельные члены Диевтурибы пытаются повлиять на законодательство, участвуя в публичных дебатах по законопроектам и их реализации, однако их деятельность имеет лишь небольшой эффект. Государство, в свою очередь, не вмешивается в деятельность группы, поскольку они не представляют угрозы существованию Латвийской Республики или ее народа. Диевтурибы желают, чтобы их религия была признана принадлежащей к числу «традиционных религий» наряду с основными христианскими конфессиями, а не к длинному перечню «новых религий».

Следует отметить, что среди групп Диевтурибы нет согласия относительно того, какими должны быть их отношения с христианскими церквями в Латвии. Консервативная часть Диевтуриба признает только тех членов группы, которые порвали все связи с христианскими церквями. Тем не менее, большинство членов движения не считают, что участие в мероприятиях Диевтурибы требует от них отказа от практики других религий. В настоящее время у Диевтуриба нет харизматичного лидера, который мог бы консолидировать движение, что приводит к появлению маленьких групп, играющих в древность.

Естественно, нашлись и те, кто пытается использовать эти мотивы в политических целях. Правда, единственным политическим действием является участие в официальной церемонии, например, в президентской инаугурации Альгирдаса Бразаускаса в 1993 г., когда Ромува отвечала за воссоздание традиционных литовских обычаев и фольклора. Таким образом, легитимность неоязычников, как верных хранителей исконных литовских традиций, была косвенно подтверждена на высоком уровне, несмотря на то что их участие оспаривалось католическим духовенством в день инаугурации. В знак протеста все иерархи Католической церкви Литвы срочно выехали в Ватикан, а А. Бразаускас провел в собор священник через боковую дверь. Вероятно, попытка политика угодить всем ради достижения самобытности Литвы привела к тому, что Католическая церковь отказала в отпевании А. Бразаускаса в церкви, а согласилась лишь на поминовении во время мессы[11].

По большому счету Диевтуриба превратилась в клуб поэтов и художников, которые дополнили древний фольклор красочным описанием и особым смыслом и из него же черпают вдохновение.

---

[9] *Strmiska M.* Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks // Pomegranate. 2013. No 14 (1). P. 22–30. URL.: https://doi.org/10.1558/pome.v14i1.22 (дата обращения: 05.05.2023).

[10] *Ķencis T.* The role of folklore in the formation of latvian visual art. URL.: http://www.folklore.ee/folklore/vol62/kencis.pdf (дата обращения: 05.05.2023).

[11] Страна, сатанисты, Нарышкин и Саакашвили в последнем эскорте Бразаускаса: Литва за неделю. 1 июля 2010. URL.: https://regnum.ru/news/polit/1300257.html (дата обращения: 05.05.2023).

## Источники и литература


1. Der andere Glaube: Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und Christlicher Leitkultur (Grenzüberschreitungen). Würzburg, 2009.
2. *Brastiņš E.* Tautai, Dievam, Tēvzemei. Riga: Zvaigzne, 1993.
3. *Paliepa J.* Latvju dainas un vedu himnas. Riga: Jānis Paliepa, 2004.
4. *Kott M.* Latvia's Pērkonkrusts: Anti-German National Socialism in a Fascistogenic Milieu. (Fascism. Vol. 4, iss. 2). https://brill.com/view/journals/fasc/4/2/article-p169_6.xml (дата обращения: 25.03.2023).
5. *Stasulane A., Ozoliņš G.* Transformations of Neopaganism in Latvia: From Survival to Revival // Open Theology. 2017. No 3(1). May. P. 235–248. https://www.researchgate.net/publication/316991593_Transformations_of_Neopaganism_in_Latvia_From_Survival_to_Revival (дата обращения: 05.05.2023).
6. *Strmiska M.* Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks // Pomegranate. 2013. No 14(1). P. 22–30. URL.: https://doi.org/10.1558/pome.v14i1.22 (дата обращения: 05.05.2023).
7. *Ķencis T.* The role of folklore in the formation of latvian visual art. URL.: http://www.folklore.ee/folklore/vol62/kencis.pdf (дата обращения: 05.05.2023).
8. Диевтуриба. https://ru.wikipedia.org/wiki/Диевтуриба (дата обращения: 25.03.2023).
9. Страна, сатанисты, Нарышкин и Саакашвили в последнем эскорте Бразаускаса // Литва за неделю. 1 июля 2010. URL.: https://regnum.ru/news/polit/1300257.html (дата обращения: 05.05.2023).
10. *Рыжакова С. И.* Dievturiba. Латышское неоязычество и истоки национализма. М., 1999.

*И. С. Леликов*

# ПРАВОВОЕ ОСНОВАНИЕ ФЕНОМЕНА САКРАЛИЗАЦИИ МОНАРХИИ В РОССИИ К КОНЦУ XVIII ВВ.

Понимание феномена сакрализации монарха необходимо для правильного представления об истории, в частности — истории России. Переняв политические модели из Византийской империи, наша страна во многом подражала им[1], в том числе и в возвеличивании и идеализации образа правителя. Делалось это с использованием Церкви. В XX в. тенденция к сакрализации власти сохранилась (например, культ Ленина и Сталина), но помощь религии была отброшена. В XXI в. на постсоветском пространстве можно встретить подобную практику в Туркменистане.

Само понятие *сакральное* (от лат. sacrum — священное, посвященное Богу, досл. — священная кость) означает «сферы явлений, предметов, людей, относящихся к божественному, религиозному и связанных с ними, в отличие от светского, мирского, профанного»[2]. Т. е. монарху приписывались божественные черты, способности и тайные знания. Сакрализация правителя — это явление, характерное еще для первых цивилизаций в истории человечества. Известны многочисленные прецеденты объявления монарха богом или потомком бога. Наиболее знамениты в этом контексте египетские фараоны, правители Вавилона и Персии. Аристотель учил, что цари имеют свой сан вследствие того, что они являются жрецами общественного культа[3]. Римские императоры в периоды принципата и домината также отождествляли себя с богом. Христиане отказывались признавать правителя таковым, за что, в том числе, и были гонимы на протяжении первых 3-х вв. нашей эры.

Восприняв в X в. христианство от Византии, русские князья переняли и юстиниановскую концепцию симфонии двух властей — светской и церковной. А чтобы поставить себя в один ряд с василевсами, была использована политическая мифология (например, история о Шапке Мономаха). «Повесть о белом клобуке»[4] органично вписалась в концепцию «Москва — третий Рим» псковского монаха Спасо-Елеазаровского монастыря Филофея. Тогда и началось постепенное формирование правового основания сакрализации монарха. Это выражалось достаточно просто — в запрете оскорбления правителя и его служащих. Если обратиться к первому известному правовому сборнику Руси — «Русской правде», составленной в течение XI–XII вв.[5], — то можно в Краткой редакции найти статьи с 3 по 10[6], а в Пространной редакции схожие статьи 23, 24 и 25[7], в которых предусматривалась материальная ответственность (штрафы) за удары, не повлекшие телесных повреждений потерпевшему, но только лишь предпринятые в оскорбительных целях. Статья же 8 Краткой редакции[8] и статья 67

*Иван Сергеевич Леликов* — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

[1] *Пенская Т. М.* Император и князь: византийская модель верховной власти и древнерусская политическая практика // Актуальные проблемы отечественной истории. Научные ведомости. 2010. № 1. Вып. 13. С. 110.

[2] Современный энциклопедический словарь. М., 1997. С. 665.

[3] См.: *Аристотель.* Политика // Сочинения: в 4 т. Т. 4 М., 1983. С. 586.

[4] Белый клобук // Энциклопедический словарь: В 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т 5. СПб., 1891. С. 247.

[5] *Тихомиров М. Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 7.

[6] Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. Т. 4. СПб., 1997. С. 490–491.

[7] Там же. С. 499.

[8] Там же. С. 491.

Пространной редакции[9] повествуют об унижениях, нанесенных путем вырывания усов, бороды или выбиванием зубов. Но о каком-либо вербальном оскорблении ни в одной из редакций Русской правды речи не идет. Безусловно, приведенные статьи относились не только к правителю и его сподвижникам, но применялись ко всем. Однако стоит заметить, что древнерусское законодательство дошло до наших дней не в полном объеме, и, возможно, некоторые статьи утрачены. Ведь, например, Русская Правда подразумевает двойной штраф (до 80 гривен) за убийство должностных лиц (статьи 10–17 Краткой редакции[10]), служивших князю (огнищанина, тиуна, княжого мужа). Скорее всего, отсутствие ответственности за оскорбление конкретно правителя обусловлено малой развитостью законодательства в тот период, ведь Русская Правда «знает лишь два рода преступлений — против личности и имущественные»[11]. Но данный вопрос в исторической науке остается открытым[12]. Если говорить о развитии законодательства, то наказания за вербальное и физическое оскорбление боярина или его слуги встречается в Двинской уставной грамоте (статья 2) 1397 г. Поскольку боярин выполнял функции исполнительной и (или) судебной власти, то данную статью можно отнести к защите представителя правящей династии.

Со становлением централизированного государства в XV в. было произведено и обновление законодательства. В 1497 г. издается Судебник, но специальных норм по защите правителя в нем не находится. Однако созданное примерно в этот период Митрополичье правосудие[13] содержало суровые статьи: от отрубания головы «за оскорбление великого князя»[14] до нефиксированного штрафа за вербальные посягательства на «меньшего князя, сельского, тысячника, околичника, боярина, слуги, игумена, попа, дьякона»[15] (статья 1) и на княжеского тиуна и наместника (статья 2).

В Судебниках 1550 и 1589 гг. появляется ответственность за оскорбление более широкого круга чиновников и военных, а также вводится двойной штраф за поношение их жен. В итоге была сделана попытка дифференциации тяжести наказания в зависимости от того, какие именно функции выполнял потерпевший (судебные, административные или правоохранительные).

В истории нашей страны XVII в. был ознаменован тяжелым Смутном временем, а также богословскими спорами. Если отцом первого правителя из династии Романовых — Михаила Федоровича — был патр. Филарет, то при его внуке Алексее Михайловиче произошло серьезное разногласие с патр. Никоном. Согласно последнему, «священство» выше «царства» потому, что выполняемые им задачи превышают функции государства, которому поручено земное (т. е. низшее), а священству, в свою очередь, небесное (высшее)[16].

Важным событием того времени стало издание в 1649 г. Соборного уложения, которое действовало вплоть до публикации в 1832 г. Свода законов Российской империи. В нем для укрепления власти и авторитета самодержавного монарха были введены статьи, по которым даже «умысел» на здоровье, жизнь и честь государя были возведены в ранг тягчайших государственным преступлений. Статьей 12 главы VII предусматривалось наказание за клевету царю на его служивых, также подразумевалась ответственность за оскорбление правителя «непригожими словами»[17]. Кроме

---

[9] Там же. С. 509.

[10] Там же. С. 499.

[11] *Чистякова О. И.* История отечественного государства и права: В 2 ч. Ч. 1. М., 2004. С. 45.

[12] *Лоба В. Е., Малахов С. Н.* Уголовное право Древней Руси XI–XII вв. (по данным Русской Правды). Армавир, 2011. С. 148–149.

[13] Предполагается, что данный законодательный акт появился с XIII по XVI вв. По мнению Л. В. Черепнина — между 1497 г. и началом XVI в.

[14] Памятники русского права: В 8 выпусках. Вып. 3. М., 1955. С. 429.

[15] Там же. С. 429.

[16] *Шебзухова Т. А.* Сакральность власти в русской имперской традиции // Вопросы элитологии. 2021. № 3 С. 36.

[17] *Тихомиров М. Н., Епифанов П. П.* Соборное уложение 1649 года. М., 1961. С. 84.

штрафов в Соборном уложении подразумевались и телесные наказания, и тюремное заключение. Также вводились большие денежные взыскания за оскорбление духовенства: за митрополита — 400 руб., архиепископа — 300 руб., епископа — 200 руб. Если не было возможности заплатить, то применялась высшая мера наказания (казнь).

«Точку» в споре между Церковью и государством за верховенство власти ставит император Петр I, который своей жесткой рукой упразднил патриаршество и подчинил Церковь через Святейший Правительствующий Синод. Внося изменения в законодательство, Петр I издает в 1715 г. Артикул воинский. В нем подробно расписываются преступления и их последствия по отношению к генералам и другим высшим чинам в армии. Однако в 20 артикуле также содержатся и следующие слова: «Кто против его величества особы хулительными словами погрешит, его действо и намерение презирать и непристойным образом о том рассуждать будет, оный **имеет живота лишен быть, и отсечением главы казнен.** Ибо его величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен. Но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять. И яко же о его величестве самом в оном артикуле помянуто, разумеется тако и о его величества цесарской супруге, и его государства наследии»[18].

К последней трети XVIII в., к эпохе Екатерины II, оскорбление личности в правой плоскости окончательно отделяется от оскорбления правителя. Сама же Великая императрица, вступив на престол, издает в 1763 г. Указ «О воспрещении непристойных рассуждений и толков по делам, до правительства относящихся», прозванный «Манифестом о молчании». Такая необходимость была вызвана слухами о любовных связях правительницы, а также назревавших заговоров против пока еще не утвердившейся монархини. Завершившееся в первой четверти XVIII в. становление абсолютизма, к концу того же столетия трансформируется идею «просвещенного абсолютизма». Екатерина II, придерживаясь этого принципа и созывая для кодификации выпущенных законов Уложенную комиссию в 1767 г., выпускает свой Наказ. В нём были изложены современные, прогрессивные принципы политики и правовой системы. «Этим наказом императрица направляла деятельность депутатов в нужное русло и, кроме того, декларативно подчёркивала свою приверженность идеям Дидро, Монтескьё, Д`Аламбера и других просветителей»[19].

Изначально Екатерина II снисходительно отнеслась к вербальным осуждениям приказов и действий монаршей особы, так как эти действия не несут опасности правителю напрямую. Но затем виднейшие церковные деятели того времени, митр. Гавриил (Петров), еп. Иннокентий и архим. Платон (Левшин), осудили такую мягкость, назвав «безопасность особы государя соединенной с безопасностью всего государства и потому малейшее против сего недоразумение не должно быть оставлено без исследования»[20]. Таким образом, оскорбление императрицы осталось преступлением, но за него полагался уже только арест.

В XVIII в. сакрализация монарха достигает своих высот как в правовом, так и в социальном плане. У великих реформаторов было много сподвижников, среди которых находились и церковные иерархи, помогавшие правителю в его намерениях. Как светские люди, так и представители духовенства писали выдающиеся ораторские произведения, посвященные августейшим особам. Это были и творения архиеп. Феофана (Прокоповича), которого В. Г. Белинский назвал «одним из птенцов орлиного гнезда Петрова»[21], и «Поучительные слова» митр. Платона (Левшина), после которых плакала Екатерина II, и, без сомнения, «Оды…» Михаила Васильевич Ломоносова, а также многие другие.

---

[18] Российское законодательство X–XX вв.: в 9 т. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма. М., 1986. С. 331.

[19] *Киселёв П.* У истоков российского законотворчества // Библиотечное дело. 2009. № 15. С. 30.

[20] Оскорбление Величества // Энциклопедический словарь: В 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXII. СПб., 1897. С. 279.

[21] *Белинский В. Г.* Портретная галерея русских писателей: Кантемир // Собрание сочинений: В 9 т. Т. 7. М., 1981. С. 298.

## Источники и литература


1. *Аристотель.* Политика // Сочинения: в 4 т. Т. 4 М.: Мысль, 1983. С. 375–645.
2. *Белинский В. Г.* Портретная галерея русских писателей: Кантемир // Собрание сочинений: В 9 т. Т. 7. М., 1981. 799 с.
3. Белый клобук // Энциклопедический словарь: В 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. III. СПб., 1891. 494 с.
4. Оскорбление Величества // Энциклопедический словарь: В 86 т. / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXII. СПб., 1897. 504 с.
5. *Киселёв П.* У истоков российского законотворчества // Библиотечное дело. 2009. № 15. С. 29–31.
6. Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 4. СПб.: Наука, 1997. 688 с.
7. *Лоба В. Е., Малахов С. Н.* Уголовное право Древней Руси XI–XII вв. (по данным Русской Правды). Армавир: РИО АГПА, 2011. 176 с.
8. Памятники русского права: В 8 выпусках. Вып. 3. М.: Государственное изд-во юридической литературы, 1955. 529 с.
9. *Пенская Т. М.* Император и князь: византийская модель верховной власти и древнерусская политическая практика // Актуальные проблемы отечественной истории. Научные ведомости. 2010. № 1. Вып. 13. С. 109–115.
10. Российское законодательство X–XX вв.: в 9 т. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма. М.: Юридическая литература, 1986. 511 с.
11. Современный энциклопедический словарь. М.: Изд-во «Большая Российская Энциклопедия», 1997. 907 с.
12. *Тихомиров М. Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М.: Изд-во Московского ун-та, 1953. 192 с.
13. *Тихомиров М. Н., Епифанов П. П.* Соборное уложение 1649 года. М.: Изд-во Московского ун-та, 1961. 431 с.
14. *Чистякова О. И.* История отечественного государства и права: В 2 ч. Ч. 1. М.: Юрист, 2004. 430 с.
15. *Шебзухова Т. А.* Сакральность власти в русской имперской традиции // Вопросы элитологии. 2021. № 3. С. 30–55.

*Священник Вадим Дудкин*

# КОНЦЕПЦИЯ КОРПОРАТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Хотя термин «корпоративная социальная ответственность» (КСО), получивший широкое распространение с 1970-х гг., в католическом социальном учении упоминается нечасто[1], сама эта концепция, относящаяся к «решениям и действиям, которые бизнесмены предпринимают по причинам, которые хотя бы частично выходят за рамки прямых экономических или технических интересов фирмы»[2], неоднократно рассматривается в папских посланиях в контексте нравственного богословия.

Еще в энциклике Quadragesimo Anno (1931) папа Пий XI признает вклад корпораций в благополучие общества, критикуя при этом руководителей предприятий, которые не заботятся ни о каких обязательствах, кроме получения прибыли, и заявляет, что правовое регулирование должно защищать общество от вреда, причиняемого алчностью. «Законы, принятые для поощрения корпоративного бизнеса, — пишет он, — разделяя и ограничивая риск бизнеса, дали повод для самой грязной вседозволенности. Ибо Мы наблюдаем, что… расцветают несправедливость и худшие из видов мошенничества; и что, кроме того, директора коммерческих компаний, забыв об оказанном им доверии, предают права тех, чьими сбережениями они взялись управлять». Кроме того, Пий XI сетует на успех «тех хитрых людей, которые, совершенно не заботясь о какой-либо честной пользе своего труда, не гнушаются возбуждать низменные человеческие желания и, когда они пробуждаются, используют их для своей выгоды»[3]. Таким образом, автор энциклики подразумевает обязательство деловых людей воздерживаться от извлечения прибыли, сопряженного с использованием человеческих пороков в корыстных интересах.

В энциклике Populorum Progressio (1967) папа Павел VI обращает внимание на глобализацию и развивающийся мир, и его замечания о бизнесе касаются, в частности, многонациональных компаний. Он призывает лидеров делового сообщества из развитых стран относиться к своим сотрудникам в развивающихся странах с таким же уважением, как и у себя на родине. «Их выгодное положение, — пишет он о международных корпорациях, — должно побудить их стать инициаторами социального прогресса и улучшения жизни людей в этих регионах. Их организационный опыт должен подсказать им средства для разумного использования труда коренного населения, развития квалифицированных рабочих, подготовки инженеров и прочих руководящих работников, расширения их инициативы, постепенного выдвижения их на более высокие должности»[4]. Подобные увещевания опять же

*Священник Вадим Леонидович Дудкин* — Минская духовная академия, аспирантура, 2 курс.

[1] Впервые словосочетание «„социальная ответственность“ предприятия», беря его для начала в кавычки, использует Бенедикт XVI в энциклике Caritas in Veritate (2009).

[2] *Davis K.* Can business afford to ignore social responsibilities? // California Management Review. 1960. Vol. 2. P. 70.

[3] *Pius XI.* Quadragesimo Anno (15.05.1931). § 132 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (дата обращения: 05.05.2023).

[4] *Paulus VI.* Populorum Progressio (26.03.1967). § 70 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (дата обращения: 05.05.2023).

подразумевают обязательства корпораций, которые выходят за рамки увеличения прибыли и повышения капитализации в интересах акционеров.

Такой подход характеризует и последующее развитие католического социального учения. В энциклике Centesimus Annus папа Иоанн Павел II подтверждает легитимность современной корпорации как института и законную функцию прибыли как показателя нормального хода дел на предприятии: «когда предприятие приносит прибыль, это значит, что производственные факторы были соответственно использованы и что отвечающие им человеческие потребности должным образом удовлетворены»[5]. Тем не менее, продолжает он, цель предприятия не исчерпывается погоней за прибылью; вместо этого корпорации следует воспринимать себя в качестве «общности людей, которые по-разному стремятся к удовлетворению своих основных потребностей и составляют особую целостность на службе всего общества»[6]. Таким образом, по мысли Иоанна Павла II, прибыль является регулятором жизни бизнеса, но не единственным: необходимо учитывать и «человеческие и нравственные факторы, которые в перспективе длительного времени столь же важны для жизни предприятия»[7].

Папа Бенедикт XVI продолжает в том же духе, признавая легитимность корпорации, но настаивая на том, что акционерная стоимость и рыночная капитализация компании не должны быть исключительной заботой менеджеров. В энциклике Caritas in Veritate (2009) он указывает на критическую важность осознания бизнесом своей социальной ответственности: «Один из главных рисков, несомненно, состоит в том, что предприятие будет руководствоваться почти исключительно интересами своих инвесторов, из-за чего снижается его социальная значимость»[8]. Бенедикт XVI выражает обеспокоенность тем, что быстрая смена руководителей грозит потерей ощущения такой ответственности, и опасается, что безудержный аутсорсинг производства, который он называет делокализацией, может «ослабить в предпринимателе чувство ответственности перед заинтересованными лицами: работниками, поставщиками, потребителями, а также перед природной средой и более широким местным обществом, к выгоде акционеров»[9].

Поддерживая *концепцию* КСО, Бенедикт XVI с осторожностью относится к движению КСО в целом, ибо «не все этические принципы, руководящие сегодня дебатами о социальной ответственности предприятия, приемлемы для социального учения Церкви», отмечая при этом, что, тем не менее, «растет число тех, кто полагает, что руководство предприятия не может учитывать интересы только его владельцев, но должно заботиться и обо всех прочих категориях людей, участвующих в жизни предприятия»[10].

Конференция католических епископов Соединенных Штатов выпустила в 1986 г. пастырское письмо по вопросам экономики под названием «Экономическая справедливость для всех», в котором выразила мнение, аналогичное позиции, отраженной в папских энцикликах. Говоря о лицах, занимающих руководящие должности, епископы заявили: «Приверженность общественному благу, а не просто частному благу своих фирм, лежит в основе того, что позволяет называть работу призванием[11],

[5] *Ioannes Paulus II.* Centesimus Annus (01.05.1991). § 35 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (дата обращения: 05.05.2023).

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] *Benedictus XVI.* Caritas in Veritate (29.06.2009) § 40 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (дата обращения: 05.05.2023).

[9] Там же.

[10] *Benedictus XVI.* Caritas in Veritate (29.06.2009) § 40

[11] Термин «призвание» в католическом социальном учении понимается и как профессиональное призвание (влечение к какой-либо профессии, опирающееся на знание о ее предназначении, осознание своих возможностей овладения ею и оценку своих потенциальных профессиональных способностей, как ощущение профессии), и как человеческое призвание в высшем

а не просто карьерой или работой»[12]. Епископы пошли еще дальше, утверждая, что и государственная политика должна поощрять деловую активность, выходящую за рамки цели увеличения акционерной стоимости: «Правительства должны ввести правила и систему налогообложения, поощряющие фирмы защищать окружающую среду, нанимать работников из неблагополучных семей и создавать рабочие места в депрессивных районах. Менеджеры и акционеры не должны разрываться между ответственностью перед своими организациями и перед обществом в целом»[13]. Вопрос о том, как связать права и обязанности акционеров с правами и обязанностями других людей и сообществ, затрагиваемых корпоративными решениями, оказался, однако, весьма сложным, и в заключение письма Конференция призвала к серьезным долгосрочным исследованиям и экспериментам в этой области.

Подводя итог, можно с уверенностью сказать, что хотя принципы социальной ответственности находят широкий отклик в католическом богословии, сохраняются существенные различия между предпосылками и импликациями концепции КСО и соответствующими положениями католического социального учения. Вероятно, самое большое различие касается содержания этой ответственности и подходящих способов ее реализации. Позиция Римско-католической Церкви, выраженная в официальных документах, заключается в том, что обязательства корпоративных менеджеров имеют нравственное измерение и не сводятся к максимизации прибыли компании или дохода акционеров (что, однако, не следует понимать как поощрение коллективизма). Степень же и характер *дополнительных* обязательств субъектов хозяйствования является предметом, который продолжает занимать умы католических богословов и ученых, причем не только с религиозно-этической точки зрения, но и в рамках теоретических построений, возникающих из традиции католической социальной мысли и ее богатой философской основы.

## Источники и литература


1. *Davis K.* Can business afford to ignore social responsibilities? // California Management Review. 1960. Vol. 2. P. 70–76.

2. *Pius XI.* Quadragesimo Anno (15.05.1931). § 132 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html (дата обращения: 05.05.2023).

3. *Paulus VI.* Populorum Progressio (26.03.1967). § 70 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (дата обращения: 05.05.2023).

4. *Ioannes Paulus II.* Centesimus Annus (01.05.1991). § 35 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (дата обращения: 05.05.2023).

5. *Benedictus XVI.* Caritas in Veritate (29.06.2009) § 40 // Vatican: the Holy See: URL.: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (дата обращения: 05.05.2023).

6. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Часть II–II. Вопросы 47–122. Киев: Ника-Центр, 2013.

7. Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops, 1986.


смысле: в трактовке Фомы Аквинского, а) уклоняться от зла и б) делать добро (*Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II, 79, I. Киев, 2013; ср. Пс. 33, 15).

[12] Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy. Washington, 1986. P. 25.

[13] Ibid. P. 27.

*Е. М. Липай*

# ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ 2008–2012 ГГ.

Теологическое образование в своем становлении и развитии проходит путь теоретического обоснованиясвоего существования в системе высшей школы. Этот путь сопровождается поиском и формированием концепции и содержания теологического образования в Республике Беларусь, где оно приобрело конфессиональную основу христианства в соединении общенаучным подходом к изучению религии.

После прекращения существования Европейского гуманитарного университета на территории Республики Беларусь в 2004 г., факультет теологии продолжил существование как Государственное учреждение образования «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, на основании Лицензии на осуществление образовательной деятельности, выданной Министерством образования Республики Беларусь в октябре 2004 г. и с 1 сентября 2005 г. финансируется из средств республиканского бюджета. Сделано это было при помощи усилий митрополита Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева), Патриаршего Экзарха всея Беларуси, и при поддержке Главы государства. Поскольку в Перечне специальностей, по которым присваиваются ученые звания в Республике Беларусь, установленном Высшей аттестационной комиссией, нет специальности Теология, на встрече членов Синода Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви с президентом Беларуси А. Г. Лукашенко, Патриарший Экзарх обратился со просьбой «о признании государством дипломов церковных учебных заведений и ученых степеней кандидата и доктора теологии»[1]. Предложение митрополита было принято положительно и позволило лицам, имеющим степени доктора и кандидата богословия, полученными в духовных учебных заведениях, занимать соответствующие должности в государственном учреждении образования. Однако стоит отметить, что в соответствии с внесенными в 2006 году изменениями и дополнениями в Постановление Министерства труда Республики Беларусь «условия оплаты труда лиц, имеющих ученые степени богословия и работающих в должностях профессорско-преподавательского состава государственных учреждений образования, устанавливаются на уровне условий оплаты труда, предусмотренных для лиц из числа профессорско-преподавательского состава, имеющих ученые степени»[2].

Находясь в системе Белорусского государственного университета, теологическое образование в своем развитии пошло по пути стандартизации и соответствия нормам государственной высшей школы. Мы рассмотрим период с 2008 по 2013 гг., опираясь на данные Образовательного стандарта по специальности 1–21–01–01

*Елизавета Михайловна Липай* — ГУО «Республиканский институт высшей школы», аспирантура 2 курс.

[1] Церковный вестник. 2006. № 24(349) декабрь // Церковь и общество. URL.: http://www.tserkov.info/numbers/churchsociety/? ID=2004 (дата обращения: 22.02.2023).

[2] Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь // О мерах по совершенствованию условий оплаты труда работников бюджетных организаций и иных организаций, получающих субсидии, работники которых приравнены по оплате труда к работникам бюджетных организаций; постановление Министерства труда Республики Беларусь, 21 янв. 2000 г., № 6. URL.: https://pravo.by/document/?guid=3961&p0=W20002761. (дата обращения: 22.02.2023).

Теология[3]. Стандарт устанавливал цели и задачи профессиональной деятельности специалиста, требования к уровню подготовки выпускника вуза, требования к содержательной программе и ее реализации, требования к обеспечению образовательного процесса и итоговой аттестации выпускника по специальности 1–21–01–01 Теология с квалификацией «Теолог-религиовед, преподаватель этики, эстетики и культурологии», и рассчитан на пятилетний срок обучения. Требования данного стандарта к составлению Типового плана[4] по специальности представлены в виде трех циклов дисциплин: социально-гуманитарных; естественнонаучных; общепрофессиональных и специальных. Цикл социально-гуманитарных дисциплин представлен в двух категориях: обязательный компонент и дисциплины по выбору студентов. В обязательный компонент входят История Беларуси, Основы идеологии белорусского государства, Философия, Экономическая теория, Социология, Политология, Основы педагогики и психологии, Иностранный язык, Физическая культура и рассчитаны на 516 аудиторных часов. В компонент дисциплин по выбору входят Белорусский язык (профессиональная лексика), Культурология, Этика, Эстетика, Логика, Религиоведение, Основы права, Права ребенка. Данный цикл дисциплин рассчитан на 1540 аудиторных часа. Цикл естественнонаучных дисциплин рассчитан на 514 аудиторных часа и представлен в трех компонентах: обязательный, вузовский, дисциплины по выбору студентов. Обязательный компонент включает в себя учебные предметы: Основы современного естествознания, Основы высшей математики, Основы экологии и энергосбережения, Основы информационных технологий, Защита населения и объектов от чрезвычайных ситуаций, Радиационная безопасность. Цикл общепрофессиональных и специальных дисциплин рассчитан на 4758 аудиторных часа. Важное место среди дисциплин обязательного компонента этого цикла занимают лингвистические дисциплины, такие как Церковнославянский язык, Латинский язык, Древнегреческий язык, Древнегреческий язык. Особое место отводится преподаванию исторической составляющей и отражается в таких дисциплинах как Общая история христианской Церкви, который в свою очередь делится на учебные предметы: История Древней Церкви, История Русской Православной Церкви, История православия на Беларуси, История западных исповеданий, История Поместных Православных Церквей, а также: История и культура Византии, Христианская педагогика и история педагогики; и дисциплины богословского профиля, такие как Священное Писание Ветхого и Нового Завета (в т. ч. библейская археология), Введение в богословие, Основное богословие, Литургика; Догматическое, сравнительное, нравственное богословие; Патрология; Каноническое право. А также религиоведческого: Историческое религиоведение, Сектоведение, Систематическое религиоведение, Социология религии, Религиозная философия. Кроме вышеперечисленных дисциплин, в этот цикл входят такие учебные предметы как Охрана труда и Теория и философия культуры. В соответствии со стандартом учебный процесс сопровождали четыре вида практики: Учебная (литургическая), Учебная (ознакомительная педагогическая), Производственная (педагогическая), Производственная (преддипломная).

Из вышеприведенного описания учебного стандарта следует: примерно 59% от общего числа часов, выделяемого на изучение дисциплины занимают дисциплины богословского содержания; 10% приходится на изучение исторических дисциплин; 11% на изучение древних и современных языков; 20% занимают гуманитарные и прочие дисциплины, лишь косвенным образом связанные со специальностью Теология.

Система вступительных испытаний для абитуриентов была выстроена в соответствии с Правилами приема Белорусского государственного университета. С 2004

[3] Образовательный стандарт Республики Беларусь. Высшее образование. Первая ступень. Специальность 1–21–01–01 Теология: ОСРБ1–210101–2008. Введ. 12.06.08. Минск, 2008. 34 с.

[4] Типовой учебный план по специальности 1–21–01–01 Теология, утв. 14.05.2008.- № D 21–002/тип.

по 2010 гг. абитуриенты поступали в Институт теологии по результатам Централизованного тестирования по белорусскому или русскому языку, английскому языку и внутреннему вступительному экзамену по Библейской истории[5]. Такой перечень предметов для сдачи централизованного тестирования был обусловлен тем, что Типовой учебный план по специальности 1–21–01–01 Теология предусматривал большой блок исторических дисциплин, а также большое количество дисциплин, связанных с изучением современных иностранных и мертвых древних языков. Предполагалось, что абитуриенты успешно сдавшие централизованное тестирование по заявленным предметам были подготовлены к обучению по специальности. Однако с 2011 г. программа вступительных испытаний в Институт теологии БГУ изменилась: вступительный экзамен по Библейской истории был отменен, а набор производился по результатам Централизованного тестирования по обществоведению, истории Беларуси, русскому или белорусскому языку[6]. Среди профессорско-преподавательского состава такое изменение вступительных испытаний имело разную оценку. С одной стороны, такой набор сертификатов Централизованного тестирования привлекал к поступлению большее количество абитуриентов, подававших документы. С другой, это могло отдалить поступающих от понимания специфики обучения по специальности теология. Кроме этого, обязательным условием приема документов в Институт теологии БГУ (по сегодняшний день) является рекомендация священнослужителя Православной или Католической Церкви.

Значительный объем преподаваемых дисциплин занимали предметы, направленные на изучение языков, как древних, так и современных иностранных, и предметов, посвященных истории Русской Православной Церкви, таким образом отображая ориентир развития теологической науки в изучении базы источников, на разных языках, и исследований в области церковной истории. Обучение по специальности Теология в системе государственного высшего учебного заведения предусматривало соответствие государственным нормам и стандартам, которые, в свою очередь, привносили общегуманитарные дисциплины в содержание учебного плана по специальности Теология, отражали актуальное направление развития академического теологического образования. Наряду с выполнением требований стандартизации, сохранялись и особенности богословского образования, такие как: вступительный экзамен по Библейской истории; рекомендация для поступления от священнослужителя; прохождение Литургической практики в часовне Института теологии; множество дисциплин, посвященных изучению истории Русской Православной Церкви; изучение богословских и религиоведческих дисциплин с позиции христианства и Русской Православной Церкви в частности. Данное взаимодействие отразилось в квалификации, которая присваивалась выпускникам Института теологии: Теолог-религиовед, преподаватель этики, эстетики и культурологии.

## Источники и литература

1. Образовательный стандарт Республики Беларусь. Высшее образование. Первая ступень. Специальность 1–21–01–01 Теология: ОСРБ1–210101–2008. Введ. 12.06.08. Минск: Министерство образования Республики Беларусь, 2008.

2. Газета «Университет», специальный выпуск для абитуриентов // Университет. 2009. 16 дек.

3. Газета «Университет», специальный выпуск для абитуриентов // Университет. 2011. 15 апр.

[5] Газета «Университет», специальный выпуск для абитуриентов // Университет. 2009. 16 дек.

[6] Газета «Университет», специальный выпуск для абитуриентов // Университет. 2011. 15 апр.

4. Церковный вестник. № 24(349) декабрь 2006 / Церковь и общество URL.: http://www.tserkov.info/numbers/churchsociety/? ID=2004 (дата обращения: 22.02.2023).

5. Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь // О мерах по совершенствованию условий оплаты труда работников бюджетных организаций и иных организаций, получающих субсидии, работники которых приравнены по оплате труда к работникам бюджетных организаций; постановление Министерства труда Республики Беларусь, 21 янв.2000 г., № 6. URL.: https://pravo.by/document/?guid=3961&p0=W20002761 (дата обращения: 22.02.2023).

6. Типовой учебный план по специальности 1–21–01–01 Теология, утв. 14.05.2008.-№ D 21–002/тип.

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, 2023

***Научный журнал***

Материалы XV Международной студенческой
научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 15–16 мая 2023 года

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

Главный редактор журнала
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbda@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 06.05.2023 г. Дата выхода в свет: 15.05.2023 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 18,1 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 75. Тираж 200 экз.